

# SAPIENTIA

## Organo de la Facultad de Filosofía

---

### EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La crisis de la filosofía actual* ..... 243

### ARTICULOS

- CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES: *¿Puede haber intelección estricta de la cosa en sí según Kant?* ..... 247
- CESÁREO LÓPEZ SALGADO: *Metafísica y Creación en Teilhard de Chardin* ..... 275

### NOTAS Y COMENTARIOS

- GUSTAVO E. PONFERRADA: *Conocimiento y metafísica* ..... 290
- J. E. BOLZÁN: *Boletín de filosofía de las ciencias* ..... 296

### BIBLIOGRAFIA

- FREDERICK J. ROENSCH: *Early thomistic school* (J. E. Bolzán), pág. 302;
- GIORGIO G. F. HEGEL: *La dialettica* (A. Caturelli), pág. 303; FEUERBACH-MARX-ENGELS: *Materialismo dialettico e materialismo storico* (A. Caturelli), pág. 304;
- PIERRE SMULDERS: *La vision de Teilhard de Chardin* (J. E. Bolzán), pág. 307;
- R. MASI-M. ALESSANDRI: *Religión, ciencia y filosofía* (Mabel P. de Ortiz), pág. 308; A. MUÑOZ ALONSO: *Meditaciones sobre Europa* (Clotilde S. de Argerami), pág. 310; J. MARTEL: *Des hommes, des idées et des dieux* (C. Balzer), pág. 310; M. STOCKHAMMER: *Thomas Aquinas Dictionary* (J. E. Bolzán), pág. 312; J. A. C. BROWN: *Freud y los postfreudianos* (C. Stancesco), pág. 313.

### CRONICA

### INDICE DEL TOMO VIGESIMO

---

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

*Secretario de Redacción*

J. E. BOLZAN

*Comité de Redacción*

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

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

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

## LA CRISIS DE LA FILOSOFIA ACTUAL

1. Desde comienzos de la Edad Moderna hasta nuestros días la Filosofía y el Humanismo han querido liberar al hombre de todos los vínculos que lo ataban y subordinaban a la trascendencia, cambiando el centro de la realidad de Dios al hombre. Por caminos opuestos el racionalismo y el empirismo han desarticulado al hombre del ser y del bien trascendentes y, en definitiva, de Dios; y a la vez y por una lógica interna, lo han vaciado de sí mismo, de su ser inmanente, y lo han reducido, el primero, a una instancia fenoménica de un Absoluto impersonal, y el segundo, a un conjunto de fenómenos destituidos de ser.

2. El liberalismo burgués del siglo pasado, pensaba que, de ese modo, reducido el mundo y el hombre a fenómenos o datos, se liberaba de todo ser y norma o exigencia superior y quedaba dueño y señor de su vida y del mundo fenoménico que lo rodea, sin tener que dar cuenta a nadie de sus actos. Desde entonces su máxima aspiración consistió en conocer y dominar los fenómenos de la naturaleza exterior e interior para poder dedicarse a la vida placentera de los sentidos. Todos los esfuerzos científicos se ordenaron a ese fin y al del cuidado de la salud y bien corporal del propio hombre.

Alargar la vida con salud lo más posible y conseguir el máximo de bienes materiales para el confort y el goce de los sentidos, libre de preocupaciones religiosas y de normas morales superiores al hombre, he ahí el ideal del liberalismo agnóstico que culminó en el siglo pasado. Parapetado en un agnosticismo fenoménico, la moral se ve suplantada por un convencionalismo de buenos modos o de buena educación, y la religión por los bienes estéticos, vitales, hedonísticos y económicos. El hombre podría vivir así libremente su vida, de acuerdo con sus propios fines, sin exigencias absolutas de una moral y religión fundadas en el Bien trascendente divino.

Toda esta concepción de la vida se funda en un agnosticismo, cuyo principal representante fue Kant. En la Crítica de la Razón Pura,

es decir, en el plano especulativo, la inteligencia, en lugar de estar determinada por un ser o verdad trascendente, desde su inmanencia trascendental crea objetos, mediante la organización de los fenómenos con sus conceptos o formas puras —agnosticismo—; y en la Crítica de la Razón Práctica, es decir, en el plano moral, la libertad, también de un modo subjetivo, trascendental, crea sus propias normas —autonomismo moral—. Kant comparó su sistema al de Copérnico: ya no es el ser o bien trascendente el centro, en torno al cual gira y depende la vida espiritual —inteligencia y voluntad— sino que es la vida espiritual desde donde se crean los objetos y normas.

3. Pero si la vida espiritual —y el ser— del hombre no dependen del ser trascendente y tampoco del ser inmanente, el mundo y el yo quedan reducidos a un conjunto de fenómenos o hechos empíricos —fenomenismo—. Pero, ¿qué es un fenómeno destituido del ser, sino un puro aparecer que no es, nada en definitiva? El existencialismo irracionalista actual lleva las consecuencias del agnosticismo ateo hasta el fin: el mundo no es, sino que se da como nota ex-sistencial o en la ex-sistencia; y ésta a su vez tampoco es, está privada de esencia, es una nada que quiere llegar a ser, una pura libertad o autocreación en cada instante desde su nada radical, para volver irremisiblemente a ella. Y esta ex-sistencia o libertad autocreadora, sin estructura alguna inteligible, enteramente des-esencializada, no podría ser aprehendida, ni siquiera como fenómeno, por la inteligencia —la cual sólo es capaz de elaborar conceptos o esquemas de la realidad—, y únicamente será aprehendida en su realidad finita y gratuita —destituida de esencia— por una suerte de intuición o coincidencia consigo misma, es decir, de un modo irracional.

Al fenomenismo objetivo —ya de tipo empirista ya de tipo idealista, pero en ambos subjetivista—, ha sucedido un subjetivismo nihilista o anti-objetivista o irracionalista del existencialismo. Sólo es la ex-sistencia como pura libertad no sólo para autocrearse en cada momento, sino también para elegir los valores de su propia creación. Ningún ser trascendente ni inmanente: ni más allá ni más acá de la pura ex-sistencia o libertad, es decir, de un puro trascender la nada. El hombre es dueño absoluto de su ex-sistencia, de su nada autocreadora y libre, de hacerse como quiera, sin esencia que lo predetermine a ser, ni esencia que deba actualizar o perfeccionar, ni bienes o fines trascendentes que esté obligado a conseguir.

Una libertad sin punto de partida ni de llegada, absurda y sin sentido. Un nihilismo que aniquila e impide al hombre ser o llegar a ser; y un irracionalismo, que cierra todos los caminos de un auténtico

*perfeccionamiento humano. La ex-sistencia o vida humana destituida de ser o esencia, abandonada a su elección, sin dirección y encerrada en el absurdo y condenada inexorablemente al fracaso.*

4. *A esta encrucijada sin salida llega la filosofía ex-sistencial contemporánea: nihilismo e irracionalismo. Consecuencia lógica de haberse desarticulado del ser y bien trascendentes e —íntimamente unido con este primer error— de haber desconocido el valor de la inteligencia para aprehenderlo, es decir, consecuencia lógica del agnosticismo.*

*En un primer momento el hombre creyó haber logrado su libertad plena, libre de los vínculos del ser y del bien trascendentes y, sobre todo, de Dios; pero olvidó que este ser y bien trascendentes daban sentido y finalidad a su propio ser inmanente y esclarecían, desde el Bien o Fin supremo y divino, la propia esencia y vida humanas y trazaban el camino de su perfeccionamiento; olvidó que el sometimiento al ser y bien trascendentes, que culminan en un sometimiento al ser de Dios, constituía la ruta del perfeccionamiento específicamente humana y, por eso mismo y paradójicamente, el sendero de la verdadera liberación de la finitud y de la contingencia —de la nada, que afecta al ser creado y humano— en busca de una plenitud divina del hombre.*

*La liberación de la trascendencia, en general, y de Dios en especial, el agnosticismo subjetivista, ha conducido, pues, al hombre al nihilismo irracionalista; el cual ha vaciado de ser su ex-sistencia y la ha desarticulado de toda finalidad y sentido, convirtiéndola en un absurdo no sólo en su realidad individual sino también social.*

5. *La crisis de la filosofía y del hombre actual es, por eso, el término de una involución o retroceso, que comienza con la desarticulación del hombre y de su vida de las fuentes ontológicas y, en última instancia, divinas, que la perfeccionan y la esclarecen en su propia esencia de ser finito, material y espiritual a la vez, pero hecho para encontrar su plenitud humana en la posesión del Ser o Bien trascendente infinito.*

*En todo caso tal nihilismo irracionalista, a que ha venido a desembocar la Filosofía actual, y que, desde esta concepción del hombre, pone su nota de desorden y caos e invade, como es lógico, los distintos sectores de la cultura: el arte, la política y la economía y, sobre todo, pone su nota de amoralismo, configura una sólida refutación del agnosticismo, erigido como una liberación del hombre, y que realmente conduce a estas situaciones inhumanas, que hacen imposible la vida digna y libre de la persona sobre la tierra; y constituye, por la misma razón, una eficaz demonstratio ab absurdo de la necesidad de integrar el hombre y su vida en el ser trascendente y, en definitiva, en el Ser divino, para salvarlo de este nihilismo inhumano y restaurarlo en su auténtica digni-*

*dad y nobleza. Sólo un realismo intelectualista, superando al agnosticismo, puede liberar al hombre y a la Filosofía de hoy del irracionalismo nihilista e inhumano.*

*En todo caso, la Filosofía actual, al llevar a sus últimas consecuencias nihilistas y absurdas su agnosticismo ateo, obliga al hombre de hoy a replantear el problema de su ser y de su vida para reencontrar el camino inteligible del ser y del bien, que lo esclarece en su propio ser finito y contingente y lo conduce hasta el Ser trascendente infinito de Dios, para el que está esencialmente hecho y en cuya búsqueda y hallazgo encuentra el sentido y la plenitud de su propio ser y de su propia vida temporal y eterna.*

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

## ¿PUEDE HABER INTELECCION ESTRICTA DE LA COSA EN SI SEGUN KANT?

Las presentes líneas no intentan ofrecer un estudio "in extenso" o exhaustivo de tema tan interesante, sino ordenar un poco lo que se sabe de Kant a partir de la estructura en general de sus Críticas y de la inspiración rectora que lo llevó a elaborar su sistema.

Creemos que importa efectuar esta pequeña tarea luego de conocer el contenido de la segunda de las "5 Lecciones de Filosofía" de Xavier Zubiri dedicada a Kant en cuyo capítulo IV, intitulado "La filosofía como saber de lo trascendente", hace explícita referencia al tema.

La cuestión que presentamos es difícil de resolver porque el pensamiento kantiano a ella referido ofrece aspectos francamente desconcertantes que abonan las más encontradas interpretaciones. Comencemos, v.g., por el concepto que Kant tiene de la cosa en sí (*Ding an sich*): ¿a qué llama cosa en sí y cuáles son sus notas características?

Como es sabido hay en el sistema kantiano diversas clases de cosas en sí, que ostentan entre ellas visibles diferencias al punto que si quisiéramos descubrir sus notas comunes encontraríamos no pocas dificultades; no obstante creemos posible ofrecer una definición basada en sus características fundamentales: cosas en sí serían aquellas cosas no sensibles cuyas determinaciones le pertenecen independientemente de nuestro conocimiento de ellas. Cosas en sí son para Kant: Dios, alma, causalidad libre, sustrato de los fenómenos<sup>1</sup>.

Sobre esa caracterización común las diferencias son ostensibles, algunas de ellas surgidas de las perspectivas ontológicas o gnoseológicas, especulativas o prácticas en que son consideradas<sup>2</sup>. Por estas ra-

---

<sup>1</sup> La cosa en sí como sustrato o fundamento de los fenómenos afecta nuestra sensibilidad como una causa, por lo demás, desconocida en lo que es en sí, según Kant. Como se sabe, esa afección sensible contribuirá a integrar el fenómeno.

<sup>2</sup> Por ejemplo: desde un punto de vista práctico la cosa en sí, en cuanto sujeto de la libertad (causalidad libre), es inteligida directamente, pero desde una perspectiva teórica la cosa en sí, en cuanto sujeto pensante, no puede ser conocida de ningún modo.

zones y para evitar confusiones trataremos de individualizar, según las circunstancias lo aconsejen, la cosa en sí a la que nos estemos refiriendo.

Respecto a la intelección de la cosa en sí, la problemática surge de las mismas entrañas del sistema kantiano que, como es sabido, está orientado en general en negar por un lado el conocimiento de la cosa en sí, admitiendo empero por el otro un peculiar conocimiento práctico y con fines prácticos de esa misma cosa en sí.

Consideramos que esa doble perspectiva por la que Kant discurre en torno al conocimiento es la génesis de muchas interpretaciones contrapuestas las que hacen notoriamente dificultoso el logro de una inequívoca respuesta al interrogante que planteamos al comienzo. Esto se hace más evidente apenas advirtamos que, frente a una decidida actitud antimetafísica por parte de Kant se hallan en él afirmaciones no menos metafísicas que consisten en ese conocimiento práctico y con fines prácticos por el que se aprehende la libertad y la ley moral y sobre el cual se fundamentan otros conocimientos prácticos (como los de Dios e inmortalidad del alma). Ese básico y peculiar conocimiento práctico sería como una directa intelección suprasensible de la libertad y ley moral, una íntima y racional vivencia, una experiencia metafísica, intuición intelectual interna, un hecho (*Tatsache*) de la razón o un *Faktum* de la razón como Zubiri prefiere nombrarlo utilizando uno de los términos en el idioma alemán con el que Kant denomina ese hecho racional (... *ein Faktum der Vernunft*).

En suma: por un lado Kant niega el conocimiento de la cosa en sí; por el otro afirma una intelección directa de por lo menos una cosa en sí que es la libertad. ¿Hay pues o no hay estricta intelección de la cosa en sí?

Algunos la niegan; para otros existe un cierto conocimiento; en fin, hay quienes admiten una intelección estricta: tal es Zubiri, quien se expresa al respecto en términos inequívocos: "De esta suerte, los conceptos del entendimiento que en el orden de la ciencia no arrojan, respecto de su uso trascendente, más que pensamientos posibles, meras Ideas reguladoras, usadas para inteligir el "*Faktum*" moral, arrojan un estricto saber, una intelección de lo pensado en aquellas Ideas como algo real. Esta intelección no es ciertamente una ciencia en el sentido definido, porque ese *Faktum* no es una intuición de algo dado; es decir este otro uso de los conceptos puros del entendimiento no conduce a entender, a comprender, a explicar en forma de ciencia, cómo son las "cosas" que constituyen el orden moral, pero conduce a inteligir su realidad con un saber estricto y riguroso. Por tanto cuando Kant nos dice que de estas cosas no hay conocimiento, lo que dice es que no hay ciencia en el sentido de la ciencia de la natu-

raleza o la psicología; nada más. Pero hay una estricta intelección verdadera, y por tanto, un estricto saber" (pág. 101-102) <sup>3</sup>. Hay una intelección del *Faktum* moral, dice Zubiri, del que "no nos explicamos teoréticamente, científicamente, *cómo es así*. Pero tenemos intelección rigurosa de *que es así*" (pág. 103) . . . "*inteligimos demostrativamente, que soy libre*" (pág. 103). Respecto de Dios y la inmortalidad del alma, son . . . "realidades cuya necesidad está inteligida y afirmada como real por un estricto saber intelectual, un saber que no es un conocimiento teorético de ciencia, pero sí una estricta intelección" (pág. 105).

Pocas dudas caben del convencimiento que tiene Zubiri de los alcances cognoscitivos de la razón práctica kantiana (o uso práctico de la razón pura). Por ésta se lograría un saber estricto y una intelección rigurosa de la libertad, inmortalidad del alma y Dios.

Zubiri advierte que ese conocimiento no es el "teorético o científico" que Kant había establecido: éste exige invariablemente algo dado empíricamente que se manifieste en una intuición sensible como una de las condiciones de su realización, mientras que el *Faktum* (o conciencia de la ley moral y de su libertad fundamental) no se da como una intuición según Zubiri, razón por la cual no debería considerarse ese conocimiento práctico como teorético-científico y, por lo tanto, no estaría sujeto a las normas gnoseológicas kantianas propias de éste, presentándose por ese motivo como un conocimiento con caracteres propios.

Parece claro entonces que este conocimiento práctico al no tener restricciones que lo limiten a la mera captación del fenómeno, como sucede con el teorético-científico, en nada es impedido para que pueda acceder a ciertas realidades metafísicas sin violar norma alguna establecida por Kant.

Además, anota Zubiri, para que haya estricta intelección es suficiente el saber que una realidad exista, *sea*, aunque no lleguemos a comprender el cómo de esa realidad. ¿Aludirá aquí Zubiri a la posibilidad de conocer el existir (*esse*) de la cosa en sí sin que sea necesario pasar por el previo conocimiento de su esencia? Si así fuera, el filósofo español habría formulado en términos más precisos lo que en el pensamiento kantiano se encuentra aludido y que concierne a un hondo aspecto de la metafísica del conocimiento.

Puede afirmarse que los principales fundamentos sobre los que Zubiri asienta sus muy decididas aserciones son los siguientes:

1º) El carácter no teorético-científico del conocimiento práctico kantiano.

<sup>3</sup> XAVIER ZUBIRI. *Cinco lecciones de Filosofía*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.

- 2º) La presencia en el pensamiento kantiano de una larvada doctrina que posibilitaría el conocimiento directo del acto de existir (*esse*) de la cosa en sí, que se lograría por lo tanto sin necesidad de inteligir previa o simultáneamente las notas esenciales que la caracterizan.
- 3º) La demostración kantiana, desarrollada principalmente en la *Crítica de la Razón Práctica*, de la inmortalidad del alma y existencia de Dios a partir del *Faktum*.
- 4º) El peculiarísimo carácter del conocimiento kantiano originado en el *Faktum* o hecho de razón concerniente al complejo libertad-ley moral <sup>4</sup>.

1º) Respecto al primer punto creemos indispensable recordar que la doctrina kantiana referente al conocimiento que Zubiri denomina teórico en el sentido de ciencia (o conocimiento teórico de ciencia o ciencia teórica) está incluida o es complementaria de otra en la que se establece que todo conocimiento real, propio del uso especulativo de la razón pura, *no puede ser sino científico*, es decir, limitado al conocimiento fenoménico. Hay pues, una terminante y explícita doctrina que niega la intelección suprasensible de la cosa en sí. Las razones que imposibilitan tal tipo de conocimiento podrán o no ser válidas, pero son perfectamente coherentes con las razones antimetafísicas que las fundamentan.

Querría esto decir que, para ser aceptado por la gnoseología kantiana, no es suficiente al conocimiento práctico quedar fuera de los alcances de las normas que legislan el conocimiento así dicho "teórico de ciencia" solamente; es necesario que no le lleguen tampoco *¡las limitaciones asignadas al conocimiento metafísico!* ¡Y ahí está el problema! ¿Acaso según Zubiri el conocimiento práctico kantiano no intenta lograr un saber estricto y riguroso de la cosa en sí? ¿No estará entonces incursionando en una zona vedada por Kant?

A la luz de estas consideraciones parece, pues, que la alternativa propuesta por Zubiri, "ciencia teórica" o conocimiento práctico, desestima una fundamental aunque negativa doctrina kantiana: imposibilidad del conocimiento metafísico de la cosa en sí.

2º) Referente al segundo argumento parece bastante claro que si fuera posible ese peculiar conocimiento existencial se resolvería a lo menos una dificultad grande: aquella que se presenta cuando Kant niega conocimiento metafísico a la cosa en sí y simultáneamente afirma la realidad objetiva de esa cosa. No se producirían de esa manera agudos enfrentamientos dentro de la doctrina kantiana, ya que lo que en un lado se niega no es lo mismo que lo que se afirma

<sup>4</sup> Lo denominamos complejo porque es en Kant una realidad compleja: libertad "ratio essendi de la ley moral", ley moral "ratio cognoscendi de la libertad".

en el otro. ¿Acaso no sería legítimo afirmar la realidad objetiva de la cosa en sí sin que pudiéramos conocer su esencia, es decir, ignorando el *cómo es* pero sabiendo que la *cosa es*?

¿Pero es posible tal clase de conocimiento? y, ante todo, ¿se refiere Zubiri a ese tipo de conocimiento?

Por lo pronto consideramos que Zubiri hace aquí una diferencia entre el conocimiento existencial y el esencial. Si así no fuera no tendría mayor sentido su distinción<sup>5</sup>. Parecería, pues, que esa doble manera de aprehender una realidad suprasensible a la que se refiere Zubiri estaría vinculada con dos formas de conocer distintas: el conocimiento esencial (que capta la esencia de la cosa) y el conocimiento existencial (que aprehende el *esse*), cuya consideración nos llevaría a lo más hondo de la metafísica del conocimiento, fuera de los modestos límites de este estudio.

Con todo tal vez sea oportuno reflexionar brevemente acerca de los antecedentes que puedan inducir a considerar la presencia de un conocimiento existencial en el pensamiento kantiano, y, además, en torno a la misma posibilidad de que el hombre pueda ejercer tal especie de conocimiento.

Ciertamente tanto en la *Crítica de la Razón Pura* como en las otras dos principales hay numerosas referencias a un conocimiento moral contrapuesto a uno teórico; aquél aprehende ciertas realidades morales con fines estrictamente prácticos, realidades cuya intelección había sido declarada imposible por Kant a partir de la razón especulativa. Son pocos, con todo, los pasajes en donde Kant nos brinde referencias más concretas por las que pudiéramos esclarecer los verdaderos caracteres de ese conocimiento práctico. A pesar de ello nos parece bastante evidente que entre los lugares más significativos están aquéllos en donde se alude, en la *Crítica de la Razón Práctica*, al hecho de razón o *Faktum* y en aquéllos donde se encuentran ciertas explícitas referencias a la realidad de la libertad<sup>6</sup>.

Como es sabido, Kant allí nos dice que la conciencia de la ley moral se da como un *Faktum* y, además, por él aprehendemos la libertad como necesariamente dada, *pues sin libertad no puede haber ley moral*. La libertad es la "ratio essendi" de la ley moral y la ley moral es la "ratio cognoscendi" de aquélla: según esto parecería que

<sup>5</sup> Porque si el "*cómo es*" y el "*que es*" se refirieran ambos a la esencia de la cosa, el conocimiento de ella sería, en ambos casos, del mismo carácter y se haría mucho más difícil sostener uno y mismo conocimiento en la razón práctica y negarlo en la teórica, como hizo Kant.

<sup>6</sup> Conf. Kant, *Crítica de la Razón Práctica* (Trad. del alemán por E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente), El Ateneo, Buenos Aires, 1951. En adelante la denominaremos: *Cr. R. Práctica*. Ver Prólogo; además parágrafo 7 (pág. 35) y parágrafo 8, cap. II (pág. 57).

a la libertad se la conoce como necesaria *a partir* de la inocultable patencia de la ley moral que se da en el *Faktum*. La intelección de la libertad será, pues, de carácter deductivo —porque la ley moral es su “ratio cognoscendi” y necesario— pues no puede haber ley moral sin libertad. Queda problemático, con todo, el último carácter de esa aprehensión de la ley moral que sirve de fundamento gnoseológico a aquella deducción, y que parece captada en los actos humanos, en la actividad moral, en fin, en el *Faktum*: ¿cómo intelijimos esa ley moral? ¿como imperativo categórico? ¿la captamos en su esencia o a través de una misteriosa fuerza metafísica que nos impulsa a obrar de una manera determinada? ¡Difícil sería sin duda para Kant establecer la realidad y necesidad de la ley moral sin demostrarla en su esencia! Además: ¿por qué sería la libertad causa necesaria de la realidad de la ley? ¿no exige esa afirmación una demostración racional?

Si en busca de mayores aclaraciones indagáramos la Crítica del Juicio, también allí encontraríamos algunas explícitas referencias a un conocimiento que se da en un hecho: Kant no lo llama ahora *Faktum* sino *Tatsache* pero aquí el *hecho es la idea de la libertad*. Prevalece en la exposición kantiana el interés por afirmar la presencia de la libertad (“Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee (...) unter den Tatsachen; und das ist die Idee der Freiheit...”). A través de la ley moral y las acciones con quienes las liga en una alianza indestructible, la libertad pareciera que impone su realidad con inocultable evidencia (“...die Freiheit...auch als Tatsache seine Realität in Handlungen dartut...”). En este hecho se asienta una convicción para que un conocimiento práctico pueda fundamentarse (“...bloss als Glauben, für das praktische Erkenntnis könne gegründet werden”)<sup>7</sup>. Pero lo que a nosotros interesa no es el conocimiento práctico instaurado, sino el tipo de intelección radical en la que se fundamenta: ¿en qué consiste esa aprehensión de la idea de la libertad? ¿será la intelección directa de una idea? ¿o la captación existencial del acto de existir de una causa libre?

<sup>7</sup> Conf. Kant, *Crítica del Juicio* (Trad. del alemán por Manuel García Morente; incluida en el mismo tomo de la *Cr. R. Práctica*). Ver párrafo 91 (pág. 452 y ss.). Además si quiere consultarse directamente el original, conf. INMANUEL KANT, *Werke in Sechs Bänden*, Herausgegeben von Wilhelm Wischedel (Im Insel-Verlag). En adelante la denominaremos: Kant, *Werke* y el tomo correspondiente.) Ver: Fünfter Band, párrafo 91, pág. 599 y ss. Las dos primeras citas en alemán están extraídas de ese párrafo; la tercera, de la pág. 607, a continuación del mismo.

Respecto a los términos *Faktum* y *Tatsache* no habría mayores diferencias en Kant por lo menos en cuanto a la utilización que de ellos hacemos en este trabajo. Kant emplea el *Faktum* en la Crítica de la Razón Práctica y referido más bien a la ley moral; el *Tatsache* aparece en la Crítica del Juicio y vinculado especialmente a la libertad; Kant nos aclara en el párrafo 91, nota 2, que en el *Tatsache* se extiende el concepto de hecho también a la experiencia posible. Conf. además, R. Eisler, *Kant Lexikon*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1964; *Faktum* (pág. 152), *Tatsache* (pág. 527).

A pesar de las probables referencias kantianas a un conocimiento existencial, creemos inútil seguir interrogando en un tema en el que Kant es tal vez el primero en no interesarse en señalar distinciones. Hay aquí un incierto pensamiento perfectamente explicable si tenemos en cuenta que el interés kantiano en ser preciso no estaba puesto en establecer los perfiles inequívocos de un conocimiento práctico sino en imposibilitar categóricamente los alcances del conocimiento metafísico; ¡aquí puso todo su énfasis! Y si bien se empeñó en efectuar una distinción entre el imposible conocimiento metafísico y el real conocimiento práctico sus esfuerzos no fueron más allá y él sería el primero en resistir las conclusiones terminantes.

Con todo, nos queda por averiguar sobre la viabilidad de un tal conocimiento existencial, supuesto que sea ése al que Kant se refiere cuando lo contrapone al metafísico o especulativo.

Parece realmente difícil sostener la presencia en el hombre de un poder cognoscitivo capaz de penetrar hasta el mismo acto de existir (*esse*) de la cosa en sí, tanto más si esa poderosa facultad de conocer aparece como irremediamente ciega a toda aprehensión de tipo esencial de la cosa en sí. Además: ¿cómo podría serme posible saber que la cosa en sí existe (que es) si me está vedada su naturaleza o algún indicio de ella (el cómo es)? Si dijera: el alma no sé qué es pero sé que existe... ¿cómo podré saber que existe si no sé qué es el alma o ignoro las notas esenciales de esa realidad de la que afirmo su existencia? “El juicio —dice Gilson— llega a la verdad de las cosas porque *en y por las esencias* llega a un acto de existir”; pero si tuviéramos una intuición intelectual libre de lo sensible, prosigue, “entonces tendríamos una ciencia del existir y nuestra metafísica sería esa misma ciencia”<sup>8</sup>. ¡Pero es que no tenemos intuición intelectual libre de lo sensible! Si Kant sostuviera la presencia de esa intuición intelectual tendría insuperables dificultades para demostrarla, pero aún así las tendría mayores si, demostrándola, tuviera que explicar los motivos por los que confirió a la razón práctica poder cognoscitivo de tales alcances que llega a captar más de lo que le negó a la especulativa. ¿Cómo podría defenderse ante una acusación de absoluta arbitrariedad en conferir y negar poderes cognoscitivos a la razón?

3º) Indudablemente la demostración kantiana de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma en cuanto demostración no puede pertenecer sino al orden intelectual (no constituye, por ejemplo, una experiencia irracional). Claro está que la prueba en sí es peculiar y bastante discutible porque en el encadenamiento de razones incluye algunos argumentos no convincentes ni siquiera para una doctrina

<sup>8</sup> E. GILSON, *El Ser y la Esencia*, Desclée de Brouwer, Bs. As., 1951, págs. 110 a 112.

gnoseológica que, como la kantiana, había sido tan cuidadosa en indicar las normas para todo conocimiento real<sup>9</sup>.

Con todo, y dado que no interesa aquí la verdad de la demostración sino el tipo de conocimiento, es bastante claro que la fuerza probatoria radica en su punto de partida, es decir en la ley moral inteligida en el *Faktum* de la conciencia moral. Por este lado podría afirmarse, pues, que todo el estricto carácter intelectual que tendría esa aprehensión de la ley moral debiera extenderse a esa demostración deducida a partir de aquella radical intuición.

Pero Kant no sería partidario, y él antes que ninguno, en asignar cualidades estrictamente intelectuales a ese conocimiento práctico, más que nada porque ya tiene una doctrina gnoseológica que posibilita el conocimiento científico, por él considerado único real, y porque ha elaborado además una crítica muy precisa a todo conocimiento metafísico. Por ello, cuando Kant nos habla de dicho conocimiento práctico siempre lo limita a fines morales; y si esta invariable restricción no será suficiente para evitar que por más orientado a la moral que se halle *el conocimiento será siempre conocimiento*, con ella nos alerta Kant como si quisiera advertirnos que él postula un conocimiento que sea lo menos conocimiento posible pero capaz, sin embargo, de cumplir sus fines específicamente morales.

Es bastante claro pues que Kant, primero que nadie, carece de interés en brindar mayores precisiones en este asunto; y las importantes razones subyacentes que favorecen esa actitud discreta parecen orientadas, como luego veremos, a *evitar conflictos sistemáticos*.

4<sup>o</sup>) Si la intelección de la libertad-ley moral que se da en el *Faktum* o en el *Tatsache* no es una intuición existencial es, de todos modos, *una intelección de una realidad suprasensible*, y con ella toca

<sup>9</sup> Por ejemplo, la demostración de la inmortalidad del alma se basa, como es sabido, en una exigencia de la ley moral que ordena "a priori" la adecuación de la ley con la disposición de ánimo conforme a esa ley; lo cual se llama santidad de la voluntad; pero como esta santidad postulada *no es posible al hombre*, según Kant, *en ningún momento de su existencia*, para que la ley no ordene quimeras es necesario la existencia del infinito, es decir, la inmortalidad del alma, porque sólo en ese infinito se producirá tal santidad. A nadie escapa que este argumento incluye una experiencia sensible fundamental, una intervención inevitable y decisiva de la sensibilidad, a más de una generalización a partir de ella bastante discutible, y sobre todo, una conclusión supraempírica violatoria de normas gnoseológicas kantianas. En efecto: ¿Cómo se sabe que no hay adecuación completa entre la ley y la disposición de ánimo? ¿Quiénes sino las inclinaciones impiden tal santidad? ¿Por qué se puede generalizar esta observación empírica a todos los hombres? ¿Cómo, dentro del kantismo, a partir de lo sensible puede inferirse la existencia de una cosa en sí inmortal e inteligible? Y ya en el plano de lo racional: ¿por qué será en el infinito y no "antes" tal adecuación?, etc., etc. Con la demostración de la existencia de Dios caben similares reflexiones, teniendo en cuenta, primordialmente, su íntima vinculación con la prueba anterior. Queremos advertir, dicho sea de paso, que no es nuestra intención decir ni dejar de decir que estas pruebas están afectadas de insuperable nulidad, sino que están lejos de configurarse como pruebas de intachable corrección que brinden un saber estricto y riguroso, *desde el punto de vista de la gnoseología kantiana*.

Zubiri, como veremos, el preciso punto neurálgico de las Críticas, el hilo conductor por el que se esclarecerá la inspiración más genuina de ellas y que llevará, al mismo tiempo, paradójicamente, a una encrucijada de problemas que afectarán la coherencia del sistema.

En este punto advertimos que ya no interesa aquí dilucidar si la intelección es esencial o existencial: importa resaltar ahora el *carácter suprasensible* de la cosa inteligida (libertad-ley moral) como asimismo la vía por la cual se la conoce que prescinde o declara prescindir de la sensibilidad. La conciencia moral, dice Kant, "... se impone a sí misma a nosotros como proposición sintética 'a priori'"<sup>10</sup>, "... la realidad objetiva de una voluntad pura o lo que es lo mismo de una razón pura práctica, está dada "a priori" en la ley moral por algo así como un hecho"<sup>11</sup>. Pero es en la Crítica del Juicio donde Kant se decide más aún en el sentido de afirmar la intelección directa de una idea cuyo objeto es un hecho, en un párrafo notable (el Nº 91 que ya habíamos citado) cuya interpretación no deja lugar a dudas, dada su precisa formulación, cuando dice que la idea de la libertad "... es la única idea entre todas las de la razón cuyo objeto es un hecho y debe ser contado entre los scibilia" ("Die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Tatsache ist, und unter die Scibilia mitgerechnet werden muss")<sup>12</sup>; *idea excepcional* sin duda alguna de cuya presencia el primero en admirarse es el propio Kant y que nos trae un recuerdo de aquel lejano mundo platónico de las ideas con realidad en sí<sup>13</sup>.

Podríamos pues aquí señalar que estamos en presencia de una intelección directa de una realidad suprasensible sin pasar por la vía del conocimiento sensible como lo hubiera exigido, por ejemplo, el realismo tomista, *ni tampoco por las condiciones de la experiencia estipuladas por Kant para todo conocimiento real*.

Esta peculiar intelección es el sostén de la ética kantiana y piedra angular de ella y *del mismo sistema de la razón pura especulativa como Kant lo expresó claramente en el prólogo a la Crítica de la Ra-*

<sup>10</sup> *Cr. R. Práctica*, párrafo 7, pág. 35.

<sup>11</sup> *Cr. R. Práctica*, párrafo 8, cap. II, pág. 57.

<sup>12</sup> *Cr. del Juicio*, párrafo 91, pág. 453 (subr. nuestro). Kant, *Werke* (Fünfter Band), pág. 599. Recordemos el significado de *Scibilia*: las cosas que se pueden saber.

Referente a ese conocimiento de la libertad consideramos oportuno transcribir un pensamiento de Kant sumamente ilustrativo expuesto en sus *Reflexionen*; no teniendo a mano el texto original, nos permitimos citar a través de Gottfried Martin (*Kant, Ontología y Epistemología*. Trad. de L. F. Carrer y Andrés R. Raggio. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 1961). "No podemos inferir de la experiencia la realidad de la libertad, sino que sólo tenemos un concepto de ella a través de *nuestra intuición intelectual interior* (distinta del sentido interno) de nuestra actividad, la cual puede ser determinada por *motiva intellectualia*" (*Reflexionen*, Nº 4336), cit. por Martin, *ob. cit.*, pág. 177 (primer subrayado nuestro).

<sup>13</sup> Porque esta intuición directa de la libertad, cual intuición intelectual, aparece más bien como una aprehensión directa de una idea .

*zón Práctica*, y constituye sin duda el más genuino acercamiento kantiano a lo real concreto *entrevisto como libertad de la voluntad y la ley moral que la legisla*. Pero así como es piedra angular también es, paradójicamente, su talón de Aquiles y esto se ve claro apenas sigamos las derivaciones que necesariamente acarrea el establecimiento de esta intelección en la Crítica de la Razón Pura en lo que respecta al sistema y, por efectos del reflujo, en la misma Razón Práctica en cuanto sufra ésta la influencia de las dificultades de aquélla.

En efecto: Kant tendrá que explicar en virtud de qué razón es aquí la idea de la libertad la que se presenta como real por directa intelección cuando, como bien sabemos, a esa misma idea de la libertad y las de Dios e inmortalidad del alma se les había negado o, a lo menos, puesto en duda en la Crítica de la Razón Pura su realidad objetiva por ser ilegítimo, según Kant, que la razón pura especulativa considere como realidad en sí lo que son meros pensamientos o exigencias teóricas. Conocidas son las limitaciones a las que Kant somete la razón, imponiéndole, si es que intenta llegar a algún conocimiento, que se acomode a las normas gnoseológicas estrictas por él establecidas; y esas normas impiden en absoluto todo conocimiento de la realidad en sí, llámese Dios, alma, libertad o sustrato de los fenómenos.

Tendrá que explicar, pues, por qué ahora aparece la libertad evadiendo esos requisitos gnoseológicos y presentándose como idea con realidad objetiva sin pasar por las condiciones "sine qua non" de la experiencia para todo conocimiento, como también aclarar, y ésta es otra muy difícil cuestión, las causas por las que puede ahora admitir la demostración de la existencia de Dios y del alma personal e inmortal a partir de aquella excepcional intelección, habida cuenta que esos complejos argumentos, mezcla de razonamientos deductivos, postulados y hechos por los que se intenta demostrarlos, *tampoco siguen la clásica vía señalada por Kant para el conocimiento real*.

¿No se amenaza también aquí desvirtuar la doctrina kantiana del conocimiento científico (único admitido en la Crítica de la Razón Pura) al posibilitarse una vía directa de acceso a la cosa en sí? ¿Acaso toda la fuerza de dicha doctrina no consistía en el convencimiento de que todos los conocimientos tienen que pasar por las categorías e intuiciones y concluir definitivamente en el fenómeno como término del conocimiento y, a la vez, muro que impide todo intento de llegar al nómeno?

Si a causa de sus presuntas incongruencias toda la Crítica de la Razón Pura se desmorona, muchas dificultades se presentarían en la ética kantiana pues, como luego veremos, el primer resultado que ocasionaría una revisión de esta Crítica por la que se acordara a la

razón pura especulativa una facultad de conocer las cosas en sí, sería la inmediata dependencia en que caería la razón práctica respecto de aquélla, o sea la pérdida del primado que la razón práctica ostentaba y que significaba para Kant la garantía fundamental que preservaba a la libertad y la ética de toda ingerencia extraña. ¡Así nuevamente, pues, la tiranía del intelecto o razón especulativa anularía la libertad!<sup>14</sup>.

Como luego veremos no es un resultado de la Crítica de la Razón Pura el haber llegado a establecer la intelección de la libertad-ley moral, sino a la inversa, este conocimiento directo (largamente experimentado por Kant) fue el origen de su actitud crítica (en cuanto instrumento y celoso guardián del tesoro de la libertad) con la que allanó el camino para el establecimiento de su ética. La misma intelección de la libertad-ley moral presente en Kant es ¡*extrakantiana* respecto al sistema mismo! Y éste es el hecho paradójico que queremos señalar, pues *la tesis de Zubiri que comentamos es correcta en la medida en que no es kantiana* porque ¡*el propio Kant está aquí fuera de su sistema!*

Zubiri, sin embargo, no parece tenga en cuenta estas dificultades y no extrae las inevitables y graves consecuencias de su doctrina; más bien se detiene en fijar de modo indubitable los estrictos caracteres intelectuales de ese conocimiento de Dios, inmortalidad y libertad, no indicando que existan motivos de fricción con el pensamiento teórico científico, que tiene su propio campo de operaciones, ni que la presencia de tal conocimiento pueda afectar a toda una crítica que se encargó de limitar al máximo los alcances especulativos de la razón.

Por aquí se ve que Zubiri va más allá de la afirmación de una estricta intelección presente en el *Faktum* moral: intenta demostrar implícitamente que la misma tesitura de las Críticas lleva a esa conclusión o que, por lo menos, no la contradice en absoluto. Y con esto, el primero en estar en desacuerdo será, antes que ninguno, el propio Kant quien, por razones fundamentales y sistemáticas, no podrá admitir esas conclusiones por los menos *en las formas enérgicas y decisivas con que se expresan*.

¿Querría esto significar que se puede aceptar dentro del sistema kantiano, y en el campo de la razón práctica, una especie de conocimiento de la cosa en sí aunque sin esas perfiladas caracterizaciones zubirianas?

Debemos advertir ante todo que la raíz de todos estos problemas está enclavada en el interior de la filosofía kantiana cuya ambigüedad

<sup>14</sup> Véase más adelante texto y nota N° 21.

en este punto es suficiente para abonar las tesis más contradictorias. Estamos aquí en una encrucijada de intereses kantianos, tesis internas de las Críticas y consecuencias derivadas del sistema, que no se llevan, en general, de acuerdo.

Es indudablemente cierto, por un lado, que Kant no puede caracterizar el uso práctico de la razón pura como intelección *rigurosa* por razones fundamentales y sistemáticas que hacen *a la esencia misma de su actitud crítica*. Sin embargo, por otras razones, no puede despojarse de todo rastro de conocimiento a ese uso práctico de la razón (aunque rechazaría de plano los adjetivos con que invariablemente acompaña Zubiri al conocimiento práctico kantiano, tales como "estricto" o "riguroso"); le será necesario por ello defender una suerte de conocimiento, así sea "sui generis" (y aunque el mismo implique la utilización clandestina del auténtico conocimiento) porque de esa manera no quitará un poderoso apoyo a su ética en formación, principalmente en lo que respecta al papel que en ella juega la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, elementos indispensables de toda ética, por lo menos de las de su tiempo y de la suya personal que los postulaba. Es bastante cierto que los postulados aceptados ciegamente, *sin razón alguna*, conducen a una ética irracionalista, blanco de las polémicas teológicas y de toda clase de suspicacias de las que Kant tenía que cuidarse. Tal vez Zubiri habiendo visto perfiladas dos actitudes opuestas concordantes con el racionalismo o irracionalismo de la ética kantiana, las haya ubicado en los polos opuestos de un dilema estricto: o ausencia total de conocimiento cuya consecuencia es un Kant ateo práctico; o conocimiento estricto a partir del *Faktum* con lo cual se libra Kant de esas caracterizaciones. Quizás Zubiri frente a esta presunta alternativa prefirió desechar las tesis de los que, según él "son legión", que consideran a Kant un sentimentalista ciego y ateo, para ubicarse en el lado opuesto, es decir, en el de la racionalidad estricta, aunque iluminando excesivamente una zona que Kant había preservado cuidadosamente de las miradas atrevidas con una discreta niebla.

Kant no podía decidirse ni por un conocimiento estricto de las realidades morales, que le ocasionarían insolubles problemas a sus Críticas, ni por la ausencia de todo conocimiento, que tornaría su ética en irracionalista. Este dilema tal vez no se le presentó con tan acusados caracteres ni quepa, por lo tanto, ubicarse en los extremos del mismo; es más probable que estemos aquí en presencia de una ambigüedad del pensamiento kantiano que, como toda ambigüedad, tiene la ventaja de permitir que tesis contrapuestas se nutran y forti-

fiquen recíprocamente a través de los vasos comunicantes clandestinos que las vinculan <sup>15</sup>.

El pensador de Königsberg no daría mayores explicaciones porque en este punto crucial todo se hace inexplicable, pero seguramente estaría muy de acuerdo en concluir que el conocimiento por razón práctica *no es conocimiento cabal*, pero es conocimiento.

Así se ha expresado un buen conocedor del kantismo, excelente develador de su problemática y sobre todo muy fiel a Kant: Gottfried Martin, en su libro "Kant, Ontología y Epistemología" (que ya hemos citado en nuestra nota N<sup>o</sup> 12) ha procedido cautelosamente, tratando de permanecer en lo posible fiel al sistema de su maestro: respecto de Dios, inmortalidad y libertad, "términos necesarios de la razón humana", sin embargo, aclara, que la razón humana "jamás logra alcanzar de *modo adecuado* éstos sus objetivos últimos" (pág. 162-subr. nuestro). En cuanto a la persona, si bien puede considerarse a sí misma como noúmeno basado en la conciencia de la espontaneidad, esta conciencia —dice Martin— es "«sui generis» y *no un verdadero conocimiento*" (pág. 175-subr. nuestro). Finalmente: "...el único punto en que rebasamos el dominio de los fenómenos es la autoconciencia de la libertad y del «yo pienso». Es decir, donde se rebasa el dominio de los fenómenos, *no hay conocimiento verdadero*" (pág. 182-subr. nuestro).

Claro está que si bien las conclusiones de Martin facilitan la solución del problema de la intelección de la cosa en sí, sin afectar la coherencia del sistema kantiano, éstas no pueden concernir *sino al conocimiento de Dios e inmortalidad del alma*, y ello en la medida en que sea lícito hablar de un conocimiento *no adecuado o no verdadero* <sup>16</sup>, porque de ninguna manera puede concluirse que la intelección kantiana de la libertad sea un conocimiento no verdadero, pues dentro de todos los conocimientos presentes en el pensamiento de Kant, *incluyendo el científico*, es el que más ostenta el carácter de auténtico conocimiento. A pesar de esto la tesis de Martin es la que más contempla los intereses sistemáticos de Kant y creemos oportuno

<sup>15</sup> Si se quiere otro ejemplo de ambigüedad en Kant, recordamos la equívocidad de su concepto de libertad. Confr. nuestro artículo: "Diversos significados de libertad en Kant", SAPIENTIA, 1960, XV, pág. 54 y ss.

<sup>16</sup> Veamos otra cita de Martin: "Los hechos morales garantizan la existencia de Dios, y si la autoconciencia moral y la teórica no representan ningún conocimiento, entonces *tampoco es posible un conocimiento del ser de Dios en sentido estricto*". (Ob. cit., pág. 183, subr. nuestro.)

Queremos dejar aclarado que no nos compete aquí pronunciarnos sobre la existencia o viabilidad de un conocimiento "no verdadero", "no adecuado", "no estricto", etc. Solamente señalamos que de ser posible tal tipo de conocimiento él es el que *más* encajaría en el sistema kantiano, especialmente en la parte que se refiere al conocimiento de Dios e inmortalidad del alma.

explorar rápidamente el pensamiento kantiano para ver en qué medida la perfilada tesis zubiriana o la cautelosa de Martin encaja mejor en las Críticas.

\*

Creemos, ante todo, que si quisiéramos buscar antecedentes que nos pudieran ilustrar en torno al verdadero carácter del conocimiento de la cosa en sí, deberemos discernir previamente en el pensamiento en general de Kant tres niveles bastante definidos: (I) la inspiración rectora de su pensamiento, (II) el proyecto del sistema acorde con dicha inspiración y (III) la obra realizada o el sistema mismo.

## I

Es bastante claro que el problema fundamental de Kant al proponerse elaborar las críticas, es decir, su razón inspiradora, consistía en salvar *la libertad y la moral* del determinismo que implicaba la presencia de una metafísica dogmática cuyos alcances eran tan extensos, a los ojos de Kant, que retenían para sí el primado sobre la moral con los consiguientes perniciosos resultados que impedían a la voluntad determinarse libremente, es decir, por sí misma<sup>17</sup>.

Pocas dudas caben de cuál era para Kant la realidad en sí más vívidamente presente en su espíritu: la causalidad libre o voluntad pura que se determina por su propia ley, algo así como un complejo indestructible que ya habíamos denominado "libertad-ley moral". Tal vez sea legítimo ver en esa evidencia íntima una intuición semejante al "cogito ergo sum" cartesiano, punto de partida del sistema (aquí: experimento mi ley y mi libertad, luego soy persona moral, inmortal, Dios existe, etc.) constituyendo también el fundamento de la actitud crítica kantiana<sup>18</sup>. Sin embargo, la situación se presentaba para Kant

<sup>17</sup> Como es sabido, el determinarse por sí misma es el carácter de una voluntad libre kantiana. No será pues la libertad del libre albedrío en sentido clásico por la cual la voluntad puede elegir o, en todo caso, actuar o no; en Kant la voluntad se determina por la representación *de su propia ley*.

<sup>18</sup> Es notable además el paralelo que puede efectuarse entre la duda metódica y el método escéptico en el cual consiste la crítica, por lo menos, la que se refiere a la Dialéctica. Este método escéptico, que no es escepticismo según Kant, consiste en poner la razón en conflicto consigo misma para ver si se ponen en descubierto las faltas o si el objeto de la lucha no sería mera ilusión. No es casualidad que este método sea propio de la filosofía trascendental (donde se efectúa una crítica antimetafísica negativa) y no de las matemáticas, física y moral (donde se hace una crítica positiva y constructiva) como lo dice expresamente Kant: "Diese skeptische Methode ist aber nur der Transzendentalphilosophie allein wesentlich eigen, und kann allenfalls in jedem anderen Felde der Untersuchungen, nur in diesem nicht, entbehrt werden" (Kant, *Werke* "Kritik der Reinen Vernunft", Zweiter Band, pág. 412). Confr. *Crítica de la Razón Pura* (Trad. Manuel Fernández Núñez, El Ateneo, Bs. As., 1950. En adelante *Cr. R. Pura*). Ver: "Dialéctica Trascendental", Lib. II, Cap. II, Sección II, pág. 338.

notablemente más dificultosa a causa del objeto de la intelección (la de un actuar libre y no la de un ser pensante) y, más aún, por estar obstaculizada por la metafísica de su tiempo, o, por lo menos, por el concepto que Kant tenía de ella.

Esta suspicacia extrema de Kant, o su afinado celo por impedir ingerencias extrañas en la determinación de la voluntad fue, tal vez, el motivo por el que no progresó en profundidad más allá de la intelección de la libertad-ley moral, hacia el ser mismo, y se quedó con esa experiencia o intuición así consolidada, inamovible y exclusiva que, debiendo ser en última instancia una intelección de *un aspecto del ser real concreto* (su actuar libre), se presentó, sin embargo, ante los ojos de Kant, como *intuición del ser mismo* considerado como libertad o espontaneidad libre. Los términos se invierten: ya no será "operari sequitur esse" sino "¡esse sequitur operari"! <sup>19</sup>.

Esta íntima vivencia, parecería, se impuso a Kant con irresistible evidencia, con notable exclusivismo, y con una fuerza invasora de otras áreas y propulsora de un pensamiento destinado a construir un inmenso edificio que la expresara y resguardara de todo lo que pudiera menguar su soberanía. Edificio cuya solidez ya viene, sin embargo, afectada desde el origen, a partir de la razón inspiradora de su proyecto, toda vez que esa falsa conceptualización primigenia de la intuición, ese exclusivismo que ésta manifestó y esa excesiva importancia que Kant le asignó, en desmedro y contra otra realidad más fundamental, *fueron todos factores generantes, en el origen, de contradicciones*: metafísica contra la metafísica, libertad del ser real contra el ser real y su conocimiento.

<sup>19</sup> Una prueba de la presencia implícita de esta especie de revolución copernicana en el sistema kantiano por la que se destituye al ser de su primacía sobre el operar, la encontramos sin más en la conocida doctrina de los postulados de la razón práctica: la libertad es condición de la ley moral, afirma Kant, pero la existencia de Dios y del alma inmortal *condición del cumplimiento de la ley moral*. Primero hay pues una libertad y una ley que se manifiestan en el actuar moral y luego la necesidad que exista un alma inmortal y personal y un Ser Supremo como condición para que esa exigencia del actuar moral se realice; hay entonces como una dependencia ontológica del ser (existencia de Dios y el alma inmortal) respecto del actuar (el de una libertad que se determina por su ley): "... todos los demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él (con el concepto de la libertad) y *adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva*, es decir, que *su posibilidad queda demostrada* por el hecho de que *la libertad es real*" (*Cr. R. Práctica*, prólogo, pág. 9; primer y último subr. nuestro). Además: "... la libertad... es la condición de la ley moral... Dios y la inmortalidad no son, empero, condiciones de la ley moral, sino sólo condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esa ley" (*ibidem*, pág. 10). En la *Crítica del Juicio* la prioridad se mantiene aunque parecería que la existencia de Dios tiende a disiparse. Kant expresa terminantemente que la necesidad de reconocer la validez de la ley moral es anterior y prima sobre la admisión de la existencia de Dios (*Cr. del Juicio*, parágrafo 87). Suponiendo que Kant no haya intentado deducir el ser del actuar eso no quita que las razones que lo llevaron a oscurecer el saber de lo trascendente para facilitar la libre actuación moral, son las que en cualquier momento estarán dispuestas a sustentar una doctrina en la que el "esse sequitur operari".

Por aquí vemos cuán difícil le resultaría a Kant ofrecer una terminante e inequívoca respuesta a una cuestión que ya, en las mismas fuentes de su pensamiento, presentaba facetas tan contrapuestas.

En pocas palabras: si el *Faktum* moral es la realidad que se impuso a Kant por una directa intelección, en desmedro o contra toda otra intelección que intentara develar la cosa en sí que no fuera la libertad-ley moral, ¿no quedaría aquí planteada toda una problemática insoluble desde el origen? Esta lucha de intelecciones ¿no parecería hacer imposible una respuesta *desde Kant* a la cuestión que intentamos dilucidar en este trabajo?

## II

Si hay un lugar en donde puede uno interiorizarse acerca del implícito proyecto kantiano referente a la elaboración de las Críticas, éste no puede ser otro que ese notable documento de declaración de intenciones en que consiste el prefacio a la segunda edición de la Crítica de la Razón Pura en el que explica las razones fundamentales de su actitud crítica dándonos la pauta de los lineamientos generales de su sistema. En el extenso contenido de las tres Críticas podremos luego confirmar cómo esas intenciones estaban invariablemente presentes y actuantes, y hasta qué punto fueron eficaces o, a la inversa, generadoras de problemas, algunos de ellos, insolubles.

Kant, sin vacilaciones, se decide a construir su edificio (cuya piedra fundamental secreta consistió en la intelección de la ley moral-libertad presente en el *Faktum* o *Tatsache*) arremetiendo contra el más grande obstáculo que, según él, se oponía a sus designios: el determinismo emergente de la metafísica dogmática de su tiempo. Era menester allanar ese orgulloso impedimento en que consistía un saber que creía imperar sobre todo el campo de lo inteligible subordinando y sometiendo cuanto encontraba a su paso; la libertad pertenece también al reino de lo inteligible y no era posible que pudiera soportar más esa humillación proveniente de ese saber omnipotente. Nunca podrá la voluntad determinarse por sí misma, es decir, nunca existirá una voluntad realmente libre, según Kant, mientras el dominio lo ejerza un saber que impere sobre todas las regiones de lo inteligible. Kant sabe ya qué hacer y nos lo anuncia con insuperable franqueza y notable seguridad: “*me vi precisado a anular el saber para dar un sitio a la fe*” (“*Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen . . .*”), dice Kant en ese prefacio, porque la pretensión de la razón especulativa a conocimientos trascendentes impide toda ampliación práctica de la razón pura. La Fe o la Creen-

cia, o sea, Dios, libertad e inmortalidad, es decir, el sistema práctico ético-teológico edificado sobre la base suprasensible de la libertad. *Esta declaración de inauditas proporciones, cuyos verdaderos alcances nunca serán debidamente apreciados, es la verdadera puerta de entrada a la compleja trama del sistema*<sup>20</sup>.

No debemos olvidar que, para Kant, por lo menos dos grandes obstáculos impedían la libertad o la causalidad libre: 1º) que el espacio y el tiempo fueran determinaciones de la cosa en sí y, 2º) el primado de la razón pura especulativa sobre la práctica.

Luego de una notable argumentación expuesta en la Crítica de la Razón Práctica ("Aclaración crítica a la analítica de la razón pura práctica") concluye que el espacio y el tiempo deben ser fenomenizados para preservar a la cosa en sí (considerada como causalidad libre) de una dependencia: si aquéllos fueran determinaciones del noúmeno no se ve, dice Kant, cómo se puede "*evitar la fatalidad de las acciones*" ("Daher sehe ich nicht ab, wie diejenige, welche noch immer dabei beharren Zeit und Raum für zum Dasein der Dinge an sich selbst gehörige Bestimmungen anzusehen, hier die Fatalität der Handlungen vermeiden wollen...")<sup>21</sup>. Puesto que si el tiempo fuera una determinación de la cosa en sí, la voluntad o causalidad libre, que también y sobre todo es una cosa en sí (causa noúmeno), estaría en el tiempo y sus acciones se presentarían encadenadas unas a otras en la serie del tiempo; un acto, en lugar de ser el efecto de una causa libre intemporal, reconocería siempre en cambio un acto anterior como su verdadera causa. De ahí que Kant sostenga que los actos humanos no estarían en este caso en la esfera de poder de una voluntad libre, *sino fuera de su poder*, y dependerían de un acto anterior y extraño a la libre decisión volitiva. Pero suprimiendo el tiempo como determinación de la cosa en sí, claro está, se suprime con él lo anterior y toda *causa anterior determinante* quedando de esa forma los actos dependientes de una causa libre fuera de toda restricción temporal.

No ignoramos las enormes consecuencias que de aquí pueden extraerse, pero no podemos detenernos en ellas; nos basta señalar que la idealidad fenoménica del espacio y del tiempo *debía establecerse*.

El segundo gran obstáculo, no menos importante, consistía en la pérdida de la libertad que indefectiblemente se produciría si la ra-

<sup>20</sup> Cr. R. Pura, Prefacio II Edición, pág. 31. Kant, *Werke* (Zweiter Band), pág. 33.

<sup>21</sup> Cr. R. Práctica, Lib. I, Cap. III (Aclaración crítica a la analítica de la razón pura práctica), pág. 97. Kant, *Werke* (Vierter Band), pág. 227. Además en la misma página leemos: "En realidad, si las acciones del hombre, tal como ellas pertenecen a su determinación en el tiempo, no fueran meras determinaciones del mismo como fenómeno, sino como cosa en sí, no podría salvarse la libertad" (subr. nuestro) ("...so würde die Freiheit nicht zu retten sein").

zón pura especulativa primaba sobre la práctica: *el fundamento de la determinación de la voluntad estaría en la representación de la cosa en sí y no en la de la ley moral*: “Si la razón práctica no puede admitir ni pensar como dado nada más que lo que la razón especulativa por sí y por su conocimiento pueda proporcionarle entonces tendrá ésta el primado”<sup>22</sup>. Pero a Kant también le preocupaba y mucho, desmedidamente, la ingerencia divina en la determinación de la voluntad: “. . . cuán provechosa para la teología y la moral era aquella penosa deducción de las categorías” . . . , por lo pronto se evita hacer de la teología —decía Kant— una linterna mágica de fantasmas quiméricos<sup>23</sup>. Es oportuno aquí recordar el concepto que Kant tenía de Dios: un Ser con acentuados caracteres de gran legislador, de “terrible majestad” cuya presencia impediría el mérito en las acciones, las que se producirían por temor; sin embargo, dice Kant, el “regidor del mundo *nos deja conjeturar* su existencia y su majestad, *pero no verla ni demostrarla claramente*”<sup>24</sup>.

Por aquí vemos, pues, cómo esa fenomenización del espacio y del tiempo y ese oscurecimiento de la cosa en sí eran imprescindibles para la construcción del sistema y estaban presentes en el mismo esbozo del proyecto. ¡No nos da Kant ninguna oportunidad para que pretendamos modificar su doctrina del conocimiento! Pero avancemos un poco más.

Si en algo es indiscutiblemente coherente el pensador de Königsberg, es en el desarrollo implacable de su plan de acción: para que el éxito de esta lucha emprendida no se malogre Kant debía proceder estableciendo “a priori” el proyecto a realizar; y la premisa básica de su esquema operativo no podía ser otra que aquella distinción fundamental que encontramos expresada en un capítulo de la Analítica de los Principios: “Principios de la distinción de todos los objetos en Fenómenos y Noumenos”. Nunca podrá ser subrayada suficientemente la importancia de esta distinción aunque aparezca en pleno desarrollo de la Crítica su expresa y formal consideración: ya sabemos que Kant cuenta con los fenómenos y noumenos desde el

<sup>22</sup> *Cr. R. Práctica*, Lib. II, Cap. II, pág. 114. “Wenn praktische Vernunft nichts weiter annehmen und als gegeben denken darf, als was spekulative Vernunft, für sich, ihr aus ihrer Einsicht darreichen konnte, so führt diese das Primat”. Kant, *Werke* (Vierter Band), pág. 250; subr. nuestro.

<sup>23</sup> *Cr. R. Práctica*, Lib. II, Cap. VII, pág. 131.

<sup>24</sup> *Cr. R. Práctica*, Lib. II, Cap. IX, pág. 136 (subr. nuestro) (“. . . der Weltregierer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur mutmassen, nicht erblicken, oder klar beweissen lässt. . .”). Kant, *Werke* (Vierter Band), pág. 282. Transparente declaración por la que se demuestra que a Kant no le interesaba tanto eliminar radicalmente el conocimiento de Dios como transformar su conocimiento en conjetura; una mera opinión da mucha más libertad que una certeza en lo que se refiere a las acciones, pues ante una certeza el hombre está más obligado a actuar en determinado sentido.

prefacio de la *Crítica de la Razón Pura* y, en base a esa distinción, articula todo el sistema.

La crítica kantiana no tendría eficacia si no existiese una precisa separación entre fenómenos y nouómenos en la cual se fundamenta el conocimiento científico de base fenoménica y, asimismo, la doctrina de la imposibilidad del conocimiento del nouómeno o cosa en sí. Por un lado la *Estética y Analítica Trascendental*, por el otro la *Dialéctica Trascendental* cuyas tesis respectivas están centralmente fundamentadas en esa distinción gnoseológico-metafísica cuya importancia es imposible de ocultar porque hace a la *esencia misma del sistema* y constituye, además, toda una doctrina del conocimiento "a priori"; de ahí que cualquier interpretación que tergiverse los precisos términos en que ha sido formulada *afectará radical y simultáneamente a la estructura interna de la Estética, Analítica y Dialéctica trascendental*. Esta primordial y rectora distinción figura pues, como premisa del sistema y entra por ello dentro de las consideraciones primeras presentes en Kant al proyectar su edificio.

Es más: si las presentes consideraciones son válidas, puede verse hasta qué punto no es resultado de las *Críticas* la negación del acceso especulativo a la cosa en sí y la correlativa posibilidad fenoménica de la ciencia, sino más bien a la inversa, es decir, punto de partida de la *Crítica*, toda vez que simultáneamente con la distinción efectuada y *en virtud misma de tal distinción* se impide todo conocimiento de la cosa en sí. No es pues que Kant no encontró el acceso especulativo a la cosa en sí, lo niega "a priori" de modo tan incuestionable que tratar de encontrarle un atenuante no conduce sino a socavar toda la doctrina cuya eficacia depende precisamente de los términos estrictos en que ha sido expuesta.<sup>25</sup>

A la luz de estas consideraciones parece también bastante más fácil comprender que los famosos juicios sintéticos "a priori", a los

<sup>25</sup> Marechal cree más o menos lo contrario: supone que Kant ante la imposibilidad de la razón teórica por alcanzar la cosa en sí, meditó cómo ir llenando ese vacío metafísico no colmado por aquélla: desde hace aproximadamente 20 años antes que publicara la *Crítica de la Razón Práctica*, dice Marechal, "Kant había presentido, cada vez más claramente, las tareas que la razón podría asumir para suplir la impotencia de la razón teórica ante los objetos nouménicos" (Confr. Joseph Marechal S. J., *El punto de partida de la Metafísica*, Cuaderno IV, Cap. III: "La evolución del 'sistema' kantiano de la razón: de 1781 a 1793", Editorial Gredos, Madrid, 1959, pág. 160). Es decir, esto indicaría que cuando Kant entrevió que la razón teórica no podía alcanzar el nouómeno resolvió suplir esa deficiencia. Esta evolución del pensamiento kantiano, supuesto que sea así como la consideró Marechal, sería inversa a lo que en verdad sucedió: Kant se dio cuenta de la inocultable presencia de la libertad y ley moral base de la ética; por esa realidad presente y visto que la metafísica le estorbaba, decidió luego anular el saber; es decir, que no habría deficiencia que suplir sino ¡exceso de plenitud! Pues era excesiva la competencia entablada entre la razón teórica y la práctica para apropiarse del reino de lo inteligible y de la libertad en él incluida: era cuestión, pues, no de suplir una impotencia sino de eliminar una potencia (la de la razón teórica). Si esto es correcto, cualquiera podrá inferir qué consecuencias haría disparejas podrán extraerse, según el punto de partida, se juzgue, adoptó Kant para elaborar su sistema.

que tanto valor demostrativo asignó Kant, constituyen una tesis complementaria de la anterior y de tal modo conformada a los fines específicos de Kant que no puede más que considerársela como un instrumento crítico "a priori" que apuntaba al corazón de la metafísica dogmática y destinado, en última instancia, a herirla de muerte<sup>26</sup>.

En suma, un examen sobre las apreciaciones kantianas de los obstáculos que impedían la autonomía de la voluntad y el análisis del "modus operandi" del pensador de Königsberg por el que implícitamente establecía las condiciones "a priori" del sistema destinado a afirmar y defender la libertad, nos ha mostrado una perfecta consecuencia de Kant con su intuición fundamental y extrasistemática. Sigue aquí pues en toda su patencia y esforzándose en materializarse en sistema aquella honda y excepcional intelección de la libertad-ley moral con todas las limitaciones y contradicciones que llevaba consigo.

No será por lo mismo tampoco en este segundo estrato del pensamiento kantiano donde podrían encontrarse antecedentes para una *inequívoca* doctrina gnoseológica como la presentada por Zubiri, toda vez que se muestra con claridad suficiente esa actitud dual "metafísica-antimetafísica" en la que prevalecen acusados caracteres antiespeculativos que han servido más bien para abonar tesis exactamente contrarias a la zubiriana.<sup>27</sup>

### III

No deberíamos esperar que las cosas cambien cuando indagemos las distintas secciones que articulan el sistema crítico kantiano, es decir, la obra realizada, porque, en última instancia ésta consiste más que nada en las vicisitudes que acaecen a las matemáticas, física y metafísica *al aplicárseles los esquemas preconcebidos por Kant para lograr sus designios*.

Es sabido que Kant se encontró con la realidad de la geometría, aritmética y física y con la presencia de los grandes temas de la meta-

<sup>26</sup> No es casualidad que la doctrina de los juicios sintéticos "a priori" parezca irrefutable donde aparecen como imposibles (en el conocimiento metafísico) y de trabajosa instauración o vulnerable donde aparecen como posibles (en las Matemáticas y Física).

<sup>27</sup> Por ejemplo en Heinz Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la Metafísica Occidental* (Revista de Occidente, Madrid; 3ª edición, 1959. Trad. de José Gaos). Para Heimsoeth "el imperativo categórico al cual se siente sujeta interiormente toda voluntad, no es un objeto del conocimiento, intuitivo, demostrativo, analítico, ni de ninguna otra especie concebible, sino un hecho primordial del espíritu mismo en su centro voluntario; un hecho 'inteligible' en el sentido de lo espiritual y 'a priori', y en tanto de la 'razón', pero de ningún modo en el sentido de un objeto dado al intelecto y comprensible para él". Además: "la libertad y libre albedrío"... "son algo absolutamente irracional aunque la 'razón' práctica los funde o se identifique con ellos" (pág. 323, subr. nuestros). Pocas dudas tendrá Heimsoeth sobre la ausencia de un conocimiento intelectual referente a la razón práctica kantiana cuando más adelante afirme: "la antítesis con el intelectualismo, por ejemplo, de Santo Tomás de Aquino es perfecta" (pág. 325).

física: Dios, inmortalidad del alma, libertad, mundo. Toda la tarea del pensador alemán consistirá en probar la posibilidad de los juicios sintéticos "a priori" en las matemáticas y física y demostrar su imposibilidad en la metafísica. Si esto es correcto, la doctrina kantiana del conocimiento no se modificará en absoluto toda vez que aquí se trata de la aplicación de esos juicios sintéticos y aún de la forzada demostración de su posibilidad o imposibilidad. Los problemas numerosos que surgirán a causa de la aplicación de los esquemas kantianos a ciertas realidades inmediatas como el alma y a las mismas cosas de la naturaleza en general, no serán sino más bien pruebas de la inflexibilidad y apriorismo de las tesis de Kant y de la invariable presencia de su doctrina crítico-gnoseológica destinada a anular el saber y que puede fácilmente señalarse en cualquier sector del edificio kantiano.

Cuando por ejemplo nos acercamos al pensamiento desarrollado en la Analítica Trascendental veremos que lo que en última instancia importa no será tanto la detallada exposición de las categorías sino su "deducción" (*Deduktion*) o sea, en sentido jurídico aplicado al tema, la demostración de la legitimidad de aplicar categorías a objetos. Como se sabe, Kant ha sido explícito en este punto: según él el derecho (en sentido jurídico: *quid juris*) que se tiene de relacionar conceptos a objetos *no extraídos de la experiencia* es la deducción trascendental (*Transzendente Deduktion*) que nada tiene que ver con la deducción empírica (*Empirische Deduktion*) la que no concierne a la legitimidad del concepto sino "al hecho por el que se ha verificado su adquisición" ("...sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen.")<sup>28</sup> ¡Legalidad frente a la realidad! ¡Derecho versus filosofía! No se trata pues de indagar cómo extraemos conceptos de la experiencia, sino de legitimar el derecho que nos asiste de aplicar conceptos a objetos. Esto nos da ya la pauta del significado de esa deducción trascendental y los resultados que de ella pueden esperarse; y nos advierte sobre la misma esencia de la crítica kantiana la cual no será derivada de una reflexión sobre los hechos, sino más bien consistirá en una verdadera legislación "a priori" sobre los mismos que no deberá demostrar su origen sino la legitimidad de su aplicación.

No corresponde aquí abrir juicio sobre el éxito de esa deducción trascendental de las categorías tan trabajosamente realizada por Kant. Lo que interesa más aquí resaltar es *la invariabilidad* de la doctrina

<sup>28</sup> Cr. R. Pura, primera parte, primera división, Lib. I, Cap. II, pág. 106, Kant, *Werke* (Zweiter Band), pág. 126. En ese lugar se comprobará la interpretación "legalista", es decir, propia de los jurisconsultos, que hace Kant de la deducción de las categorías.

gnoseológica a pesar de las dificultades que presenta y ocasiona su misma aplicación. Es decir, los problemas no son propios de una realidad misteriosa que resiste su develamiento sino los de una realidad que se rebela a someterse a las condiciones "a priori" impuestas por Kant (por ejemplo: distinción fenómenos y nouómenos, juicios sintéticos a priori, doctrina de las anticipaciones de la percepción, etc.). ¿Cómo no ver aquí la estricta vigencia de las normas antimetafísicas kantianas? y ¿cómo buscar allí un antecedente a la doctrina zubiriana más bien opuesta?

Si por otra parte intentamos analizar los paralogismos de la razón pura contenidos en la Dialéctica Trascendental, veremos nuevamente cómo los agudos problemas que se plantean referidos al conocimiento no empírico del alma se originan precisamente en las premisas que lo niegan "a priori" y acordes con las normas generales por las cuales no es posible el conocimiento de la cosa en sí, en este caso el alma racional. Es fácil darse cuenta en qué graves dificultades pondrán esas premisas a la misma doctrina del conocimiento científico de tipo kantiano apenas se ponga en duda el mismo fundamento pensante que lo sustenta. Este tema es fecundo y exige un extenso análisis en el que no podemos detenernos, pero podríamos sintetizar el problema principal en los siguientes términos: si podemos conocer el "yo pienso" en sí y atribuirle sustancialidad, personalidad, simplicidad, etc., entonces tenemos un punto de apoyo para fundamentar el carácter inteligible y "a priori" del conocimiento, pero esto afectará radicalmente la tesis general de Kant, en cuanto sería una prueba de que es posible un estricto conocimiento de la cosa en sí (en este caso el alma racional). Pero si no nos es posible conocer el "yo pienso" tal como es en sí y atribuirle tales y cuales propiedades cumplimos sin duda con las normas generales cognoscitivas, pero sustraemos la base principal de la doctrina del conocimiento científico al dejar en penumbras la naturaleza del entendimiento que sintetiza, une, aplica categorías y principios, impidiéndonos saber si ese entendimiento *es algo más que un sujeto lógico*. Porque ¿en virtud de qué razón afirmamos que es el entendimiento el que posibilita la experiencia y el conocimiento científico si no podemos saber si tiene realidad en cuanto pensante? ¿No parecería, si no pudiéramos demostrar su realidad en sí, que toda la ciencia estaría edificada sobre una ficción, o, en última instancia sobre un pensamiento sin fundamento "in re"?

Kant, fiel a su invariable proceder apriorístico antimetafísico, niega categóricamente toda posibilidad a la razón especulativa de conocer el alma como substancia simple, personal, inmortal: las

pruebas que afirman lo contrario, dice, son en realidad falsos silogismos (paralogismos). Pero consecuente a su permanente inspiración fundamental alude también a la presencia de un poder admirable (“bewundernswürdige Vermögen”) que revela la conciencia de la ley moral (“...welches mir das Bewusstsein des moralischen Gesetzes allererst offenbart...”) o de un conocimiento siempre creciente de la finalidad de la vida y aún de la inmortalidad del alma o de la idea completa adquirida de un mundo mejor del que será ciudadano, etc..., dejando así una puerta entreabierta a su Crítica de la Razón Práctica... ¡No vaya a ser que sus terminantes conclusiones impidan todo conocimiento!<sup>29</sup>

Pero ni con ese explícito rechazo de un conocimiento metafísico del alma (objeto de la psicología racional), ni con la alusión a esa especie de conocimiento moral, se soluciona sin duda el problema planteado más arriba que necesariamente surge en virtud misma de la aplicación de la doctrina kantiana basada en presupuestos que recíprocamente se enfrentan: negación del conocimiento metafísico, presencia de un poder maravilloso revelador, también metafísico.

En síntesis: en estos lugares no encontraremos elementos que testimonien la presencia de una intelección estricta de la inmortalidad del alma; por el contrario, Kant enjuicia y condena en su tribunal a la psicología racional (es decir, la ciencia que pretende conocer el yo no empírico, el yo en sí) aunque también señala, en una discreta alusión, la existencia de una intelección suprasensible presente en el *Faktum* (poder revelador de la conciencia moral) y de un conocimiento “sui generis” de él derivado y supletorio de la psicología racional, de naturaleza analógica (bastante discutible) y destinado a fines específicamente morales. ¿No están aquí presentes nuevamente las oposiciones conflictuales que encontramos en la misma razón inspiradora de la crítica kantiana? ¿Por qué razón se podrán conferir características *estrictamente* intelectuales a ese conocimiento peculiar cuando se las negó tan terminantemente a la psicología racional? Sin duda alguna que esta ciencia tendría todo el derecho de exigir que se revise su proceso por el cual se le prohibió el acceso especulativo al alma como cosa en sí.

Nos hemos detenido en señalar la honda problemática que surge ante la aplicación de una doctrina que afirme estrictamente el conocimiento del alma, como también las dificultades originadas de una tesis contraria, es decir, la negación lisa y llana de ese conocimiento.

<sup>29</sup> Cr. R. Pura, 2ª división, Lib. II, Cap. I (versión de la 2ª edición, págs. 310-311 y 318-319. Kant, *Werke* (Zweiter Band), pág. 361.

No decimos que Kant haya tenido presente la cuestión planteada en esos términos, pero indudablemente no podría ignorar la conveniencia de proceder sin adoptar definiciones extremas o, por lo menos, de mantener simultáneamente tesis opuestas lo cual no indicaría más que también aquí está presente en las honduras el conflicto originario entre las intelecciones metafísicas. Ciertamente que el tema se hace aquí especialmente difícil porque concierne a una cosa muy peculiar como lo es el alma racional en cuanto ser pensante: ¿acaso, en última instancia, el alma racional pensante, sujeto pensante, y la causalidad actuante, sujeto agente, no son una y misma cosa en sí? ¿No será en extremo peligroso negar la intelección metafísica de una y afirmar el conocimiento "de facto" de la otra? ¿No es casualidad que Kant confesara luego que en este tema y en el de la deducción trascendental se le presentaron las mayores dificultades!<sup>30</sup>

Parecería en suma que no hemos logrado avanzar nada sobre lo que ya conocíamos de la doctrina kantiana acerca de la intelección de la cosa en sí. Esto, con todo, *es ya un saber*: que dicha doctrina se presenta invariable en el sistema tal como había sido concebida en su proyecto originario. Y aquí reparamos en algo que tiene notable interés, pues vale para todo el sistema y que consiste en captar el carácter funcional íntimo de la crítica.

Es indiscutiblemente cierto que la preocupación central de Kant no se ciñe alrededor de esa problemática derivada de la aplicación de su crítica (como por ejemplo el tema del "yo pienso"), para él probablemente de segundo orden, sino en torno a la *categorica victoria que debe lograr la crítica sobre la metafísica en favor de la ética*. Y si los problemas que a Kant ocupan se refieren al logro de un resultado determinado ¿no querría esto significar que su crítica está al servicio de una doctrina que le impone condiciones?; y si así fuera, ¿valdría la pena seguir explorando los diversos sectores del sistema kantiano sabiendo que su estructura fundamental consiste en la estricta concreción de sus esquemas?

<sup>30</sup> En más de una oportunidad Kant se refirió a las dificultades de esa demostración (deducción trascendental de las categorías y los paralogismos de la razón pura). Véase nuestra nota N° 23. En los *Prolegómenos a toda metafísica futura* (incluido en el tomo de la Crítica de la Razón Pura citado, trad. José López y López) Kant confiesa no estar contento en algunas secciones de su exposición, por ejemplo "de la deducción de las nociones intelectuales o de los paralogismos de la razón pura, porque hay ahí una cierta difusión que estorba la claridad" ("...wil eine gewisse Weitläufigkeit in deselben die Deutlichkeit hindert..."). Confr. *ob. cit.*, pág. 702 y Kant, *Werke* (Dritter Band), pág. 261. Lo que es bastante fácil de comprobar es que esa difusión que impide la claridad intentó en su momento esclarecer lo oscuro; es decir que las dificultades del asunto Kant trató de solucionarlas extendiendo difusamente los argumentos y la exposición con lo cual logró el efecto contrario. De todos modos queda un hecho incontrovertible: la resistencia ofrecida por estos asuntos a ser resueltos según el método kantiano, cuestiones tan importantes y enclavadas en lo más hondo del sistema, como ¡la deducción trascendental de las categorías y los paralogismos de la razón pura!

Las consideraciones ya expuestas respecto a la inspiración fundamental del pensamiento de Kant y el método utilizado para realizarla hablan en favor de una terminante respuesta afirmativa: la crítica kantiana está al servicio de su actitud fundamental y los problemas pondrán a prueba su eficacia, pero lo que interesará más a Kant no serán las consecuencias que resulten de su aplicación (por la simple razón que ya las conoce "a priori") sino la eficiencia que demuestre para allanar los obstáculos que se le oponen.

"Sería un fuerte obstáculo, el único que estorbará nuestra crítica ("Ein grosser, ja sogar der einzige Stein des Anstosses wider unsere ganze Kritik...") el que hubiere posibilidad de demostrar "a priori" que todos los seres pensantes son en sí sustancias simples, y como tales (y ésta es una consecuencia del propio argumento) llevan consigo la personalidad y tienen conciencia de su existencia separada de la propia materia"<sup>31</sup>.

¡Sorpresivo y elocuente franqueamiento kantiano! ¡No es casualidad que su declaración aflore aquí donde se hace tan difícil sostener la doctrina metafísica referida a la sustancia pensante y simultáneamente defender la que afirma el sujeto de la libertad! Pero no nos engañemos: la dificultad no radica en la presunta oscuridad del problema que exigiría un esfuerzo de esclarecimiento o una corrección, sino en los aprietos que pondría a su crítica y doctrina subyacente, si no pudiese impedir a la intelección alcanzar directamente a la sustancia pensante.

¿Qué más importante puede inferirse de esa acotación kantiana sino que lo que realmente interesa es la ausencia de piedras de tropiezo en la crítica?

¿Pero esto no es declarar que hay una crítica que lleva en sí o tras sí toda una doctrina implícita o explícita que intenta imponerse?

En este caso la crítica no sería primordialmente una indagación sobre las facultades de la razón pura especulativa sino un medio removedor de obstáculos para que una doctrina *sustituya* y *no examine* otra doctrina anterior. De ahí la importancia de ese instrumento crítico para lograr un resultado cuya naturaleza está ya prevista.

Y si esto fuera así no habría ningún motivo para seguir hurgando el sistema kantiano en búsqueda de referencias que indujeran a suponer en Kant alguna variante a su doctrina que niega intelección estricta de la cosa en sí, porque las conclusiones que en ella encontraremos serán siempre invariablemente acordes con las premisas anti-

<sup>31</sup> *Cr. R. Pura*, 2ª división, Lib. II, Cap. I (versión de la 2ª edición, págs. 290-291). Kant, *Werke* (Zweiter Band), pág. 348.

metafísicas que impulsan a la crítica, cualesquiera sean las dificultades que nosotros juzguemos se interpongan. Porque, no olvidemos, Kant mismo nos advierte que su crítica no tiene obstáculos insuperables, toda vez que la única piedra de tropiezo que hubiera podido habersele interpuesto no constituyó un peligro (para su crítica) viendo las cosas más de cerca ("Allein die Gefahr ist hier nicht so gross, wenn man der Sache näher tritt")<sup>32</sup>.

Ninguna sorpresa pues podríamos esperar de una exploración de los restantes temas de la dialéctica trascendental, estructurados, problematizados y resueltos en función de los campos bien delimitados de fenómenos y noumenos, como las célebres antinomias de la razón pura (configuradas como tales según la perspectiva nouménica o fenoménica en que son consideradas) o sus clásicos argumentos que conducen a la imposibilidad de probar la existencia de Dios por vía de la razón pura especulativa, basados en última instancia en la ilegitimidad del argumento ontológico<sup>33</sup>.

La Crítica de la Razón Práctica, por otro lado, no hace más que ratificar (y a veces en términos notablemente precisos) la línea seguida por Kant en su tenaz acción emprendida contra el conocimiento metafísico<sup>34</sup>; no podría ser de otra manera dado que las tres Críticas no son más que una sola que responde a una actitud crítica fundamental.

O sea que en este tercer nivel o estrato del pensamiento kantiano, es decir, en la contextura del sistema crítico, no sólo resultará difícil encontrar antecedentes para una doctrina que sostuviera la estricta intelección de Dios, inmortalidad del alma y sustrato de los fenómenos, sino, por lo contrario, la obra kantiana parece realizada en torno

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Dicho sea de paso, no es en la crítica al argumento ontológico donde se manifiesta típicamente la invariable actitud crítica kantiana que comentamos, sino en la afirmación "a priori" de Kant por la que *excluye* toda otra prueba demostrativa de la existencia de Dios que no sea las por él llamadas físico-teológica, cosmológica y ontológica, y, además, en la doble *reducción*, asaz forzada, de la prueba físico-teológica a la cosmológica y de ésta a la ontológica. Así, con la exclusión de toda otra prueba y la presentación de esos argumentos dócilmente reducibles al argumento ontológico, Kant suspendió de un delgado hilo todo el saber teológico de tal forma que, al hacer su incisiva crítica al argumento ontológico, corta ese hilo y se desploma, dentro naturalmente de su sistema, la teología, logrando de esa forma la anulación del saber referido a Dios.

<sup>34</sup> Las referencias a este respecto están profusamente diseminadas en toda la *Crítica de la Razón Práctica*, especialmente: Prólogo, Lib. I (Cap. I, parágrafo 8) en el Libro II (Cap. II). Además en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Conviene asimismo destacar que, así como a lo largo de la Crítica de la Razón Pura, Kant, a la par de su prédica antimetafísica dejaba una puerta abierta a un peculiar conocimiento práctico, aquí, en la Crítica de la Razón Práctica, adopta una actitud exactamente complementaria de aquélla: Parejamente al establecimiento de un conocimiento práctico con fines prácticos, Kant advierte constantemente contra toda posible ampliación del uso especulativo de la razón, como para recordarnos que no debemos alimentar esperanzas en una resurrección de la metafísica.

a una precisa doctrina antimetafísica que niega ese conocimiento por lo menos en los términos expuestos por Zubiri.

\*

De todo lo expuesto y como una síntesis podría afirmarse:

1º) La doctrina de Zubiri sobre la presencia en las Críticas de un conocimiento estricto por el que se demuestre la existencia de Dios e inmortalidad del alma no acuerda con la doctrina kantiana en lo que se refiere al uso especulativo de la razón pura: a) por la misma inspiración kantiana y el plan consecuente de defensa y afirmación de la libertad que incluye como premisa básica la *anulación del saber* directamente referido a la cosa en sí; b) porque la puesta en práctica de dicho plan cristalizó en numerosas tesis internas que llevaban todas como impronta común y profunda el sello de aquella íntima decisión agnóstica.

2º) Esa misma doctrina de Zubiri acordaría no obstante con la de Kant, en lo que concierne al uso práctico de la razón pura, por lo menos en un punto: en que si hay intelección estricta de la libertad-ley moral, los argumentos que sobre ella se apoyan, como los que demuestran la existencia de Dios e inmortalidad del alma, deben constituir, en razón de su fundamento, un saber estricto y riguroso. Esta conclusión, no obstante, se sumaría, como luego veremos, a las que afectan la íntima coherencia del sistema.

Sin embargo otras razones abonan opuestas interpretaciones a la zubiriana: a) por aquellas que hacen a la precisa distinción kantiana entre uso especulativo y uso práctico (¿cómo podrían ser la "rigurosidad y estrictez" propias de lo que no es un conocimiento propio como es el uso práctico de la razón pura?); b) por la vía indirecta y no ortodoxamente kantiana utilizada en la demostración; c) porque en la crítica del conocimiento que efectuó Kant estaban bien perfiladas las características metafísicas de dicho conocimiento (intelección suprasensible de la cosa en sí) de modo que su rechazo total por parte de Kant no podría brindar esperanza alguna de encontrar por otras vías (salvo contradictoriamente) un conocimiento supletorio que tuviese tales caracteres de intelección rigurosa.

3º) La presencia en Kant de un conocimiento existencial suprasensible que sería propio del uso práctico de la razón y diferente al conocimiento metafísico esencial prohibido al uso especulativo, dificulta más que soluciona la cuestión: a) por el carácter sobrehumano de dicho conocimiento cuya penetración metafísica excede en mucho al conocimiento que Kant negó a la razón especulativa;

b) porque si fuera posible tal conocimiento existencial no podría Kant atribuirlo a la razón práctica sin manifestar ostensiblemente, con esa atribución, un procedimiento discriminatorio arbitrario muy difícilmente defendible: ¿en virtud de qué razón ese maravilloso poder cognoscitivo le sería negado a la razón especulativa y conferido a la razón práctica?

4º) La tesis zubiriana de la intelección rigurosa y estricta presente en el *Tatsache* o en el *Faktum* (en lo que concierne a la libertad-ley moral) revela la más honda inspiración del pensador de Königsberg, resultas de un profundo acercamiento a lo real concreto considerado como libertad y ley moral, que constituye las fuentes inspiradoras últimas de su sistema crítico, pero al mismo tiempo plantea, (sin proponérselo) *la más grave objeción que puede efectuarse al sistema kantiano, toda vez que su interna estructura quede por ello afectada de radical incoherencia, que puede expresarse así: ¿por qué no podemos inteligir por vía de la razón especulativa la existencia de Dios, inmortalidad del alma, el sustrato de los fenómenos o aun la misma libertad, cuando podemos conocer la libertad y ley moral a través de esa maravillosa intelección que se da en el hecho de razón?*

\*

Consideramos, pues, que la exposición zubiriana por la que intenta demostrar en Kant un riguroso saber de lo trascendente se encuentra con la piedra angular y del tropiezo de la filosofía crítica kantiana, la cual, en lo que respecta a la intelección de la cosa en sí, *no se expresa ni puede expresarse en términos inequívocos.*

CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES  
Pontificia Universidad Católica  
Santa María de los Buenos Aires

## METAFISICA Y CREACION EN TEILHARD DE CHARDIN

La tarea de resumir las ideas metafísicas del P. Teilhard no es fácil; en sus obras de ciencia y filosofía científica, evitó muchas veces con cuidado referirse a ellas. Es necesario bucear más abajo de la superficie inmediata de sus escritos o verlas flotar vagamente por encima de ellos. Por fortuna tenemos unas cuantas páginas que se refieren directamente a nuestro tema: un opúsculo que tiene por epígrafe "*Centrologie*", que es la presentación sistemática y axiomática de su intuición central. Y otro no menos importante en densidad: "*Comment je vois*": "Mi Visión", podemos traducir. Después de una primera parte, llamada "Física", concluye con otra que lleva por título nada menos que "Metafísica". Estas páginas más que un extracto de su pensamiento, son como la base teórica del mismo en su último fundamento.

Con estas páginas y rastreando por las restantes obras podremos construir las líneas generales de su pensamiento metafísico. Lo presentamos, es obvio, de la manera más sintéticamente posible y como dividido en dos momentos: en su aspecto formal y en su aspecto material, dando a estas palabras cierta reminiscencia kantiana. Primeramente en su aspecto formal, esto es, como en su ritmo propio o manera abstracta de ser y proceder. Y, segundo, en su aspecto material, es decir, en su contenido. Demás está decir que en la realidad ambos aspectos van identificados, y que la separación es una conceptualización que nosotros realizamos por nuestra cuenta en orden a una más clara captación del sistema.

Por otra parte, no nos atreveríamos a decir que la síntesis que presentamos sea exclusivamente metafísica, Metafísica químicamente pura. En no pocas Filosofías la Cosmología queda erigida en simple Metafísica, tal como sucede, por ejemplo, en los Pre-socráticos o en el Marxismo: en ellas el ser es concebido como "Physis", coincide adecuadamente con ella. Por lo cual ya no hay más que decir, cuando se ha aclarado "esta naturaleza". Como dice Aristóteles, la Física se hace

Filosofía Primera<sup>1</sup>. No es éste el caso de la Filosofía de Teilhard. Pero, es cierto que en su pensamiento, la Filosofía de la Naturaleza se lleva la mayor parte y que la Metafísica estrictamente tal, está muy poco desarrollada; está casi toda ella, en y a través de la Cosmología.

#### A) PRINCIPIOS FORMALES

1. — Ser es ser Uno, o mejor, Unificado. El ser se define por la Unidad o Unificación: lo que es uno-unificado es ser y lo que no es uno, no es ser.

Teilhard de Chardin parece desconocer el tipo primero de unidad que es la unidad de simplicidad, unidad propia de la entidad no compuesta: una cosa simple absolutamente, esto es carente de partes, tiene la máxima unidad o indivisión o identidad plena consigo misma. Teilhard parece concebir la unidad siempre como resultante de una “composición” de formalidades o elementos, consiguiente a una “unificación ontológica”. Así nos dice literalmente: “El ser es en realidad definible (genéticamente al menos, si no ontológicamente) por un movimiento particular, indisolublemente asociado al mismo — el de *unión*. De modo que se puede escribir, según los casos:

ser = unirse a sí mismo o unir a otros (forma activa)

ser = ser unificado por otro y unido (forma pasiva)”<sup>2</sup>

2. — “Por el hecho mismo que el Ser Primero se unifica sobre sí mismo para existir, ipso facto brota una especie de oposición, no en el corazón, sino en las antípodas del mismo. La Unidad Auto-suficiente en el polo del ser; y necesariamente, por consecuencia, en torno a él — en la periferia, lo Múltiple: la Multiplicidad Pura”.<sup>3</sup>

3. — El Ser, Máxima Unidad, *lleva y dirige* la Multitud pura hacia la unidad-ser por la Creación-Evolución-Unificación. Estos tres sustantivos no indican más que tres fases de una misma realidad que, activamente procede del Primer Ser y es dirigida por él y pasivamente es el sucesivo ser y hacerse de los entes del Universo.

4. — *Creación* quiere decir que todo el Cosmos globalmente depende no sólo en su comienzo, sino en todo su desarrollo hasta su término de la Primera Unidad; esta dependencia es más intensa cuando la multiplicidad debe traspasar una nueva etapa o modo de

<sup>1</sup> *Met.*, E. 1; 1026 a 28.

<sup>2</sup> *Comment je vois*, párrafo 26. Cf. SMULDERS, *La vision de T. de Chardin*, París, 1964, pág. 90.

<sup>3</sup> *Comment je vois*, párrafo 28. Cf. SMULDERS, *Op. Cit.*, pág. 92.

ser. *Evolución* quiere decir que todo ente y cada uno de sus aspectos tiene un pasado que baja hasta los orígenes mismos del Mundo, que cada elemento del espacio adquiere la profundidad abismal del tiempo: todo tiene su historia y la historia de todo llega a los orígenes de todas las cosas. *Unificación* quiere decir que los entes llegan a ser a medida que alcanzan cierto grado de unidad y son más ser a medida que son más unos o unificados. La unificación se realiza por un doble movimiento: uno de *complexificación*, por el cual lo Múltiple, en todos sus grados, intenta adherirse los elementos solidarios de su orden con una organización cada vez más fuerte y eficaz; y, otro movimiento de *interiorización*, según el cual lo unificado tiende a replegarse sobre sí mismo más íntimamente y a la vez en un grado mayor de complejidad y de interiorización. Con una imagen espacial podríamos decir que lo Múltiple va enrollándose y condensándose sobre sí mismo en estados de unificación cada vez más perfecta.

5. — Las dos fases de la Unificación son interdependientes de tal modo que, un mayor grado de complejidad eleva la interiorización, la cual a su vez entraña una nueva fuerza de complexificación. Este juego, al realizarse siempre por una nueva ordenación, posibilita que un mínimo aumento en la complejidad comporte un crecimiento enorme en la interiorización, puesto que una ordenación perfeccionada en extremo puede no exigir más que un trabajo débil en extremo. Esto significa una dependencia de lo cualitativo respecto de lo cuantitativo, y de tal forma que una pequeña variación cuantitativa implique una radical variación cualitativa.<sup>4</sup>

6. — La Creación-Evolución-Unificación no es lineal infinita o indefinidamente, ni cíclica, sino en espiral: desde la dispersión pura hasta la concentración máxima, desde la cual lo Múltiple, ya unificado, saltará a la Unidad Absoluta del Primer Ser.

## B) PRINCIPIOS MATERIALES

1. — Dios, Primer y Absoluto Ser, Auto-suficiente, es tal por su Máxima Unidad. A Él se contraponen la Multiplicidad o dispersión absoluta de la materia, que en cuanto Multiplicidad pura es dicha también nada pura.

2. — Tal Multiplicidad es posibilidad de ser, es “nada creable”, y como tal imploración al ser, y al mismo tiempo, contrarréplica y

<sup>4</sup> *El fenómeno humano*, págs. 48-49.

como desafío a la Unidad del Máximo ser. Parece que la naturaleza de las cosas requiere que entre estos dos antípodas (Unidad Absoluta y Multiplicidad Absoluta) se despliegue el proceso de la unificación de lo Múltiple, mediante la unión progresiva del mismo. En una pirámide jerárquica de toda la realidad colocaríamos: en el vértice el Ser de Dios, Máxima Unidad, en el postrer escalón la dispersión total de la materia. En los distintos peldaños ascendentes los diversos grados de unificación y complexificación de la materia.<sup>5</sup>

3. — Cada partícula material es como un depósito de potencia concentrada, es decir, de Energía. La Energía representa como la forma más primitiva de la Estofa universal.<sup>6</sup>

4. — La Energía, como los granos de la materia a los que va sustancialmente asociada, es idéntica en todos los estadios de la naturaleza. Única en sí misma, se manifiesta desdoblada en dos componentes: uno interiorizante, que demuestra su esencial carácter psíquico (energía radial) y otro complexificante, que señala su carácter físico (energía tangencial).

5. — La Energía conduce a la materia a una complexificación e interiorización siempre mayor. Las etapas decisivas de este proceso son las siguientes: Atomización, Celulización, Cerebrización, Hominización, Socialización. Aunque se trata de escalones profundos y esencialmente distintos, no encontramos aquí más que despliegue de las virtualidades de una única realidad: materia - energía.

6. — La complexificación y repliegue de la materia parece cumplir un ciclo definitivo y llegar a su término en la Hominización. Mas, en realidad aquí sólo cesa un aspecto de este proceso, que es el punto de arranque de lo que puede llamarse evolución espiritual: el espíritu humano, a través del Descubrimiento, de la Ordenación técnica y de la Concentración síquica, plasma la Socialización, el Superorganismo humano: "por la Socialización humana, cuyo efecto específico es hacer replegarse sobre sí mismo al haz entero de escamas y fibras reflexivas de la tierra, lo que prosigue su curva es el eje mismo del torbellino cósmico de Interiorización".<sup>7</sup>

7. — Llegada a su punto máximo la concentración de las personas humanas en la unidad del pensamiento y el amor, lo Múltiple, Unificado de este modo al Máximo en sí mismo, logrará su unión con Dios; unión que no supone la absorción de las personas humanas

<sup>5</sup> Cf. TRESMONTANT, *Introducción al pensamiento de T. de Chardin*, pág. 81. SMULDERS, *Op. cit.*, pág. 90 y sgts.

<sup>6</sup> *El fenómeno humano*, págs. 22, 23.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, pág. 323.

en Dios, sino su personal vigorización en el Amor del Primer Principio que es el último Fin, el Alfa y Omega.

8. — Este proceso universal, que mirado como movimiento intrínseco del Cosmos, lo constituye al mismo a través de la Evolución, por parte de Dios es el acto por el cual creando una, y uniendo da el ser a las cosas y las conduce a su término.

\*

Dentro de esta Metafísica de la Unión la Creación es la verdadera clave. Entre la Multiplicidad Nada y la Unidad Máxima, y, entre la materia en tensión y enroscamiento y su maduración hasta el Omega final, la Creación es todo ese proceso y esa historia, desde su inicio, millones de veces millonario en años, más millonario todavía en complicadas maravillas. La Creación surge en Teilhard cargada con toda la grandeza estupenda del Cosmos, proyectada en la historia con la cuarta dimensión del tiempo, en el que se repiten multitud de veces con matices e irisaciones siempre diferentes, las magnificencias del presente.

Pero, intentemos penetrar un poco más hondamente en este "Opus Creationis", en esta obra y acción por excelencia. En primer lugar: no cabe duda que el autor de la creación es Dios. No es el azar el que despierta al Universo de la Nada, ni tampoco emerge en virtud de sí mismo. Es el Ser Absoluto quien desata, preside y dirige el proceso. Pero esta dependencia de Dios tiene un peculiar "sentido", sentido que puede expresarse, en palabras de Teilhard, diciendo que "viene a colmar un vacío". Oigamos al propio autor: "En una Metafísica de la Unión, si la Auto-suficiencia y la Auto-determinación del Ser Absoluto permanecen intactas (puesto que, insisto, lo Múltiple puro, antipodial, sólo es potencialidad y pasividad pura) — en desquite, el acto creador toma una significación y una estructura perfectamente definidas. Fruto en cierta manera, de una reflexión de Dios, no en sí, sino fuera de sí, la Pleromización (como hubiese dicho S. Pablo) es decir la realización del ser participado por ordenación y totalización — aparece como una suerte de réplica o de simétrica de la Trinidad. Viene a colmar en cierta manera un vacío. Alcanza su propio lugar".<sup>8</sup>

En las palabras de este párrafo encontramos la afirmación de que "la autodeterminación del ser Primero queda intacta", pero, ¿qué sentido puede tener tal afirmación, dentro de la totalidad de la explicación? Ésta, como expresa con exacta precisión SMULDERS

<sup>8</sup> *Comment je vois*, párrafo 29. Cf. SMULDERS, o. c., pág. 93.

es “una tentativa para encontrar como base de la Creación otro a priori diverso del puro arbitrio divino”<sup>9</sup> Y este a priori se nos manifiesta como una exigencia ontológica de llenar el vacío entre la Unidad y la Multiplicidad y como una exigencia del Ser Primero en “reproducirse o reflejarse”, unificando lo Múltiple.

La Creación no es un gesto caprichoso o arbitrario. La Creación está como pedida por la naturaleza de las cosas. ¿Pero, en qué consiste la Creación? Pocas cosas están más claras en la Metafísica teilhardiana: crear es unir, creación es unión o unificación. Ser es ser uno, o mejor, unificado. Hay en este pensamiento una profundidad metafísica cuya plena dimensión tal vez el mismo Teilhard no captó del todo. Se entronca con la concepción platónica del ser, sumamente valiosa. La unidad es la correlación y armonía de los elementos de una cosa, la dirección y organización interna que poseen, su “sentido”; eso puede muy bien significar esencia. Ser es fundamentalmente “tener sentido”, ser-uno. Entonces, crear, que es dar el ser, es unir. Pero, aquí Teilhard, en vez de ver en este unir-creativo la acción divina que da absolutamente el ser, dándole la identidad consigo mismo, su sentido, su unión y unidad trascendental, parece que no puede concebir este unir si no es en razón de la complejificación-interiorización, que siempre implica *elementos previos que se unen*. Parece que la acción unitiva requiere algo que esté allí para unirse. Parece que detrás de las palabras creación-unión ha quedado vacía de verdadero sentido la primera, Creación. En sus disquisiciones, ¿ha perdido Teilhard el contenido de esta palabra, lo ha sustituido subrepticamente por otro? Vale la pena dedicar un poco de atención a este tema. Partamos del supuesto que la base de la noción tradicional y cristiana de Creación está en que es una acción divina que no supone absolutamente nada. Las otras acciones —divinas o no divinas— *de algo* producen algo; la Creación de la nada, es decir, del cero pleno en realidad actual produce todo lo nuevo que aparece — las otras condiciones o características de la Creación provienen originalmente de esto: por esto es dependencia esencial, medular, etc.

Si nos dejamos llevar por lo que suenan las afirmaciones sustanciales, que hemos resumido en la síntesis metafísica que presentamos hace poco, debemos decir lealmente que la Creación para Teilhard supone, parte de “algo”. Pero, si leemos bien, detenidamente, advertimos que en esas afirmaciones sustanciales hay objetivaciones y cualificaciones que importan la plena aniquilación de este algo. Por otra parte, el autor no tocó este tema sólo una vez y de

<sup>9</sup> *Op. cit.*, pág. 94.

pasada. Es éste uno de los misterios que lo inquietan desde su juventud a lo largo de toda su vida, y él mismo fue perfectamente consciente de las graves dificultades que su idea de la Creación entrañaba e intentó eludirlas con sucesivos retoques.

Recojamos primeramente las afirmaciones en las que parece eliminado todo elemento o sujeto previo a la creación-uniión. Se nos dice que: "Dios es Auto-suficiente y está en espléndida soledad ("splendide isolement")<sup>10</sup> "La Multitud pura, nada creable, que es Nada".<sup>11</sup> "Nada hay de positivo, si no ha padecido ya la influencia de la Unión, Antes de toda unificación no se puede hablar sino de lo Negativo".<sup>12</sup> El P. De Lubac nos dice que Teilhard no tiene ningún inconveniente en admitir la noción de creación "*ex nihilo subjecti*" (es decir, sin ningún elemento anterior). Pero, que esta noción metafísica correría el riesgo de ser entendida por ciertos espíritus como algo abstracto o simplemente lógico. Para Teilhard creación *ex nihilo* significa dependencia esencial y absoluta de Dios, que libremente da el ser...<sup>13</sup>

Sin embargo, a pesar de esas declaraciones, resulta difícil identificar por el contexto, esa Nada teilhardiana con el "*ex nihilo subjecti*" de la filosofía cristiana tradicional. Como decíamos, hay cierto proceso a lo largo de la vida de Teilhard de Chardin respecto a la formulación de la concepción de esta nada. En los escritos de su juventud, las expresiones nos sugieren más la idea de algo que no podemos menos de considerar Positivo. Más tarde, una serie de precisiones en la fórmula de esta noción, le quieren quitar ese carácter. Así tenemos en "*La Lutte contre la Multitude*" de 1917: "En el momento de desvanecerse, las cosas se nos aparecen en un estado de división, es decir, de multiplicidad suprema. Y luego desaparecen del lado del Número puro. Se hunden en la Multitud. La nada-ser se confunde con la pluralidad completamente realizada. La Nada pura es un concepto completamente vacío, una pseudo-idea. La verdadera nada, la nada física, es la que está en la antesala del ser, aquélla en la que van a converger por su base todos los mundos posibles, es la multiplicidad pura, es la Multitud".<sup>14</sup> En la "*Unión Créatrice*" del mismo año 1917: "No se me oculta que esta idea de una especie de *Nada Positiva*, sujeto de la creación, levanta graves objeciones. Por bandeada que se la suponga sobre el no-ser a la Cosa disociada por naturaleza, requerida por la acción creadora, sig-

<sup>10</sup> *Comment je vois*, párrafo 27.

<sup>11</sup> *Ib.*, pág. 28; Cf. SMULDERS, o. c., pág. 92.

<sup>12</sup> *L'Unión Créatrice*; Cf. DE LUBAC, *La Pensée Religieuse de Teilhard de Chardin*, pág. 248.

<sup>13</sup> DE LUBAC, o. c., pág. 284.

<sup>14</sup> Cf. TRESMONTANT, *Introducción al Pensamiento de Teilhard de Chardin*, pág. 83.

nifica que el Creador ha encontrado fuera de El mismo, un punto de apoyo o al menos de reacción... Todo esto *redolet Manichaeismum*... Pero, ¿es posible, sinceramente, evitar estos escollos (o más bien paradojas) sin caer en explicaciones puramente verbales?"<sup>15</sup> Y en una nota al mismo opúsculo: "Mientras que en la *Evolución Creadora* de Bergson, el Cosmos se revela como irradiación divergente, que parte del centro de emanación, la figura del Universo, tal como la descubre la "unión creadora" es la de una reducción, de una convergencia, de una confluencia centrípeta, procediendo de una esfera infinitamente distendida".<sup>16</sup> Y en "*Les Noms de Matière*" de 1919: "Puesto que el ser más material es el ser más cercano de lo "puro unible", la *Materia concreta* aparecerá bajo la forma de *supremamente disperso*. El estado primitivo del Cosmos, en virtud de su materialidad, es, pues, de un inmenso múltiple, el de un extremo difuso y distendido. O, más exactamente, no hay comienzo exacto de la *Materia concreta*; emerge de un abismo de disociación creciente; se condensa en algún modo, a partir de una esfera exterior y tenebrosa, de infinita pluralidad, cuya inmensidad sin límites y sin forma representa el polo inferior del ser".<sup>17</sup>

Parecerá razonable que en estas explicaciones del joven pensador, que ha logrado ya lo esencial de su intuición metafísica, veamos nosotros "algo" en esta su nada positiva. Aquí se nos habla: de *las cosas* en estado de división, de multiplicidad suprema; de la pluralidad *completamente realizada*; de una nada física, positiva, que *padece (sujet)* la acción creadora, *requerida* por la acción creadora, que ofrece a la misma un *punto de apoyo* o al menos de reacción. Y esto, aunque huela a Maniqueísmo, a dualismo, es necesario para evitar las paradojas de las explicaciones verbales, esto es, que recurren al completo nihilismo previo de sujeto. Observemos que ya en estos años Teilhard hace un esfuerzo para mantener el nombre de Nada para su Multiplicidad: hay una nada que consiste en lo contradictorio, en lo absurdo. Pero, es claro que Dios no saca el ser de esta nada. Entonces, ¿qué otra nada queda, sino la verdadera en el orden "físico", el no tener ninguna unión ni estructura física, en la descomposición de la materia en sus partículas puramente elementales? Esta será la verdadera nada, la nada creable, antesala del ser, que llegará por la unificación. El nombre de nada es repetido una y otra vez... pero, ¿no estamos ante las partículas materiales, ante la estofa primigenia del Universo?

<sup>15</sup> Cf. SMULDERS, *O. c.*, pág. 94.

<sup>16</sup> Cf. DE LUBAC, *O. c.*, pág. 286.

<sup>17</sup> Cf. TRESMONTANT, *O. c.*, pág. 83.

Lo cierto es que ya en este tiempo el mismo autor no se encontraba del todo satisfecho de su teoría. Escribía en carta particular: "Reconozco fácilmente que la teoría de la «unión creadora», si no en sus partes centrales... al menos en su extensión a la creación inicial... tiene necesidad de correcciones".<sup>18</sup>

Las correcciones que encontramos más efectivas, entre los escritos que han llegado a nuestro conocimiento, están en un estudio denominado "*Los fundamentos y el fondo de la idea de Evolución*" fechado el día de la Ascensión de 1926 en el golfo de Bengala y dejado inédito hasta su inclusión en sus obras completas.<sup>19</sup> En estas páginas parece que se borra la idea dualista de la Creación. Se rechaza terminantemente la implicación de que un Universo evolucionista exija la negación de un Dios transcendente y lleve a la divinización del Cosmos.<sup>20</sup> "Ser creado para el Universo, es hallarse en relación transcendental respecto a Dios que lo hace a uno secundario, participado, suspendido de lo divino, por la propia médula del ser. Tenemos la costumbre (a pesar de nuestras afirmaciones reiteradas de que la Creación no es un acto en el tiempo), de relacionar esta condición de ser participado con la existencia de un cero experimental en la duración, es decir, con un principio temporal señalable. Pero esta exigencia de la ortodoxia sólo se explica por una contaminación ilegítima del plano fenoménico al plano metafísico. Reflexionemos un instante y veremos que, por ejercerse en el seno del Mundo, lo propio de la acción divina es justamente el no poder ser aprehendida ni aquí ni allí (salvo hasta cierto punto, en las relaciones místicas del espíritu) sino hallarse por todo el complejo, sostenido, finalizado y en cierto modo super-animado de las actividades segundas. Que nuestro Espacio y nuestra Duración tengan, sí, o no, un límite experimental, esto nada tiene que ver con la superioridad de una operación a la que pertenece precisamente el tener como punto de aplicación de su fuerza, la totalidad global del Mundo, pasado, presente y futuro".<sup>21</sup> No encontramos en los escritos de Teilhard un párrafo sobre la creación, que pueda parecer más concordante con la doctrina de la filosofía cristiana: El Mundo por la creación es participado, está suspendido transcendentalmente de Dios por la médula del ser, y como super-animado por El Mismo. Y, en una nota de este mismo artículo nos dice que de la "inverificabilidad experimental del comienzo temporal del Cosmos no se sigue en manera alguna que carezca de objetividad la idea de un comienzo ontológico del Uni-

<sup>18</sup> Cf. DE LUBAC, *O. c.*, pág. 289.

<sup>19</sup> Cf. "*Visión del pasado*", págs. 157-190.

<sup>20</sup> *Ib.*, págs. 176-77.

<sup>21</sup> *Ib.*, *Visión del pasado*, págs. 180-81.

verso".<sup>22</sup> Sin embargo, confesaremos —aun a riesgo de ser tenidos como malos intérpretes— que este esfuerzo por acercarse a la doctrina tradicional de la creación no va acompañado con un verdadero abandono de las tesis primitivas. Creemos entrever en esa afirmación de que la creación abarca todo el proceso cósmico en su longitud —confundiéndolo con la conservación y con cualquier otra intervención divina— y que la creación es como una super-animación teleológica de todo ese proceso, creemos entrever la persistencia de la concepción dualista original. Las explicaciones que Teilhard nos da aquí de la creación de por sí y directamente no son incompatibles con la dualidad de principios. Si Teilhard llama Nada a la disgregación plena de la materia, el comienzo de su unificación, es creación y es "su comienzo ontológico" sin más, y si tal unificación parte y va dirigida por Dios, el Universo está suspendido trascendental y medularmente de Dios. Es decir: mientras esté presente en la mente del autor la ecuación: Ser = Unidad; Multiplicidad plena = Nada verdadera; y, se piense esta Nada como "un-en-sí frente a Dios", no hay derecho a hablar de una verdadera "creatio ex nihilo" en sentido tradicional. Ahora bien, en el escrito que analizamos esta ecuación no sólo no aparece expresamente eliminada, sino que hay indicios de que la mantiene. Así, además del que indicamos ahora en este mismo párrafo, léase la siguiente expresión: "En la humanidad actual, el exceso de individualismo amenaza con producir el desgarramiento, la dispersión, y en consecuencia, el retorno a la Multitud y a la Materia".<sup>23</sup>

Veamos cómo van sus ideas en la última etapa de su vida. A ella pertenece el opúsculo que mentamos al principio. "*La Centrológia*", fechado el 13 de diciembre de 1944.<sup>24</sup> Es una síntesis de su pensar reducido a la ley máxima de la complexificación-centrización, una visión unitaria de la realidad a través de esa ley. El carácter metafísico de esas páginas no aparece sólo en el título. En sus primeras líneas recuerda la intención de los grandes filósofos (Aristóteles, Spinoza, Hegel, Leibniz, Spencer...) de reducir todo a la unidad. También nuestro autor quiere presentar aquí "bajo forma de proposiciones encadenadas, un ensayo de explicación universal"; pero: "no una síntesis a priori, geométrica, que parte de alguna definición del ser, — sino la ley de *recurrencia* experimental, verificable en el campo fenomenal, y, convenientemente extrapolable a la totalidad del Espacio y del Tiempo. No una Metafísica abstracta — sino una

<sup>22</sup> *Ib.*, pág. 181.

<sup>23</sup> *Ib.*, pág. 188.

<sup>24</sup> Cf. vol. 7: "*L'Activation de l'Energie*", págs. 103-134.

Ultrafísica realista de la Unión”<sup>25</sup> En tal estudio de la ley de centralización, no puede faltar una referencia clara al punto que nos interesa. La ley no sólo es proyectada o extrapolada a toda la dimensión del Espacio-Tiempo, sino a toda la dimensión transcendental del ser — y la Ultrafísica o Cosmología se agiganta en una Metafísica, a donde el autor se siente invenciblemente impulsado. Así nos dice en la Conclusión: “De un extremo a otro de la Evolución, tal como la hemos definido, todo se mueve, en el Universo, en el sentido de una Unificación; pero, con un cortejo de modalidades concretas que corrigen o precisan singularmente las ideas teóricas que nos podríamos formar de la unión. Al principio la *unión* (la unión física, verdadera) crea. Allí donde hay desunión completa de la estofa cósmica (a una distancia infinita del Omega) no hay *Nada*”<sup>26</sup>. Y un poco antes: “Proyectada indefinidamente hacia atrás, la ley de la centro-complexificación nos hace entrever zonas más y más difusas, en donde los elementos de conciencia más y más fragmentados, flotan en un estado de heterogeneidad más y más desorganizada. No hay límite inferior a la recurrencia por esta parte. En la napa inferior del cono que se extiende indefinidamente.”<sup>27</sup> Recalquemos simplemente —las palabras del autor son absolutamente claras—: La unión, física y verdadera, crea. Antes de ella, la *Nada*. Pero, ¿qué nada? La desunión completa de la estofa cósmica, que se encuentra a una distancia infinita de la unidad del Omega. La ley de centro-complexificación se repite en todos los ciclos y en todas las etapas. Hacia atrás, se pierde en la noche de los tiempos, que se retrotrae indefinidamente en una disgregación total... En verdad, no estamos muy lejos de las ideas de 1917...

Lo que nos dice “*Comment je vois*”, (“Mi Visión”), de fecha 1948, ya lo sabemos. En el esquema de la Metafísica teilhardiana que propusimos al principio, las líneas fundamentales son expresiones literales de este opúsculo. Recordemos brevísimamente: Lo Múltiple puro, no sólo insinúa la dualidad frontal de Principios, sino que hace sospechosa —si no quiere decirse ininteligible— la libertad de la *creación*. Leamos: lo Múltiple puro “es una imploración de ser, a la cual —y aquí es donde nuestra inteligencia no sabe decididamente ya, en tales profundidades, distinguir suprema necesidad y suprema libertad— a la cual, digo, parece que Dios no hubiese podido resistirse”.<sup>28</sup> Dos años después, cinco antes de su muerte, escribía en “*Le Coeur de la Matière*” (1950, inédito): “En el Mundo, objeto

<sup>25</sup> *Ib.*, págs. 105-106.

<sup>26</sup> *Ib.*, pág. 122.

<sup>27</sup> *Ib.*, Nº 18, pág. 117.

<sup>28</sup> *Ib.*, párrafo 28; Cf. SMULDERS, *O. c.*, pág. 92.

de la "creación", la metafísica clásica nos había acostumbrado a ver una suerte de producción extrínseca, salida de la suprema eficiencia de Dios. Invenciblemente... yo soy llevado a ver ahora ahí un misterioso producto de complemento y acabamiento del Ser Absoluto."<sup>29</sup>

En estos últimos escritos la dualidad del pensamiento teilhardiano es llevada hasta la exasperación, las afirmaciones opuestas se tornan irritantes ya: por una parte se repite la transcendencia y autosuficiencia de Dios, por otra la exigencia del acto creativo-unitivo. Por una parte la Multiplicidad en la periferia del ser, por otra parte esta Multiplicidad quiere ser la "verdadera nada". Es necesario optar. O lo Múltiple se disuelve en la nada de verdad, que es carencia total de ser actual, "*nihilum Subjecti*"; o por el contrario, la nada es absorbida por lo Múltiple, y entonces, más allá de las palabras, nos encontramos con "algo" real, con algo óntico, físico —aunque, claro está, inverificable a nuestra experiencia científica—. De Lubac nos pide que hagamos la primera identificación. Más: quiere ver en la Multiplicidad —nada de Teilhard— la nada-posibilidad o "los posibles" de los escolásticos, determinados en su adecuado sentido, puesto que, no cualquier esencia imaginativa que nosotros pensemos, es en verdad "real" y "físicamente posible". Sólo son realmente "posibles" aquellas cosas que sean permitidas por las condiciones globales del conjunto en el que irán trabadas. A esto equivaldría lo que Teilhard llama "nada física", nada real o creable. Si éste en verdad fuese su pensamiento no sería objetable en lo más mínimo. Sería el pensamiento tradicional cristiano: la creación parte de la nada; pero, no de la nada-absurdo, de la nada que es lo contradictorio, sino de la nada que es carencia absoluta del ser actual, anterior a la acción creadora. Pero, la creación supone la nada-posibilidad, parte de ella: es decir, el Mundo, antes de ser creado, "era posible", tenía posibilidad, posibilidad que en su mismo concepto implica total no ser actual. Esta posibilidad del Mundo y de sus seres ¿es la Multiplicidad de Teilhard? Por buena voluntad que se ponga en ello, no puede hallarse esta adecuación. Sólo encontramos en nuestro autor una referencia entre la Multitud-nada y los "posibles": "La nada verdadera, aquélla a donde van a converger todos los mundos posibles, es la Multiplicidad pura, es la Multitud".<sup>30</sup> Pero, a estar a estas palabras, la asimilación teilhardiana es en sentido contrario: la posibilidad verdadera y única está constituida por la Multitud previa a la unificación, que es la sola posibilidad real de llegar a ser por ordenación el Cosmos que contemplamos y que nos lleva.

<sup>29</sup> Cf. SMULDERS, O. c., pág. 95.

<sup>30</sup> *Comment je vois*. Cf. DE LUBAC, O. c., pág. 283.

Por eso nosotros pensamos que, a pesar de las repetidas declaraciones de que lo Múltiple puro es nada, esta nada es algo. Multiplicidad, dispersión, distensión... ¿pueden concebirse sino como dispersión, multiplicidad de algo? O se trata de los conceptos puros, abstractos de Múltiple o es una multiplicidad de algo real. Pero ¿quién podrá sostener que Teilhard propone frente a la Unidad Máxima de Dios un Mundo inteligible de vacías nociones aritméticas? Evidentemente: tales nociones no resolverían nada y no encajan en nada con la sistematización teilhardiana. Por el contrario, la nada-multiplicidad plena o disgregación total de la materia está como exigida por su dialéctica metafísica. Si ser es unificarse o estar unificado, no-ser es estar dividido, plurificado, disperso. Luego, el no-ser pleno, la nada será la multiplicidad completa. Como, por otra parte, lo que está multiplicado y dividido no es el ser Primero, espíritu puro y unidad máxima, sino la materia, tendremos en los orígenes ontológicos frente a la Unidad Absoluta del Espíritu divino la escisión total de la materia elemental; recordemos las palabras de la "Centrología": "La desunión completa de la estofa cósmica, a una distancia infinita del Omega, es la nada".<sup>31</sup> En pocas palabras: el principio constitutivo y dinámico de todo el teilhardismo: el ser es igual a unificación-complexificación-interiorización, conduce a considerar a toda desunión o multiplicidad al mismo tiempo que como un grado relativo de ser, como un grado relativo de no-ser (ser en cuanto en algún modo es unificado, no-ser en cuanto es elemento dividido de un nuevo ser superior). De aquí que la Multiplicidad pura, original sea el no-ser puro: la Nada.

Las eruditas interpretaciones del teólogo protestante de Montpellier G. Crespy<sup>32</sup> no llegan a una aclaración satisfactoria. El ser-unión le hace pensar, por una parte, en el ser de la teología apofática (p. 114) y por otra en el "Mit-sein" existencialista (p. 115). Sea esto lo que fuere, el problema está aquí en saber lo que es el ser *en cuanto creado*. Ese es el nudo de la cuestión. Si constitutivamente el ser debe ser "Mit-sein" o debe ser co-unidad, no lo discutimos. Lo que nos parece sumamente dudoso es que se pueda definir su relación de dependencia creacional, vertical y primordialmente originante, por esas otras relaciones, todo lo importantes que se quieran, pero colaterales y que suponen la primaria.

Más adelante Crespy parece entender que la Multiplicidad y Nada creable se originan de la Unidad de Dios, *proceden* de Él. La creación comienza *con* la Multiplicidad, no *después* de ella (p. 117). Hay que confesar que, si éste fuera el pensar de Teilhard, el problema estaría

<sup>31</sup> *Ib.* N.º 27.

<sup>32</sup> *La Pensée Théologique de Teilhard de Chardin*, 1961.

casi resuelto. Pero, desgraciadamente, no se puede con objetividad pensar que la expresión "L'Étre Premier fait *ipso facto* jaillir une autre espèce d'opposition (La Multitud)"<sup>33</sup> significa un acto creativo de la Multiplicidad o nada creable. El contexto no lo permite en modo alguno. El ritmo de los "momentos" y "oposiciones" que Teilhard va señalando en el ser no implican actos creativos, sino de una dialéctica "estática" a priori, de una ley inmanente y constitutiva del ser. Primero la Unidad Absoluta de Dios. Luego la oposición interna de su Trinidad. En tercer lugar, "*ipso facto*", como si dijéramos, por la misma necesidad del ser: la oposición de lo Múltiple. Sólo después de estos "momentos" puramente constitutivos del ser, aparece la faz verdaderamente dinámica, la creación como tal, como proceso. Claramente lo afirma el propio Teilhard: la creación comienza en el cuarto tiempo: "La creación o participación (en lo que consiste el cuarto tiempo)..."<sup>34</sup>.

Parece claro, pues, que la concepción metafísica de Teilhard, mantenida a lo largo de toda su vida, no coincide con el pensamiento cristiano tradicional, ni sería fácil hacerlo encuadrar en él. Por una parte se esboza una dualidad de Principios que ontológicamente se enfrentan entre sí, y por otra, se apunta la exigencia en el Principio activo de obrar sobre el pasivo. La relación Dios y Mundo forma una imagen difícil de concordar con la figura cristiana. La *dependencia total* del segundo respecto del primero y la acción *absolutamente libre* de éste quedan seriamente comprometidos.

El origen de esta concepción no cuesta mucho descubrirla: una noción del ser como unidad, pero como unidad de composición exclusivamente. Si Teilhard hubiese reflexionado mejor sobre la unidad, hubiese advertido que ésta no exige la pluralidad de componentes, sino la indivisión del ser consigo mismo, que si lo unificado es en cuanto tal uno, más uno es lo simple, que no es unificado. La unidad no requiere elementos que se unifiquen. Dios no necesita "trinitizarse" para ser uno; la simplicidad absoluta de su sustancia le confiere la máxima unidad, no precisamente su triple existencia personal. La unidad, lejos de exigir la composición y unificación, es debilitada por la misma; cuanto más una es una cosa, tiende más a la simplicidad, que es carencia de partes, composición, unificación.

De aquí que crear no sea unificar, no exija en modo alguno "un sujeto de apoyo o de reacción". La noción y la ley del ser no lo implican en modo alguno. El "ser creado" supone la dependencia *total*

<sup>33</sup> *Comment je vois*, N° 28.

<sup>34</sup> *Comment je vois*, N° 29; SMULDERS, O. c., pág. 93.

respecto de la Causa creadora, no sólo la dependencia en la unificación.

De aquí que, el no-ser puro y verdadero no equivalga a la multiplicidad pura, a la dispersión que va más allá de la experiencia. Tal no-ser y tal idea de creación son una recta consecuencia de una falsa idea de ser. El error fundamental teilhardiano está en haber extrapolado la noción y ley de la realidad cósmica —aquí ser puede ser definido como ser unificado o complexificado— al plano profundo del ser como ser y de la realidad en toda su extensión. Tentación cien veces repetida en la historia de la filosofía.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO cmf.

## NOTAS Y COMENTARIOS

### CONOCIMIENTO Y METAFISICA \*

Pocas disciplinas filosóficas han suscitado tantas y tan enmarañadas controversias como la Gnoseología. Cientos de libros y miles de artículos requieren la atención del amante de la filosofía para exponerle toda clase de ideas más o menos originales, pero siempre dispares, sobre el objeto, la naturaleza, los planteos, los métodos y las soluciones del problema gnoseológico. No sorprende, pues, el hecho de que ni siquiera se ha llegado a un acuerdo sobre el nombre de esta materia y aún menos sobre su ubicación en el conjunto del saber. Las causas de este poco alentador panorama son diversas; citemos, ante todo, la misma dificultad del tema, luego los prejuicios con que generalmente se lo aborda y por fin la relativa novedad de esta disciplina.

Aunque la reflexión sobre la validez del conocimiento sea uno de los integrantes clásicos de la filosofía, su tratamiento sistemático es, como acabamos de decir, relativamente reciente. Se conviene en ver en Locke su iniciador (aun cuando su obra sea una consecuencia del planteo cartesiano, y éste a su vez un eco de la problemática nominalista de fines del medievo). Pero sobre todo a partir de Kant este estudio adquiere consistencia propia y dimensiones inusitadas, hasta llegar a absorber a la filosofía entera. Sólo a principios de este siglo se toma conciencia de lo inmoderado de esta pretensión y se trata de reducir el tema a proporciones aceptables, haciéndolo objeto de una disciplina similar a las demás. Pero precisamente aquí comienzan las dificultades. No se logra ubicar esta materia, ni precisar su objeto, ni determinar su método; no hablemos de las soluciones, porque en ellas se halla la línea divisiva de los sistemas filosóficos actuales.

Dentro del tomismo la Gnoseología ha tenido un poco de mejor suerte, pero no mucha. Coincidentes en una posición realista, los tomistas han encarado su justificación desde puntos de vista distintos; han divergido en el método, en los planteos y aun en buena parte de las soluciones. Esta situación, vigente desde fines del siglo pasado hasta bastante entredo el nuestro, pareció hacer crisis en la década del veinte: de 1920 a 1930 se multiplicaron los estudios y con ellos las polémicas, ciertamente fructuosas, pues la década siguiente fue testigo de un notable acercamiento entre las distintas líneas gnoseológicas. Tras el paréntesis de la guerra, el panorama se ha esclarecido: subsisten sin duda diferencias de opiniones en muchos puntos, pero al menos los temas funda-

---

\* OSVALDO FRANCELLA, *Conocimiento y Metafísica*, Instituto Superior del Profesorado Juan XXIII, Bahía Blanca, 497 págs.

mentales reciben un tratamiento relativamente uniforme y las soluciones son bastante semejantes.

Toda esta intensa actividad intelectual se ha reflejado, como dijimos, en innumerables artículos y libros, casi todos, por desgracia, en lenguas ajenas a la nuestra. En castellano la producción gnoseológica es desgraciadamente escasa, y como en nuestro país —y aquí tocamos la desgracia mayor— los estudiantes de filosofía y a veces los mismos profesores no leen sino su idioma materno, un curso de Gnoseología carece de bibliografía suficiente. Por ello saludamos alborozados la aparición de este grueso volumen de nuestro colega Osvaldo Francella, cuya predilección por el tema viene de lejos y se manifiesta en serios estudios que jalonan un cuarto de siglo de labor filosófica. Aunque en la intención del autor se trate sólo de un “manual universitario”, en realidad estamos ante un verdadero tratado de Gnoseología.

La obra se divide en tres partes, la primera analítica, la segunda crítica y la tercera sintética, precedidas de una introducción. Recorreremos brevemente cada una de estas etapas, para luego dar una opinión fraterna sobre ellas.

La *introducción* ubica a la Gnoseología en el cuadro del saber, como parte de la Metafísica; de entre los diversos nombres aplicados a esta disciplina prefiere, acertadamente, el de Gnoseología; su objeto propio será la valoración del conocimiento humano, explorado a partir de lo “naturalmente conocido”, tema central de la obra; su orientación, declaradamente tomista, no le impide afirmar que sería vano buscar en Santo Tomás una exposición sistemática del problema.

La *primera parte* se divide en dos amplios capítulos: en el primero se analiza lo naturalmente conocido y en el segundo se estudian las diversas actitudes que ante él han adoptado los filósofos.

El *primer capítulo* precisa la noción clave de lo “naturalmente conocido”. Es lo dado inmediatamente en una intuición evidente que se formula en un juicio de presencia. Por intuición se entiende aquí una captación intelectual inmediata, que puede ser de una realidad concreta o de un principio abstracto. Así, lo naturalmente conocido abarca el principio de identidad (que coloca a la cabeza de todos), el de contradicción y el de causalidad, objeto de un interesante análisis; asimismo la autoconciencia, objeto de un juicio inmediato en materia contingente, intuición de la propia existencialidad y substancialidad, es decir, captación del yo como sujeto. Estas intuiciones pertenecen al ámbito de lo precientífico, sin que esto implique menor validez gnoseológica.

El *segundo capítulo* analiza las posiciones tomadas ante lo naturalmente conocido, en una revisión histórico-crítica. Ante todo estudia el problema de la duda precrítica: las diversas razones que militan en favor de una actitud dubitativa son juzgadas inválidas; lo naturalmente conocido no puede ser objeto de duda, ni, por lo tanto, puede la duda ser un punto de partida. No significa esto la aceptación ingenua de todo lo dado por el sentido común. Una recta noción del sentido común ha de interpretarlo como la intelección de las verdades fundamentales para la vida, entre las cuales están las pertenecientes al área de lo naturalmente conocido, pero también otras derivadas. Además hay una falsa noción del sentido común, que lo asimila al buen sentido, referente a lo práctico, y aun un sentido común aparente. Entendiendo rectamente las cosas, lo naturalmente conocido aparece como el núcleo del sentido común. El realismo mediato y el idealismo desconfían de lo naturalmente conocido: será preciso analizar sus razones. Previamente merece una reflexión la oposición realismo-idealismo, aparente y no real, pues el conocer implica al ser y no se le opone. La manifestación del ser en el conocer es inmediata, sin que la

afecten ni los intermediarios psicofisiológicos indispensables, ni la desemejanza ontológica entre el conocer y la realidad física. Por fin, hay tres posturas erróneas ante lo naturalmente conocido: la del dogmatismo, basado en la teoría de las tres verdades primitivas, que admite sin justificar; la del antiintelectualismo, consecuencia de una falsa concepción de la inteligencia y de su valor; y la del escepticismo, negador de la validez del conocimiento y, por ello, destructor de sí mismo.

La *segunda parte*, la más extensa, se divide en siete capítulos de desigual longitud, que estudian los temas centrales de la gnoseología.

El *primer capítulo* determina el punto de partida de la reflexión crítica, objeto de tantas controversias: es cualquier verdad naturalmente conocida, acto de presencia del ser en el conocer, inmediato y evidente. No es preciso más para iniciar la labor crítica.

El *segundo capítulo* estudia el juicio por el que se capta lo naturalmente conocido: en él lo real, presente a la inteligencia, se manifiesta como tal, e implícitamente revela la naturaleza del acto cognoscitivo y de la misma facultad judicativa. Hay, pues, una reflexión implícita en todo juicio sobre lo naturalmente conocido, que la labor filosófica explicitará posteriormente, pero en la cual ya se captan intuitivamente la alteridad entre el conocente y lo conocido y su mutua relación, vale decir, la necesidad de la adecuación entre la inteligencia y su objeto, el ser. Comprendiendo esto, se desmoronan tanto la objeción clásica del escepticismo de caer en círculo vicioso al justificar la inteligencia por la misma inteligencia —porque se justifica por el ser— como las vistas parciales de la fenomenología de Husserl y los existencialismos de Merleau-Ponty y de Sartre, que son justamente criticadas.

El *capítulo tercero* analiza el valor del sujeto y el predicado. El sujeto lógico tiene sentido en cuanto traduce al sujeto ontológico y, en última instancia, como expresión del "yo", punto de coincidencia del ser y del conocer. El predicado, por su parte, es la objetivación universalizada de un aspecto inteligible del sujeto: de ahí que no sea exacto hablar de objetividad de los conceptos, porque todo concepto es objetivo, sino de su valor en realidad. Este valor ha sido distorsionado por las posiciones extremas del nominalismo y del hiper-realismo, estudiadas con detención en este capítulo, en sus diversas formas históricas, lo mismo que el conceptualismo racionalista y antirracionalista. La conclusión de este examen crítico (en el que las formas contemporáneas del pensamiento tienen tratamiento preferencial), lleva a la clave de la validez del concepto, la abstracción.

El pensamiento moderno, heredando de Locke una noción errónea, interpreta la abstracción como la mera separación de un aspecto concreto del dato percibido; en Aristóteles se trata de la liberación de la dimensión esencial de las cosas; Santo Tomás ha estudiado este proceso y sus diversos modos de realización; pese a las interpretaciones diversas de su doctrina, queda en pie que para él hay una abstracción física, otra matemática y otra metafísica, por las que obtiene conceptos de distinto nivel, aunque con la característica común de universalidad. Lo universal existe sólo en la mente, como producto del proceso abstractivo, pero lo que se concibe universalmente (la esencia) existe concretamente en el mundo extramental; por ello el conocimiento abstracto es imperfecto, pero no inexacto.

El *cuarto capítulo* se detiene en el ser (entendido como acto del ente), fundamento del conocer y por ello de la validez de toda idea. Tras una incurción histórica, concluye inspirándose en los trabajos de Fabro, que Santo Tomás es el único pensador occidental que ha logrado superar la falla, denunciada

por Heidegger, de evitar la escisión entre el ente y el ser, sin absorber el uno en el otro. El ser ("esse") no es una esencia, ni un hecho, sino el acto entitativo, participado diversamente. Este ser es dado en la experiencia perceptiva, pero sólo asimilado en la intelección, y no directamente, sino en el concepto de ente. Este concepto, el más amplio de todos, se obtiene por una abstracción formal, y no admite definición, por ser anterior a todo otro; no es un género, sino una noción trascendental que se realiza analógicamente. La noción de analogía da la clave de la predicación: se extiende el autor en la analogía de atribución intrínseca y de proporcionalidad propia.

El *capítulo quinto* analiza la aplicación de lo universal a lo singular: aquí la clave estará en la pareja acto-potencia: lo universal está en potencia en lo concreto singular. El ente se capta en la percepción sensorial; ésta deja en los sentidos internos una imagen concreta que la "cogitativa" sintetiza y de la cual el intelecto agente abstrae el contenido inteligible; con éste fecunda al intelecto pasivo que, así actuado, pasa al acto de entender y produce la idea.

El *capítulo sexto* valoriza críticamente el conocimiento sensorial. Asienta la unidad del conocimiento humano: no hay compartimentos separados en el conocer, es el hombre el que conoce mediante sus sentidos y su inteligencia, que no están separados en su actividad, sino unidos en un dinamismo que aprehende objetos, conjuntos configurados. No hay una adición de datos, como quería el asociacionismo, sino percepción de un todo orgánico, que se presenta en forma inmediata, como un dato evidente. Hay, en la misma línea, una percepción inmediata del espacio y el tiempo concretos y del movimiento. En cuanto a los objetos propios de cada sentido, los objetos sensibles "secundarios", una vieja controversia, hoy bastante apaciguada, divide a los interpretacionistas de los percepciónistas: el autor se afilia a los primeros. Por fin merece una especial atención el intento de los neorrealistas americanos.

El *capítulo séptimo* estudia los procedimientos que tiene la mente para adquirir las verdades científicas, la inducción y la deducción. La primera merece mayor extensión, dadas las objeciones del nominalismo y el empirismo. Desvalorizar la inducción equivaldría a anular las leyes científicas universales y aun las mismas ideas universales. El problema no versa sobre la inducción completa, que no aporta datos nuevos, sino sobre la incompleta: ésta puede ser suficiente, y en este caso científica, o insuficiente, y por ello inválida. La científica consiste en captar un nexo necesario entre una naturaleza y su propiedad, por obra de la abstracción. La deducción, lógicamente posterior a la inducción, tiene la validez de un auténtico instrumento del saber: consiste en extraer de las premisas lo contenido en ellas potencialmente.

La *tercera parte*, sintética, concluye, en base a los elementos analizados en las dos anteriores, en una valoración total del conocimiento.

El *capítulo primero* estudia el conocer, remedio a la limitación congénita de nuestro ser. Por él se hace presente en nosotros, intencionalmente, el ser del mundo. La noción de intencionalidad tiene aquí el papel decisivo; gracias a ella se comprende cómo el conocer supera todo el orden de lo material y cómo las comparaciones con las creaciones de la cibernética sólo pueden ser analogías impropias. Por el conocer llega el hombre a la verdad; ésta no dice relación necesaria con la novedad, como muchas veces se supone, ni con la personalidad; tampoco puede substituirse con una "fe filosófica" al estilo de Jaspers, ni con una "esperanza metafísica", al estilo de Marcel.

El *capítulo segundo* aborda los problemas que plantea la verdad: ante todo, el de su posesión, analizando las diversas formas de relativismo, la postura de Hegel y las profundas reflexiones de Heidegger, para concluir con

la invalidez de las posturas relativistas, la parcialización del hegelianismo al no admitir la posibilidad de una verdad absoluta y la exageración anti-esencialista de Heidegger que le impide descubrir el fundamento último de la verdad, el existir por esencia. En fin, la verdad consiste en la conformidad del intelecto con lo real; ante ella puede haber diversos estados mentales, que van desde la certeza hasta la ignorancia; su criterio es la evidencia.

La *conclusión* final resume el sentido de todo el libro: la verdad es accesible al hombre, como toda filosofía digna de su nombre puede mostrarlo.

Tras haber recorrido las casi quinientas páginas de este tratado, responderemos al pedido que su autor nos hace en el prólogo, de aportar las observaciones y sugerencias que su lectura despertara. Lo haremos con la mayor franqueza, sintiéndonos hermanados en una labor común: la enorme y hermosa tarea de colaborar, conscientes de la modestia de nuestros esfuerzos, en la elaboración de una cultura latinoamericana.

No podemos ocultar nuestra alegría ante una realización de la envergadura y los quilates de la obra de Francella. Nos revela que en nuestra Argentina, tan zarandeada por sus desventuras políticas y económicas, existen espíritus capaces de abocarse, con toda la paciencia, la dedicación y la hondura que es menester, al estudio de los problemas que hacen a lo más íntimo de nuestro ser de hombres. Tampoco podemos ocultar nuestra alegría ante el hecho de que esta obra sea fruto de la docencia en un instituto privado de enseñanza superior: creemos que este detalle debe hacer pensar a los apasionados —e interesados— críticos de la libertad de enseñanza.

Nos alegra, por fin, la modernidad y apertura de espíritu que campean a lo largo de todo el volumen. Redactado con estilo ágil, accesible, "conversado", traduce las inquietudes de una mente preocupada por dar solución a los problemas eternos tal como se plantean en nuestros días. Su fidelidad al tomismo, continuamente evidenciada, no significa en modo alguno un apego cerrado a una tradición o a un sistema, sino una convicción madura, que lo ubican por encima de dos actitudes bastante comunes: el pueril temor de no desentonar con la moda del día —y por ello abandonar los aportes del pasado, entre ellos el tomismo—, como la no menos pueril creencia que ya el tomismo lo dijo todo —y por ello rechazar toda novedad como errónea—. Más de una vez hemos escrito que la condición de vigencia de cualquier doctrina es su capacidad de asimilar los problemas y las inquietudes de cada época, hacerlos suyos y darles una solución, siquiera parcial, inspirada en los principios permanentes que deben regirla. Si el tomismo —que ha superado, a través de siete siglos, la dificultosa prueba del tiempo— quiere conservar su vitalidad, ha de empeñarse en una labor de continua renovación interna, revisando sus conclusiones y dialogando franca y lealmente con todas las manifestaciones del pensamiento actual.

Yendo ya al contenido del tratado, haremos algunas observaciones críticas.

Una característica de la obra, que puede dar la impresión de cierta anorganicidad, es la acumulación de datos y de citas, a veces muy extensas. La impresión se acentúa porque no siempre aparece con la debida nitidez la posición adoptada por el autor ante algunos problemas. En ediciones posteriores se debería, creemos, tener en cuenta esta observación. No vemos mal la multiplicación y la longitud de las citas: destinada a los estudiantes, la obra les permitirá un contacto directo con los autores de las diversas teorías; pero habría que evitar esa impresión de falta de homogeneidad. Además, nos hubiera gustado ver utilizados los estudios realizados por pensadores argentinos y latinoamericanos, al menos como datos de información.

La ubicación de la Gnoseología dentro de la filosofía, "uno de los puntos más discutidos" (pág. 13), no merece ningún análisis y se resuelve demasiado simplemente con un cuadro sinóptico de las disciplinas filosóficas, sin dar razones ni fundamentar la solución adoptada. En cuanto a los nombres que se utilizan para designar la materia tratada, hubiera sido interesante reseñar su historia y su uso. Al respecto se nos dice: "en la filosofía italiana, la Gnoseología es sinónima de Teoría del Conocimiento" (pág. 14), pese a que esta sinonimia es común entre nosotros, y también en alemán y francés. Más adelante leemos: "el problema del conocimiento suplantó al ontológico a partir de John Locke" (pág. 15); sin duda, esto es lo que se repite corrientemente en los manuales, pero lo exacto sería remontarse a Descartes.

En relación a los problemas planteados por el principio de identidad (págs. 36-39), creemos que la dificultad reside menos en la determinación de la validez del principio —que puede, a nuestro juicio, tener una forma tautológica, pero también otra válida—, que en sus relaciones con el principio de contradicción, cuestión que se soslaya.

No aparece muy clara la posición del autor respecto al punto de partida de la gnoseología (y aun del filosofar): lo naturalmente conocido abarca tanto la autoconciencia como las evidencias primarias sobre el mundo, no se aclara qué relación pueden tener entre sí, y si hay prelación de una respecto a otra (pág. 57), cuestión que nos parece fundamental.

Tampoco toma posición sobre los problemas referentes a las distintas formas de la abstracción, asunto muy debatido últimamente (págs. 242-244), ni sobre la analogía, en especial sobre la relación entre la analogía de atribución intrínseca, que admite, y la de proporcionalidad "metafísica" (págs. 284-289).

En lo referente a la realidad de las cualidades sensibles, el autor se ubica decididamente en la línea interpretacionista, rechazando el percepcionismo (págs. 339-346). Tal vez un análisis de las posiciones más recientes hubiera llevado a concluir que en la actualidad se da un acercamiento tal entre ambas posiciones, que podemos pensar que el problema está ya superado.

Por fin, al tratar la inducción, el autor se esfuerza en fundamentarla en la intuición del nexo necesario entre la naturaleza y la propiedad, no concediendo validez científica a otro modo de inducción. Sin duda el principio es válido, pero la cuestión es determinar cuándo se produce esa intuición. De hecho las leyes científicas se apoyan en comprobaciones de tipo estadístico, que no garantizan absolutamente la necesidad del nexo, y no por ello podríamos negarles validez científica. Decir que en este caso ya no se trata de ciencia, sino de pre-ciencia equivale a mantener un concepto de la ciencia que hoy nadie admitiría y que equivaldría a desvalorizar toda la ciencia moderna.

Estas críticas no pueden empañar, creemos, el mérito ya señalado de la obra. Enfoques generales, planteos y soluciones merecen nuestra completa adhesión, pese a estas divergencias de detalle. Sobre todo subrayamos nuestra complacencia por la presentación del problema gnoseológico ligado al ontológico; por destacar el carácter reflexivo de la Gnoseología; por centrar su solución en la explicitación de lo dado en forma implícita en el juicio evidente; por su concepción del ser como acto; por la superación del pseudodilema ser-conocer.

En suma, estamos ante un meritorio esfuerzo que deseáramos vivamente sea conocido y emulado.

## BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

\* La mejor idea acerca de las intenciones del autor<sup>1</sup> la dan las siguientes palabras del prólogo: "Dos tópicos fundamentalmente han ocupado a la filosofía de la ciencia. El primero incluye la lógica y la metodología de la ciencia, sus procesos inductivos y su organización deductiva. El segundo involucra el significado de ciertos conceptos genéricos, tales como espacio, tiempo, ley, causalidad, azar, y teleología. La presente obra discute esos tópicos y en este sentido constituye un ensayo de filosofía de la ciencia. Mas también tiene otro propósito, que la lleva más allá de los métodos y el armazón conceptual hasta el contenido mismo de la ciencia, intentando mostrar que este contenido del conocimiento positivo reacciona sobre los modos de pensamiento de los cuales ese mismo conocimiento evoluciona y aún, inevitablemente, sobre la concepción que el mismo filósofo tiene de sus problemas". No intenta el autor con ello borrar las distinciones entre ciencia y filosofía, pero sí demostrar que "esta distinción no implica desinterés mutuo alguno. Para decirlo con otras palabras, que es propósito de la obra establecer tales intereses en un amplio margen de problemas filosóficos y científicos".

Armado de tales ideas rectoras y de un notable caudal de conocimientos, va Hawkins desde los problemas acerca de *la naturaleza de los números* (número; axiomas de Peano; la verdad lógica; teoría de los números) hasta *cuestiones éticas* (la elección y el teorema fundamental de la ética; responsabilidad) y *económicas* (el problema de los valores); pasando por tan diversos temas cuales son *la geometría* (los elementos; Kant y las formas de intuición; geometría analítica); *movimiento y análisis matemático* (geometría del movimiento; teoría de Dedekind; números complejos y vectores; naturaleza de la matemática); *mediciones* (observación y medición; mediciones básicas; mediciones e invariancia; operacionalismo; medición e información); *leyes del movimiento* (el movimiento según Aristóteles; la mecánica; determinismo y causalidad); *azar y probabilidad* (ley y azar; preliminares lógicos; la matemática de la probabilidad; medición de la probabilidad); *esencia y contexto en la física del siglo XX* (relatividad; cuantos; estados; transiciones; identidad); *la idea del orden* (*l'ordre naturel*; termodinámica y mecánica estadística; información; orden y energía libre); *probabilidad y credibilidad* (probable y no probable; decisión e información; el laberinto inductivo y un teorema acerca del progreso; analogía y

---

<sup>1</sup> DAVID HAWKINS, *The Language of nature. An essay in the philosophy of science*, W. H. Freeman and Co., San Francisco (California), 1964, XII + 372 págs.

categoría); *tres etapas revolucionarias* (los “demonios” de Laplace y Maxwell; de la molécula a la célula; el verbo aprender; la cultura); *teoría del alma* (la natura humana; autoconciencia; libertad). Y ni aún hemos nombrado todos los temas abarcados por nuestro autor. Sin embargo de lo cual tiene ahora el lector una imagen suficiente del contenido de una obra que, escrita con un agradable estilo que hace de adecuado lecho por donde encauza la indudable versación de Hawkins, lo sacará del estrecho y agobiante marco de tanta “filosofía de la ciencia” que a mal traer le tienen, rebotando entre lógica y metodología casi exclusivamente. Aquí la amplitud de miras está tanto en el temario cuanto en su desarrollo, donde se trata de dar solución a los problemas más allá del plantamiento lógico de los mismos. No significa todo ello que estemos siempre de acuerdo con nuestro autor; más aún, casi no hay página donde podríamos dejar de apuntar nuestra disidencia o, al menos, nuestra discusión o pedido de aclaración al caso. Lo cual indica, positivamente, que la obra nos merece plena atención, al punto de convivir intelectualmente con su autor; que la discusión —o el deseo de ella— es precisamente como el sistema nervioso de tal convivencia. Así, por ejemplo y para señalar unos pocos casos, no aceptamos sin fuertes objeciones que “the monistic concept of universal law was the end-product of Aristotle’s pluralistic final causes; but the concept of specific natures, as autonomous and explanatory, disappeared” (p. 114); o que “if we suppose that there might be a negative acceleration of the expanding universe, so that in some future epoch it would begin to contract, it is conceivable that there might be, literally, a reversal of time” (p. 221), donde ese “literalmente” raya en el absurdo. Y nos parece que decir que “against the background of relativity and quantum mechanics Laplace’s notion (de la superinteligencia) seems incredibly naive” (p. 255), hace que la “ingenuidad” esté de parte de Hawkins, puesto que precisamente la superinteligencia que postulara Laplace excluye la necesidad de recurrir a información que dependa de señal alguna. Por otra parte, la noción de *forma* aparece como muy imprecisa al decir que “by form is meant all the habitudes and capacities of that body” (p. 274), así como es erróneo sin más señalar que “it is because of this Aristotelian influence on Christianity —in part at least— that there must be a literal reincarnation” (*ibid.*). Y el lector se hará cargo de cuánto influye esto en los temas de la teoría del alma (cap. XI) y en la ética (cap. XII), por ejemplo. Pero insistamos en que Hawkins hace correr fresca brisa ya desde el título en tema tan trasijado como es la filosofía de la ciencia, y merece ser leído con atención.

\* Del agudo físico-filósofo que es Costa de Beauregard se podía esperar un valioso aporte a la noción de tiempo frente al título de esta obra<sup>2</sup>. Y luego de su lectura, la esperanza no queda fallida. En efecto, al hilo de una cuidadosa exposición de la física teórica en general, que rápidamente se restringe a las actuales teorías relativista y cuántica, nos da el autor una visión crítica tanto de los resultados alcanzados cuanto de los problemas que enfrentó y aún tiene por solucionar, la física actual, especialmente orientado todo hacia el problema de la “espacialización” del tiempo.

Su síntesis armoniosa lleva al lector casi insensiblemente a aceptar los puntos de vista —siempre atractivos— de Costa de Beauregard, hasta impedir a veces y por casi inconsciente simpatía, la crítica. Que tal y tanto es el interés con que se leen sus páginas, porque la amplia erudición va del brazo con un cálido estilo

<sup>2</sup> OLIVIER COSTA DE BEAUREGARD, *La notion de temps, equivalence avec l'espace*, Hermann et Cie., París, 1963, 207 págs.

que sirve de adecuado ropaje a un cuerpo doctrinario firme y articulando en las precisas coyunturas que le marca nuestro autor.

Todo este elogio, que pudiera parecer desmedido, no pretende sino hacer justicia en resumen, puesto que al detalle no lo sufriría en el marco estrecho de un comentario bibliográfico como el que pretendemos ahora. Tanto abundan las personales observaciones del autor en punto a la física actual tal como vista por un físico de fuste, que resumir sus ideas sería, probablemente, despistar al lector hasta hacerle creer que se trata aquí de una opinión o solución más sobre el tema del tiempo, cuando, en verdad, toda la física actual es la que está siendo analizada en su estructura fundamental y donde aparece comprometida sin vacilación la opinión del autor, decidido relativista y "debroglista".

Sin embargo de todo lo cual nos vemos obligados a advertir que no se trata, en verdad, de una obra estrictamente filosófica, pero que el lector hallará motivos más que suficientes para su propia reflexión. Destaquemos solamente una conclusión de interés inmediato: "celle-ci (la relatividad), faisant du principe de relativité un principe de pure cinématique, restituera la cinématique en sa prééminence, et rendra leur plein sens aux énoncés anciens d'Aristote tels qu'ils s'appliquent au mouvement local" (p. 36); habiendo señalado poco antes que: "la cinématique n'est le bien privilégié d'aucune branche de la Physique; c'est de toutes qu'elle peut recevoir des lumières; c'est à toutes qu'elle impose sa loi" (p. 29); con lo cual, destaquémoslo, se refleja en la física científica aquella importancia del movimiento local que siempre afirmó la física filosófica. Aún más, cuando la física relativista hace de la velocidad de la luz una constante universal, ligada, por definición, a los patrones de longitud y de tiempo, ello "*c'est faire du temps une grandeur mesurable en le référant directement à l'espace. C'est concevoir idéalement une horloge aristotélicienne dont le mobile est animé de la vitesse radicalement privilégiée c; il est certainement impossible d'aller plus loin dans le sens de la 'mesure du temps par le mouvement local'*" (p. 54-55, subrayado del autor).

\* Esta historia de la química<sup>3</sup> se destaca entre sus semejantes tanto por su organización como por sus alcances. Cuanto a su *organización*, es, efectivamente, una historia de la química y no de los químicos, es a saber, se trata de dar una cabal idea del desarrollo de esta ciencia sin depender de una secuencia bio-bibliográfica de quienes la hicieron posible. Esto permite al autor y al lector seguir el hilo de ideas y hallazgos hasta lograr un panorama comprensivo y armónico. Así, le será posible no sólo desenrollar la madeja toda de la evolución de la química sino, si así lo deseara, y especialmente si ya conoce el tema, desmadejar algunos hilos en concreto: si se interesa por la química orgánica, puede leer los cc. 7 y 8 ("Surgimiento de la Q. Orgánica" y "Organización"), continuando entonces con los cc. 12 ("Consolidación") y 13 ("Productos naturales"); el "Desarrollo y transformación" lo hallará en el c. 23. Asimismo, la Química Analítica —a la cual tan poca importancia suele dársele, en general, en la historia— se podrá estructurar históricamente leyendo de corrido los cc. 11 ("Sistematización") y 21 ("Expansión"), etc. Sin embargo no ha caído Ihde en una fría despersonalización, muy por el contrario; no sólo las ideas aparecen claramente como ideas de tal o cual personaje, sino que además ideas y personajes están encuadrados en la época en que surgieron y actuaron: los hechos políticos y económico-sociales pertinentes acaban de conformar un

<sup>3</sup> AARON J. IHDE, *The development of modern chemistry*, Harper and Row, New York, 1964, XII + 850 págs.

cuadro ya de por sí atractivo; y las numerosas fotografías e ilustraciones ayudan, sin dudas, no poco a sumergirse en el tema.

Acerca del *alcance*, la obra es también notable puesto que el autor ha concentrado sus esfuerzos en el período que parte de 1750, desde "El período de las teorías fundamentales", hasta alcanzar nuestros mismísimos días. Es así que, previos dos capítulos obligados acerca de la herencia griega y alquímica y la química neumática, arranca decididamente de Lavoisier, pasando revista, en apretado pero original texto, no sólo a lo que clásicamente *debe* ingresar a una tal obra, sino agregando acertadas páginas sobre temas tan actuales como son por ejemplo, la química del flúor; los isótopos en cuanto aplicados a la mensuración del tiempo; los recentísimos compuestos de los gases raros; y el desarrollo y estado de la industria química: aleaciones modernas, plásticos, textiles, etc. Y todavía, en un capítulo final: "Grow and problems", introduce la novedad absoluta —hasta donde sabemos— de ocuparse de los problemas profesionales del químico.

Cuatro apéndices (descubrimiento de los elementos; de los isótopos radioactivos; series de desintegración radioactiva; lista de Premios Nobel de química, física y medicina) y la bibliografía correspondiente (de las notas al pie de página y la de cada capítulo en general) completan esta estimable obra.

\* Es ésta <sup>4</sup> una "paper edition" de la obra publicada originalmente en 1961. De Jammer presentamos ya en otro *Boletín* su estudio histórico-crítico sobre el concepto de espacio (*SAPIENTIA*, 1961, XVI, 292) y los elogios que allí hicimos en punto a escrupulosidad de exposición y erudición, debemos repetirlos aquí. Nuevamente la intención del autor no es fundamentalmente historiar los avatares del concepto de masa sino que, partiendo de esta necesaria fundamentación, intenta fijar los alcances de su significado para la física actual.

Parte para ello de un capítulo dedicado a "la etimología de la palabra masa", breve y erudito, donde deben destacarse las referencias que se hacen al pensamiento semita (el autor es profesor de la Universidad Bar-Ilan, de Israel). Los pensamientos griego, neoplatónico y medieval merecen sendos capítulos, este último a través de un interesante —sí que discutible— análisis de la "*quantitas materiae*", que el autor no halla "claramente definido", pero opina que es así porque espera hallar más de lo que es dable pedir. En Buridan, A. de Sajonia, Oresme, Swineshead, Galileo y Kepler especialmente, señalará Jammer una más clara conceptualización de la masa inercial (c. V). "La sistematización de la masa" (c. VI) será ahora una consecuencia esperada de la tarea previa: Huygens, Descartes y Newton serán los nombres-clave a cuyo través la *quantitas materiae* adquiere plena carta de ciudadanía científica, es decir, deviene matemáticamente tratable y relacionable así con el movimiento, el peso y la densidad. En la mecánica newtoniana, la masa adquirirá tanta importancia que, en adelante, será criterio único y fundamental de "cuerpo" o materialidad. Pero no acabará aquí su valor, ya que la introducción de este concepto —y de su instrumento para asignarle un valor cuantitativo: la balanza— acabará con la alquimia en favor de la química, por ejemplo.

Pero inmediatamente a esta sistematización —como en casos análogos de la física newtoniana— aparecen discusiones más conceptuales, lo que Jammer denomina "las modificaciones filosóficas" (c. VII, donde juegan el papel preponderante las opiniones de Leibniz y Kant, y que marcarán, especialmente con este

<sup>4</sup> MAX JAMMER, *Concepts of mass in classical and modern physics*, Harper and Row, "Harper Torchbooks", New York, 1964, 230 págs.

último, el paso definitivo hacia "el concepto moderno de masa" (c. VIII). De aquí en más seguirá un desarrollo fundamentalmente científico, según la secuencia del concepto de masa en la mecánica axiomatizada (c. IX), y los conceptos gravitacional (c. X), electromagnético (c. XI), relativista (c. XII), dando lugar éste al tema de la relación entre masa y energía (c. XIII), donde la masa de un cuerpo es medida por su contenido energético (Einstein); y finalmente, al concepto en mecánica cuántica y teoría del campo (c. XIV).

Amplitud de miras, perspicacia en el análisis, erudición tanto filosófica como científica —y teológica a las veces—, se trata de una obra imprescindible.

\* Se trata de una reproducción de la obra original publicada en 1949<sup>5</sup> y que tanta aceptación tuviera entonces, por cuanto suponía un ataque formal y por obra de un renombrado físico, al problema de la causalidad y el azar. En estas conferencias, Born intenta una reinterpretación del concepto de causalidad en función de la nueva mecánica cuántica; y el hilo histórico-crítico de que se vale: las vicisitudes y conclusiones de tan vastos dominios como la astronomía, la mecánica, la teoría de los campos, termodinámica, teoría cinética de los gases, estructura de la materia, etc., le conducen a su interpretación totalmente estadística de las leyes fundamentales de la física. Todo salpimentado aquí y allá con agudas observaciones que muestran a un autor de no común sensibilidad, si bien su "philosophy" o sus "metaphysical conclusions" han de ser tomadas con gran amplitud de significado.

Esta edición tiene dos apéndices inéditos hasta ahora: en el primero aparecen ciertas correcciones o adiciones que Born ha creído necesarias frente a los datos suministrados por la investigación entre 1949 y 1964. El segundo reproduce una interesante conferencia: "Symbol and reality", donde aparece un tema tan importante cual es el de las relaciones entre el simbolismo matemático de la física actual y su correlación con la experiencia sensorial.

\* Como publicación aparentemente periódica aparece esta "Series of volumes containing papers devoted to the history of physics and the influence of physics on human thought and affairs through the ages"<sup>6</sup>, al cuidado de dos autores, Daniel E. Gershenson y Daniel A. Greenberg, que conocen ya nuestros lectores a través de la presentación que hicieramos de la obra de ambos dedicada a Anaxágoras (SAPIENTIA, 1965, XX, 221-222).

El volumen II, contiene: una nueva traducción de *Metafísica, A*, a cargo de Gershenson y Greenberg, quienes titulan a la *Metafísica* "Foundations of scientific thought"; un estudio histórico-crítico sobre "Einstein's first paper on quanta", a cargo de M. J. Klein; otro sobre la curiosa máquina eléctrica de Martinus van Marum, por Bern Dibner; y finalmente la primera parte de un trabajo de W. James King acerca de "The quantification of the concepts of electrical charge and electric current".

El volumen III, se abre con un artículo de Klein acerca de la obra de Einstein: "Einstein and the wave-particle duality". Samuel Aronson revive la tan desconocida —pero a menudo citada— "Gravitational theory of G. L. Le Sage"; las publicaciones de Faraday sobre electricidad aparecen tabuladas como

<sup>5</sup> MAX BORN, *Natural philosophy of cause and change*, Dover Publications, New York, 1964, 240 págs.

<sup>6</sup> DANIEL E. GERSHENSON - DANIEL A. GREENBERG (curadores), *The natural philosopher, vols. II and III*, Blaisdell Publishing Co., New York, 1963-1964.

referencias bibliográficas por W. T. Scott. Finalmente, Gershenson y Greenberg hacen una breve reevaluación de la física eleática.

Se anuncia la inminente aparición del volumen IV de esta serie, a la cual auguramos el mejor de los éxitos.

\* El conocido químico norteamericano Linus Pauling (Premios Nobel de Química, 1954; y de la Paz, 1962) se ha reunido nuevamente con el habitual ilustrador de sus libros, Roger Hayward, para producir esta "Arquitectura de las moléculas"<sup>7</sup> a fin de "dar una idea de la gran variedad de modos según los cuales interaccionan los átomos y acentuar el significado que para la vida tiene la estructura molecular". Se seleccionan así 55 estructuras, apareciendo a páginas enfrentadas la explicación y la ilustración correspondientes, a toda página. Sin embargo, no es fácil explicarse por qué se han unido tan ilustres autores en esta obra o, al menos, cuál ha sido exactamente la intención al componerla, puesto que al conocedor nada nuevo le dirá; y al principiante le despistará, nos tememos. En efecto, las explicaciones son tan breves que dejarán insatisfecho si no ya confuso a quien se introduzca así en el mundo de las combinaciones, puesto que casi nada se le dice de las virtudes de cada tipo de representación (rayas, puntos, esferas y barras, etc.) y aun en muchos casos no le será fácil identificar, en las ilustraciones, cada tipo de átomo componente de la molécula representada, pues en muy pocas ocasiones tal referencia se incluye en los dibujos o en el texto. Además, la adopción casi exclusiva del sistema esfera-barra puede conducir a una imagen muy cruda acerca de la realidad de las estructuras moleculares. Y la ciencia actual nos ha hecho muy prudentes frente a aquellos "modelos mecánicos" que hacían las delicias de Lord Kelvin.

Sin embargo, en manos del profesor la obra puede resultar valiosa ayuda; pero en una segunda edición preferiríamos una amplia introducción y mayores explicaciones de las ilustraciones.

J. E. BOLZÁN

---

<sup>7</sup> LINUS PAULING - ROBERT HAYWARD, *The architecture of molecules*, W. H. Freeman and Co., San Francisco (California), 1964.

## BIBLIOGRAFIA

FREDERICK J. ROENSCH, *Early thomistic school*, The Priory Press, Dubuque, 1964, XXII + 350 pp.

No es, ciertamente, mucho lo que sabemos, a esta altura de los tiempos, acerca de la evolución del tomismo en sus primeros años, años de luchas y definiciones fundamentales. Pocos relativamente son los nombres conocidos, y menos aún sus obras, no obstante los laudables esfuerzos de un número creciente de estudiosos que, tras las huellas de Gilson y De Wulf, nos ofrecen constantemente el producto de sus desvelos bajo forma de estudios monográficos y ediciones críticas.

A ellos se suma hoy F. J. Roensch con un importante trabajo acerca del período que sigue inmediatamente a la muerte de Santo Tomás y donde la controversia, la defensa y el ataque —recuérdense las condenaciones de París y Oxford— tienen tanto la virtud de obligar a definir posiciones como el defecto inherente a la comprensible imprecisión de esas mismas posiciones; sumado a todo ello el grave escollo de la falta de información sobre las *dramatis personæ* y sus obras. De aquí la doble tarea de Roensch: bucear, por un lado, cuidadosamente en la historia del primer medio siglo que sigue a la muerte del Angélico; y por otro, tamizar las doctrinas para separar los verdaderos tomistas. Y aquí reside, precisamente, la mayor dificultad —que da lugar al mayor mérito del trabajo— con que ha tropezado, y felizmente sobrepasado, nuestro autor.

¿Qué es un tomista? Tal vez no sea difícil responder *ahora* acerca de los actuales, luego de tanta desbrozante tarea y tantas definiciones oficiales y extraoficiales. Mas, ¿cómo juzgar a los tomistas de aquellas primitivas épocas? Imposible imponer nuestros actuales moldes, so pena de pecar de elemental falta de perspectiva histórica (y ésta es en parte la crítica de Roensch a Gilson). Será entonces caso de determinar, consecuentemente, algo así como las “tesis mínimas” —preludio de las veinticuatro actuales— la adhesión a las cuales marcaría el carácter de tomistas de sus defensores. Pues así lo hace Roensch, señalando que “the doctrine of unicity of substantial form in creatures constituted the most basic yardstick by which to judge the character of any early Thomist at that time (...) the related controverted theses were the pure potentiality of primary matter, the spirituality of separated substances, matter as the principle of individuation, and the real distinction between essence and existence. It is by the acceptance or rejection of these theses along

with their correct understanding that the Thomism of an early defender of St. Thomas must be judged" (p. IX).

Con estas premisas, en capítulos cuidadosamente documentados, desarrollará su obra el autor según el siguiente esquema: en primer lugar, un capítulo introductorio para situar la escena en su correspondiente trasfondo histórico; los capítulos II y III están destinados a una reseña bio-bibliográfica de los primitivos tomistas ingleses (William Hothum, Richard Knapwell, Robert Orford, Thomas Sutton, William Macclesfield) y franceses (Bernardo de Trilia, Gil de Lessines, Pedro de Auvergne, Juan Quidort, Bernardo de Auvergne, Hervé Nédélec, Armando de Bellevue, Guillermo Pedro Godlin, Pedro de la Palud) dominicos todos con la excepción de Pedro de Auvergne. El c. IV, "La enseñanza agustiniana y las objeciones a Santo Tomás", tiende el puente como justificación a los dos que seguirán inmediatamente, sin dudas los más importantes de la obra, esto es, a la exposición detallada de las defensas llevadas a cabo por los representantes más conspicuos de aquellas escuelas: Richard Knapwell (unicidad de la forma substancial); W. Macclesfield (espiritualidad de las substancias separadas; espiritualidad del alma humana); R. Orford (carácter formal del esse; principio de individuación); T. Sutton (distinción real entre esencia y existencia); Gil de Lessines (unicidad de la forma substancial); J. Quidort (unicidad de la forma substancial; forma, materia y esse), y B. de Trilia (distinción real de esencia y existencia, unicidad de la forma substancial). Notemos de paso que para Roensch, el *De natura materiae* "is clearly the work of an early thomist. It shows a strong dependence on St. Thomas' commentaries on Aristotle, and constitutes, in fact, a defense of St. Thomas' teaching" (p. 230).

En suma, que Roensch ha sabido llevar adelante en esta su tesis —elaborada bajo la dirección del P. James A. Weisheipl, O. P.— un trabajo de pionero al que necesariamente habrá de volverse una y otra vez no sólo en cuanto al panorama histórico de aquellos primeros años del tomismo, sino también en tanto se quiera valorar adecuadamente el avance que, en puntos no despreciables, ha experimentado el tomismo hasta hoy. Y verificar, concomitantemente, cuán actual era —aun desde nuestra perspectiva— la temática fundamental de entonces: unicidad de la forma substancial, potencia de la materia prima, distinción real de esencia y existencia, principio de individuación, etc.; señalándose así y como de paso que tanto ofensores como defensores habían sabido encontrar ya las coyunturas fundamentales del sistema. No podemos, para terminar, sino reclamar con nuestro autor por más y mejores ediciones críticas, a fin de poder ir completando tan atrayente panorama.

J. E. BOLZÁN

GIORGIO G. F. HEGEL, *La dialettica. Antologia sistematica*, Introduzione, traduzione e note a cura di Cornelio Fabro, La Scuola Editrice, Brescia, 1960, 267 pp.

La Editorial "La Scuola", de justificado prestigio en el ámbito de la docencia en todos sus niveles, ha iniciado no hace mucho la publicación de temas fundamentales y antologías de textos de filósofos cuya lectura es esencial desde el punto de vista universitario; el presente volumen contiene una sistemática y bien concatenada presentación de textos de Hegel tradu-

cidos por el P. Cornelio Fabro. El mismo Fabro expone, en la introducción (p. IX-XCVIII), un verdadero estudio distribuido en tres momentos: el significado del idealismo centrado en el principio de la conciencia, la formación del idealismo que implica el análisis del criticismo kantiano y, desde él mismo, el paso desde Kant al idealismo metafísico; luego, el P. Fabro expone el sistema mismo hegeliano. Por fin, se impone la comparación crítica entre la subjetividad del idealismo moderno y la interioridad cristiana, pues, superada la oposición entre pensar y ser, es claro que el pensamiento moderno debe asumir el principio del trascendental, mientras la interioridad cristiana implica el principio de la trascendencia. El idealismo (p. LXI) desarrolla el contenido del pensamiento internamente a la unidad del ser como acto del pensar (inmanencia), mientras el pensamiento cristiano introduce la noción de la participación y luego distinción entre Dios y lo creado; el método del pensar moderno "es el aislamiento del pensamiento en el proceso de la *duda*" de donde se siguen todas las consecuencias (muchas de ellas profundamente negativas) del idealismo moderno. Fabro discute doctamente el proceso de la negatividad de la conciencia y la subjetividad como voluntad de ser. Agrega una precisa bibliografía mínima y un índice de los textos que forman la antología. Pero no se piense que los textos se yuxtaponen unos a otros; por el contrario, constituyen una unidad de desarrollo; exteriormente vista (y quizá porque el lector piensa que se trata sólo de una antología) se disimula la real importancia del libro, mucho mayor de la sospechada, pues se desarrolla armónicamente en tres grandes partes: Dialéctica del ser, dialéctica de la esencia y dialéctica del concepto, y cada capítulo está precedido por una breve explicación (en cursiva) que enlaza los textos. Tanto desde el punto de vista docente (por su comodidad) como desde el simple punto de vista filosófico, esta obra es sumamente meritoria e introduce al lector en el mismo nervio conductor del filosofar hegeliano sin cuyo adecuado conocimiento (como advierte Fabro en el prólogo, p. V) no se entiende el pensamiento actual. La edición de "La Scuola", excelente.

ALBERTO CATURELLI

FEUERBACH-MARX-ENGELS, *Materialismo dialettico e materialismo storico*, Introduzione, traduzione e note a cura di Cornelio Fabro, La Scuola Editrice, Brescia, 1962, 268 pp.

Esta antología precedida por las 130 páginas de la *Introducción* de Cornelio Fabro tiene características semejantes a la ya hecha sobre los textos de Hegel acerca de la dialéctica y tiene por fin esencial introducir directamente en el materialismo dialéctico por medio de sus textos. Hay aquí un predominio de los textos juveniles de Marx, menos conocidos como aclara Fabro, pero que permiten al compilador ofrecer una antología utilísima. El trabajo de Fabro está atravesado por sus propias tesis: "Quien escribe está convencido, dice... que el éxito en el sentido de conclusión esencial o esencialización, como se prefiera decirlo, del principio moderno de la conciencia es, y no puede no ser, más que el ateísmo: expresa la expulsión radical de la esfera de la conciencia de todo aquello que no tiene y no puede tener una relación con el hombre, del cual la conciencia está inicialmente tomada —mediante el *cogito*— como posibilidad de presencia y, por tanto, como prin-

cipio que pone el ser" (p. V). Es decir que la prioridad de la conciencia sobre el ser (tanto en Feuerbach como en Marx y, por otro camino, en Sartre) implicará siempre la expulsión del Absoluto como "alienación" para poder fundar la positividad del hombre. Es verdad todo lo que el P. Fabro dice en el prólogo, siempre que se tenga presente que no resulta plenamente *claro* el breve pasaje en el cual, al referirse a la elevación religiosa y teística del *cogito* (racionalismo y derecha hegeliana) parece involucrar en este intento (para él siempre fallido) "las más recientes contaminaciones espiritualistas" (p. VI). Si por esto entiende cierto "espiritualismo" idealista (como aquél de Hamelin, por ejemplo), está bien; pero si por estas contaminaciones "espiritualistas" entiende (hablemos claro) el espiritualismo cristiano, está mal porque entonces se trata de una afirmación *gratuita*. Cuando ciertos espiritualistas (que el P. Fabro ha leído seguramente) ponen como punto de partida el *cogito* (como síntesis ontológica originaria) de raíz agustiniana, se colocan en una línea de pensamiento *esencialmente diversa* a la de la prioridad de la conciencia pensante; solamente así adquiere sentido el pensar como pensar a Dios. Creo que esa distinción hubiese sido necesaria en el prólogo para que algún lector no lo entienda mal y sea injusto en su juicio posterior sobre algunos filósofos cristianos.<sup>1</sup>

Con la capacidad especulativa que le distingue, el P. Fabro penetra agudamente en el tránsito doctrinal de Hegel a Feuerbach. Este último tiene el mérito de haber puesto en claro el verdadero contenido del pensamiento moderno, es decir, "haber aclarado que el hombre es el contenido de la conciencia del hombre" (p. XXII), base de toda actividad del hombre. Superado el punto muerto en el cual había permanecido fija la dialéctica hegeliana, Marx y Engels tienen expedito su camino y, entonces, la filosofía hegeliana no es un término *a quo* simplemente sino la "verdadera matriz del nuevo Humanismo" (p. XXVII) que, en Feuerbach deja aún abierto el problema de la dialéctica. Y ni siquiera se soluciona en Marx, pues en el tránsito de Feuerbach a Marx, Fabro cree ver (en los mismos textos) que el célebre "capovolgimento" de la dialéctica que sustituye el espíritu de Hegel por la materia "no ha puesto al hombre sobre los pies, como pretendía, sino que, simplemente, lo ha decapitado" (p. LIII). También Fabro intenta mostrar que, pese a la opinión marxista que sostiene que entre la dialéctica de Marx y la de Hegel hay un abismo, entre ambos filósofos hay una interna coherencia. De acuerdo con Lenin, Fabro insiste (y con toda razón según mi juicio) que el "teologismo" hegeliano se resuelve (es decir, se disuelve) con el mismo andar de la dialéctica; y también porque la "operabilidad", dice Fabro, del método dialéctico está suspendida de la concepción del hombre como "espíritu", insostenible sobre el fundamento que es el contenido materialista (p. LXIX). Por este camino, luego de mostrar las grandes líneas del materialismo dialéctico y el materialismo histórico y las cuestiones inherentes a la lógica formal y lógica dialéctica en el marxismo actual, el P. Fabro ofrece algunas agudas páginas destinadas a mostrar la "ambigüedad de la dialéctica marxista". En efecto, puede admitirse, sostiene, que "el marxismo ha concentrado en sí el trabajo más dramático y esforzado de la conciencia occidental". Semejante esfuerzo, en todos sus representantes, tiene una interna coherencia pues puede sostenerse, quizá, que el marxismo

<sup>1</sup> Para esclarecer esta distinción absolutamente necesaria, ya en el orden de la estricta justicia, ya en el puramente especulativo, cf. el artículo de U. PADOVANI, *La metafísica clásica* y Michele Federico Sciaccia, en SAPIENTIA, 1963, XVIII, 261-66.

es la única filosofía que ha llevado hasta sus últimas consecuencias la esencialización del *cogito*; pero este proceso implica un *paso* desde el *cogito* moderno al *ser humano* sensible, poniendo, desde la base, una dualidad irreductible que lleva al marxismo a tener que reposar en dos elementos: la "materia" y la "dialéctica"; entonces, contrariamente a lo que acontece con el idealismo o el materialismo, el "materialismo-dialéctico" no puede tener coherencia interna "por la simple razón que uno de los términos destruye al otro" (p. CXIV).

Por eso, es posible señalar desde dentro del marxismo, diversos momentos de su propia ambigüedad: hay una insanable oscilación de un término a otro, como ocurre en el pasar de la dialéctica positiva del yo-tú de Feuerbach (del hombre sensible) que retorna a la "dialéctica del espíritu" (Hegel) (p. CXV). Pero esta oscilación ideológica conduce al marxismo a un dualismo ficticio pues, en verdad, "cae o en el monismo materialista o en el (monismo) idealista. Así la alternativa no tiene más valor alguno" (p. CXV). Al hombre se lo determina dos veces porque primero se lo piensa como *realidad natural* y, luego, como *transformador* de la naturaleza; a su vez, esto conduce a dos teorías del conocimiento contemporáneamente contrapuestas pues, por un lado, el *ser* es ofrecido al hombre en la experiencia sensible; por otro, el ser es un producto de la praxis; "y se trata de dos teorías opuestas, no en forma dialéctica sino que se excluyen en el plano de la semántica elemental". Así, hay un doble conocimiento, el conocimiento como "reflejo" y el conocimiento como "dialéctica" y dos dialécticas, la de la naturaleza y la de la historia, que si bien deberían estar sujetas a una idéntica ley de desarrollo, semejante ley anularía la misma distinción entre naturaleza e historia. Traduzco este sabroso párrafo: "Pongamos un ejemplo de actualidad: si hoy los astronautas rusos u occidentales lograran poner el pie en la Luna o sobre algún planeta, ciertamente nuestro conocimiento del sistema solar se desarrollaría, pero está claro que en este caso la Luna habrá sido *alcanzada*, pero no *producida*, por la técnica del hombre. Se comprende por esto la necesidad manifestada recientemente por los físicos rusos de atribuir las categorías de materia, espacio y tiempo... a las categorías dialécticas del marxismo. El marxismo por lógica interna es llevado a exasperar primero el *extremo objetivismo* en el conocimiento de la naturaleza y, después, el *extremo subjetivismo*, en la interpretación de la historia que es conducida hasta el determinismo de las leyes económicas" (p. CXVII).

Tal es la interna "molestia", insuperable, "de un dualismo que exige concluirse en un monismo y de un monismo que pretende fundarse y actuarse mediante un dualismo"; de modo que esta tensión irresuelta e irresoluble, produce la permanente *oscilación*, Marx-Engels, Engels-Marx, evidente en Lenin (el de *Materialismo y empiriocriticismo* —engelsiano— y el de los *Cuadernos filosóficos* —hegeliano—); evidente en el predominio de Engels (dirección stalinista) y en la actual supremacía de Marx (proceso de destalinización). En el fondo, hay dos conceptos de realidad, opuestos, pero que mutuamente se impiden, hiato de la misma teoría marxista que viene a confirmar las críticas ya dirigidas al marxismo que da "saltos" (o pasaje) de la cantidad a la cualidad, mostrando la ambigüedad que corroe el sistema mismo en su totalidad. Por eso, los marxistas deben admitir esta cuestión de vida o muerte que no pueden soslayar: "permitir que se lleve a cabo la 'revisión de los principios'" (p. CXX).

Como puede comprobar el lector, la introducción del P. Fabro, verdadero libro, no tiene desperdicio a pesar que su exposición no quiera trascender

los límites pedagógicos evidentes del libro. Pienso que no nos vendría mal una traducción de esta obra al español. Luego pueden leerse las 265 páginas de textos de Feuerbach, Marx, Engels y Lenin, cuidadosamente seleccionados, sobre todo entre aquéllos de más estricto carácter filosófico. Nuevamente hay que agradecer a la editorial "La Scuola" la pulcra edición de esta obra que ofrece una exposición objetiva y, a la vez, crítica, del marxismo.

ALBERTO CATURELLI

PIERRE SMULDERS, *La vision de Teilhard de Chardin*, introducción por Christian d'Armagnac, S.I., Desclée de Brouwer, Paris, 1964, 275 pp.

Con el subtítulo "Essai de réflexion théologique", el conocido teólogo y profesor en el escolasticado jesuita de Maastricht (Países Bajos) intenta presentar una reflexión *positiva* sobre el pensamiento del tan traído y llevado Teilhard. Ha elegido al caso algunos puntos fundamentales que marcan el flujo y reflujo teilhardiano en punto a la temática teológica especialmente y, crítico avisado, sabe de la prudencia con que hay que manejar la obra impresa, la cual, puesta como va de moda, está siendo aceptada sin la discriminación fundamental que importa saber acerca de las intenciones de su autor respecto de su "publicabilidad": "Los mismos textos publicados no revelan de ningún modo claramente su exacta intención: ¿estaban destinados a la publicación o se trata de ensayos personales, donde su autor buscaba aclarar su propio pensamiento, o bien para someterlos a un pequeño número de especialistas?" (Prefacio). La dificultad que siempre entraña la publicación de "obras póstumas", especialmente cuando se trata —valga la expresión— de un autor "en evolución".

Pero el mal, si existe en este sentido, está hecho y será indispensable ahora sacar el mejor partido de un "pensamiento fascinante, ya que traspasa los límites de toda especialidad, tendiendo a una visión universal, a una visión acerca del hombre en su totalidad" (p. 30), con el consiguiente cuidado que impone enfrentarse con un pensador "poco familiarizado con los métodos propios de la metafísica y la teología" (p. 27).

En una veintena de páginas acerca de "El hombre y la obra", queda caracterizada la personalidad del P. Teilhard, apareciendo a continuación el desarrollo sistemático de los problemas que ha seleccionado Smulders, es a saber, "De la materia primitiva al hombre" —donde el evolucionismo teilhardiano es estudiado en sus postulados y desarrollo: ley de complejificación, creación y evolución, el problema del alma espiritual—, "La vía de la humanidad" —la marcha hacia el punto omega, el pecado original, la parusia—, "La nueva espiritualidad. Dios en el cosmos" —necesidad de una espiritualidad renovada, edificación del cuerpo de Cristo, la Iglesia, etc.—.

De propósito no entraremos en el detalle de la exposición de Smulders, pues ello desorbitaría de un comentario bibliográfico, ya que nuestro autor ha procedido, tanto en la exposición como en la crítica, con un cuidado tal que no admite ser resumido ni discutido por menudo ahora. Y ni aun lo discutiremos "a bulto"; y esto por la sencilla razón de que estamos, en principio, de acuerdo con él. Porque Smulders ha procedido, al fin de cuentas, a *interpretar* a Teilhard; y éste es el método que siempre hemos creído más

conveniente para comprender a un ensayista de la talla del ilustre jesuita. Tarea sencilla es —pero no muy ilustre— criticar, sin más, a Teilhard: sus muchas ambigüedades así lo facilitan. Está de moda —pero es peligroso— aceptar todo Teilhard: su exuberante imaginación y su verbo cálido parecen reclamarlo. Lo difícil —in medio virtus— es mantenerse en un prudente, sabio, equilibrio, donde ni la “cosmovisión de Teilhard de Chardin” sea sólo el cúmulo de errores que se escogen a las veces como artero florilegio; ni el teilhardismo a ultranza aparezca como la única opción: sólo Nuestro Señor ha podido reclamar: “Quien no está conmigo, contra mí está”. Todo el resto se reparte entre fruto y hojarasca y por declarado oficio el varón sabio habrá de ordenar aun las ideas ajenas.

Cabalmente, esto es lo que ha hecho Smulders: no dejar de señalar, sin vacilación, el error cuando existe y no se deja “interpretar” (“Ici se trouve à notre avis le point le plus faible de sa vision... Teilhard commet l'erreur... des objections réellement sérieuses contre la conception de Teilhard...”), pero no considera acabada su tarea allí sino que intenta salvar todo cuanto puede ser salvado en punto a doctrina teológica. En este sentido Smulders no ha tomado la teología para cargarla sobre Teilhard sino que más bien parece como habiendo tomado motivo en Teilhard para exponer la teología; por lo cual aun cuando el lector no se inquietara por una adecuada valoración teológica de éste, todavía la obra merecería su atención por la misma teología expuesta.

No pretendemos, con todo esto decir que estamos frente a una obra definitiva sobre Teilhard de Chardin: necio sería hacerlo. Pero sí decimos que se trata de una de las obras más importantes que conocemos sobre el tema.

J. E. BOLZÁN

R. MASI-M. ALESSANDRI, *Religión, ciencia y filosofía*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona, 1961.

Los autores se proponen una exposición sumaria de algunos capítulos de la ciencia moderna. Exposición dirigida a los no especializados. Pero no concluye en esto el fin del libro. Se propone algo más interesante aún: los temas científicos elegidos guardan alguna relación con problemas de orden filosófico o teológico. Veamos algunos ejemplos: en el segundo capítulo se enfrenta el problema de la existencia de Dios y las ciencias, exponiendo una serie de teorías, entre ellas la teoría de la entropía o muerte térmica del Universo, cuyo significado, en síntesis, es que la energía se degrada o nivela en las transmutaciones. Como para que los cambios de energía sean posibles es necesario un nivel energético, si en el transcurso de la vida del cosmos ocurre tal nivelación, se llegará a un término en el que los cambios de energía serán imposibles: el Universo otrora dinámico y vivo, caerá en el frío de una noche sin término. Para que esto se cumpla se requiere un sistema térmicamente aislado, condición que cumple nuestro Universo. De esto se deduce que el Universo ha tenido un comienzo, porque si sus cambios se vinieran sucediendo desde la eternidad ya se habría consumido el potencial energético hace tiempo. Por consiguiente, esta teoría parece señalar la existencia de un comienzo temporal en el Universo y de esto se puede derivar la idea de un Creador.

A la misma conclusión arriba la teoría de la expansión gradual del Universo: desde un núcleo de fortísima concentración, altísima temperatura y dinamismo, en continua dilatación y enrarecimiento se llegó al Universo que observamos en la actualidad, en un espacio indefinido, ni finito ni infinito, porque aumenta sin cesar.

Estos y otros descubrimientos apuntan a desentrañar la edad del Universo, que señalaría la edad de la materia. Por esta vía se llega al concepto de creación, porque nada puede llegar a la existencia por su propio poder.

Pero estos razonamientos no tienen valor apodíctico para confirmar la existencia de Dios, pues se fundan en observaciones científicas parciales, desde un ángulo pequeño del Universo. Pero sirven de pautas a la Metafísica, que es la única que tiene argumentos que pueden concluir apodícticamente en este respecto.

En el mismo capítulo usa de la Física para hacernos ver que el Universo no es producto de un caos ciego. De allí otra vez al plano filosófico: es necesario entender el Universo como producto de una inteligencia ordenadora.

Otro capítulo de sumo interés es el quinto. Trata el problema de la vida, su significación y origen. ¿Es posible lograr la vida sintéticamente en laboratorio? Se refiere a los experimentos que provoca la enfermedad del "mosaico" del tabaco. Si bien no se puede afirmar que los experimentos de síntesis de las partes componentes y provenientes de la división de virus vivos (que quedaron posiblemente con vida latente después de ese proceso) constituyan creación de vida por parte del hombre, porque no se llegó a la síntesis del virus desde la materia inorgánica, sin embargo, no hay imposibilidad de lograrlo sino más bien demora técnica; pero no se puede concluir de ello que la vida es un grado de ser reductible a lo inanimado.

El capítulo sexto habla del evolucionismo y su concepto a través de la historia, hace una larga discusión de los argumentos de los sostenedores de la evolución. Al finalizar el tema se refiere al problema de la evolución en relación con la fe; si bien la ciencia no ha dado pruebas concluyentes de la evolución, la fe "nos deja libres de creer o no creer que seres dados deriven de otros menos complejos", siempre que se salve la originalidad espiritual del alma humana.

El libro se cierra con un interesante capítulo sobre el positivismo lógico, sus orígenes, desarrollo y consecuencias; entre éstas señala muy especialmente la negación de la metafísica. Expone el programa fundamental de esta escuela contemporánea, fundada oficialmente hacia 1928, por el Círculo de Viena, a lo cual sigue una interesante crítica del autor. Todo el libro se expresa con claridad y atrayente estilo que estimula la continuación de la lectura.

Si bien se dirige a no especialistas en ciencia positiva, en algunos momentos presupone demasiado del lector, por lo cual las teorías científicas no resultan siempre suficientemente expresas para sacar todas las consecuencias que presuponen. Cuando pasa al plano filosófico suele afirmar la solución que propone, pero a veces no llega a demostrarla o sus esfuerzos no concluyen en la visión de esa demostración.

Cada capítulo es concluido por una sumaria bibliografía bien seleccionada. El libro es útil sobre todo para los filósofos que no pueden permanecer al margen de la ciencia positiva, pero que tampoco, en muchos casos, alcanzan a dominarla.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO, *Meditaciones sobre Europa*, Madrid, Ediciones Europa, 1963.

Con fluidez hispana y a veces con tono de oratoria, el autor expresa sus reflexiones personales sobre temas que van desde el cristianismo y la unidad de Europa, hasta el sindicalismo español en la actualidad europea. Como el título del libro lo indica, el punto de partida para la indagación es siempre Europa, vivenciada por un español y europeo, para quien "Europa es una invitación a la soledad y a la interiorización".

¿Qué es Europa? Es una pregunta ineludible si se quiere analizar la unidad europea y la necesidad de la pregunta destaca la existencia de un mundo con continuidad histórica, de una civilización condicionada por la unidad geográfica que mar y montaña defienden. Europa presenta dos zonas que no destruyen esta unidad: la mediterránea y la atlántica. En ambas, la palabra clave es, precisamente, el Mediterráneo, punto de coincidencia de las civilizaciones grecolatina, atlántica y germánica. Roma hereda la pasión griega por la libertad; el cristianismo infunde el concepto de la libertad individual y social; el germanismo asegura para la historia occidental el poder institucional. La anti-Europa surge mediante la negación de la libertad humana ahogada por el capitalismo o por el marxismo, es decir, por el idealismo subjetivo trascendental, que en Marx y Engels lleva a una interpretación materialista de la historia.

Al analizar la cultura europea contemporánea, Muñoz Alonso dice que fundamentalmente es diálogo, reflexión *desde* la libertad. En cambio, la cultura marxista afirma las posibilidades circunstanciales y vincula al hombre con la determinación concreta de su situación histórica; renuncia al diálogo "ya que fundamenta la relación en un término despojado de cualquier virtualidad de conciencia individual personalizante".

Dentro de este enfoque personal, el autor aborda temas como la educación del hombre europeo, la literatura católica europea, la información pública y la defensa nacional, la responsabilidad del poder, los nacionalismos, etc.

Es un libro accesible, que despierta, de inmediato, la respuesta del lector, pues está escrito en estilo impulsivo que llega al entusiasmo ditirámico. El volumen consta de una introducción y doce capítulos, y es el número 18 de Ediciones Europa.

CLOTILDE SAIZAR DE ARGERAMI

JEAN MARTEL, *Des hommes, des idées et des dieux*, Eds. Emmanuël Vitte, col. "Problèmes et Doctrines", Lyon, 1964, 155 págs.

Este libro fue publicado en la colección "Problemas y Doctrinas", dirigida por Régis Jolivet y tal como lo sugiere el prólogo nos ofrece una visión general de las diversas artes: poesía, teatro, arquitectura, escultura, pintura, música y danza, agrupándose las dos primeras en torno al verbo y las restantes bajo la égida de la piedra, pues con mucha justeza señala el autor que la arquitectura es como el ámbito originario de todas las demás artes, a las que imprime su tónica peculiarísima. Pero nos equivocáramos si pretendiésemos descubrir en él profundas delucidaciones sobre los problemas estéticos. Se trata más bien de una serie de intuiciones, muchas veces vertidas en imágenes poéticas, de lo que significa la creación de la obra de arte y su trasfondo social. De ahí

que cada capítulo esté encabezado por aforismos o evocaciones poéticas, algunos escogidos de la filosofía sapiencial del lejano Oriente, otros del mismo autor, que ya esbozan la clave de lo que se irá desarrollando bajo los distintos temas. No nos hallamos pues frente a un tratado de estética que plantea las cuestiones de la belleza y de la naturaleza de las diversas artes, sino ante un espontáneo discurrir acerca de los hombres que realizan la obra y aquellos que la contemplan, de las ideas que impulsan a la realización y se encarnan en ella y de los dioses que, en este caso, personifican al estro creador. El mismo autor nos revela que las fuentes de su libro no fueron preponderantemente filosóficas, ya que en su mayor parte provienen del campo literario y en este sentido menciona a Paul Valéry, Mallarmé, Saint Exupéry, Péguy, Giraudoux, Claudel, Gide y Homero. Tampoco carece de interés conocer las obras de carácter filosófico empleadas por Martel, son: "La Fenomenología" de Hegel, la "Crítica de la Razón pura" de Kant, "El Capital" de Marx y varios ensayos de Alain. Esto nos permite comprender por qué detrás de la fluidez de imágenes y pensamientos, vislumbramos una postura evolucionista ante la historia del arte, pues según las palabras del autor: "... En la aurora de los hombres, el estadio poético era el primer estadio de las ciencias; el arte fue la primera de nuestras conquistas. Luego, a partir del estadio consciente, se convirtió tan sólo en un estadio del espíritu en tanto se oponía al estadio de las ciencias. Pero, en nuestros días, todo vuelve a ser arte", puesto que, según Martel, el conocimiento después de haberse saturado de espíritu, debe recurrir nuevamente a la intuición (págs. 44-45); aquí alude evidentemente a un tipo de intuición superior que califica de "sintética". De todos modos parecería ignorar que la intuición también es una propiedad del espíritu.

Por otro lado, posee Martel un vivo sentido de la oposición dialéctica que existe entre la obra y el medio, entre el arte actual y el arte tradicional. Es así que recuerda cómo a veces un estilo se opone dialécticamente a otro para negarlo y superarlo y en base a esta afirmación considera que la catedral, máxima expresión del arte gótico, ha nacido de un movimiento de rebelión contra "la opresión del señor y del sacerdote" y contra "la iglesia románica, iglesia de monjes completamente encerrados en su dogma" (pág. 93). Detrás del pensamiento estético late, pues, siempre una determinada tesis sociológico-política que falsea en muchos casos, como en el anteriormente citado, la realidad de los hechos; pues es bien sabido que la catedral gótica emerge normalmente de los fundamentos románicos, sin contraponerse tajante y revolutivamente a ellos. No sólo incurre Martel en el error de aplicar el mecanismo dialéctico, por así decirlo, en el vacío, puesto que no se ajusta a la realidad de los hechos, sino que además se aferra excesivamente a sus tesis sociológicas y por eso salta por encima del valor estético de la catedral para valorizarla tan sólo como una manifestación de un ideal colectivo y del espíritu comunitario de todo un pueblo. Asimismo no es posible negarle todo sentido colectivo a la iglesia románica, pues ella prefigura en un círculo más restringido, como lo es el de una comunidad religiosa, lo que precisamente debería realizarse en la comunidad más amplia de la humanidad. En un sentido más lato, nos atreveríamos a sostener que toda comunidad religiosa es como el prototipo de lo que debería ser una comunidad humana ligada por los lazos de la caridad cristiana.

Semejantes objeciones están confirmadas por la última tesis de Martel que resume todo su punto de vista en las siguientes palabras: "El creador no podrá ser legítimamente él mismo a menos que se relacione con un ideal colectivo por el que trabaje y del que sería su sostén más original cuanto más se integraría

en la masa a la que pretende servir" (pág. 154). Desde este mismo punto de vista limitado, Jesús es, sobre todo, el trabajo de las manos, el sufrimiento del pobre y el esclavo que se rebela sin herir (pág. 145). Pero incluso una descripción fenomenológica nos permite constatar que la autenticidad del artista reside sobre todo en el hecho de imprimir una nueva forma (la idea personal y subjetiva del artista) en un material previamente dado y sólo indirectamente en servir a la humanidad; más aún, este servicio, que nunca es conscientemente realizado, es tanto más eficaz cuanto mejor el artista se ajusta a su ideal personal. Lo mismo podemos decirlo en relación con lo que Martel dice de Jesús, pues el Hijo de Dios debe ser concebido ante todo y sobre todo como el Dios-Hombre, el Verbo Encarnado y sólo por añadidura como un libertador de esclavos, en el sentido político-social del término.

CARMEN BALZER

MORRIS STOCKHAMMER (curador), *Thomas Aquinas Dictionary*, Introd. de Theodore E. James, Philosophical Library, New York, 1965, XIII + 220 páginas.

Según el curador "este diccionario está basado en Sto. Tomás, *Opera Omnia* (1882)... " (para el lector avisado esto significará la ed. Leonina); y, además, "se ha tenido constantemente presente la admonición de Rickaby: Sto. Tomás es un autor particularmente expuesto a ser malinterpretado al tomar sus palabras sin considerar otros pasos en donde se refiere al mismo sujeto. Nadie que no haya leído mucho de él puede estar seguro al citarle". Pues bien: ¡Qué hubiera sido sin este doble acotamiento! Porque de las *obras completas* sólo se cita la *Sum. Theol.* y en escasísimos casos (tal vez no más de una decena), *C. Gentes*; y en cuanto a citar aisladamente y a tontas y a locas, juzgue el lector por algunos ejemplos tomados casi al azar: *Estatua*: una estatua se parece a un hombre, pero no viceversa (I, 4, 3, par. 4); *Persona*: El nombre persona caracteriza a un hombre de alta dignidad (I, 29, 3, par. 2); el nombre persona en sentido espiritual puede ser apropiadamente dicho de Dios (I, 29, 3); ¡Y nada más! *Lugar*: todos los lugares están ocupados con cosas sensibles (I, 29, 3): ¡Nada más! *Lógica*: los argumentos lógicos no pueden validar o invalidar los argumentos de fe no lógicos (I, 1, 8, par. 1): ¡Nada más! Y como esto se está poniendo monótono, acabemos ya, no sin antes poner un broche final, también tomado al azar: *Relativismo*: lo tibio es frío con respecto al calor (I, 50, 1, par. 1).

Si el autor se ha propuesto desprestigiar a Tomás y el tomismo, sus 220 páginas de apretado texto son más que suficientes para engendrar el desprecio honesto de parte del lector que por primera vez se enfrenta (o le hacen creer que lo hace) con el Angélico. Nuestra esperanza es que piense muy bien antes de invertir más de siete dólares en la compra de tal engendro y, en caso de que ya no pueda evitarlo, se sienta acuciado por la duda acerca de cómo se explica que tanta gente se haya dedicado —y lo haga aún hoy— a exprimir estos textos "más sin jugo que un bagazo", y acabe preguntando a quien sepa.

J. E. BOLZÁN

J. A. C. BROWN, *Freud y los Postfreudianos*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1963, 261 págs.

El vasto desarrollo histórico del psicoanálisis se ha efectuado en las últimas ocho décadas, y su conocimiento es indispensable para situar las diferentes doctrinas y posiciones que se han manifestado desde sus orígenes.

Si la historia del movimiento psicoanalítico es larga y complicada, su literatura es considerable. Sin embargo, hay pocas obras de alcance didáctico que expongan, con objetividad crítica, claridad y poder de síntesis, la historia del pensar psicoanalítico. Este libro de J. A. C. Brown reúne las cualidades requeridas al analizar, con profundo conocimiento, los cambios ocurridos en esta historia, desde que Freud y Breuer publicaron los Estudios sobre la histeria en 1897.

El punto de partida del psicoanálisis lo encontramos en los cuatro postulados freudianos: determinismo psíquico, el papel del inconsciente, la naturaleza orientada hacia un fin del comportamiento, y el enfoque histórico o evolutivo, postulados que según Brown han sido aceptados en una u otra forma por todas las escuelas analíticas y probablemente por la mayoría de aquellos psicólogos que se dedican al estudio de la personalidad.

Pero existen dos postulados posteriores, relacionados y fundamentales para la teoría freudiana ortodoxa, que han provocado profundos desacuerdos; su orientación biológica y la teoría de la libido.

El hilo conductor de este libro lo constituye la presentación sistemática y puesta al día de la oposición surgida, por una parte, entre las escuelas freudianas ortodoxas con su teoría biológica de una personalidad relativamente fija que se origina en los primeros años de vida y, en el otro extremo, las escuelas neofreudianas que siguen una línea de determinante social. Aquí la conducta del individuo no puede ser interpretada sin hacer intervenir el medio ambiental que ejerce sobre él sus solicitudes y determinaciones. Es la clásica dicotomía de las relaciones nature-nurture de la terminología anglo-sajona; de lo innato y lo adquirido, o de la herencia y el medio.

En el "examen general de las teorías de Freud" el autor expone con claridad y penetración los conceptos básicos del pensamiento freudiano que fue cambiando gradualmente.

La difusión de la teoría psicoanalítica por todo el mundo y el papel que la nueva doctrina estaba llamada a cumplir, alcanzó un desarrollo considerable en las primeras décadas del siglo.

Pero en el mismo tiempo se originó una diversificación de las teorías y una serie de cismas cuya historia requeriría mucho espacio y tiempo para ser reseñada.

Al aferrarse Freud con tenacidad a su tesis de que la sexualidad es, en diversos aspectos, el problema central de toda vida y toda adaptación, se llegó al abismo abierto con Jung y Adler, relacionado con dicha insistencia. Como etapa siguiente en el proceso de escisión, se produjo, a partir de 1920, la separación de otros cuatro discípulos de Freud: Otto Rank, Wilhelm Stekel, Sandor Ferenczi y Wilhelm Reich, cuyos puntos de coincidencia y desacuerdo con el pansexualismo y otros conceptos ortodoxos, son presentados en un análisis objetivo y sistemático.

Al abordar en el capítulo IV las escuelas británicas, luego de interesantes consideraciones sobre la diferencia de actitud hacia la ciencia entre los científicos ingleses y norteamericanos que provienen de tradiciones culturales, históricas y científicas distintas, expone las divergencias de posiciones entre el movimiento psicoanalítico ortodoxo y el grupo de los eclécticos.

En el mismo capítulo se asigna especial atención a las escuelas de psicoanálisis infantil de Melanie Klein y Anna Freud, en lo que tienen en común y en los factores discordantes, con respecto a la teoría y a la práctica de ambas escuelas.

Las experiencias de asociación libre con niños han conducido a Melanie Klein al desarrollo de una perspectiva cada vez más biológica en que se ha convertido virtualmente la corriente principal del psicoanálisis ortodoxo de Gran Bretaña.

Siguiendo una línea freudiana más fiel, Anna Freud asigna mayor importancia al yo y sus mecanismos de defensa; asimismo, a las resistencias que mantienen reprimidas las actitudes inconscientes de hostilidad sexualizada que perturban en el proceso de las relaciones interpersonales.

El psicoanálisis desempeñó un papel primordial en la creación del enfoque psicósomático al considerar la vida emocional del paciente como un factor patogénico en el problema de la sintomatología. En el respectivo capítulo encontramos la exposición de las contribuciones realizadas por Franz Alexander, Flanders Dunbar y Halliday en este campo, donde aparecen más claras las relaciones entre tensión, personalidad y enfermedad.

Las teorías antropológicas freudianas, basadas sobre la hipótesis de un inconsciente racial o grupal y el enfoque psicoanalítico sobre los orígenes de la sociedad, religión, cultura en general, etc., son tratados en el capítulo Psicoanálisis y Sociedad, teorías cuyas construcciones son poco apreciadas o rechazadas por los antropólogos neo-freudianos.

La influencia del factor social fue reducida al mínimo por Freud y le atribuye un papel completamente negativo. El desacuerdo con esta perspectiva lo encontramos entre los psicoanalistas de izquierda norteamericanos, en cuyos enunciados es preponderante el papel que desempeña la realidad social. En tal sentido fue realizado un activo movimiento contra los supuestos biológicos del psicoanálisis freudiano, registrándose un gran esfuerzo para concebir los problemas psicoanalíticos en función de la dinámica social. Los representantes de esta tendencia parten de la convicción de que los factores primarios que operan, tanto en la neurosis como en la erección de la personalidad, son aquellos provenientes de las presiones culturales en conflicto, o de las exigencias planteadas al individuo por el medio ambiental.

A este grupo dedica el autor los siguientes tres capítulos, discutiendo sucesivamente las teorías y las aplicaciones prácticas en la terapia psicoanalítica de Karen Horney, Erich Fromm, Harry Stack Sullivan y otros, que conceden una considerable importancia al determinante social, haciendo resaltar el papel de las relaciones interpersonales y del fondo cultural.

En lo que atañe a la psicoterapia, se destacan los intentos de los anti-ortodoxos, para sustituir los métodos prolongados y pasivos, por otros más breves y activos.

Estrechamente asociado y fiel a la psicología freudiana, el autor critica los supuestos de las escuelas neo-freudianas por no haber presentado ninguna explicación sistemática con valor de nueva teoría. Además, no resulta fácil ver dónde reside la especialidad de estas escuelas, o sobre la base de qué nuevos objetivos clínicos descansan sus divergencias con Freud o con las otras escuelas.

Finalmente, en el capítulo aplicaciones y valoraciones, Brown concluye con interesantes consideraciones sobre la teoría analítica, como enfoque a la vez teórico y aplicado en psicología.

En las teorías psicoanalíticas ve el más grande avance singular en nuestra comprensión de la personalidad humana y la naturaleza de la sociedad.

## C R O N I C A

DOM ODON LOTTIN

El 10 de marzo pasado falleció en Lovaina el gran investigador del pensamiento medieval Dom Odón Lottin. Era, tal vez, el último representante de una generación de incansables y eruditos trabajadores que cambiaron la orientación y el aspecto de la historia de la filosofía medieval. Gracias a ellos hoy podemos conocer la enorme riqueza de matices y de tendencias que nos legara el medioevo, los diversos influjos que ejercieran en los pensadores posteriores, la diversidad de temas, de planteos y de enfoques, apenas sospechados hace sólo una cincuentena de años.

Lottin había nacido en Lieja el 2 de julio de 1880. Tras cursar estudios humanísticos en el Seminario de Ferrières, se doctoró en Filosofía en la Universidad de Lovaina. Ordenado sacerdote, prosiguió el estudio de la Teología, hasta obtener la licenciatura. Enseñó Filosofía en el Seminario de su diócesis, y más tarde teología moral en la Universidad de Lovaina.

En 1914 ingresó en la Orden Benedictina, en la Abadía de Mont-César, de Lovaina. Allí dedicó su vida entera a una labor perfectamente acorde con su vocación monástica y su talento personal: la investigación de los manuscritos medievales. Se especializó en los temas relacionados con la moral y la psicología filosófica. En 1923 fundó dos importantes publicaciones periódicas: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, y su complemento, el *Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale*. En ellas volcó en abundancia su genio de investigador inteligente y minucioso, hecho a la vez a la búsqueda objetiva y a la interpretación profunda del sentido de los textos.

Entre las numerosas obras e innumerables artículos y recensiones que publicara, se destacan los seis densos volúmenes de *Psychologie et Morale au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, sus *Principes de Morale*, en dos tomos, su *Morale Fondamentale* y su estudio sobre *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin*.

Decíamos que Lottin nos parecía el último representante de ese grupo de investigadores que formaron Ehrle, Pelster, Koch, Mandonnet, Grabmann, Denifle, a quienes tanto debe la historia de la filosofía, y que supieron aunar la técnica paleográfica a un sólido conocimiento de la teología y la filosofía sistemáticas. Hoy la especialización parece impedir, al menos en parte, esa síntesis. Se deben hacer opciones que no siempre son beneficiosas. Es por ello que la desaparición de Dom Lottin nos resulta tan dolorosa.

## HENRI PIERON

La Psicología ha perdido, con la muerte de Henri Piéron, una de sus figuras más representativas. Aun cuando su obra se haya centrado en la Psicología Experimental —entendida como Psicología de laboratorio—, fue un maestro que dominó ampliamente todas las ramas de una disciplina cuya unidad parece hoy peligrar con la multiplicación de sus especialidades.

Nacido en París el 18 de julio de 1881, volcó su interés primero hacia la Filosofía. Tras brillantes estudios cursados en la Sorbona, se licenció en 1899 y más tarde, en 1903, obtuvo la agregación a la docencia superior. Pero para entonces había ya cambiado su orientación intelectual. Profundamente influido por el positivismo de sus profesores, sobre todo de Lévy-Bruhl, consideró que el único saber digno de ese nombre era el proporcionado por las ciencias naturales. Se dedicó con fervor a estudiarlas, licenciándose en 1904; en 1912, después de realizar investigaciones de biología marítima, se doctoró en esta disciplina. Desde esta época trabajó por liberar a las ciencias de la tutela de la Filosofía, que pese al prestigio y a los esfuerzos del positivismo continuaba considerándose la ciencia rectora.

Esta actitud lo llevó a la Psicología. Había tenido por profesores a maestros de la talla de Ribot, Janet, Binet, Lapique, todos ellos especializados en los aspectos del psiquismo más ligados a lo fisiológico. Le hicieron comprender la enorme importancia de una ciencia que hasta entonces era considerada como un sector poco importante de la Filosofía, pero que gracias al empleo de los métodos científicos comenzaba a abrir nuevos e inmensos espacios a la investigación y al conocimiento de la actividad humana.

Pronto tuvo la oportunidad deseada para desarrollar su talento científico, al confiársele, por sus innegables méritos, la dirección del Laboratorio de Psicología Fisiológica de la Sorbona, vacante por fallecimiento de Binet, además de la conducción de *L'année psychologique*, la más importante publicación especializada de esa época. Desde allí propugnó una idea que años después sería calificada por Watson como "típicamente americana": dar por objeto a la Psicología no el estudio de los hechos de conciencia conocidos por introspección —como lo propugnaba la tradición cartesiana— ni de los fenómenos fisiológicos del psiquismo —como lo quería la nueva línea iniciada por Wundt—, sino la conducta total —"molar"—, objetivamente observada.

Su fecundísima labor como investigador lo colocó pronto entre los primeros psicólogos no sólo de Francia, sino del mundo. Con Delacroix y Dumas fundó el Instituto Nacional de Orientación Profesional; intervino en multitud de congresos, publicaciones, iniciativas y realizaciones; sobre todo formó muchas generaciones de psicólogos teóricos y prácticos. Fiel a su principio de objetividad, en sus obras, que abarcan más de quinientos títulos, apenas revela su postura antimetafísica. Aun cuando consideramos errónea su posición, creemos que ha contribuido eficazmente a la necesaria tarea de deslindar campos: la Psicología tiene un objeto propio distinto del de la Filosofía. La primera se ocupa de los fenómenos psíquicos —por supuesto, no sólo del comportamiento—, mientras que la segunda trata del ser. Además, su contribución al estudio de la sensación y de la percepción ha sido altamente valioso, lo mismo que sus trabajos de psicología aplicada. Por ello su muerte, ocurrida el 6 de noviembre pasado, constituye una muy sensible pérdida para la ciencia.

## ARGENTINA

—El Instituto de Cultura y Extensión Universitaria de la Pontificia Universidad Santa María de los Buenos Aires organizó un ciclo de cinco conferencias sobre “El psicoanálisis freudiano en Freud”, a cargo del P. José A. de Laburu, S. J. La primera versó sobre la doctrina freudiana, la elaboración onírica y los factores en la conducta del hombre; la segunda sobre las técnicas psicoanalíticas; la tercera sobre el complejo de Edipo y la teoría del inconsciente; la cuarta sobre lo positivo en el legado freudiano y la quinta sobre psicoanálisis freudiano y catolicismo. El ciclo se desarrolló entre el 31 de mayo y el 4 de junio pasados en el Aula Magna de la Universidad.

## ALEMANIA

—El 17 de febrero pasado, la Universidad de Munich rindió homenaje a Mons. Romano Guardini, eminente pensador católico que fuera profesor de Cosmovisión Cristiana en esa institución. Hicieron el elogio del homenajeado, que cumplía 80 años, el Rector, Prof. Gerhard Weber, y el sucesor de Mons. Guardini, P. Karl Rahner. Al homenaje se adhirió, en un amplio y sentido mensaje, el Episcopado Alemán.

—El conocido historiador de la filosofía Johannes Hirschberger, profesor de la Universidad de Francfort ha cumplido 65 años de edad. En ocasión de su fiesta un grupo de especialistas en filosofía platónica le ha ofrecido un volumen de estudios sobre Platón titulado *Parusia*, que acaba de aparecer.

## CANADA

—El 13 de febrero falleció en Roma, donde lo retenía su cargo en la subcomisión conciliar del esquema 13 (la Iglesia en el mundo de hoy) y de teólogo laico del Cardenal Roy, el eminente filósofo tomista Charles de Ko-

ninck. Colaborador y amigo de nuestra revista, amable huésped nuestro hace quince años, su memoria merece un homenaje de nuestra parte; le será tributado en nuestro próximo número, en un artículo que le dedicará su sucesor en el decanato de la Facultad de Filosofía de Laval, Prof. Emile Simard. Nos contentamos ahora con recordar las principales etapas de su vida. Había nacido en Torhout (Bélgica) el 29 de julio de 1906; emigrado con su familia a los Estados Unidos, retornó a su patria para realizar estudios secundarios; allí ingresó en la Orden Dominicana. Salido de ella en 1932, se doctoró en Filosofía en Lovaina, para pasar a enseñar Cosmología en la Universidad de Laval, en Quebec (Canadá), donde se estableció definitivamente. Fue miembro de la Academia Romana de Santo Tomás, de la Academia Real del Canadá, profesor extraordinario de la Universidad Nacional de México y de la Universidad de Notre Dame de Indiana; mereció la Medalla Spellman en 1964. Deja una abundante lista de artículos y de libros, uno de los cuales, *Tout homme est mon prochain*, fue recientemente comentado por nuestra revista.

—La *Association Canadienne de Philosophie* organiza, para junio de 1967, el VII Congreso Interamericano de Filosofía, que se llevará a cabo en la Universidad Laval de Quebec. Un comité de recepción funciona desde ahora en la citada universidad, presidido por Emmanuel Trépanier.

## ESPAÑA

—El Prof. Julián Marías, de la Universidad de Madrid, ha sido elegido miembro de la Academia Española, ocupando el sitio que dejó vacante Wenceslao Fernández Flores.

## FRANCIA

—La Biblioteca de los *Archives de Philosophie* se ha enriquecido con nue-

vos títulos, algunos recientemente publicados y otros de inminente aparición. Citemos entre ellos: *Le jugement et l'être*, de J. Lotz, la correspondencia entre Teilhard de Chardin y Blondel, comentada por H. de Lubac y C. d'Armagnac y *L'intention realiste*, de P. Fontan.

### ITALIA

—La Pontificia *Academia de Santo Tomás de Aquino* realizó en Roma, del 6 al 11 de setiembre, su anunciado Congreso Internacional. Versó sobre el tema "Dios en la filosofía de Santo Tomás y en el pensamiento actual". En nuestro próximo número haremos una reseña de este importante acontecimiento.

—En ocasión de los centenarios de *Cusa* y *Galileo*, se ha publicado, bajo

la dirección de E. Castelli, un volumen de estudios sobre estos dos pensadores.

### SUIZA

—En Ginebra, del 3 al 6 de setiembre del año próximo, se realizará el XIII Congreso Internacional de las *Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa*. Versará sobre "el lenguaje".

—En la Universidad de Ginebra se celebró el centenario del nacimiento del filósofo hindú *Swami Vivekananda*. Dos conferencias, a cargo de Olivier Lacombe y René Schaerer, fueron el centro del homenaje.

—Falleció el P. *Paul Wyser*, conocido tomista, sucesor en la Universidad de Friburgo del P. Manser. Había publicado numerosas obras de investigación y de síntesis sobre el pensamiento de Santo Tomás.

## INDICE DEL TOMO VIGESIMO

### EDITORIALES

		Pág.
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Técnica y espíritu</i> .....	3
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Humanismo y trascendencia</i> .....	83
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El trabajo humano</i> .....	163
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La crisis de la filosofía actual</i> .....	243

### ARTICULOS

AGUSTIN BASAVE		
FERNANDEZ DEL VALLE:	<i>Fundamento y esencia del bien</i> .....	8
CARMEN BALZER:	<i>Blaise Pascal, ¿filósofo o apologista?</i> .....	19
ALBERTO CATURELLI:	<i>El porvenir del hombre</i> .....	31
CESAREO LOPEZ SALGADO:	<i>La sustancia como sujeto en Aristóteles</i> .....	90
OSWALDO ROBLES:	<i>La significación de la muerte</i> .....	99
OMAR ARGERAMI:	<i>La obra de arte y el intelecto</i> .....	109
JOSEPH DE FINANCE:	<i>El valor moral</i> .....	169
VICENTE O. CILIBERTO:	<i>La historicidad del arte</i> .....	182
ALBERTO CATURELLI:	<i>Meditación sobre la calumnia</i> .....	197
CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES	<i>¿Puede haber intelección estricta de la cosa en sí según Kant?</i> .....	247
CESAREO LOPEZ SALGADO:	<i>Metafísica y creación en Teilhard de Chardin</i> .....	275

### NOTAS Y COMENTARIOS

ABELARDO PITHOD:	<i>Joseph Maréchal</i> .....	37
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La analogía del ser en Santo Tomás de Aquino</i> .....	40
ALBERTO CATURELLI:	<i>Cuatro congresos de filosofía</i> .....	44
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Dios y la permisión del mal</i> .....	119
ALBERTO CATURELLI:	<i>Sobre "El ser del fundamento"</i> .....	123
ENRIQUE DUSSEL:	<i>Claude Tresmontant</i> .....	128
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El último libro de J. P. Sartre</i> .....	210
ALBERTO CATURELLI:	<i>"Yo pensante" y "yo problemático"</i> .....	214
J. E. BOLZAN:	<i>Boletín de filosofía de las ciencias</i> .....	220
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>Conocimiento y metafísica</i> .....	290
J. E. BOLZAN:	<i>Boletín de filosofía de las ciencias</i> .....	296

## BIBLIOGRAFIA

AGUSTIN BASAVE	<i>El romanticismo alemán</i> (O. N. Derisi) .....	64
JOHN A. MOURANT	<i>Formal logic</i> (A. Moreno) .....	65
TH. TSCHERBATSKY:	<i>Buddhist logic</i> (A. Moreno) .....	66
A. GONZALEZ ALVAREZ.	<i>Filosofía de la educación</i> (Carmen Valderrey).....	66
HENRI GOUIER:	<i>Bergson et le Christ des Evangiles</i> (J. Hourton) .....	68
CH. DE KONINCK:	<i>Tout homme est mon prochain</i> (G. E. Ponferrada) ..	69
PETER OF SPAIN:	<i>Tractatus syncategorematum</i> (A. Moreno) .....	73
FLORENT GABORIAU:	<i>Nouvelle initiation philosophique</i> (J. A. Casaubón) ....	74
MAX BLACK:	<i>Philosophical analysis</i> (A. Moreno) .....	77
GOTTFRIED MARTIN:	<i>Kant. Ontología y epistemología</i> (C. A. Iturralde Co lombres) .....	140
WALTER FARRELL:	<i>Guía de la Suma Teológica</i> (J. E. Bolzán) .....	144
THOMAS LITT:	<i>Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin</i> (J. E. Bolzán) .....	144
FRITZ J. VON RINTELEN:	<i>Humanidad y espíritu occidental</i> (O. Argerami) .....	146
RUDOLF ALLERS:	<i>Existencialismo y psiquiatría</i> (Rosa Zocchi) .....	147
A. GARCIA ASTRADA:	<i>El pensamiento de Ortega y Gasset</i> (O. N. Derisi) ....	227
D. J. SULLIVAN:	<i>Fundamentos de filosofía</i> (J. Radulescu) .....	228
ST. THOMAS AQUINAS:	<i>Summa Theologiae</i> (E. Colombo) .....	230
RAUL ECHAURI:	<i>El ser en la filosofía de Heidegger</i> (O. N. Derisi) ....	232
JAMES D. COLLINS:	<i>The lure of wisdom</i> (J. Radulescu) .....	234
EMILIO ESTIU:	<i>De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea</i> (O. N. Derisi) .....	235
HECTOR D. MANDRIONI:	<i>La vocación del hombre</i> (O. N. Derisi).....	236
F. VAN STEENBERGHEN:	<i>Histoire de la philosophie. Période chrétienne</i> (O. Ar- gerami) .....	237
FREDERICK J. ROENSCH:	<i>Early thomistic school</i> (J. E. Bolzán) .....	302
G. G. F. HEGEL:	<i>La dialettica</i> (A. Caturelli) .....	303
FEUERBACH-MARX-ENGELS:	<i>Materialismo dialettico e materialismo storico</i> (A. Ca- turelli) .....	304
PIERRE SMULDERS:	<i>La vision de Teilhard de Chardin</i> (J. E. Bolzán) .....	307
R. MASI - M. ALESSANDRI:	<i>Religión, ciencia y filosofía</i> (M. Plá de Ortiz) .....	308
A. MUÑOZ ALONSO:	<i>Meditaciones sobre Europa</i> (C. Saizar de Argerami) ....	310
J. MARTEL:	<i>Des hommes, des idées et des dieux</i> (C. Balzer) .....	310
M. STOCKHAMMER:	<i>Thomas Aquinas Dictionary</i> (J. E. Bolzán) .....	312
J. A. C. BROWN:	<i>Freud y los postfreudianos</i> (C. Stancesco) .....	313
NOTICIAS DE LIBROS .....		149
CRONICA .....		156 y 315
LIBROS RECIBIDOS .....		159 y 239
ERRATA .....		139



# Hace ya 3 años

que Ford Motor Argentina lanzó su famosa garantía 12/20 (12 meses ó 20.000 km.) para el Falcon. Hoy esta garantía no sólo por el período que abarca, sino por la amplitud de su protección, continúa siendo la que otorga al Falcon la ventaja de ser el único vehículo fabricado en el país con el respaldo más amplio para sus compradores.

*Ford Motor Argentina*  
SOCIEDAD ANONIMA

CENTRO DE CALIDAD PARA PRODUCTOS DE CALIDAD



50 años en la Argentina

Miembro de la Asociación de Fábricas de Automotores

---

***ASTRA***

***ASTRA***

***ASTRA***

*COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.*

---

# DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA

de Filosofía y Ciencias afines

Revista trimestral de crítica filosófica sobre las principales publicaciones y el estado de la investigación.

Editada por el Centro de Estudios de Filosofía con la colaboración científica de varios Centros universitarios e Instituciones investigadoras de España, Portugal e Iberoamérica.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA se publica trimestralmente en cuadernos de 150 págs., aproximadamente. Cada número consta de las siguientes secciones: **Sobre la crítica, el diálogo y la investigación - Estudios críticos - Recensiones - Información científica - Notas y Reseñas - Noticias de Libros - Tesis de Doctorado y de Licenciatura - Obras de próxima publicación - Noticia bio-bibliográfica de colaboradores.**

Precio de la suscripción anual: **Para España:** 400.— ptas. **Para Portugal:** 200.— escudos. **Para Iberoamérica y otros países:** 10.— dólares (ó 600.— ptas.).

Precio especial de suscripción para estudiantes y licenciados que no desempeñen todavía un puesto profesional completamente remunerado: **Para España:** 280.— ptas. **Para Portugal:** 140.— escudos. **Para Iberoamérica y otros países:** 420.— ptas. (ó 7.— dólares).

Precio de cada número suelto: **Para España:** 120.— ptas. **Para Portugal:** 60.— escudos. **Para Iberoamérica y otros países:** 2,50 dólares (ó 150.— ptas.).

La suscripción puede hacerse directamente al Centro de Estudios de Filosofía o a través de cualquier librería.

**Redacción y Edición:** Centro de Estudios de Filosofía  
Consolación 8. **Dirección Postal:** Apartado 145  
SEVILLA (España)

## EDUCARE

RIVISTA TRIMESTRALE DI PEDAGOGIA E CULTURA GENERALE

Direttore: **Alfonso Cerreti**

Abbonamento anno per l'Estero: Lire 1000

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE:

PROVVEDITORATO AGLI STUDI

**MESSINA**

**ITALIA**

## PENSAMIENTO

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax  
Zurbano, 80 - Apartado 8001  
Madrid. España

Cuando...

Viaje a EE. UU. o EUROPA

Por Avión o Barco

Consulte a su Agencia Amiga

## **TURISMO PECOM**

Agente Exclusivo de

**PEREZ COMPANC**

**Avda. DE MAYO 560**

**Tel. 30-5252/6100 y 6651/6**

**Cables: P E C O M**

## UN SER GENEROSO

La humanitaria protección que el dador de sangre brinda generosamente a la comunidad permite salvar muchísimas vidas.

Dar sangre hasta tres veces por año no es normalmente perjudicial ni nocivo para la salud. El organismo repone la cantidad extraída en muy breve tiempo.

Muchas beneméritas instituciones, que necesitan de su importante apoyo, le brindarán el asesoramiento necesario.

FUNDACION DE HEMOFILIA	MELO 3081, CAPITAL - 80-7006
HOSPITAL BRITANICO DE BUENOS AIRES	PERDRIEL 74, CAPITAL - 23-0041
HOSPITAL DE CLINICAS Instituto de Transfusiones Luis Agote	CORDOBA 2149, CAPITAL - 83-8838
HOSPITAL ESPAÑOL	BELGRANO 2975, CAPITAL - 93-2415
HOSPITAL PEDRO FIORITO	BELGRANO 851, AVELLANEDA - 22-3081
HOSPITAL ITALIANO	GASCON 450, CAPITAL - 88-0011
HOSPITAL DE QUILMES	ALLINSON BELL 770, QUILMES - 203-1821/3
HOSPITAL RIVADAVIA Sala XX.C:E.M.I.C.	BUSTAMANTE 2531, CAPITAL - 82-9898
INSTITUTO MUNICIPAL DE QUEMADOS Cirugía Plástica y Reparadora	VIAMONTE 2189, CAPITAL - 82-0076

**D O N E   S U   S A N G R E   Y   S A L V E   U N A   V I D A**

Colaboración de



Compañía Argentina de Petróleo S.A.

**EL  
ESFUERZO  
INDUSTRIAL  
ES  
IMPULSADO  
CON  
MAS ENERGIA!**

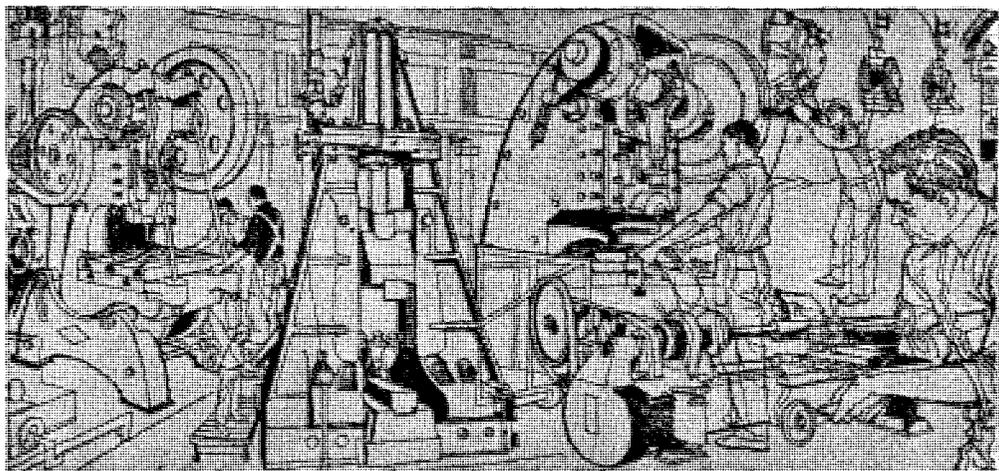


**SEÑOR INDUSTRIAL:**

Los planes de expansión y las importantes realizaciones llevadas a cabo por SEGBA, en materia de centrales y redes de transmisión y distribución, permitieron levantar las restricciones al uso de la energía eléctrica. Actualmente se puede trabajar a cualquier hora y todos los días.

Consúltenos sobre condiciones generales y tarifarias.

Edificio Volta, Avda. Pte. R. S. Peña 812  
T. E. 45-0151



UNA EMPRESA DE LOS ARGENTINOS  
EN PERMANENTE EXPANSION



SERVICIOS ELECTRICOS DEL GRAN BUENOS AIRES S.A.

YPF PUBLICIDAD

