

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA



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

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

DIRECTOR

OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION

GUILLERMO P. BLANCO

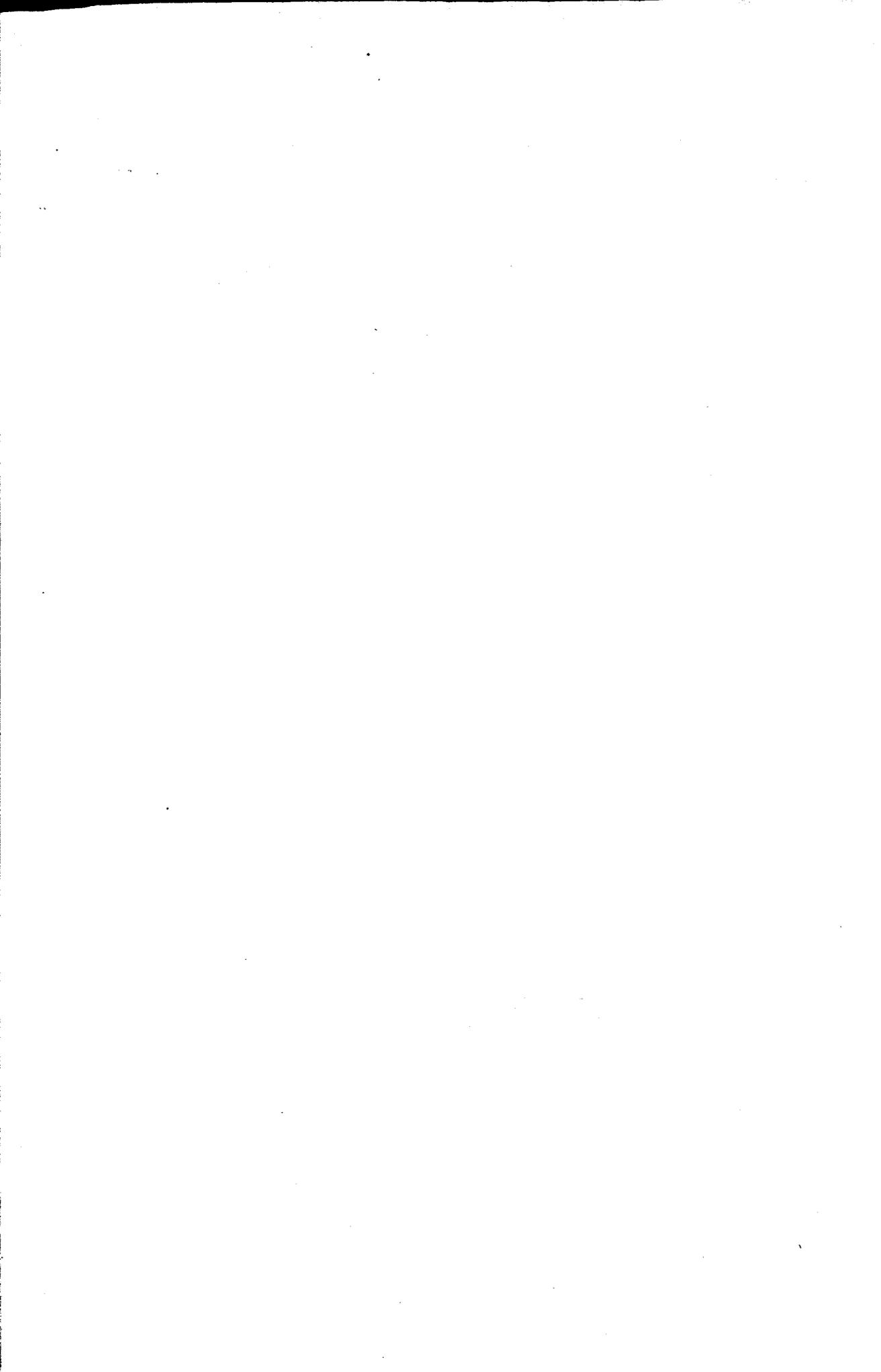
1947

3er. TRIMESTRE

Año II

Núm. 5

LA PLATA - BUENOS AIRES



TOMISMO Y EXISTENCIALISMO

La filosofía comenzó como indagación acerca del ser de las cosas materiales, del hombre y de Dios; pero en el siglo pasado acabó paradójicamente escamoteando el ser a la realidad circunstante natural y divina y a la inmanente del hombre. Por los dos caminos abiertos por la crítica kantiana: el del idealismo encerrado en una inmanencia trascendental creadora de sus objetos y del positivismo reducido a un mundo de hechos empíricos, se había llegado al mismo término: al agnosticismo que declara inaccesible el camino al ser trascendente al propio acto cognoscitivo. Lo dramático de semejante posición finca en que en tal aniquilación del ser o en su colocación más allá de una aprehensión críticamente justificable —que es lo mismo— caía el propio ser individual del filósofo que tales teorías formulaba.

Semejante posición antihumana y contradictoria y, por ende, anti-filosófica, no podía subsistir. La filosofía no podía continuar negando o desconociendo validez precisamente al ser que la formulaba y substentaba; el ser de la existencia humana, o más preciso aún, del propio filósofo concreto.

Contra tal agnosticismo trascendental o positivista reacciona vigorosamente, primero, la fenomenología y, después y sobre todo el existencialismo, con Heidegger a la cabeza. Este sistema se aferra a la propia existencia como a algo primero y anterior a toda visión teórica e intelectual y no se la quiere dejar robar por ella. No es posible filosofar siquiera, pensar absolutamente en ningún ser, tener perspectiva alguna, sino desde el ser de la existencia propia, desde mi estar aquí concretamente como existo en este momento y lugar.

No es intención de estas líneas entrar en pormenores en que semejante teoría se desenvuelve ni mucho menos en los diversos y hasta antagónicos sistemas —Gabriel Marcel y Sartre, por ejemplo— concretos en que se encarnan.

Sólo queremos señalar la actitud misma y el camino del existencialismo para lograr su intento y contraponerlos críticamente a la actitud y al camino del tomismo.

Indudablemente la actitud y el intento del existencialismo de aferrarse

y no dejarse arrebatar el ser de la existencia propia por sistema pseudo filosófico alguno, es muy razonable, justo y laudable. Es cierto que no se puede filosofar sino desde la existencia real y concreta en que el filósofo se encuentra ubicado. Lo discutible es si el medio adoptado, esta aprehensión irracional del propio ser, primera y anterior a toda actividad intelectual, es acertado para el fin que se pretende y aun en sí mismo practicable.

Es cierto que la razón en manos de los idealistas y positivistas ha conducido a una filosofía estéril y contradictoria y a una filosofía inhumana. En numerosas ocasiones hemos tenido oportunidad de señalar esta actitud contra naturam y autodestructora que semejante posición obligaría a tomar a la inteligencia (1). Pero la culpa de tales actividades no está en la inteligencia misma —esencialmente insertada y alimentada en toda su actividad por el ser— sino en el modo antinatural con que semejantes teorías y filósofos la han empleado, que los ha conducido de jure a deshacerse del ser trascendente, e incluso del propio ser y existencia humanos y finalmente del ser de sí misma.

De hecho y de derecho, la filosofía sólo tiene un camino practicable de acceso a la realidad, que es la inteligencia. Precisamente, por ello, sólo por la inteligencia también se puede extraviar, como acaece en las posiciones mencionadas.

La reconquista y la defensa del ser en general y del ser de la existencia propia en particular, la redención filosófica del hombre, sólo es posible por medio de la inteligencia, única puerta de acceso a las esencias o verdades de las cosas, en su evidencia luminosa cuando están al alcance objetivo de su vista, o en la crepuscular de la analogía en los tramos ópticos superiores, en cuya luz tan sólo, en uno y otro caso, es posible descifrar el mundo de la realidad interior y exterior.

Es cierto que para el hombre ontológicamente es primero su existencia que su pensamiento, y que, por ende, sin existencia propia e individual no se puede pensar. Mas la cuestión es saber si gnoseológicamente ocurre otro tanto: de cómo se aprehende y filosóficamente o de jure se justifica tal existencia.

Y bien, aquí se instala el error inicial y fundamental del existencialismo: confundiendo el orden de la realidad con el de nuestra aprehensión plenamente consciente: creer que sea posible y hasta necesaria una aprehensión de la existencia propia antes de toda actividad intelectual y que el filosofar pueda comenzar, más, haya de comenzar por esta irracional comprensión de nuestra existencia —del quehacer o del temor o de la angustia— anterior a toda visión intelectual, la cual desde esa aprehensión irracional primera es interpretada como uno de tantos hilos que se entrecruzan para formar la trama de nuestra existencia, de nuestro "quehacer".

Pero sin los ojos de la inteligencia no se puede ver ni aprehender absolutamente nada en el plano del ser como tal. Podríamos existir sin inteligencia, pero no podríamos tener conciencia y darnos cuenta de que existi-

(1) OCTAVIO N. DERISI, *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*, 2ª ed. Guadalupe, Bs. As., 1945.

mos: existiríamos como si no existiésemos. La aprehensión del ser, también del ser propio de la existencia, sólo es posible cuando el ser objetivo penetra y hiere con su luz evidente los ojos de la inteligencia.

Sin la inteligencia, incidimos lógicamente o en la negación o en el desconocimiento de nuestra existencia. El existencialismo no puede justificar y dar cuenta de nuestra existencia, que tan heroicamente, y con razón, defiende.

Es verdad que el primer contacto cognoscitivo con la realidad trascendente es con la existencia. Nuestro conocimiento empírico de los sentidos nos coloca intuitivamente en la existencia misma de las cosas exteriores. Y es verdad también que en ese contacto inmediato con la realidad existencial exterior es captada a la vez, también intuitivamente, la realidad propia interior del sujeto cognoscente. Pero la experiencia exterior de los sentidos y la interior de la conciencia no intuyen la realidad embebida en el conocimiento sensible sino concretamente, sin penetrar en su entraña íntima y captarla formalmente como ser, como objeto distinto del sujeto y como sujeto distinto del objeto, respectivamente. La experiencia exterior e interior captan la existencia trascendente e inmanente respectivamente, pero sin una conciencia expresa o formal de ella. Sólo la inteligencia, a través de ese primer contacto intuitivo con la realidad existencial, es capaz de penetrar en su esencia íntima para descifrar lo que esa realidad es. Pero esta aprehensión inteligible primera del ser no se logra sino a costa de la pérdida de la intuición intelectual de la existencia, no se dirige directamente a la existencia concreta: es aprehensión de la esencia abstracta en la realidad existencial. El contacto de la inteligencia con la existencia individual es indirecto, desde la aprehensión de la esencia abstracta pero tomada de la esencia existente concreta, y sólo capaz de captar la existencia refiriendo dicha esencia a los datos sensibles, existenciales de los sentidos —“per conversionem ad phantasmata”, que dice Santo Tomás— de donde fué abstraída. Semejante devolución y conjunción de la esencia con la existencia concreta de donde fué abstraída, realizala el juicio, operación central por eso de la inteligencia humana, donde ésta desde y con la luz inteligible de la esencia (el predicado) ilumina y penetra en el oscuro mundo existencial. No se llega a la captación formal del ser del objeto en cuanto distinto del sujeto y del ser del sujeto en cuanto distinto del objeto sino desde la esencia, perdiendo el carácter intuitivo de lo individual concreto de la intuición empírica. El conocimiento empírico intuye lo existencial concreto, pero sin penetrar en su esencia y objetividad formal—in actu exercito, dicen los escolásticos— mientras la aprehensión de la inteligencia, en cambio, alcanza, sí, esa objetividad, pero desde la esencia abstraída, bien que tomada—y referida después— a la realidad individual de la existencia. Ambos conocimientos nos dan la realidad existencial y su esencia íntima, se complementan, como se unen y complementan el cuerpo y alma en la unidad del hombre, en cuya dualidad-unidad substancial tiene su raíz esta dualidad-unidad cognoscitiva. Pero no hay intuición intelectual, contacto inmediato formal y consciente de la existencia. El conocimiento estrictamente tal de la misma, sólo se logra desde la esencia o modo de ser de la existencia.

El segundo error del existencialismo, hijo del anterior, es el quedarse y encerrarse en el ser finito y contingente —“ser para la muerte”, “ser entre dos nada” — de la propia existencia, como si pudiese existir algo, siquiera finita o contingentemente, sin la Existencia en sí. Sin este puro Existir en sí, la existencia de algo —ser finito o contingente— no tiene razón de ser y equivale a afirmar que el no-ser es. Objetará el existencialismo que son éstas cuestiones intelectuales posteriores al hecho mismo de la aprehensión del existir; pero, acabamos de señalarlo, es el caso que sin inteligencia no hay conciencia ni aprehensión posible formal y expresa de la existencia.

Por la misma razón de su irracionalismo el existencialismo se detiene en lo temporal y mortal del hombre sin seguir las conexiones necesarias que su ser posee con la vida inmortal y que sólo la inteligencia puede descubrir leyendo en la esencia espiritual de su alma.



El tomismo, en cambio, acepta y justifica reflexivamente la situación real del hombre, que no puede esclarecer su propia existencia sino por el camino de la inteligencia.

Esta no comienza, sin embargo, aprehendiendo su propia existencia, sino el ser o esencia, y en primer lugar el ser y la esencia de las cosas exteriores materiales, vale decir, del ser trascendente al propio y realizado en su grado ínfimo: el de la materia. Es claro que la inteligencia, que no se pone en contacto con el ser exterior sino a través de la intuición sensible, aprehende también la existencia exterior, según dijimos, pero esa aprehensión es sólo indirecta: captando la esencia de la existencia y, en primer término, de la concreta material.

Y una vez en posesión del ser de la existencia exterior, en la luz inteligible de sus propios actos, se esclarece el propio ser: la inteligencia aprehende la existencia propia. Pero tampoco a ella la aprehende directamente, sino como a un objeto o esencia interior existente, aprehendida en un concepto. Sólo desde la inteligibilidad de su esencia es aprehendida formal o expresamente la propia existencia en la conciencia.

Pero el concepto formal o acto inmanente, en el cual el objeto es aprehendido e identificado como objeto o distinto con la realidad del propio acto intelectual, no puede captar el ser o acto óptico del objeto sino despojándolo de las notas individuantes provenientes de la materia, es decir, de una manera abstracta o universal. De ahí que al ser individual —y por ende, a la existencia— no la alcance la inteligencia sino por un retorno a la experiencia sensible, primero, en cuya intuición la alcanza indirecta pero inmediatamente, aprehendiendo la existencia individual en la inteligibilidad de su esencia abstracta referida al acto concreto, operación que realiza el juicio, por el cual la inteligencia, cargada de la luz inteligible del cielo de las esencias, baja a la tierra e ilumina con ella la oscura existencia individual; y, en segundo lugar, por un retorno a la experiencia interna, en cuya intuición inmediata de nuestros actos es aprehendido —¡siempre en un concepto!— la realidad individual del propio yo existencial. La inteligencia no

alcanza la existencia ajena ni la propia sino en el ser o esencia de la misma, y en la esencia abstracta de las notas individuantes, que impiden su inteligibilidad o verdad en acto, devuelta luego y fundida de nuevo con la existencia por la identidad del predicado universal (esencia) con el sujeto individual en la afirmación del juicio.

Semejante modo de alcanzar la realidad propia y ajena —en la dualidad de esencia y existencia, o lo que es lo mismo, en la "composición" de predicado universal con el sujeto individual— es posible y tiene su raíz en la dualidad y distinción real de esencia y existencia del objeto conocido. Nosotros y las cosas que nos rodean no somos sino que tenemos existencia: somos algo (esencia) que existe, más, que hemos llegado a existir. Si la esencia se identificase con la existencia, existiría necesariamente y, al ser la existencia, sería ipso facto infinita, sería Dios. Nuestra esencia y la de los seres circunstantes, por el contrario, se nos manifiesta como teniendo una existencia que podría igualmente no tener y que de hecho no ha tenido antes y que va a perder en un futuro más o menos cercano o remoto, y a la vez como existiendo en la medida limitada de sus notas o constitutivos esenciales. En síntesis, nuestra existencia se presenta ante nuestra inteligencia como contingente y finita: unida a una esencia o modo limitado de existir.

★

Tales caracteres de nuestra existencia —que el existencialismo y el tomismo están concordes en afirmar— implican en su raíz primera la existencia de la Existencia misma. Sin esta Existencia pura y, por ende, necesaria e infinita —caracteres opuestos a nuestro concreto existir— en suprema instancia no hay razón de ser de nuestra existencia contingente y finita, y nuestro lábil existir —pero existir al fin— se diluye en el absurdo y en la nada.

Mas el hecho incontrovertible es que, así sea contingente y finitamente "estamos embarcados" en la existencia, existimos; pero no, como pretende el existencialismo, sin saber cómo ni para qué —aferrándose ciegamente a un hecho que no sabe ni puede explicar y que lógicamente destruye— sino porque como nos descubre el hecho mismo de nuestra existencia contingente y finita, existe la Existencia en sí, que nos ha determinado a la existencia a fin de integrarnos en su propia Existencia para siempre como en la plenitud infinita de la Existencia, trascendente pero actualizante de nuestra propia y finita existencia.

No somos tampoco los modos o manifestaciones finitas de una inmanencia trascendental infinita, no constituimos la fenomenología finita de un Espíritu absoluto, afirmación absurda del idealismo trascendental, quien pretende identificar los predicados contradictorios de Dios y la creatura: lo infinito y lo finito, lo perfecto y lo imperfecto, lo inmutable y lo cambiante, etc.

El intelectualismo tomista salva y justifica así el punto mismo de partida y de apoyo de la propia existencia, del existencialismo, y da razón de su carácter contingente y finito contra el idealismo trascendental, que con razón se aferra aquél en mantener, bien que irracionalmente, cerrándose el

único verdadero camino viable a la existencia y a su justificación: el de la inteligencia.

Pero al dar razón del ser de la existencia contingente humana por la Existencia necesaria de Dios, al sostener e integrar nuestro existir finito en el infinito Existir divino, el tomismo trueca la filosofía de la angustia y de la desesperación, la filosofía del "ser para la muerte" y de la "existencia trágica" suspendida y huidiza entre dos nada, en la filosofía de la esperanza y de la integración total: en la filosofía de la existencia contingente y finita, sí, pero sostenida y justificada en sus dos extremos por la Existencia necesaria e infinita. El ser de la existencia humana no emerge y se hunde contingentemente en un mar de nada, sin saber cómo y por qué; sale del mar de la Existencia, como de su Causa primera y a él retorna como a su Bien supremo, sin confundirse, sin embargo con él. Al nihilismo inconcebible de la supremacía del no-ser sobre el ser y de la victoria de la nada sobre la existencia del existencialismo —absurdo, porque la nada no puede dar razón de la existencia— opone el tomismo una auténtica filosofía existencial con la prioridad y el triunfo definitivo de la Existencia sobre la nada, del Acto sobre la potencia. El ser de la existencia humana y, en general, el ser del mundo circunstante —ser finito y contingente, mezcla de no-ser y de ser, de esencia y existencia, de potencia y acto— sólo tiene sentido como egreso y retorno por creación e integración beatificante, respectivamente, en la Existencia pura. Al principio y al final de la existencia finita y contingente humana es la nada, dice absurdamente el existencialismo, como si de la nada pudiese salir algo y como si la existencia pudiese por sí misma acabar en la nada. Al principio y al final de la existencia humana y de todo ser contingente y finito, opone el tomismo, es la Existencia infinita y necesaria.

Desde esa Existencia pura e infinita, Razón suprema, Principio y Fin de todo cuanto existe, se logra contemplar el verdadero horizonte del mundo de la realidad. Es el horizonte desde el cual ha contemplado Santo Tomás en la Summa el mundo de la realidad total: como un inmenso círculo óptico, que tiene su punto de partida y su punto de arribo en la Existencia, en el Acto puro de Dios.

Pese al reconocimiento del carácter contingente y finito de la existencia humana, en esta posición inicial eminentemente antropocéntrica del existencialismo y, en definitiva, también ella inficcionada de la trascendentalidad idealista contra la que se levantara, el mundo y la realidad total cobran sentido en el ser de la existencia humana desvinculada de toda otra existencia y emergiendo y suspendida entre dos nada absolutas. Por eso, ha dicho Heidegger que su sistema no reclama la trascendencia de un Ser divino, al menos provisoriamente, hasta donde han llegado sus investigaciones (las del tomo primero de Sein und Zeit). Pero una realidad que no necesita de otra para justificarse es a se, es divina. Y desde entonces no se ve cómo el existencialismo —pese a su justa apreciación del carácter finito y contingente de la existencia humana— pueda mantener tales caracteres y escapar al panteísmo, así como tampoco puede escapar al trascendentalismo de tipo idealista.

Pero las cosas no son ni alcanzan su comprensión en el ser de la existencia humana, como su horizonte, cual pretende el existencialismo, sino en el Ser de la Existencia pura, que las hace partícipes de su Ser y Existencia.

Desde esa fuente óptica infinita de la Existencia que es Dios la existencia humana —y la de todo ser finito— logra no sólo su razón de ser, sino que se esclarece también en su entraña íntima, en el ser de su existencia: una esencia que no es sino que ha llegado a tener existencia, que se encuentra "embarcada en la existencia" por quien, siendo la Existencia o Acto puro de existir, la ha hecho partícipe de ella y la ha lanzado en un movimiento de acrecentamiento óptico existencial hacia su plenitud, vale decir, de retorno al seno de su infinita Existencia para integrarla en ella, no en una identidad imposible, pero sí en una actualización de toda su existencia finita por la infinita Existencia del propio Ser divino.

LA DIRECCIÓN

¿EXISTE UNA PSICOLOGIA DEL LENGUAJE? (1)

Nadie niega la intervención de funciones psíquicas en el lenguaje. Empero, muchos desconocen a la psicología el derecho de determinar cuáles son las leyes que lo regulan y, sobre todo, rechazan la existencia de una psicología del lenguaje. Esta oposición es particularmente tenaz por parte de quienes niegan que la psicología es una ciencia y, en especial, de quienes censuran a los psicólogos la concepción de la psicología como ciencia natural. Es típico a este respecto el ejemplo de Karl Vossler, quien llegó a sostener que no existe ninguna comunidad entre psicología y lingüística; el lingüista nada tiene que tomar de la psicología para la explicación de los hechos que estudia; el psicólogo, por el contrario, debe acudir al lingüista para que le suministre lo que debe estudiar. Si la psicología, dice Vossler, quiere pedirnos de limosna a nosotros, los lingüistas, algo que le es necesario, no debe hacerlo adoptando el aire de dar algo, a su vez, o de intercambiar con nosotros alguna cosa.

Opuesta opinión sustentan quienes desearían construir una psicología del lenguaje como ciencia autónoma, sin recurrir a la lingüística, presumiendo que la psicología será suficiente para interpretar la naturaleza de los hechos del lenguaje.

Con el fin de poner orden en tantos pareceres contrastantes, debe comenzarse por reconocer que son muchas las ciencias interesadas en el estudio del lenguaje: la física, la fisiología, la psicología, la sociología, la fonología, la lingüística, y que a cada una compete una tarea diversa, porque el lenguaje es un fenómeno complejo; ninguna de estas ciencias puede, por sí, agotar su examen y, menos aún, pretender determinar su naturaleza y sus leyes.

(1) El presente trabajo es un capítulo del volumen: GEMELLI, A., *Introducción a la psicología*. Soc. Ed. Vita e Pensiero, Milano, de publicación inminente.

Es bastante evidente el papel que les toca a la física y a la fisiología: la primera estudia las leyes que presiden la formación de los complejos sonidos con que se integra la palabra; la otra estudia las funciones del tubo fonador, determina las que son propias de cada una de sus partes, señala los demás sistemas y órganos que entran también en juego para la formación de los sonidos singulares y para darles sus variaciones características. No será obvio, en cambio, deslindar los cometidos propios de la psicología, de la sociología, de la fonología y de la lingüística, porque los cultores de estas disciplinas interfieren entre sí, al delimitar sus incumbencias. Es superfluo dar razón, por ejemplo, que en las transformaciones de los sonidos del lenguaje a través del tiempo han influido notablemente las relaciones sociales, la distribución geográfica, los contactos lingüísticos, los procesos de asimilación, de contaminación, de analogía, etc., sobre los que cada una de estas ciencias aportó contribuciones propias; pero no siempre es fácil y, quizá, menos aún posible, determinar rigurosamente los dominios de estas disciplinas. No puede desconocerse, sin embargo, que el hombre se sirve de sonidos que emite y modula variamente, para expresar, a los demás hombres, sus estados de ánimo, así como para llamar a sus semejantes y comunicarles sus pensamientos, como tampoco puede negarse que ese prójimo, a su vez, está en condiciones de percibir los sonidos articulados por otros hombres con el fin de significar o representar algo o llamar a alguien, y que está capacitado para penetrar el sentido y el valor de esos diferentes sonidos.

Esta doble capacidad del hombre presupone, en él, la existencia de una actividad psíquica, cualquiera sea el modo en que ésta se conciba y cualquiera sea la naturaleza que se le asigne. De estos hechos debe dar cuenta el psicólogo, determinando, igualmente, las leyes de los procesos que se cumplen en el ejercicio de esta doble función.

Al ahondar en la investigación de estos procesos, algunos se convencieron de haber hallado la razón última de la naturaleza del lenguaje. Aparecieron, así, psicólogos que solucionaron el interrogante de las funciones del lenguaje transportando, con excesiva simplicidad, los problemas y métodos de la psicología a la problemática de la lingüística. A la vera de esos psicólogos que admiten la independencia de una psicología de la religión, de las artes, de la ética, de la cultura, y así sucesivamente, surgieron otros, que admiten la existencia de una psicología del lenguaje, como si la psicología dispusiera de medios para resolver el problema de la naturaleza de esta actividad espiritual del hombre. Nadie deja de ver que tal procedimiento es cuando menos, ilegítimo; actitudes de esta índole fueron, justamente, las que desacreditaron la psicología. En el campo del lenguaje éstos provocaron una enérgica reacción, al punto que existen célebres tratados de lingüística en

los cuales no se menciona jamás, ni aún el nombre de la psicología. Se da también el caso inverso, es decir, que algunos entre quienes asumen esta postura negativista, se valen de la psicología cuando se trata de estudiar uno u otro hecho lingüístico, y no es raro que hagan, aún, mala psicología, porque nada es más fecundo en insidias que caminar sobre terreno extraño.

Los psicólogos que conocen la naturaleza de su disciplina y el valor de sus métodos, saben también cuáles son sus limitaciones: este reconocimiento no equivale a fijar confines absurdos como hizo, en su tiempo, el célebre estudioso Gabelentz, cuyo procedimiento es característico. Después de afirmar que el acto psíquico es el fundamental en el lenguaje, cae en una evidente incongruencia de valoración; por ejemplo, considera que el factor psicológico es causa de las formaciones analógicas pero, en seguida, para explicar la transformación de los sonidos, apela a una mecánica psíquica, de carácter naturalista.

En realidad, como dijimos, el hecho del lenguaje es tan complejo que ninguna ciencia parece tener la posibilidad de agotar su estudio, hasta aprehender su íntima naturaleza. Conscientes de este estado de cosas, algunos hombres de ciencia a quienes la consideración psicológica del mecanismo del lenguaje, condujo a reconocer que la psicología no puede asir su más secreto mecanismo, afirmaron que la tarea de construir una teoría del lenguaje, o sea de determinar su naturaleza, corresponde a la filosofía. El más típico ejemplo nos lo suministra Carlos Bühler que, tras iniciar como psicólogo el estudio del lenguaje, conducido por sus investigaciones al análisis del proceso de formación de la frase, terminó estructurando una teoría del lenguaje, es decir, una concepción filosófica. A elaborar una teoría del lenguaje se dedicaron también, con mayor o menor fortuna, filósofos, lingüistas, etnólogos, como H. v. Humboldt, Cassirer, Husserl, Stengel, Gardiner, De Laguna y muchos más. El fruto de sus esfuerzos fué una reelaboración filosófica o una reconsideración de los resultados obtenidos por las diversas ciencias que estudian el lenguaje y en modo especial, por la lingüística y la psicología. Dos autores franceses, uno lingüista y otro psicólogo, Brunot y Delacroix, y un austríaco, Kainz, utilizaron recientemente estas reelaboraciones filosóficas y precisaron los confines de la búsqueda psicológica, tanto como las ventajas que pueden extraerse de ella. El psicólogo —especialmente según Kainz y Delacroix—, si logra reivindicar el derecho a contar, entre sus tareas, el estudio del lenguaje (tarea que no se confunde con las de la lingüística, de la fonología, de la fonética o de la sociología), reconoce que debe tomar prestado de estas ciencias datos de hechos e interpretaciones de esos datos, aun cuando, a su vez, les suministre preciosas observaciones; el psicólogo moderno, pues, se da cuenta de la limitación de su papel, reconoce que no puede decir cuál es la naturaleza del lenguaje y tampoco construir una teoría de éste; puede, solamente, indicar los procesos psíquicos que entran en juego en la función lingüística.

Aseverar todo esto, empero, equivale a formular apreciaciones demasiado generales para que puedan ser, sin más, acogidas; hemos preferido adelantarlas sólo para que el lector sepa desde el comienzo que reclamamos para la psicología el estudio del lenguaje, como una de sus tareas específicas, no obstante reconocer la necesidad de precisar los límites en que se encierra esa tarea.

2. — LENGUAJE Y LENGUAS

Es conocida la influencia que tuvieron los escritos de von Humboldt, de De Saussure y, más recientemente, de Cassirer, en la orientación de los estudios sobre la naturaleza y el fundamento del lenguaje. Poco hay que agregar, en verdad, a lo que afirmaron esos estudiosos: todos los que, en estos últimos años, retomaron este argumento, no hicieron sino acentuar, en una u otra dirección, el dualismo mediante el cual se puede, según esos tres autores, considerar el lenguaje. Tal es el valor de los más recientes escritos de De Laguna, de Gardiner, de Delacroix, de Bühler, de Stenzel, de Kainz y muchos otros.

Expresé que corresponde a von Humboldt el mérito de haber impuesto una nueva dirección a los estudios sobre el lenguaje, porque, si bien las discusiones sobre este argumento tuvieron origen hacia fines del siglo XVIII, cuando comenzó la distinción entre lenguas, entendidas como sistemas de signos, y el lenguaje, considerado como expresión y manifestación de los contenidos psíquicos por medio de los signos de esos sistemas, ellas alcanzaron su punto crítico el día en que von Humboldt expuso la tesis, bien conocida, de que la lengua no es un "*ergon*" sino una "*energeia*", o sea, una capacidad del espíritu, constantemente renovada, para utilizar sonidos articulados con el fin de expresar el pensamiento. Gracias a esta concepción, se añadió al estudio de las lenguas la ciencia del lenguaje, que no tiene por objeto estudiar los fenómenos vocales singulares que constituyen una lengua, ni las leyes que regulan su emisión y coordinación, sino tratar el origen y desarrollo de ese sistema fonatorio-acústico que es el lenguaje humano. Como punto de partida se tomó el hecho que, mientras se conserva en la conciencia del individuo una lengua, ésta se recrea y modifica continuamente, merced a un proceso que convierte la existencia de una lengua en una creación ininterrumpida, de la que son factores determinantes la vida del individuo, que se desenvuelve constantemente, y el intercambio que, gracias al ambiente social, se produce entre individuo e individuo. La ciencia del lenguaje no se ocupa, pues, de las lenguas particulares en las que el lenguaje se actúa y concretiza, sino del hecho general, de la característica función propia del hombre, por la que los conceptos son unidos a signos motores que, bajo la forma de signos acústicos, permiten a otros hombres conocer esos conceptos. Podría discutirse

si estas ideas son propias de von Humboldt, o si son más bien el reflejo de toda la orientación filosófica y literaria de la época, aún fuera de Alemania. Pero lo que todos deben admitir es que, desde ese momento, el interés de los estudios se trasladó, del enfoque del hecho objetivo de la lengua como producto, al de la lengua como manifestación subjetiva; y que a partir de entonces, más que las formas y los aspectos de las lenguas, se intentó ver cómo se produce ese hecho maravilloso, pero siempre oscuro en su último origen y en su naturaleza, por el cual el pensamiento se une a la palabra, y cómo se realiza ese otro, no menos admirable, por el que una lengua es común a un grupo social.

Con este cambio en el punto de vista desde el que se consideró el lenguaje, se transformó también el método de investigación. Ya no se puso especial empeño por descubrir las leyes a que obedece (leyes fonéticas, leyes fonológicas, leyes gramaticales), ni se juzgó suficiente construir vocabularios y ver su transformación en el tiempo y en la distribución geográfica, como expresión de las unidades sociales, sino que se intentó conocer esa técnica universal, que está en la base de las técnicas que constituyen y regulan las diversas lenguas; se pugnó, en otras palabras, por explicar el hecho que, a pesar de su variedad, las lenguas sean gobernadas por leyes fundamentales, por comprender cabalmente que una unidad de función gobierna todas las lenguas a despecho de la variedad de las formas, y que, en fin, los rasgos comunes de las diferentes lenguas, de todas ellas, no derivan de su parentela, como querían quienes estudiaban la lengua en forma positiva, sino de un carácter común a todos los hombres que hablan: la lengua es, a la vez, manifestación del espíritu humano y del espíritu de un hombre, que vive en sociedad (2).

Estamos, pues, en plena filosofía. Si, desde un punto de vista que es más estrictamente científico, tiene razón De Saussure al afirmar que esta comprobación justifica la existencia de una lingüística general, en cuanto una lengua es una variación del gran tema humano del lenguaje y está, en todo momento de su desarrollo, definida en sus caracteres por las leyes generales que gobiernan toda forma general de lenguaje, y por las leyes propias de un sistema lingüístico particular al que pertenece, desde otro punto de vista, que es propiamente filosófico, debe reconocerse, con Vossler, que una lengua es un aspecto y un momento del desarrollo del espíritu y de la cultura, que obedece a las fuerzas que ordenan la vida social, que sigue los movimientos del ajuste colectivo y las orientaciones de la socie-

(2) De este modo se renovó, en cierto sentido, el planteamiento dado al problema por los filósofos griegos, quienes se preguntaban si la lengua sería una manifestación del pensamiento, *fusei* (por naturaleza), *thesei* (por convención) o *no* (por ley).

dad, que crea y conserva los valores del intercambio de acuerdo con las necesidades, y añade al signo mental, obra abstracta del espíritu humano, los signos efectivos y sociales de la comunidad viviente.

Más bien, entonces, que sostener con algunos la conveniencia de que el estudio del lenguaje humano deje de lado ese "positivismo lingüístico" que no ve en él sino una serie de signos, para adoptar, en cambio, ese "idealismo lingüístico" que aprehende el carácter fundamental del lenguaje en cuanto lo cree la manifestación por excelencia del espíritu humano, debe decirse que la lengua puede ser considerada en un doble aspecto, ya que no puede negarse la tarea propia que compete a las varias ciencias que estudian el lenguaje humano, tal como se actúa y se realiza en las varias lenguas, y debe también investigarse cuál es el significado y la naturaleza del lenguaje y, aun, de toda forma del lenguaje, como manifestación de la naturaleza humana. Doble es, pues, la tarea, en el estudio de la lengua y del lenguaje.

Podemos reconocer que en la lengua existe, por una parte, una suma de formas fónicas, gobernadas por leyes; pero no puede olvidarse, además, aun en medio de la aparente arbitrariedad individual, que hay un sistema verbal racional, normas y modos constantes de expresión. A pesar que las categorías gramaticales no son siempre lógicas, y que están muchas veces en desacuerdo entre sí, existe, no obstante, una cierta logicidad en la creación y transformación de la palabra. Todos estos hechos justifican la existencia de las varias disciplinas del lenguaje, desde las que estudian la constitución física de los sonidos, su producción fisiológica y su regulación psicofisiológica, hasta las que abordan sus aspectos generales (fonética, fonología), las que se ocupan de los caracteres particulares (las reglas gramaticales, la historia) y, en fin, las que se refieren a las leyes a que obedecen las lenguas y los dialectos en su diferenciación espacial y temporal (ciencia general del lenguaje, lingüística, glotología).

Por otra parte, existe un estudio general del lenguaje humano que debe partir de un punto de vista distinto del científico, y que necesita de instrumentos de investigación que no son de esa índole. Una lengua, en efecto, es una variación del gran tema humano del lenguaje, y no posee sino una existencia virtual hasta que llegue a la vida, y se realice en la formulación verbal; por lo demás, no se actualiza en la palabra sino cuando, después de haber vivido en el espíritu de cada uno de nosotros, se concretiza en un sistema articulado, motor-acústico, presto a servir y a ser útil a cualquier sujeto. Una lengua, entonces, existe en cuanto hay un lenguaje interior; y existe en nosotros no ya como en los vocabularios o en las gramáticas, como si sacáramos fuera, en el momento oportuno, el término que debe aplicarse a la cosa existente fuera de nosotros o por nosotros concebida, sino como expresión viva de toda una organización psíquica. Los más recientes estudios de los psicólogos, sea sobre el

origen del lenguaje en el niño, o sobre la naturaleza y proceso del pensamiento y su formulación por la palabra, sea sobre la afasia, demostraron claramente que la palabra puede formularse en cuanto responde a una palabra interior, y que el pensamiento nace y se desarrolla ya vestido de su expresión verbal; su traducción en movimientos de articulación que tienen un valor acústico y un significado de signos, es un proceso ulterior y casi, por decirlo así, externo a nosotros, que se realiza sólo cuando concurren determinadas circunstancias.

Puede concluirse aseverando, así, que el lenguaje es susceptible de ser estudiado bajo uno de los dos siguientes aspectos: a) el lenguaje puede considerarse como lengua, esto es, como un conjunto de convenciones adoptadas por la comunidad social, que hacen posible el ejercicio del lenguaje por parte de los individuos singulares; dicho de otro modo, puede tratarse como un sistema de signos, en los que se consuma una íntima unión entre el significado y la imagen acústico-motora; b) el lenguaje puede estudiarse también como palabra, es decir, como un acto individual de voluntad y de inteligencia, en el que las varias combinaciones posibles de los sonidos son utilizadas por quien habla para expresar el propio pensamiento, gracias a un mecanismo complejo, fisiológico y psicológico, que está en el basamento de una convención establecida entre los hombres pertenecientes al mismo grupo social ⁽³⁾.

Esta distinción entre los dos puntos de vista desde los que puede enfocarse el estudio del lenguaje y de las lenguas, permite arribar a la determinación del objeto propio de las investigaciones particulares. El lenguaje, como hecho humano, como función característica del hombre, como capacidad para usar del signo acústico, es objeto de la filosofía, la cual construye la teoría del lenguaje con la finalidad de precisar las características del lenguaje humano y sus varias funciones o aspectos; el estudio de las lenguas y de los dialectos en sus diferenciaciones espacio-temporales, con el objeto de extraer las leyes que presiden su formación y transformación, es objeto de la lingüística. Ciencias auxiliares de ésta son la fonética (que estudia la variedad de los sonidos pronunciados por los sujetos singulares, tal como se presentan en las varias lenguas) y la fonética experimental (que se ocupa, según la definición de Panconcelli Calzia, de la génesis de los sonidos usados en las diversas lenguas); a la fonología, que alcanzó en nuestros días grande importancia, sobre todo por obra de Trubetsky, se le confía el estudio sincrónico de las lenguas como sistemas funcionales de los fenómenos (concebidos como representaciones sonoras).

⁽³⁾ Delacroix distingue cuatro aspectos en el lenguaje, pero es discutible si esta cuádruple división obedece a un fundamento real.

¿Cuál es, entonces, la parte de la psicología? ¿Estudia el lenguaje o las lenguas?

Apuntamos ya cómo, aún cuando son varios los sistemas lingüísticos, demuestran todos obedecer a leyes que regulan un número relativamente pequeño de procesos comunes a los hombres que hablan. Aún si se considera sólo los cambios fonéticos debidos a las variadas condiciones en que viven las comunidades humanas, gracias a los que evolucionan fonéticamente las diversas lenguas, se llega a la conclusión de que este cambio es fruto de tendencias que intervienen, aunque en distinta forma y con diferente influjo, en todas las lenguas. La acción de esas tendencias depende de varios factores psíquicos; revela la fuerza de la elaboración inconciente, la influencia de la atención, del interés, de la imitación, del aprendizaje, etc. Quiere decir, como manifestó muy bien Vendryes, que el sistema fonético obedece en todas las lenguas a leyes genéricas; las diferencias que se comprueban entre un pueblo y otro resultan de circunstancias particulares. Pero, ¿cuál es la naturaleza de estas leyes fonéticas? Delacroix que, como vimos, insiste sobre la interpretación de las lenguas como variaciones históricas del grande tema humano del lenguaje, afirma que éste es el conjunto de los procesos fonológicos y psíquicos de que el hombre puede disponer para hablar. Existen, pues, condiciones generales que se imponen a cualquier hombre que hable una lengua, por lo que toda lengua está definida en cada momento de su desarrollo, bien por las leyes y por las formas generales del lenguaje, bien por las leyes de un sistema lingüístico particular y determinado.

Pareciera legítimo, por tanto, deducir que la tarea del psicólogo consiste en el estudio de las leyes generales que regulan el uso de los sonidos usados al hablar, con lo que se justificaría, también, la existencia de una psicología del lenguaje. Pero, entonces, la psicología toma el lugar de la lingüística, de la fonética y de sus demás ciencias auxiliares, y resuelve por sí el problema del origen y del desarrollo del lenguaje.

Esto es cuanto fué atacado —tal como recordé—, y es, debemos decirlo, justamente atacable. Algunos hechos bastarán para convencernos.

Si nos atenemos a los vocablos de que dispone un sujeto que habla, comprobamos que los toma en préstamo de la comunidad social de que forma parte; de ella recibe también esos cambios fonéticos que, de primera intención, parecían ser sólo el producto de su actividad psicofísica. Considerar una lengua no ya en determinados momentos, sino en el proceso de su desenvolvimiento, nos convence de la intervención de varios factores; podrá alguien, como lo hizo van Ginneken, afirmar que estas mutaciones fonéticas están religadas a condiciones morfo-fisiológicas de quien

habla, y ver en ellas, como consecuencia, una expresión de las diferencias de raza: no hay duda que la diversa constitución influirá en la emisión de los sonidos y, por consiguiente, en su evolución; otros podrán subrayar la influencia ejercida por la melodía, es decir, por las diferencias de intensidad y de tono con que son emitidos los sonidos singulares; otros notarán el influjo de la imitación inconsciente de los sonidos lanzados por sujetos de otras comunidades lingüísticas; otros esclarecerán el efecto de los fenómenos de persistencia, de asociación, de asimilación, de inhibición, de imitación, etc.; pero, sobre todo, esta fluctuación de fenómenos y esta variación progresiva, está determinada por el hecho incontestable que todo sujeto recibe el material fonético con que opera, de la sociedad en que vive.

Lo dicho para las transformaciones fonéticas debe decirse, con mayor razón, de los cambios y evoluciones semánticas; también aquí intervienen aquellos factores psíquicos que son, en el fondo, funciones generales de la vida psíquica humana. Estas fuerzas individuales operan en virtud de que una lengua forma parte de una comunidad lingüística, constituida por elementos antiguos en los que la palabra está cristalizada por su adherencia a los conceptos, a las cosas, a las personas y a las acciones representadas, y por elementos jóvenes en los que no sólo no se ha cumplido esta cristalización, sino que están sometidos a un continuo fluctuar y a una constante asimilación de nuevos conceptos, de nuevos significados. La comunidad lingüística de que forma parte el sujeto, a su vez, vive en un determinado territorio geográfico, en ciertas condiciones históricas, de modo que se pone en contacto con otras comunidades lingüísticas y mantiene, con ellas, constantes comercios de todo género, comprendidos el lingüístico. Una lengua sigue, pues, en su transformación, los cambios de la vida colectiva; se diría que los sonidos de una lengua mudan su valor de intercambio según las necesidades de la comunidad lingüística y según las condiciones en que ésta vive.

Se sigue de aquí que la vida de una lengua es compleja, rica y variada.

Además, existe un hecho que se olvida demasiado a menudo, y que reviste suma importancia. En efecto: es necesario reconocer que, en los fundamentos del simbolismo característico del lenguaje humano, está la función propia del pensamiento que consiste en asir las relaciones. Quien no admita que en la base del pensamiento humano radica esa función racional de relación —esclarecida por nosotros anteriormente—, que entra en juego al recoger el significado del sonido acústico y al usar del sonido como signo verbal, no puede entender cuál es el mecanismo del lenguaje; éste es, sin duda, un problema estrictamente psicológico. Es, también, labor que compete a la psicología, hacer resaltar la influencia que tiene la actividad afec-

tiva sobre el lenguaje: a través de los signos afectivos una lengua se nos presenta como algo vivo.

Puede concluirse, consecuentemente, que una lengua aparece como fruto de una técnica compleja en la que se fundan y se influyen variadamente factores subjetivos y valores externos. Una lengua muestra, entonces, aspectos en apariencia contradictorios: por un lado, hechos convencionales, lógicos, racionales, automáticos; por el otro, hechos arbitrarios, ilógicos, afectivos, y que tienen toda la libertad propia del pensamiento. Desde otro punto de vista, puede afirmarse que una lengua, observada en un determinado momento de su desarrollo, se nos presenta como resultante de la acumulación y de la estratificación de formas variadas que reflejan variadas necesidades y tendencias opuestas, que el hábito, la memoria, el aprendizaje, han cristalizado en apariencia. Pero si estudiamos esta misma lengua en su desarrollo y en sus fases sucesivas, se nos da como producto de las vicisitudes de la comunidad social que la usa: en ella se refleja la historia de las necesidades, de las obras, de las leyes, que caracterizaron la diferenciación social y el progreso de la cultura, o su degradación. Vocabulario, gramática, hechos fonéticos, son testimonios de esta sucesión de acontecimientos.

Evidentemente, se desprende de todo esto que, si la psicología puede esclarecer lo relativo a la acción de los factores que intervienen en la compleja técnica del hablar, no tiene, en cambio, el derecho de presentar una doctrina del lenguaje.

Existe otra circunstancia que no sólo confirma la limitación de la búsqueda psicológica, sino que muestra los lindes dentro de los cuales debe contenerse. Una lengua es un hecho, por decirlo así, exterior al sujeto que la habla; éste debe aprenderla de otros que la usaron antes que él; la lengua subsiste aún después de él; es un bien de la comunidad lingüística; tiene, por tanto, una existencia fuera de la vida de la conciencia de cada uno. Esto no importa creer que el psicólogo nada tiene que decir, sino que, por el contrario, sirve para determinar qué es lo que puede y lo que no puede decir, sobre la naturaleza y las leyes del lenguaje.

Una lengua se actualiza en el hablar de todo sujeto; una vez adquirida, el sujeto la usa como una técnica que tiene a su disposición, pero no la conserva intacta. Si se hace abstracción de la lengua literaria y se considera la lengua hablada comúnmente, ella se revela, incluso a una observación superficial, como fruto de una continua creación o, mejor dicho, de una continua adecuación a nuevas necesidades de expresividad; los elementos más recientes de la comunidad lingüística le aportan nuevas formas fonéticas y nuevos usos semánticos, es decir, influyen sobre la evolución fo-

nética y semántica de la lengua; todo aquél que viene a formar parte de esa comunidad lingüística, ya porque nazca en ella, o porque a ella emigre, adaptarse a las normas lingüísticas preconstituídas; para hablar y ser comprendido, necesita hablar como los demás; pero, como destacó bien Jespersen, la norma no es inflexible ni fijada de una vez para siempre, sino que cada sujeto contribuye a establecerla. Comprobamos así, nuevamente, que la técnica del lenguaje revela importantes contradicciones: libertad y obligación, personalidad individual e influencia social. El hombre que habla debe frecuentemente improvisar, esto es, se halla a menudo frente a situaciones nuevas y debe decir cosas que no oyó jamás o, por lo menos, no oyó en esa determinada forma que es, para él, la más conforme con su pensamiento. Jespersen compara a quien habla con quien juega al ajedrez: a cada movimiento, se encuentra frente a una situación novedosa que, sin embargo, es análoga a situaciones precedentes o que resulta, cuando menos, de combinaciones ya conocidas. Este es otro aspecto de las contradicciones y contrastes que caracterizan el hablar; continuamente entra en concurso la fuerza de las tradiciones y de las necesidades impuestas por la novedad; opera la memoria, pero también la invención está en continuo movimiento, así como ejercitando el pensamiento vigilante al que se pliega y adhiere el lenguaje, su acción aun la vida subconciente.

El psicólogo, por tanto, no puede por sí solo desenredar este embrollo. Comprueba que están en juego funciones psíquicas que él conoce muy bien: actividades psicofísicas por las que se gobierna el funcionamiento del tubo fonatorio, estados afectivos, procesos mnemónicos y de aprendizaje, elaboraciones subconcientes, estados de atención e imitación y, sobre todo, la función relacionante del pensamiento, etc. Empero, aún cuando el psicólogo verifique la influencia de estos procesos y funciones, no surge, de su combinación, en qué consiste el lenguaje; en cambio, la concurrencia de otros factores, además de los psíquicos, concurren a determinarlo.

El psicólogo tiene, pues, una tarea limitada, y no puede ilusionarse con ofrecer una teoría del lenguaje, ni con indicar sus leyes generales.

¿Cuál es, entonces, el papel de la psicología en esta cuestión? Para responder a tal pregunta, no sabe sino ilustrar los elementos que el análisis psicológico permite comprobar en el lenguaje.

3. — EL ANALISIS PSICOLOGICO DEL LENGUAJE

Como vimos, nuestra posibilidad de usar una lengua deriva de que ella tiene en nosotros una existencia virtual, de que la hemos asimilado y

aprendido, de que la poseemos y modificamos por vivir en una determinada comunidad lingüística, de quien recibimos y a la que aportamos nuestra contribución.

Pero el vocabulario y la sintaxis no existen en nosotros como en un diccionario o en una gramática, y la tarea de la psicología consiste, justamente, en buscar de qué modo usamos esos vocablos, cómo seguimos las leyes de la gramática en el uso de ellos, qué condiciones son las que favorecen ese uso, de qué manera puede éste ser obstaculizado o impedido y qué valor atribuimos a las palabras y a las frases que pronunciamos.

Ahorremos, a nuestros lectores y a nosotros mismos, una reseña crítica, inútil para nuestros fines, de las opiniones de cuantos se ocuparon de este argumento.

El psicólogo repara, ante todo, que en el lenguaje existe una serie de signos que tienen un significado; estos signos se originan por cosas y procesos del mundo exterior, o por sus correspondientes en nuestra conciencia, o por estados de la vida interior que ellos representan en forma simbólica. Para cumplir esta función, el lenguaje se sirve de sonidos articulados, gráficamente representables, que aseguran, en virtud de su percepción acústica, la posibilidad de ser reconocidos en su valor significativo. ¿Pero qué son estos signos? Decir, como hacen algunos, que el signo es un símbolo, equivale a franquear el paso a numerosos equívocos; se impone, en efecto, definir previamente qué se entiende por símbolo. Por ello, es menester proceder por una vía objetiva y evitar determinaciones dudosas. Un signo, como elemento del lenguaje, presenta una doble faz: debe ser emitido mediante la fonación, pero debe, también, ser oído; es necesaria, entonces, una correspondencia entre la posibilidad de emitir un sonido y la de percibirlo. Naturalmente, para que exista un lenguaje no es necesario que existan siempre y solamente signos fónicos; pueden existir signos de cualquier otra naturaleza, perceptibles por receptores distintos del oído; lo indispensable, por ende, es que haya concomitancia entre los dos sistemas: acústico y motor en el lenguaje fónico; visivo y motor en la escritura y en la lectura; táctil y motor en el lenguaje de los sordo-ciego-mudos. La fonación está conectada con la percepción acústica en cuanto, en el lenguaje fónico, el oído recoge las ondas sonoras que son los elementos de los signos acústicos.

Del presente análisis se desprende, pues, que el lenguaje es expresión, manifestación del pensamiento; nada puede, mejor que el lenguaje, exponer y revelar la vida interior ya que el lenguaje se elabora, vive y se formula en la intimidad de nuestro yo. Pero el pensamiento mismo está ligado a la percepción y al mundo exterior como a su origen; en lo referente a su

desarrollo, el *verbum mentale* se expresa en el *verbum orale*, y el lenguaje resulta también de actos motores que se traducen, por medio de la formación y articulación de los sonidos, en un todo orgánico que es la palabra. Estos actos motores tienen para el fenómeno acústico a que se reducen, valor y significado de signos; estos signos están vinculados a conceptos con el fin de indicarlos, comunicarlos y hacerlos conocer. El lenguaje, en suma, mientras por un lado es expresión de nuestro yo, por el otro es expresión material que está ligada a los conceptos que representa. Y ya que no existe lenguaje si no hay uno que habla y otro que escucha, el lenguaje adquiere, para este último, el valor de una objetiva representación de conceptos y objetos, y es dado por signos que encierran, para el oyente, el valor de una manifestación de otro hombre.

Prosiguiendo, ahora, con nuestro análisis, debemos demostrar que el lenguaje está constituido por unidades elementales, articuladas variadamente; la lingüística nos enseña que esas unidades son los fonemas. Sobre su naturaleza, se abrieron numerosas discusiones; algunos han llegado a admitir que son una abstracción; a mí me parece que es necesario distinguir el fonema como unidad fisiológica, del fonema como unidad psicológica y como unidad lingüística. Es esta última la que nos interesa más; a veces puede identificarse con las otras dos, pero puede también desvincularse de ellas. Una lengua fué definida, en alguna ocasión, como un sistema de fonemas, en el sentido que, si bien el número de éstos, psicológica y físicamente posible, es ilimitado, su número en realidad, esto es, el número de fonemas usado, es restringido; lo contrario no sería posible sin crear confusiones. Para poner en evidencia la diferenciación de los fonemas y su diverso valor —lo que Trubetzkoj llama su importancia— intervienen factores que el moderno análisis electroacústico puso claramente a la luz; ante todo, debe recordarse la estructura propia de los fonemas singulares, que no es algo rígidamente fijo; esos fonemas se modifican profundamente por obra de diferentes factores, por ejemplo, por la cercanía de otros fonemas, por formar parte de un grupo de fonemas, etc. Además de la estructura, debe tenerse en cuenta la intensidad con que se emite el sonido, intensidad que está en relación con la cantidad de aire contenida en el tubo fonador de la tráquea. Se considerará, igualmente, la forma en que se produce la secuencia de los fonemas singulares, su rapidez, el hecho que a veces su emisión resulta acelerada y otras retardada, cuántos y cuáles son los intervalos. Tiene importancia, sobre todo, lo que se llama acento, expresión impropia con que se abrazan elementos distintos, a saber: la intensidad y la altura tonal con que son emitidos los fonemas singulares, las diferencias de intensidad y altura tonal entre los fonemas que se suceden en una palabra, todo ese complejo de variaciones en

la intensidad y altura tonal a que se debe la música del lenguaje. El lenguaje, pues, se desenvuelve como una corriente sonora, más a menos continua, más o menos intensamente variada, fruto de la acción sinérgica de las distintas partes del tubo fonador. Si se considera luego que, entre las vocales (sonidos dados por la repetición, en cierto número de veces, del mismo período cíclico), se insertan las consonantes (que si son sonoras, se funden con las vocales, mientras que si son apenas rumoreadas interrumpen la cadena acústica y obligan a hacer pausas al sujeto parlante, o bien rompen los ciclos constitutivos de las vocales) es fácil comprender que la encadenación de los sonidos es lo más variado que puede imaginarse. Basta haber visto una vez un oscilograma fónico para tener una idea de la complejidad y de la riqueza de los sonidos que constituyen los fonemas, y cómo estos resultan del juego complejo de variados factores. Si se agrega que algunos sonidos, como los vocálicos, son fenómenos complejos en relación con el número de armonías que los constituyen, se hace llano convenir en que el análisis de estos sonidos no puede ser sino el fruto de procedimientos delicados, y que la moderna electroacústica puso a nuestro servicio, para llevarlos a cabo, un precioso instrumental. Hoy, gracias a la registración electroacústica, podemos reconocer los sonidos singulares, leer la curva oscilográfica de una palabra o de un período como si se tratara de un escrito, estudiar las modificaciones que sufren los sonidos singulares a causa de su posición en la palabra, seguir la armonía del lenguaje, captar las diferencias individuales al punto de diferenciar el oscilograma fónico de un sujeto del de otro, etc. Los resultados obtenidos con los métodos de la fonética experimental, cuando ésta se servía de la cápsula de Marey para registrar sólo algunas de las ondas sonoras emitidas en la fonación y, sobre todo, para apreciar las modificaciones en el volumen de las corrientes de aire, son integrados hoy con las conclusiones alcanzadas mediante los métodos electroacústicos, que permiten registrar todas las ondas sonoras constituyentes de los sonidos de la palabra y de sus armonías, y lograr por así decirlo, la fotografía de nuestra palabra (4).

Con esto, conseguimos aislar los sonidos singulares, determinar cómo se agrupan, cómo se modifican. Pero, ¿pudimos identificar los signos lingüísticos?

(4) Desde hace una década, hemos adoptado en nuestro Laboratorio el empleo de los métodos electroacústicos, a cuyo perfeccionamiento colaboramos con importantes aportes; en numerosas publicaciones demostramos qué frutos pueden extraer de ellos no sólo la fonética sino también la lingüística y la psicología, tanto en la diferenciación de las diversas lenguas, cuanto en el estudio de las variaciones individuales.

Quien pretenda entrelazar los signos lingüísticos en un oscilograma, por complejo que sea, demostraría no haberse dado cuenta del valor de aquéllos. El signo lingüístico, dice De Saussure, no es fónico sino incorpóreo; no está constituido por una substancia material, sino únicamente por las diferencias que separan su imagen acústica de las que lo preceden o lo siguen. El mismo autor escribe, en otra parte: Los fonemas son, ante todo, entidades de oposición relativas y negativas. Este carácter de las lenguas, —ser el resultado de oposiciones—, fué perfectamente esclarecido por Broendad. La materia de la lengua, como la de los conceptos que expresa, es ser dada por relaciones de diferencia.

De estas comprobaciones se deriva que, en una palabra, tiene importancia acústica, es decir, significativa, no el complejo de sonidos que la constituye, sino las diferencias fonéticas que permiten distinguirla de las otras; a estas diferencias se liga el significado. La lengua está integrada sólo por diferencias; concebirla como una cadena de sonidos invariables es no haber comprendido su íntimo valor. Si el sonido, como signo acústico, es arbitrario en sí, no es arbitraria, en cambio, la regla según la cual es empleado ese signo, una vez que ha sido definido. Diciendo sonido, decimos no sólo y no tanto la estructura (la fundamental y las armónicas) de un sonido singular, sino también su agudeza, su intensidad, y aún la estructura de una cadena de sonidos y su variación en intensidad y tono; esto es, todos esos signos acústicos más o menos complejos que los gramáticos llaman, alternativamente, sílabas, palabra, frase, asumen en sí un significado por causa de una convención, en virtud de la cual, conceptos, nociones, etc., se expresan con sonidos diversos más o menos complejos. Se sigue de aquí que, puesto que la lengua, para ejercer su función de instrumento de comunicación acústica, sólo necesita de las diferencias de sonido y no de sonidos determinados, éstos quedan libres para modificarse según leyes externas a su función significativa.

La materia sonora, producto fónico del dato acústico, es, pues, una materia gobernada por leyes de muy distinta naturaleza de las que regulan los hechos naturales; estas leyes no pueden ser individualizadas sino por una ciencia que tenga por objeto estudiar la vida subjetiva y sus manifestaciones, o sea, por la psicología. La sustancia fónica del lenguaje se divide y se articula, por tanto, en distintas partes —los fonemas—, para formar esos signos de que necesitan la vida del pensamiento y la vida afectiva. Mientras ésta conserva en el lenguaje un colorido que representa el estado de ánimo de quien habla, por obra del pensamiento, en cambio, la lengua se elabora en unidad; se explica, así, por qué el lenguaje puede ser, en un aspecto, objeto de estudio de la psicología y de la fonética experimental y, en otro, de la fonología y de la lingüística.

Esta doble faz del lenguaje se hace también evidente si lo consideramos desde otro punto de vista.

Cuando decimos una palabra a un sujeto, evocamos en él asociaciones o, mejor, cadenas de asociaciones que revelan los complejos asociativos de que forman parte. Sin duda alguna, los procesos asociativos son un factor fundamental del mecanismo del lenguaje. Una noción, un concepto que intentamos expresar con la palabra, concita a la conciencia no un nombre, exclusivamente, sino todo un sistema de conceptos y de formas lingüísticas que yacían, latentes, en nuestra subconciencia. Una palabra evocada surge desde una profundidad de posibilidades verbales; pero esta palabra adquiere sentido sólo en relación con otras a las cuales se asocia u opone. El valor de una palabra, su significación propia, provienen de lo que la distingue de otras palabras que significarían poco más o menos la misma cosa, y que le forman como un cortejo invisible. Una lengua constituye, en la vida de un sujeto, un sistema en parte consciente y en parte inconsciente, gracias al cual el individuo usa las analogías y las oposiciones necesarias para la expresión que apetece; no es un edificio ya construido, sino una suma de posibilidades que el sujeto emplea de acuerdo con los casos. Esta aseveración reviste enorme importancia, por cuanto el viejo "asociacionismo" pretendía haber "explicado" la naturaleza del lenguaje mediante la asociación de un objeto y una palabra. Los primeros descubrimientos sobre las afasias parecieron confirmar tan rígida concepción; los centros nerviosos fueron tenidos, por los neurólogos de medio siglo atrás como sede de las imágenes acústicas y verbales, las cuales eran evocadas según las exigencias del lenguaje. La destrucción de los centros acarrea la imposibilidad de que la imagen acústica o verbal se asociara con la imagen del objeto o con el concepto que lo representa. Esta comparación pueril ya está casi por completo superada. Es verdad que, si bien el uso del lenguaje se liga al mecanismo asociativo por el que se reevocan las imágenes acústicas y verbales, por otra parte este mecanismo no basta para dar razón de la naturaleza compleja del lenguaje, que se nos revela en su naturaleza de materia espiritual.

Las investigaciones cumplidas en nuestro Laboratorio mediante el análisis electroacústico, aportan pruebas de esta característica del lenguaje, y demuestran que en él existe un proceso de organización de elementos motores y sensoriales, que se cumple con las unidades acústicas que siguen una ley, la llamada "forma", considerada hoy por muchos psicólogos como ordenadora de toda la vida psíquica. Pero no obstante ser gobernados por una técnica única, los elementos integrantes del lenguaje (cualquiera sea la lengua que se hable y por quien se la hable, a pesar de la individualización del lenguaje en las varias formas de lenguas o dialectos, que puede ser muy grande, y a despecho también de las pecu-

liaridades que caracterizan el hablar de cada uno, coloreando nuestro lenguaje en determinados estados psíquicos), están sometidos a organizaciones de grado diverso, a cada una de las cuales se adhiere un significado. Estas organizaciones motor-sensoriales se hallan, efectivamente, ligadas al valor de signos, y cambian, se transforman y adaptan a las varias necesidades que determinan su empleo.

No puede darse razón de estas organizaciones si no se admite la naturaleza espiritual del factor que guía al hombre en el uso del lenguaje. Esta conclusión se hará aún más evidente si recordamos otro hecho.

Veamos cómo opera un sujeto que tiene la intención de manifestar un concepto. Pareciera que no debe hacer otra cosa que elegir las palabras adecuadas, rechazando las imprecisas. En realidad, no es esto lo que se verifica. Las palabras se nos presentan como guiadas, o sea (como dijimos tratando, de la naturaleza del pensamiento), se presentan en el umbral de la conciencia, gracias a lo que Binet y Marbe indicaron al mismo tiempo como "intención", con el carácter de ser la frase que andamos buscando porque se conforma bien a la representación del concepto que queremos significar con ellas. Cuando leemos sin ser molestados, seguimos frente a nosotros las palabras que se suceden en el escrito o en el impreso; no tenemos necesidad de reconocer cada palabra como poseedora del valor de un signo; nos conformamos con ese algo vago que despierta en nosotros el significado de la palabra, y cuya presencia nos advierte que la palabra está allí, bajo la forma de una sombra o de algo imponderable e indeciso a través del cual se transforma el significado; en el hablar, son estas sombras verbales quienes suscitan las palabras de que nos servimos. Existe, entonces, un proceso que se desenvuelve en nosotros, una forma de conciencia elemental, vaga; algo que se presenta en medio de la niebla y que tiene valor directivo (una "intención", con el significado que le asignan Binet y Marbe). Esta "intención" tiene como objeto despertar las palabras adecuadas al fin y evocar, primeramente, la frase en estado virtual, cuyo esquema y plano gramaticales presenta en el momento de producirse la evocación de las palabras; éstas se imponen luego, en el momento oportuno, como las más aptas para representar el concepto que queremos comunicar a los demás.

Los modernos estudios sobre las afasias de Head, de Goldstein, de Grünbaum, de Gelb, de von Coerkvem, y aún los más antiguos de Pick, sobre el agramatismo, poniendo en luz que la afasia está siempre ligada a una mayor o menor decadencia intelectual, demostraron que, antes de ser pérdida de la palabra, es pérdida, en mayor o menor grado, de la técnica del lenguaje, precisamente porque ha sido perturbado el proceso ideativo. Por ello, las modernas búsquedas en torno de la afasia pudieron evidenciar la insuficiencia de la doctrina que la identificaba con la pérdida de las imá-

genes verbales y acústicas, porque, indagando cómo se desliga la palabra del pensamiento en los afásicos, esclarecieron que no sólo se produce, como muchos creen todavía, la pérdida de la palabra en todo o en parte, o de algunas formas de su uso, sino la pérdida de la palabra en cuanto manifestación, en cuanto signo de conceptos; más que una decadencia intelectual, existe en los afásicos (como afirmaba Marie), una desorganización de la función significativa de la palabra. Se confirma así que no hay lenguaje sin pensamiento; el mecanismo de las imágenes no es suficiente para dar razón de la naturaleza del pensar, justamente porque no basta para explicar la causa de nuestra capacidad de aprehender esas relaciones, sin las cuales no hay pensamiento. El signo verbal lo es, porque hemos captado la relación entre la cosa significada y su signo. Es verdad que muchas veces nos servimos, al hablar, sólo de imágenes, ligando estas imágenes verbales a imágenes de otra naturaleza; pero, en este caso, falta un verdadero lenguaje, ya que falta el pensamiento cuya característica es asir relaciones. Estamos, en este caso, en presencia de un fenómeno análogo al que se produce cuando pensamos sin necesidad de un lenguaje exterior; nos servimos, entonces, de un lenguaje interno.

A una conclusión semejante conducen los estudios sobre la patología del lenguaje, que muestran la existencia de sujetos en los que el ejercicio de la palabra puede servir, a través del signo acústico, para permitir el reencontro de los conceptos perdidos. En cambio, esta educación es imposible para los individuos que, si bien poseen el acto motor de la palabra, por hallarse ésta privada de todo ligamen con el concepto, se convierte en un sonido sin ninguna resonancia interior, por lo que no podría servir para la reeducación. El lenguaje es, pues, organización psíquica y fisiológica, expresión de vida interior, medio de manifestarla en determinado sentido, y medio de conocerla, en otro; producto de nuestro yo, después de haber sido ese yo mismo y acto interior suyo, pero también objetiva manifestación del yo de los demás, que podemos conocer y asimilar a nuestro modo; es, entonces, hecho objetivo y subjetivo a un tiempo.

El punto central de todos estos modernísimos estudios sigue siendo —como lo expresara C. Bühler—, la unión del concepto y de la palabra. Dicho de otro modo, el lenguaje necesita del pensamiento y es, como él, materia espiritual por excelencia. Se trata, por tanto, de un proceso interior en el que vemos entrar en juego las funciones psíquicas fundamentales, para organizar en un todo los elementos del lenguaje; debemos, pues, reconsiderar al lenguaje en su génesis (que es, según Humboldt, la manera adecuada de captar su valor), reconociendo, como ya dije, que nos es dado tanto por su forma cuanto por la ley interna de su formación, por una actividad del espíritu. Pero si el lenguaje, en cuanto comunicación de conceptos,

es exteriorización de nuestra vida íntima, es también un complejo de signos, a los que reconocemos el valor de adecuada expresión de aquellos conceptos y objetiva manifestación de la interioridad de quien nos habla. En suma, es imposible separar el concepto de la palabra que lo indica, el lenguaje de los objetos que significa, el símbolo de la cosa representada (5).

Si seguimos al lenguaje en su desarrollo, obtendremos la confirmación de este aserto. La primera fase del lenguaje, como demuestran los estudios de Stern, Piaget, C. y Ch. Bühler, y A. Galli, consiste en la formación de conexiones asociadoras motrices y auditivas; los elementos motores se articulan, se organizan y se asocian a percepciones acústicas por obra de un proceso psicofísico progresivamente complejo, que se inicia con la imitación de emisiones de sonidos inarticulados y luego, poco a poco, graduando el tono y la intensidad, pasa al aprendizaje de fonemas simples y llega, más tarde, a la palabra y a la integración de una serie de ellas, que nunca tiene fin, y que siempre puede ser enriquecida. En la segunda fase, se establece un estrecho vínculo entre las imágenes motrices y las imágenes acústicas. La palabra, en cuanto tiene un doble aspecto —el de ser producto de la fonación, y objeto de la percepción acústica—, reposa sobre este ligamen; el primer año de vida se cierra con la formulación de la primera palabra, que es como decir, con el dominio, por un lado, de las posibilidades del tubo fonador para emitir el sonido deseado, con una cierta estructura, intensidad y tono, y, por el otro, con la asociación de esta palabra al objeto querido o señalado. Queda establecida, así, una relación asociativa entre el signo verbal y un algo, que el signo representa; un proceso que requiere sólo la reevocación de la imagen.

Sin embargo, no hemos llegado aún al verdadero lenguaje, pues para que se dé éste, es necesario que el niño aprese las conexiones entre el signo y la cosa significada; esto equivale a decir, como afirmamos ya varias veces, que interviene un proceso mucho más complejo que la evocación asociativa, y que requiere la intervención de la inteligencia. Gracias a este proceso, el lenguaje interior se hace exterior de potencial se convierte en actual; cada sonido se transforma en un símbolo que necesita, para devenir

(5) Kleist y Cassirer insisten también sobre la función cognoscitiva del lenguaje; para ellos, el lenguaje "no es una simple transposición del pensamiento a la forma verbal, sino que coopera esencialmente en el acto de que participa"; el lenguaje no tiene, pues sólo la función de comunicar a los demás pensamientos pre-existentes, sino que es un mediador indispensable para la formación del pensamiento, para su devenir interno. "No tiene sólo la función de "reflejar hacia el exterior el movimiento interno del pensamiento, sino que es para éste un tema, un estimulante y una causa motriz de vital importancia". Todo ello ocurre porque el concepto no existe con anterioridad a la palabra; por el contrario, ésta nace en él y por él.

elemento del lenguaje, estar unido con otros símbolos, todo lo cual acaece en la fase subsiguiente del desarrollo, en la que se produce el ordenamiento gramatical de los sonidos asociados al significado, en cuanto este ligamen existe entre los conceptos, hasta que en una última fase, se logra la automatización motriz-acústica.

Por consiguiente, tanto el relajamiento de la función lingüística que observamos en los afásicos, cuanto el estudio de las primeras fases de su desarrollo, esclarecen que, si la formulación del lenguaje es una función compleja en la que intervienen el hábito, la memoria, funciones concientes, funciones subconcientes y funciones orgánicas, sinérgicamente operantes, la intervención de estas funciones no logra su objeto, empero, sin la acción monitora de la inteligencia.

Podemos, pues, terminar. La lingüística, tan pronto como cesa de limitarse al estudio de los hechos lingüísticos y trata de dar una razón de ellos, debe apelar a nuestros conocimientos sobre la estructura y sobre las funciones psicológicas; es decir, después de haberse dirigido a la fonética experimental, para darse razón de la génesis de los sonidos, está forzada a recurrir a nuestros conocimientos sobre las actividades psíquicas, si quiere darse cuenta del mecanismo que regla los fenómenos lingüísticos. No pretendemos decir, con esto, que la psicología deba tomar el lugar de la lingüística. Por el contrario, reconocemos que los psicólogos que quisieron estudiar, sea el desarrollo del lenguaje, sea la transformación de las formas del lenguaje verbal, sea sólo el lenguaje interior, o bien los disturbios del lenguaje, sin adecuado conocimiento lingüístico, cayeron en groseros errores. Los ejemplos más evidentes nos son suministrados por la historia de las afasias y por la del desarrollo del lenguaje. Igualmente, estamos lejos de querer que exista una psicología del lenguaje como ciencia autónoma. No existe (repetimos), ni puede existir una psicología del lenguaje; sólo hay hechos y leyes a los que la psicología acude para estudiarlos con sus métodos, contribuyendo, de esa manera, a iluminar el complejo fenómeno que nos ocupa.

4.— LENGUAJE Y SOCIEDAD

El mérito de De Saussure consistió, no tanto en traer a la luz que el lenguaje es un hecho social, cuanto en haber derivado de esta afirmación una serie de consideraciones utilísimas, que muestran la vida del lenguaje gracias a la acción que la comunidad lingüística ejerce sobre cada individuo. De Saussure insistió grandemente en que la lengua es una institución social, una obra social que se inserta en el espíritu de cada individuo, así

como en que es el conjunto de las convenciones necesarias, adoptadas por el cuerpo social, para el ejercicio de la lengua por los individuos. La lengua existe, según De Saussure, en virtud de un contrato tácito entre los miembros de una comunidad lingüística; cada sujeto la aprende mediante un ejercicio más o menos largo, y la transmite a quienes vienen a acrecer y renovar la comunidad lingüística; nadie puede construirla artificialmente; nadie puede limitar su adquisición: la acción individual interviene sólo en el uso que cada hombre hace de la lengua.

Creemos oportuno examinar esta doctrina desde el punto de vista de la psicología, para señalar la claridad que arroja sobre el mecanismo psicológico en que se funda el uso de una lengua; este examen, a nuestro parecer, será también útil para eliminar algunos excesos en que cayó De Saussure y para indicar los abusos de que se hizo objeto esta doctrina.

Ante todo, verifiquemos los hechos. Una lengua constituye un sistema fuertemente organizado, que se impone a los sujetos integrantes de una comunidad lingüística, suministrándole los medios para expresar los pensamientos, para representar estados de ánimos, para llamar, etc., etc.; no sufre la acción de los sujetos singulares de una comunidad lingüística sino muy lentamente y en cuanto la acción de cada sujeto deviene acción de la comunidad. Ningún miembro de ésta puede modificar la lengua a su antojo: la necesidad de ser comprendido impone la uniformidad y la constancia. Muchos, sobre todo sociólogos, van bastante más allá; así, quienes reputan la sociedad como una realidad, ven en la lengua no sólo el instrumento para la propagación de costumbres, de doctrinas, de ideas, sino también una forma de comunidad entre los hombres, impuesta por la sociedad. A este respecto, surge espontáneamente la cita de Durkheim y de Levy Bruhl, pero no podemos dejar de observar que este sociologismo, en función de una filosofía que renueva las ideas de Tarde, hiede un poco a materialismo; preferimos, por eso, mantenernos en el terreno de los hechos.

También en las transformaciones de la lengua quiso verse una manifestación de la vida social, pero, en este terreno, es igualmente urgente proceder con cautela. El mismo De Saussure nos da el ejemplo. Se afirmó, verbigracia, que una forma lingüística se impuso porque alguien la halló y otros la asimilaron; no obstante, De Saussure observa que el uso individual es insuficiente para que una forma nueva se implante; es menester el consentimiento de la totalidad. Los niños crean nuevas formas, pero poquitas viven, porque sólo muy pocas son acogidas por el todo lingüístico.

Por lo demás, si una palabra nueva en apariencia es inventada e improvisada para ser luego recibida por la comunidad, no puede excluirse la alternativa de que existiera virtualmente en la lengua. Esto es lo que afir-

ma Millet, y su posición es agua que rebaja el vino del entusiasmo en la interpretación social: si los sujetos parlantes admiten las mismas innovaciones lingüísticas, es porque se encuentran en iguales condiciones y sufren iguales influencias.

Ahora bien: no es lícito desconocer que la lengua es una institución propia de una colectividad social, y que las modificaciones que sufre están vinculadas a la historia de la colectividad. La creación y extensión de la lengua común, son, por ejemplo, un producto de la unidad de civilización, ligado al afianzamiento de un poder político organizado, a las influencias de una clase social preponderante, a la supremacía de una literatura, etc., Meillet, en su historia de la lengua griega, patentizó que la lengua común, en reacción contra el fragmentarismo de los varios dialectos griegos, se constituyó porque la organización del imperio aqueo hizo sentir a los helenos su unidad, porque se estableció la autoridad de Atenas, porque se impuso la hegemonía macedónica.

El desarrollo de una lengua tiene su explicación, entonces, en la vida de la sociedad; es un hecho social que se transforma mediante una transmisión discontinua, o porque coexisten distintos grupos sociales alrededor de una misma unidad social, porque entran en contacto diferentes unidades sociales, porque una misma unidad social, por efecto de circunstancias históricas, se condensa o se abate, se estabiliza o cambia. Por encima de las leyes particulares de la lingüística histórica, y de las leyes universales de la lingüística general, existen, dice Meillet, condiciones histórico-sociales que realizan de hecho, y siguiendo procedimientos variados, las grandes tendencias genéricas que, consideradas en sí mismas, no son más que posibilidades.

Las variaciones de su efecto son, a veces, lentas y, a veces, casi subitáneas; debe decirse, empero, que interviene también la acción sinérgica o disolvente de variadas fuerzas, según los casos; entre éstas se encuentran las fuerzas de conservación, el desarrollo de la cultura y la tendencia al progreso, así como eventuales fuerzas disturbadoras, contactos con otros pueblos o interacción de civilizaciones diferentes.

Una lengua, en consecuencia, se nos presenta como un acto social también en cuanto pertenece a un grupo de sujetos hablantes; sus modificaciones no dependen ni de la voluntad de un hombre ni del querer de los otros, sino de situaciones diversas que se verifican, pero que pueden obrar sólo en cuanto todos los hombres obedecen, sin podérseles oponer, a leyes que gobiernan su actividad psíquica. En último análisis, pues, el factor social es un factor psicológico, que obra en cuanto el hombre forma parte de una comunidad lingüística.

Podemos, por tanto, dejar de lado esas concepciones sociales que atri-

buyen a la sociedad una acción creadora para lo que se refiere el lenguaje, de la misma manera que para lo referente a las costumbres, a los usos, a la moral. Durkheim y sus más lejanos epígonos, como Levy Bruhl, atribuyeron a la sociedad humana lo que debe achacarse, en cambio, a la constitución del hombre. Es arbitrario, escribe justamente Delacroix, referir a la sociedad lo que, por el contrario, se debe al individuo. El estudio de la evolución lingüística, por ejemplo, demuestra que el hombre opera en la sociedad y mediante la sociedad y que se comporta de un determinado modo porque posee una actividad psíquica que lo conduce a obrar en esa cierta manera. Sin negar lo que, con justicia, se reconoció a la sociedad, podemos decir con Delacroix que la psicología reivindica sus derechos. Con esto, no repelemos nada de lo aseverado por los muchos que buscan en la vida de la comunidad la razón de la evolución lingüística, o que esperan de la sociedad la explicación del desarrollo de la lengua. Merced a estos estudios, el análisis psicológico del lenguaje puede ampliar sus propias perspectivas, considerando el fenómeno de la lengua, bien sobre el plano histórico, o sea en el tiempo, bien en la composición de la sociedad, es decir, en el espacio.

La vida social puede ser tenida como el modo en que la naturaleza humana se actúa en el espacio y en el tiempo; las varias formas de civilización, estudiadas históricamente, nos permiten, en efecto, seguir la actividad de la vida psíquica. Es que la psicología no estudia únicamente el hombre actual, y menos aún sólo el llamado hombre primitivo; a través de todos los cambios por las manifestaciones de la vida humana y, en primer lugar, por el lenguaje, la psicología indaga esa naturaleza del hombre que conserva sus caracteres fundamentales, a pesar de las mutaciones que presenta en el espacio y en el tiempo.

FRAY AGUSTÍN GEMELLI O. F. M.

Profesor ordinario de Psicología experimental y Rector de la Universidad católica del Sacro Cuore de Milán. Presidente de la Academia Pontificia de Ciencia.
Versión castellana de: ALMA N. MARRANI.

ONTOLOGIA DE LA EXISTENCIA

1. — Las formas más evolucionadas y realistas del existencialismo se esfuerzan por plantear el problema de la existencia en el plano ontológico del ser. De más está decir que tal intención es un acierto: el problema de la existencia referido a la individualidad del *ego*, sea trascendental, sea empírico, supone naturalmente la respuesta a cuestión previa sobre el ser en general de las cosas.

Santo Tomás, en muchísimos lugares plantea en términos claros el problema metafísico del ser. Más aún, el problema de la estructura ontológica del ser creado encierra según un ilustre discípulo suyo contemporáneo, "la verdad fundamental de la filosofía cristiana".

¿Qué es la existencia? ¿Cuál es su papel en la estructura metafísica del ser concreto, tal como se da en la naturaleza?

Soren Kierkegaard da lugar a la analítica de Heidegger. Esta no ha llegado a entregarnos la existencia real; la "existencia banal" es un escándalo en el seno de la nada.

Desde Descartes, la filosofía preocupada por ahondar en las dimensiones del *cogito*, ha olvidado la conclusión que, aunque mal sacada, valía mucho más: *ergo sum*. Desde entonces, recogiendo la herencia del nominalismo ha hipertrofiado las dimensiones del *cogito*, exagerándolas, hasta ahogar en él los problemas del ser. Pero el ser real, es demasiado real para no tomar la revancha, y reaparece el problema metafísico fundamental en la dialéctica del existencialismo, como un intento a re-adquirir la noción auténtica de existencia real.

2. — Para Santo Tomás la existencia es actualidad de toda forma o naturaleza: *actualistas omnis formae vel naturae* ⁽¹⁾. Para entender bien esta expresión debemos notar que *esse*, existencia, es *actus*, acto, pero no

(1) *Esse est actualistas omnis formae vel naturae, S. Theol.; I, 3, 4.*

todo acto es esse o existencia. Por eso no debemos confundir el acto formal informante, con el acto que diremos existencial, que preside en el ente real el tránsito de la pura posibilidad al ser. Lo actual metafísico se opone a lo potencial o posible. La existencia es *actualitas* que pone la esencia o sujeto fuera de sus causas o fuera del estado de pura posibilidad. Por la actualidad la esencia recibe de hecho su última perfección formal (2). Por la existencia se verifica el tránsito del ser posible —dimensión intencional del ser, objeto de la ciencia de simple inteligencia— al ser real. Queda por esto incorporado el *suppositum* esencial al mundo fáctico, al mundo de lo real.

La existencia es, por eso, como dice Santo Tomás, nobleza del ser. La nobleza de cualquier cosa, agrega, depende del ser. El ser que la cosa posee dice su perfección (3). Esta nobleza del ser que es una forma, en que el santo Doctor expresa su calidad ontológica, le viene de ser actualidad. La existencia pone el ente en acto existente. Los principios formales o materiales representan la anatomía del ser. Sólo la existencia es el soplo vital que la incorpora a lo que es "actualidad de todos los actos, y perfección de todas las perfecciones" (4).

Dicha actualidad admite grados metafísicos que representan otras tantas jerarquías ontológicas en el orden del ser. En el vértice supremo de la escala pone Aristóteles el Ser necesario y Causa primera del orden del universo (5). El ser necesario, por razón de su misma necesidad esencial y existencial, es Acto Puro, el Ser subsistente, cuya esencia eternamente es, identificada con su existencia (6). Dios, Acto puro es Existencia esencial, *ipsum Esse subsistens*. El Ser subsistente o Existencia por sí misma subsistente, dice Santo Tomás. La esencia por sí misma no exige existir. Por eso al no poder admitir ninguna potencialidad en el ser divino, reduce la esencia a la máxima perfección posible en el orden del ser. La esencia es la misma plenitud existencial, eterna, inmutable, infinita, trascendente sobre todas las creaturas, que reciben de aquella suma actualidad y perfección todas las perfecciones relativas a su ser.

(2) Existencia est actualitas qua aliquid formaliter et ultimate constituitur extra causas. JOAN A S. THOMA, *Cursus Philos., Phil. Naturalis*, I, VII, 5, ed. Reiser, II, 143.

(3) *Contra Gentes*, I, 28.

(4) *De Potentia*, 7, 2, ad 9.

(5) S. TOMÁS, *In Metaphysicam Arist.*, XII, 7, 8. Cfr. BRENTANO, *Aristóteles*, pág. 104 y sgs.

(6) Sua igitur essentia est suum esse, *S. Theol.*, I, 3, 3; Deus est ipsum suum esse, *De Spirit. Creaturis*, Q. Un., I.

En el orden de lo creado, dice el Santo, según el modo cómo la cosa tiene el ser, es su perfección (7). Este modo no depende más que del acto que señala su dimensión existencial (8). El *esse*, el acto de existir o existencial, es así actualidad, nobleza y perfección del ser.

3. — *Concepto del Ente*. El ente, siendo algo comunísimo, presente en toda realidad, no coartado a algún género o especie particular, no es susceptible de definición. El ente, dice Santo Tomás, es lo primero que el entendimiento concibe y en donde todas nuestras concepciones se resuelven (9). De donde, no supone ninguna otra anterior por la cual pueda él explicarse: *est primum notissimum*. Estas palabras revelan un orden en el apprehender intelectual, orden dado por la estructura misma del conocer y fundamento real de todo proceso de conceptualización. Todas las otras concepciones deben añadirse a ésta, pero al ente nada puede añadirse sin contraerlo a un modo de ser determinado. Puedo predicar de un objeto que es blanco, que es largo o corto, etc., indicando modalidades diversas de ser, pero todas ellas sobre la base del concepto primordial del ser.

En el orden de los contenidos del conocimiento existen estratos de una progresiva identificación y particularización, que terminan por dejar el sujeto perfectamente caracterizado. Así Pedro, es caracterizado como sustancia, viviente, animal, racional, etc. El primero de todos estos estratos de identificación progresiva, o mejor, en la base de todos ellos, está el concepto del ser.

El concepto del ente o del ser, dice el Cardenal Cayetano (10), puede ser concepto formal u objetivo.

El *concepto formal* es un "ídolo", *idolum quoddam*: una imagen que forma el entendimiento posible en sí mismo, que representa la cosa. Esto es lo que los teólogos llaman *verbum mentis*.

(7) Secundum modum quo res habet esse est suus modus in nobilitate, *Contra Gentes*, I, 28.

(8) Unumquodque perfectum est in quantum est actus. Imperfectum autem secundum quod est in potentia e privatione actus, *S. Theol.*, I, 2,3.

(9) Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvi est ens, *De Ver.*, I, I.

(10) *De Ente et Essentia*, c. I, 2. Nota: Según un texto en *De Nominum Analogia*, Cayetano parece negar la unidad del concepto formal en los análogos. Distingue en efecto el concepto mental en perfecto e imperfecto, y dice que al análogo y sus analogados responde un concepto mental imperfecto. Por este lugar se tuvo que Cayetano había desechado su anterior opinión sustentada en *De Ente et Essentia*. Suárez por ejemplo considera que Cayetano niega la unidad del concepto formal citando el texto de *De Nominum Analogia*. Sin embargo, puede verse la aclaración que el mismo Cayetano hace en carta a Francisco de Ferrara que lo había consultado sobre lo mismo. Cfr. *De Nominum Analogia*, ed. P. Zammit, O. P., pág. 24, 1934, Roma, con un apéndice *De Conceptu Entis*.

El *concepto objetivo*, es la cosa, *res* representada por el concepto formal y que termina el acto de entender. Por ejemplo, el concepto formal de león es la imagen de león que la quiddidad leonina forma en el entendimiento posible. Es la *forma* de la abstracción. El concepto objetivo del ser es la naturaleza o cosa representada. En el caso del león, es la *quidditas leonina* en cuanto término del acto de conocer.

El concepto objetivo del ser es, en síntesis, *id quod* es representado en su concepto formal. Y como el concepto de ser está presente en todos los géneros, especies e individuos, siendo común a todos ellos, entonces el concepto formal de ser es aquello en que convienen la pluralidad de todos los seres existentes. Y siendo el concepto objetivo la cosa representada, es el término objetivo que da el contenido al acto de conocer. El concepto formal toma su estructura formal de una forma determinada por su referencia al término objetivo.

No es necesario que el término objetivo que da forma concreta al formal sea *actu* existente. Ambos conceptos se refieren a los predicados quidditativos del ser, refiriéndose a la razón formal de *notitia*, prescindiendo de su existencia actual o posible. Es propio de los predicados esenciales del ser prescindir de su existencia real, solamente se refieren a la integridad quidditativa del ser.

¿Cómo está presente en estos conceptos el concepto de ser? Cualquier imagen apta para representar muchas cosas —dice Cayetano— representa el fundamento o sea lo que funda la semejanza entre esas varias cosas similares. Por ejemplo, tengo la imagen de un árbol en la fotografía, en el espejo y en el verdadero árbol. Las tres son semejantes, pero la imagen común que de ellas tres me queda en el ojo, es el conjunto de aquellos rasgos esenciales o caracteres comunes a las tres imágenes, que por eso son fundamento de la similitud. Del mismo modo, el concepto formal de ente representa el fundamento, o aquellos rasgos fundamentales que establecen una similitud analógica entre todos los seres reales, posibles o existentes. En la razón de ser convienen todas las cosas: Dios, el hombre, las creaturas.

Luego el ser es esa razón común en que todos convienen, análoga en todos sus analogados, que se expresa en este concepto formal.

Así como puede expresar la razón comunísima de ser, el concepto formal puede representar una quiddidad particular o sea el ser contraído a un género o especie determinada. Si reúno animal y racional tengo el concepto de hombre, si reúno los elementos de una superficie determinada puedo obtener el concepto formal de triángulo o de cuadrado. Para la formación del concepto formal bastan aquellos predicados de los cuales depende formalmente la noticia de la cosa. Ellos solos constituyen el complejo objetivo que, opuesto a la potencia, da origen al conocimiento. Es interesante destacar que

la existencia actual no está involucrada entre estos predicados del ser. El concepto del ente en cuanto tal es un problema que deja en suspenso los relativos al ser existencial.

4. — *Ser, Esencia, Existir.* Ser y existir son verbos. Los conceptos de ser y existir, en el lenguaje vulgar, significan en primer lugar las acciones de ser o existir. Ser y existir consignan en cuanto verbos, tiempo. Yo soy, significa en el momento presente, el acto de ser. "Yo no soy de los cuatro grandes", significa que no soy actualmente ninguno de esos señores. El concepto de ente *in communi* no se identifica con el concepto de ser, aunque lo incluye. El concepto de ser es positivo, actual, incluye la actualidad ontológica de lo que es.

Ser, existir son pues dos verbos casi homólogos. Se distinguen solamente en que *ser* dice más bien el sujeto en cuanto existente, *existir* más bien el acto del mismo nombre. Como verbos indican una *passio* en el sujeto a que afectan, un movimiento. El verbo ser significa el movimiento sustancial por el cual las esencias acuden a incorporarse al orden de lo real. Cuando digo "la flor es blanca", hago referencia a la blancura de la flor *in rerum natura*.

Existe pues diferencia entre el ser-verbo y el ser-substantivo, en cuanto éste prescinde de la existencia real o posible. La diferencia reside en las distintas vías por donde llegamos a uno y al otro. Al ser substantivo o sea al ente llegamos por vía de abstracción; por ese camino llegamos al ente en cuanto tal. Al ser-verbo, llegamos por la vía de intuición, experimental, viendo en el ente real el acto de ser o existencia.

La esencia es *id quod est*. La esencia es el sujeto que existe o capaz de existir. Esencia significa algo común a todas las naturalezas en todas las latitudes del ser. La esencia es algo común a todos los géneros, especies e individuos. No significa el ser, sino aquello por lo cual algo se hace capaz de ser, en algún género o especie. Este —dice Cayetano— significa lo que posee una naturaleza; esencia significa la naturaleza que es poseída por el ente ⁽¹¹⁾.

La esencia de una cosa comprende todo aquello sin lo cual una cosa no puede ser capaz de existir, ni puede concebirse. Los predicados que constituyen la esencia se llaman esenciales o quidditativos. Por ellos mismos, sin la existencia, determinan el estado de pura posibilidad de existir; sin la existencia permanecen en un puro estado de entidad objetiva, determinada en un orden de concreta especificación, pero sin pasar al estado real.

En cuanto al estado objetivo, que hemos llamado pura posibilidad de existir, debemos recordar que algunos autores le han concebido como un

(11) *De Ente et Essentia*, c. II.

ser diminuto dotado de cierta existencia. Debemos hacer notar el equívoco, como también aquel otro que no ve en lo posible más que una pura tautología. En cuanto a los primeros sostenían que las esencias puramente posibles tenían *ab aeterno* intrínsecamente ser actual y absoluto, que llamaban *esse essentiae* distinguiéndole del *esse existenciae* (12). Es altamente interesante destacar que el estado de posibilidad de la esencia antes de existir, a que se hace referencia, no significa ninguna especie de ser actual por parte de las esencias, como pensaban los escotistas. Es algo puramente intencional, constituido por las relaciones recíprocas entre las notas diversas que caracterizan una esencia, su conveniencia lógica para existir, pero nada de existencia actual. Significa, en otras palabras, la conveniencia del sujeto con sus predicados esenciales, su no repugnancia a coexistir; es una determinación intencional de los predicados de un sujeto sin atribuirle por eso la existencia real. Si cabe una comparación se puede comparar lo posible al diseño de una cosa en la mente del artífice, que es capaz de tener existencia, pero que aún no tiene más que un ser puramente intencional.

Así consideradas las esencias, son sujetos posibles de existir (13). Sujetos de referencia de todos los que sean sus predicados o notas esenciales o accidentales, pero no necesariamente existentes.

En esta forma caracterizamos el ser, la esencia y existir. El ser, susceptible de dos acepciones diferentes: el ser esencial, o ente *in commune*, pero cuyo concepto prescinde de la existencia actual o posible. El ser existencial, o sujeto afectado del movimiento substancial que le pone fuera del estado de simple posibilidad.

La esencia por su parte se denomina *quod habet esse*, el sujeto que existe o es capaz de existir.

5.— *Existencia y Esencia*. La doctrina de la distinción real entre esencia y existencia ha dado origen como se sabe a largas y acaloradas disputas, tanto que algunos llegaron a subestimarla tachando la distinción real de vana sutileza. El mismo Balmes, por ejemplo, se expresa en términos poco concordantes con su talento filosófico y la importancia de la cuestión (14).

No vamos a enumerar los argumentos que prueban la distinción real, pues son tratados por todos los manuales de filosofía. En todo ser creado coexisten un principio potencial, o sujeto que recibe la existencia, y la misma existencia. El recibir la existencia, siendo objeto del acto existencial, ya supone claramente la distinción. El género, supone un modo de ser limita-

(12) CAYETANO, o. c., cap. I.

(13) CAYETANO, o. c., cap. 5, I.

(14) BALMES, *Filosofía Fundamental*, 1. V, c. 12.

do, contraído a una cierta dimensión lógico-ontológica. El género con la diferencia específica son los elementos esenciales quidditativos del ser. Ambos— género y diferencia— no constituyen la existencia, sino la esencia del ser. Esta esencia está como en estado potencial, en orden a recibir la existencia. El acto existencial afecta pues al ser sin pertenecerle esencialmente. Por eso dice Santo Tomás: "Todo lo que está comprendido en un género determinado es necesario que tenga su quiddidad fuera de su existencia" (15). Los seres *in genere*, son los seres creados, sólo Dios es *extra genus*. Refiriéndose a las substancias puramente espirituales, que, al carecer de materia, ponen un caso especial, también dice S. Tomás, una cosa es la esencia y otra la existencia, aunque sean inmateriales, *quamvis essentia sit sine materia* (16). La existencia actual —dice Cayetano— no determinada a un género, *est purum esse* (17). Si el animal no tuviera la existencia contraída por la esencia a una determinada categoría de ser o especie, —agrega— sería puro animal. La individuación de un ser y su posición en una determinada categoría y la formación de diversas categorías de seres, revelan la diversidad de sujetos que reciben el acto existencial o existencia (18). Todo eso señala las líneas de la distinción real. No se puede plantear el problema de la existencia, sin referirla al ser que existe. Por eso todo problema de la existencia que se proponga, debe empezar por la distinción real.

La distinción real de la esencia y la existencia, no es una mera tautología, es el problema de las dimensiones fundamentales del ser creado.

La dimensión esencial dice propiamente aquellos elementos estructurales del ser, sin los cuales no puede ser. Por ejemplo sin la racionalidad el hombre no puede ser tal. Significa aquello que es propiamente entitativo en cada ente real y que por lo mismo no puede variar. Lo que hay de contenido esencial en el ser creado es fijo, inmutable y eterno.

Otra es en el mismo ser creado su dimensión que podríamos llamar existencial, en cuanto existente. Si lo existencial depende de la esencia o se identifica con ella, entonces las formas existenciales se identificarían a un modo de ser inmutable y uniforme, en cuanto derivadas de la propia estructura quidditativa del ser. Distinguiendo en cambio la esencia y la existencia y no dependiendo la actualización del ser de los predicados esenciales, entonces el acto de existir cobra una característica flexibilidad y una

(15) *Omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem praeter suum esse.* CAYETANO, o. c., cap. VI, pág. 614 de la ed. París.

(16) *Ib.*, pág. 615.

(17) *I. c.*, pág. 616.

(18) *De Natura Generis*, Op. 39, a. I.

real independencia de aquéllos; más aún, siendo la existencia acto, arrastra a aquellos predicados a un estilo de existir, a una forma de vida, que no suponen necesariamente aquéllos.

Lo uniforme en el modo de actualización es el acto de ser según los caracteres particulares, el relieve mayor o menor como la existencia afecta a cada uno de ellos. Dentro de la uniformidad quidditativa de una familia vegetal, por ejemplo, hallamos en cada uno de los individuos caracteres particulares marcados con un relieve mayor o menor. Estos caracteres varían, a pesar de la unidad ontológica, según las posibilidades del acto existencial. Por ejemplo, si tengo dos plantas de la misma familia, dentro de la misma unidad de tipo esencial inmutable; suponiendo que una esté en un clima propicio y la otra no, la una tendrá el desarrollo completo, la otra no. Las condiciones favorables en un caso han permitido la plena actualización de modalidades; características, que no dependen propiamente de las notas esenciales de su ser. En el segundo caso esas modalidades desaparecen y tenemos un existente esquemático, raquítico, en que la actualización existencial no se ha desarrollado con plenitud, no dando lugar a esa purabundancia de matices como en el caso anterior. Si la existencia fuera una nota esencial, fuera de que la cosa existiría *ab aeterno*, tendríamos la realización de tipos fijos inmutables como la misma esencia.

Donde tiene más importancia la doctrina de la distinción de la esencia y la existencia es en el hombre. Lo existencial en el hombre se dilata por la inteligencia y la libertad. Es en la raza humana donde se advierte con mayor evidencia, la diversidad y policroma variedad de los tipos humanos. El hombre tiene historia. Si la existencia dependiera de la esencia traduciría un tipo fijo e inmutable de vida humana, y la Historia sería sucesión de lo idéntico e invariable. Igualmente en los ángeles rebeldes, si su esencia no se distingue de su existencia, es como decir que en su misma esencia llevaban escrita la rebelión, lo que es inadmisibile. La libertad tanto en el hombre como en las formas subsistentes, también se explica por una actualización del ser existente independiente de las notas esenciales del mismo. Ya se ve todo el valor que tiene la distinción en cuestión.

Por consiguiente, si vamos a las determinaciones ontológicas de lo real, en su naturaleza metafísica tenemos que en todo ente particular en que se verifican las condiciones generales del ser —cuando tenemos el ser real— es posible una determinación por separado de sus principios quidditativos y su existencia actual. La existencia es el principio dinámico, que confiere actualidad a lo que es. La existencia realiza el modo de ser de la esencia, dentro de sus respectivos límites, pues el principio de individuación no le pertenece. La existencia no es principio de individuación, pero es principio de individualización, en cuanto no determina los individuos si-

no que los caracteriza. Es por esta caracterización que la existencia es última perfección y actualidad; el acto es principio de distinción, separación y relieve entitativo del ser. *In omne ente creato* —dice Tomás de Aquino— *essentia differt a suo esse et ad ipsum comparatur ut potentia ad actum* (19).

Demás está decir que esta separación de la esencia y su existencia actual debe entenderse convenientemente. No es posible como con unas pinzas tomar la cosa esencia y ponerla al lado de la existencia en una mesa de disección. Distinción no significa formalmente separación; aunque casi todo lo que se distingue sea posible separar. Distinción significa simplemente que una cosa no es la otra; y este es el caso de la esencia y la existencia, que es bueno tener en cuenta para no dar lugar a groseros errores. El acto de existir se distingue *realiter* del sujeto sobre el que recae (20).

Sintetizando, en todo ser creado debemos reconocer y distinguir el sujeto que existe y la existencia, *esse* y *quod est* (21). Podemos también decir la potencia y el acto, siempre que por potencia entendamos todos los predicados quidditativos del ser y que en orden a la existencia actual se tienen como pura posibilidad. El acto confiere formalmente (no *effective*) al ser potestativo su dimensión existencial (22). Por eso, algo existe, dice Santo Tomás, en cuanto está en acto. Debemos pues distinguir, como lo hacen los tomistas, en todo ser creado, cuya esencia no existe por sí misma, el sujeto que existe y su existencia: la esencia y la existencia o acto de existir, como lo prefiere M. Gilson (23), la substancia o el *suppositum* y su existencia actual. El existir, dice Santo Tomás (24), es complemento de la substancia existente; complemento, pero sólo en cuanto formalmente existente. La substancia a secas, para constituirse y complementarse en su entidad, no requiere la existencia actual; ésta sólo la completa, y sin modificarla, como existente.

La existencia es así recibida en la esencia (25); *receptam*, dice Santo Tomás. Al actuar al sujeto, al comunicar a la esencia el ser lo hace actuando a éste solamente en la línea existencial, haciéndolo “trascender” de la posibilidad a la naturaleza, haciendo de sus predicados constitutivos *aliquid factum* en el orden de la naturaleza, comunicando a éstos una estructura fáctica o física sin inmutar su diseño esencial. Luego la existencia, en sen-

(19) *S. Theol.*, I, 53, 3.

(20) GOUDIN, *Philosophia*, IV, 2, 3; t. III, 183.

(21) CAYETANO, *De Ente et Essentia*, cap. 2, pág. 524; JOAN. A SANTO THOMA, *C. Philos.*, t. II, pág. 70.

(22) *Esse... actus entis*, *Quodl.*, XXI, I, 1.

(23) GILSON, *Le Thomisme*, pág. 53.

(24) *Contra Gentes*, II, 53.

(25) *S. Theol.*, I, 3, 3; *C. Philos.*, II, 137.

tido propio, no agrega una nueva formalidad quidditativa al sujeto, le comunica el ser. Por eso, la existencia es recibida por el sujeto o esencia, inmutándose solamente en orden a la existencia real.

6. — La distinción real de la esencia y la existencia, al sentar la no dependencia de ésta con respecto a aquélla, plantea a la Ontología, un problema de disciplina intelectual muy olvidado en los cuadros esquemáticos del idealismo. La Ontología no debe limitarse al "eidos" solamente; no debe contentarse únicamente con las determinaciones formales que concurren a dar una noticia abstractiva del ser. Debe asentar también en lo fáctico, experimental. Esto último se da a los sentidos, y debe concurrir con las esencias inteligibles a un conocimiento integral del ser real. Desde Descartes, se ha puesto el acento unas veces en lo experimental, como lo prueban las corrientes diversas del empirismo; otras veces ha tenido preponderancia el idealismo, como una reacción ante la insuficiencia de aquél. Se ha vivido en un divorcio absoluto entre lo experimental y lo especulativo. Husserl, señala y ratifica la ruptura absoluta entre ambos dominios: el fáctico y eidético, con modalidades características y problemas propios, sin nunca encontrarse.

Sin embargo el problema experimental está vinculado, no tanto a las condiciones esenciales como a las existenciales del ser. Las notas quidditativas del ser *existen* en sus individuos; y son precisamente esos individuos los que tocan la realidad experimental. La experiencia revela el comportamiento o modo de ser de esos predicados en su dimensión existencial, *in rerum natura*. Por eso la experiencia tiene gran importancia readquiriendo todo el valor que le ha negado el idealismo fenomenológico y no fenomenológico, para llegar a un conocimiento integral. El *esse* es *actualitas*. Nunca meditaremos lo suficiente en esa actualidad, que es no sólo informante, sino que comunica el ser por el cual la cosa es y puede decirse con justo título real. No es principio del ser, pero sí principio formal de su existencia real.

7. — *Predicado Real*. La existencia es acto: *actualitas rei*. Es el acto que hace la existencia actual de una cosa. La esencia es por la existencia. La esencia no es precisamente por el acto formal que la informa, sino en cuanto es capaz de dar el ser. Este acto de la existencia —dice Santo Tomás— no constituye intrínseca y esencialmente al sujeto que va a existir, sino que una vez constituido en su quiddidad propia (materia y forma, potencia y acto) le pone en la existencia. Si fuera esencial a la cosa, dice Cayetano, ésta no podría ser. Luego no es acto primero constitutivo de la esencia, sino acto segundo que afecta a la esencia ya constituida (26).

(26) CAYETANO, o. c., 524. La existencia es acto que afecta a toda la substancia. Santo Tomás demuestra que la composición de la substancia y su existencia no es igual a la composición de materia y forma. La existencia es acto de toda la subs-

No podemos decir, pues, que las cosas están compuestas de esencia y existencia, si por compuestas entendemos los elementos que por razón de su quidditas le pertenecen. Podemos decir con mayor propiedad, que la cosa es un compuesto de esencia y existencia. En este caso no se precisa una referencia formal a sus notas esenciales solamente, sino a algo más.

La existencia, pues, carece de todo principio que le identifique con la esencia, afectando, como sostienen los tomistas, a la esencia ya constituída. Solamente para Dios reserva Santo Tomás la identidad de la esencia y la existencia en la plenitud del ser divino. "El acto de existir, dice el cardenal Zeferino González O. P., no incluye alguna relación necesaria en la naturaleza del sujeto, ni mucho menos le conviene en todos los estados en que se pueda considerar esta naturaleza. Más aún, puedo considerar a Pedro sin considerar en él el acto de existir, y hasta bajo la condición de su no existencia sin que por eso desaparezca su concepto esencial. Pero si separo en él la racionalidad no sólo desaparece como existente, sino también en el estado ideal porque destruye su concepto esencial" (27).

Siendo esto así diremos que la existencia es un predicado real de la esencia.

El predicado real conviene a la cosa de tal manera que ni es esencial a ella ni entra conjuntamente con ella en la constitución de un tercero, ni proviene de la misma forma, sino que deriva de un principio totalmente extrínseco, fundando por lo mismo distinción a *parte rei* con la cosa a la cual conviene (28). Por ejemplo, en la proposición *Pedro existe*, la existencia no es algo que corresponda a la esencia de Pedro. No existe en la esencia de Pedro ni en sus condiciones individuantes que la particularizan nada que pida su existencia real. La existencia, aún no perteneciendo a la esencia, es pues algo que afecta a Pedro como predicado real.

Predicado real en el caso, no quiere decir que pueda incluirse en las categorías del accidente predicamental (29). El accidente predicamental no posee ser propio sino por la sustancia a que afecta. El caso de la existencia es más bien lo inverso: ella da a la sustancia el ser real, existente. Un accidente predicamental, la cualidad por ejemplo, no puede ordinariamente subsistir sino es por la sustancia. Igualmente la cantidad o cualquier otro de los predicamentos. No es tal el caso de la existencia. El acto de existir

tancia ya constituída de materia y forma. "Ipsum esse —dice— non est proprius actus materiae, sed substantiae totius", *Cont. Gent.*, II, 54.

(27) *Filosofía de Santo Tomás*, t. I, pág. 178.

(28) JOAN. A S. THOMA, *C. Philos.*, II, pág. 134.

(29) El ser substancial de la cosa no es accidente sino actuación de la forma que existe. *Quaestiones Quodlibetales. Quodl. XII, V, 5.*

afecta a la sustancia pero sin depender de ella. Si el existir pudiera incorporarse a alguna de las categorías predicamentales, supondría alguna forma distinta en razón de la cual fuera tal accidente. El ser sustancial de la cosa —dice Santo Tomás— no es accidente sino actuación de la forma que existe, sea con materia sea sin ella. Y como el actuar lo posible pertenece en definitiva al acto puro, al comunicar a la potencia el ser le comunica análogicamente, guardando la distancia, lo que El es ⁽³⁰⁾.

Aun en el caso de las formas subsistentes, dicha forma es una potencialidad objetiva en orden al ser, que debe recibir el acto existencial. La actuación en el caso, sigue la ley general, que todo tránsito de potencia al acto se verifica por un acto superior. La ausencia de materia en el caso permite una mayor plenitud de ser; el acto participa más de cerca en la naturaleza del acto superior que lo actúa. El acto existencial afecta, pues, la totalidad del ser. La sustancia recibe el ser sustancial, el accidente el accidental, luego el *esse ab alio* no puede caracterizar el existir.

Sin embargo, la existencia es accidental —no accidente— con respecto a la esencia. El efecto formal de la existencia es poner fuera de las causas la esencia, sacarla de la simple posibilidad al ser. En cuanto a su estructura no la afecta para nada como hemos dicho, poniéndola solamente en acto de ser.

La existencia afecta, pues, a la esencia como desde fuera pero *ab intrínseco*.

Lo que existe es la esencia y sus predicados esenciales y accidentales.

Por eso la existencia se llama también acto entitativo en cuanto significa, diremos con cierta redundancia, la actualidad existencial del ser. Es el acto por el cual la esencia es. Más que accidente, aunque accidentalmente accede, es acto entitativo en cuanto da al ente mismo el ser, haciéndole transponer la línea de ser objetivo y lógico al ser real y ontológico. La existencia es la formalidad o acto que termina la entidad en la línea del ser real, formalmente en cuanto real. En ese sentido, dice Juan de Santo Tomás, *est formalitas vel terminus reductive pertinens ad entitatem* ⁽³¹⁾. Es una formalidad o término que en último análisis pertenece a la entidad; termina el ser como ente real y existente.

La existencia entra así en la estructura del ente real como principio *quo* o *ratio existendi*. En otras palabras, como predicado real afecta al ser como la razón formal de su posición actual *extra causas*.

(Concluirá en el próximo número).

FR. ALBERTO GARCÍA VIEYRA, O. P.

Profesor de la Universidad Nacional de Córdoba.

⁽³⁰⁾ JOAN. A S. THOMA, *C. Philos.*, II, pág. 137.

⁽³¹⁾ JOAN. A S. THOMA, *Ibidem*.

EL EXISTENCIALISMO FRANCES CONTEMPORANEO

(En torno, a J. P. Sartre y G. Marcel)

El movimiento de filosofía contemporánea llamado "existencialismo" nació en el intervalo de las dos guerras, las de 1914 y 1939. El clima de inseguridad, de angustia, de catástrofes inminentes favorecía su estallido. Se ha desarrollado considerablemente en Alemania y, sobre todo, en Francia desde 1940. Se nombra como precursor a Sören Kierkegaard (1813-1855), pensador danés, de religión protestante, notable por su fuerza de análisis psicológico, convicción religiosa e irresistible elocuencia. Todo un grupo de filósofos se cita en la actualidad: los principales son, en Alemania: Martín Heidegger (nacido en 1889) y Karl Jaspers (nacido en 1883) y, en Francia: Jean-Paul Sartre (nacido en 1905) y Gabriel Marcel (nacido en 1889).

Es difícil caracterizar este sistema, el cual por otra parte no pretende serlo, puesto que permanece en lo concreto y lo vivido. Cada uno de sus defensores nos entrega el fruto de sus experiencias personales cuyos aspectos son inevitablemente diversos. Nosotros trataremos por consiguiente de dar enseguida una vista de conjunto acerca de la nueva teoría, pero elegiremos después a dos de sus representantes, que caracterizan dos corrientes opuestas: Jean-Paul Sartre y Gabriel Marcel.

I. — DOCTRINA GENERAL

Podríase definir el existencialismo como "*la filosofía de la existencia personal del hombre, sintetizada en la elección libre de un destino*".

Toda filosofía es un esfuerzo de reflexión para descubrir las causas profundas del universo. Lo propio de aquélla es el considerar como parte integrante de su objeto *la existencia*, por oposición a la *esencia abstracta*, dominio exclusivo de las filosofías clásicas a partir de Sócrates. El primer carácter común a los existencialistas es su reacción contra lo que Leibniz

llamaba la "*filosofía perenne*" ("*philosophia perennis*"). Se levantan en particular contra los grandes sistemas "*a priori*", principalmente contra el de Hegel, el cual, partiendo de las ideas, quería reconstruir y explicar el mundo de las existencias concretas.

Además, se trata ante todo de la *existencia de la persona humana*, captada inmediatamente por introspección. No se niega la existencia de otras realidades, pero estos "seres en sí" son como bloques extraños con los cuales se tropieza, quedando en sí mismos inaccesibles, ininteligibles y absurdos. De este modo el punto de vista subjetivo y humano es sólidamente afirmado.

Ahora bien, lo que "crea" nuestra personalidad es la elección libre de un destino. Tal es el dato primordial de los existencialistas: uno de sus "adagios" habituales es que *la existencia precede a la esencia*. No hay, dicen, naturaleza humana absoluta prefigurada en una idea ejemplar, cuyas existencias concretas no serían más que su reproducción, o, por lo menos, una teoría de este género queda totalmente fuera de su perspectiva, y nosotros, al determinarnos para tal modo de vida, *creamos*, por decirlo así, nuestra esencia, puesto que todo lo que somos como persona humana depende de ella.

Además, todo lo restante es juzgado por sus relaciones con esta elección fundamental, de tal suerte que esta dialéctica subjetiva parece realizar la última explicación de las cosas. Todo se vuelve inteligible al ocupar su lugar en ese universo brotado de nuestra libertad humana. Añadamos que esta existencia sumerge en una atmósfera de *angustia* a casua del problema formidable del destino siempre planteado por la libertad y a menudo sin que se esté seguro de resolverlo bien.

Para alcanzar y estudiar esta existencia, la nueva filosofía adopta el *método de la fenomenología*. Esta escuela alemana tuvo por fundador a Edmundo Husserl (1859-1938), profesor en Goetinga y después en Friburgo de Brisgovie. El mejor de sus discípulos es precisamente Martín Heidegger, el iniciador del existencialismo. El método fenomenológico es la continuación del esfuerzo crítico de Descartes y de Kant, pero llevado a cabo con mayor rigor y penetración científica. Su primer precepto es que "es necesario librarse de todo prejuicio, considerando como nulo todo lo que no se demuestre apodícticamente". Es necesario fijar la mirada del espíritu únicamente en el objeto, captándolo en toda su extensión, pero sin intermediario deformante. El segundo precepto es que "es necesario ir a las cosas mismas", a esas cosas que se manifiestan con una plenitud de evidencia irrecusable, y que por eso se las llama *fenómenos*. De esta manera el fenómeno es el hecho captable inmediatamente por todos sus

aspectos, de donde se deduce el doble carácter. Es en primer lugar una síntesis muy rica: es un objeto conocido y al mismo tiempo es el conocimiento de ese objeto; es el centro donde se reúnen el yo y el no-yo, sin tener prioridad ni el uno ni el otro; se está a igual distancia del positivismo que materializa el pensamiento para convertirlo en una secreción del cerebro, y del idealismo que volatiliza la materia para reducirla a la idea. Consiguientemente, el objeto conocido debe ser tomado en lo concreto tal cual es, captable a la vez por nuestros diversos sentidos externos e internos, y dotado de múltiples aspectos inteligibles que lo revelan a la razón. El fin buscado es el de describir exactamente el fenómeno científico, revisando el contenido de los conceptos fundamentales de uso corriente, descripción no exterior y sensible, sino hecha a base de intuición intelectual, y penetrando los aspectos siempre más profundos de lo real. No se trata de deducirlos unos de otros, sino de explicitarlos y definirlos mejor.

Ningún método era más conveniente para estudiar nuestra existencia personal escogida como objeto privilegiado y primordial de la reflexión filosófica. Los existencialistas se han dado a conocer como maestros y como eminentes psicólogos. Al mismo tiempo su vista queda abierta al exterior. El fenómeno del yo personal se les presenta con todas sus relaciones al universo, como "situado" en el mundo, a la par que con todos sus aspectos subjetivos. De ahí la marcha tan concreta de sus análisis y la irrupción en su filosofía de géneros literarios desconocidos hasta entonces: novelas, diarios íntimos, obras de teatro, juzgados más aptos para dar a conocer la vida que los tratados abstractos. De ahí también el carácter tan personal de las soluciones propuestas, a pesar de cierto aire familiar y común predilección por el análisis psicológico, cada uno desarrolla las experiencias propias a su manera. Nadie tampoco, como Kierkegaard, poeta y filósofo a la vez, pretende simplemente despertar en sus lectores una experiencia semejante a la suya, que les dará a conocer el sentido de la vida. Muchos, sin embargo, tratan de erigir su doctrina en un sistema más general y escriben, juntamente con obras de vulgarización, tratados muy técnicos y sistemáticos como "*El ser y la nada*" (1).

II. — CORRIENTE REPRESENTADA POR SARTRE

Entre éstos, se distinguen dos corrientes opuestas. La primera, representada por Sartre, continuador de Heidegger, toma nuestra existencia como un hecho bruto, comienzo absoluto y contingencia pura que por nada se

(1) Título de una obra de J. P. Sartre.

explica. Es el "ser —arrojado— allí", el "Dasein" (2), el yo "condenado a la libertad", esto es, a elegir un destino, sabiendo que éste a nada conduce. Se comprende entonces que el sentimiento más revelador de la existencia sea la náusea (3).

A pesar de todo, el verdadero filósofo será sincero y, sin evadirse hacia la mala fé, tan frecuente (cuando se persigue un fin que en el fondo se reconoce como imposible) aceptará con franqueza su situación trágica, y su felicidad consistirá en afirmarse eligiendo no importa qué, pero permaneciendo fiel a su elección.

Se ha reprochado a esta doctrina el fundamentar la moral en el capricho o en un individualismo loco que conduce al desprecio de toda regla social. "Es verdad, ha respondido Sartre, el hombre se hace; no está hecho completamente desde un principio; se hace al elegir su moral, y es tal la presión de las circunstancias que no puede dejar de elegir una" (4). Pero al elegir, cada uno elige para todos los hombres; al adoptar una línea de conducta, la declara buena no solamente para sí, sino también para todos sus contemporáneos. En este sentido su acto no es un capricho, tanto más cuanto que en gran parte se halla determinado por la "situación", por el lugar que su autor ocupa en el mundo; éste compromete enteramente con aquél su responsabilidad personal y social. Pero queda en pie que ninguna regla preexistente puede entonces iluminarle: ello sucede tan sólo en vista de su destino. De ahí el sentimiento de angustia, de abandono que en el fondo debe serle propio. Además, Sartre lo reconoce, todas las elecciones tienen por sí mismas igual valor: lo esencial es comprometerse y permanecer fiel a sí mismo, sin buscar excusas de mala fé, invocando la pasión, el destino, las influencias extrañas, etc. Objetivamente "resulta lo mismo, dirá Sartre, el embriagarse en la soledad que el conducir los pueblos. Si una de estas acciones le lleva a la otra no será a causa de su fin real, sino por el grado de conciencia que aquélla posee con respecto a su fin ideal, y, en este caso, sucederá que el quietismo del borracho solitario le arrastrará a la vana agitación del conductor de pueblos" (5).

La razón profunda de este desorden, Sartre lo reconoce también, es que le falta Dios. "El existencialismo, dice, no es otra cosa que un esfuerzo para deducir todas las consecuencias de una posición atea coherente. De

(2) Expresión habitual de Heidegger.

(3) La Náusea es el título de una novela de J. P. Sartre.

(4) Cfr. "*L'existencialisme est un humanisme*", conferencia pronunciada por Sartre en 1946, aparecida después de las ediciones Nagel, con respuestas a las objeciones.

(5) "*L'être et le néant*", pág. 722.

ningún modo pretende sumir al hombre en la desesperación. Pero si, como lo hacen los cristianos, se llama desesperación a toda actitud de incredulidad, aquél parte de la desesperación original. De este modo el existencialismo no es un ateísmo en el sentido que él se esfuerce por demostrar que Dios no existe. Más bien declara que aunque Dios existiera, nada se cambiaría; he ahí nuestro punto de vista. No es que creamos en la existencia de Dios, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza que nada fuera de sí puede salvarle, aunque esto sea una prueba válida de la existencia de Dios. En este sentido el existencialismo es un optimismo, una doctrina de acción" (6), pero de acción únicamente humana, terrestre.

III.—LA DOCTRINA DE GABRIEL MARCEL

Con un sello muy personal encontramos en Gabriel Marcel el método y la doctrina que caracterizan un auténtico existencialismo, pero la experiencia fundamental de la cual todo depende es diametralmente opuesta a la de Sartre.

A) *Método*. Es la evolución histórica de Gabriel Marcel la que da la clave del método que usa. Salido de una formación estrictamente idealista, bien pronto comprueba la impotencia de toda reflexión "a priori" para encontrarse con lo real existente, el único objeto, según su parecer, digno de ocupar nuestro pensamiento. Buscó entonces un método que aventajara al examen puramente conceptual y racionalista y, como los grandes sistemas, especialmente el de Hegel, ponían el universo como un "objeto" por explorar, él se volvió al lado del "sujeto", hacia la intuición del yo pensante. Hubiese podido encontrarse con Bergson, pero se abrió un camino más personal.

No se detuvo en la intuición sensible, dominio optativo de las ciencias modernas. Puso por el contrario una distinción fundamental entre lo que llamó el "problema" y el "misterio". El problema es la expresión de un tema de estudio en términos intelectuales, abstractos; presenta los datos bajo una forma analítica y hace resaltar los aspectos opuestos de las cosas, pero permanece necesariamente en la superficie. Se despliega en las múltiples invenciones de la técnica moderna, que son las múltiples respuestas a los "problemas" planteados por la ciencia. Para la vida humana el resultado consiste en transformarla en un sistema de empleos, de funciones cada vez más mecanizadas, donde cada uno ocupa su lugar como la rueda de

(6) "*L'existencialisme est un humanisme*", p. 94-95.

una inmensa máquina. El término "*problema*" evoca a la vez todas estas consecuencias y el método puramente intelectualista que a él conduce.

El "*misterio*" por el contrario, es la realidad misma que se oculta bajo estos datos superficiales. En el fondo no hay más que uno sólo: el "*misterio ontológico*", que es la existencia auténtica de la cual enseguida hablaremos; pero que se irradia en nosotros y a nuestro alrededor, y es como la subestructura de todos los problemas que se plantea nuestra razón. La tarea propia del filósofo es la de sobrepasar estos problemas para encontrarse con el misterio: para esto le es necesario un método "*metaproblemático*". No será éste una búsqueda a través de los objetos exteriores ni una deducción "*a priori*", sino un retorno hacia la existencia concreta de la propia vida humana. Gabriel Marcel lo llama el "*recogimiento*".

El recogimiento es por consiguiente un esfuerzo para volver a encontrar en sí la vida profunda de la persona humana. De ningún modo se identifica con la introspección del psicólogo que usa todavía, al examinarse, conceptos de la razón y plantea "*problemas*" psicológicos: el recogimiento conduce más lejos, hasta nuestro ser real, hasta nuestra misma "*existencia*". Su método es aquí el de la fenomenología: apoderarse de una actitud humana: una promesa hecha con sinceridad, una alegría, un deseo, etc... y analizarla bajo todos sus aspectos para expresar toda la realidad que ella contiene, compararla también con otras actitudes semejantes u opuestas para que se esclarezcan mutuamente, y, como en un drama, escoger los casos más sorprendentes. También Gabriel Marcel opina que una de las formas donde mejor se expresa su pensamiento filosófico es el teatro; nada en efecto se asemeja menos a un tratado didáctico que sus obras. Pero no es posible exponer en este artículo las riquezas de estos análisis en los que sobresale; trataremos más bien de mostrar su vínculo sintético a partir de una idea central.

B) *La idea central.* En la obra de nuestro filósofo esta idea no es un punto de partida, es por el contrario el *fin* inicialmente oculto que se revela poco a poco como un misterio que debe ser conquistado, pues de ningún modo se debe identificar el misterio con lo ininteligible. Si jamás aparece en la claridad de las fórmulas intelectuales y si permanece así, como conviene, en la penumbra del recogimiento, es por consiguiente el objeto mismo en el cual el filósofo pretende penetrar. Se puede, según parece, expresar así esta idea central a la luz de la cual todo se organiza y se explica:

"Nuestra personalidad humana se manifiesta en su existencia concreta como encarnada y como abierta a la vez a las otras personas y, sea por éstas, sea por ella misma, como ligada al Absoluto, a Dios, pero siempre libre de aceptar o de rehusar esta sujeción esencial".

Esta intuición del yo pensante es necesariamente muy compleja, puesto que ella no quiere dejar escapar ninguno de los aspectos que verdaderamente allí se encuentran: estos aspectos, contradictorios, según parece, si se los piensa en términos de inteligencias (como problemas), se fundamentan armoniosamente en la síntesis vital de nuestra existencia humana, y ésta, con toda su riqueza virtual que comprende al mismo Absoluto, es el "misterio ontológico" que debe ser explorado.

Añadamos que Gabriel Marcel no se coloca de golpe frente a este "misterio": procura solamente acercarse a él por el análisis de una actitud muy concreta: un acto de esperanza, de fidelidad, de promesa, de testimonio, considerado como "una localización de la existencia" (7), etc. Pero sus notas sucesivas vienen como por sí mismas a colocarse en la síntesis que nos proponemos.

1) Finalmente, a la par de todo existencialismo, es también nuestra personalidad humana la que aquí se considera, en el acto esencial que la crea: la elección libre de un destino. Tal es también la existencia concreta, el ser real por excelencia accesible al filósofo. Pero nuestro "yo" está lejos de aparecérsenos ordinariamente en la pureza de un acto espiritual. "Elegir un destino" para muchos, y muy a menudo para todos, es desde luego "vivir", según el "adagio", al cual se atribuye espontáneamente un sentido rastrero: "*Primum vivere, deinde philosophari*" (primero es el vivir, y después el filosofar): es necesario comer y beber antes de pensar. He ahí por qué nuestra personalidad se manifiesta inicialmente como "encarnada". Aún cuando nos elevamos hacia los más altos valores que son el verdadero alimento de nuestras almas: la verdad, la justicia, el amor, tenemos siempre necesidad de concretarlos, de "encarnarlos" en un ser real, viviente, el único capaz de determinar nuestro arrojo.

2) Otra comprobación paradójica: "El recogimiento de ningún modo descubre una personalidad independiente y cerrada. El "yo" en el cual yo entro, dice Gabriel Marcel, deja por lo tanto de ser para sí mismo. "Vosotros no sois para vosotros mismos". Esta grandiosa frase de San Pablo logra aquí su significado ontológico y concreto a la vez: es el que mejor traduce la realidad alrededor de la cual giramos en este momento" (8).

Por más alto que nos remontemos en nuestra experiencia siempre nos hallamos en contacto con nuestros semejantes: el niño se hace consciente de sí mismo frente a su madre y parientes; el adulto con ocasión de sus asuntos,

(7) Cfr. un artículo que así intitula él en "*Nouvelle Revue Théologique*", Abril, 1946, p. 182-191.

(8) Cfr. M. DE CORTE, "*La philosophie de G. Marcel*", París, Téqui, p. 61.

con los cuales se compromete con los demás hombres. Nosotros somos propensos, es verdad, a considerar estos hechos como simples cosas o instrumentos de nuestros deseos egoístas, pero hay en ello una degradación bajo la cual subsiste el arrojado espontáneo de fidelidad, de amor, de compromiso, de abnegación, etc. . . . , que considera al "otro" como un "tú", una persona real frente a nuestro "yo" personal. A la afirmación del egoísmo esencial del "para sí" proclamado por Sartre responde por consiguiente la experiencia auténtica de un "yo" esencialmente abierto a todos los demás.

3) Revélase aquí una orientación infinitamente profunda en la que el misterio se afirma plenamente. Hay algo de lo Absoluto en nuestro compromiso personal con los demás. La fidelidad hacia un amigo, hacia la Patria, etc., de la cual nos sentimos deudores después de una promesa, es lo contrario de un sentimiento orgulloso de independencia; ella supone la humildad. Pero si nos sometemos, no es en vista de nuestros semejantes con quienes nos igualamos; es en vista de "Alguien" que nos domina a todos, a nosotros mismos y a los demás: es con Dios que nos comprometemos. He ahí por qué la prueba de la fidelidad es la ausencia y sobre todo la muerte, como lo hacen resaltar muchos dramas de Gabriel Marcel (9). El sentimiento profundo de un alma noble que no asigna ningún término a su fidelidad: he ahí el arrojado de nuestra personalidad abierta por el lado de Dios. Este mismo llamado al Absoluto se vuelve a encontrar además en otros sentimientos más personales, particularmente en la *esperanza* que, analizada a fondo, aun a partir de la simple espera de la venida de un amigo, no se comprende sino como una forma del amor de Dios (10).

4) Por lo tanto, aun delante de ese "Tú" infinito que colma todos nuestros deseos y afirma todos nuestros pasos, nuestra personalidad se siente indudablemente *libre*, capaz de obligarse a esta sumisión total a la voluntad de Dios que hace a los santos, pero también de rehusarse para ensimismarse en un orgullo indomable. Cumpliendo esa elección "*creamos*" nuestra personalidad, la cual a cada instante puede ser puesta en cuestión. Brevemente; de dos maneras puede degradarse la persona: la primera consiste en permanecer superficial, en convertirse en un simple "*specimen*" entre la infinidad de los demás, puesto que las opiniones que él cree propias son un mero y simple reflejo de las ideas recibidas en su ambiente y transportadas por la prensa que él lee cotidianamente, de suerte que no es más que el anónimo del "se" en estado "*parcelario*", mientras que "lo propio de la perso-

(9) Por ejemplo, "*Le Fanal*"; "*La Soif*".

(10) Cfr. "*Homo Viator*", "*Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'esperance*", p. 39 y siguientes.

na consiste por el contrario en afrontar directamente una situación y, añadiré, en comprometerse efectivamente" (11). La segunda, aquella misma de Lucifer, es tomar partido para sí mismo contra Dios, querer bastarse plenamente y volver a cerrarse en sí mismo, cuando uno se ve claramente, si se es sincero, muy abierto para con el "Otro".

C) *Aplicaciones*. Múltiples y ricas consecuencias pueden surgir de este aspecto central. Tomadas separadamente parecen extrañas las unas a las otras. Vistas a la luz de ese único fin hacia el cual todas convergen, se organizan, se sostienen, y se esclarecen mutuamente.

La encarnación de la persona lleva a Gabriel Marcel a profundizar el papel de nuestro cuerpo como intermediario entre nuestro yo y los demás: él nos ayuda a comprender el paso del "tener" al "ser" (12). Nosotros en efecto no somos más que nosotros mismos; "tenemos" todo lo demás; pero de nuestro cuerpo decimos indiferentemente: yo tengo un cuerpo y yo soy mi cuerpo.

Por otra parte, nuestra actitud abierta hacia el prójimo nos invita a considerar el aspecto social de nuestra vida y a restaurar los valores de justicia y caridad. Y al lado de este aspecto moral se presenta una orientación más especulativa, pues: "yo me afirmo como persona en la medida en que creo realmente en la existencia de los demás, y en que esta creencia tiende a informar mi conducta. ¿Qué significa aquí creer? Significa realizar o, más aún, afirmar esta existencia en sí misma y no solamente en sus incidencias con relación a mí. Persona - compromiso - comunidad - realidad: hay aquí una especie de cadena de nociones que no se dejan, propiamente hablando, deducir las unas de las otras (nada además más engañoso que la creencia en el valor de la deducción), pero que se dejan tomar en su unidad por un acto del espíritu que convendría designar no por el término frangollado de la intuición, sino por el muy poco usado de "sinédesis", el acto por el cual un conjunto es mantenido bajo la mirada del espíritu" (13).

Finalmente, al desembocar en el Absoluto, la reflexión fiel al método del *recogimiento* puede, según parece, entrar en la ontología y en la teodicea sin abandonar el terreno sólido de la existencia concreta. Pero entra también en la inmensa cuestión religiosa, comprendidos en ella lo sobrenatural y la apologética, pues en lo concreto nos encontramos frente al hecho

(11) G. MARCEL, "*Homo Viator*", p. 25.

(12) "*Etre et avoir*": título de una obra de GABRIEL MARCEL.

(13) "*Homo Viator*", p. 27. Se ve aquí la repugnancia del autor hacia toda forma de intelectualismo o de bergsonismo y su voluntad de seguir un camino propio.

de la Revelación y del Cristo siempre viviente en la Iglesia. En el momento de "crear" nuestra personalidad por la elección de un destino no podemos abstraer de este hecho que es la forma real bajo la cual Dios, el "Otro Absoluto" se nos presenta. El se adapta además demasiado maravillosamente por el dogma de la Encarnación a todos los aspectos de nuestra personalidad, para que titubeemos en decir "sí" a la gracia.

D) *Crítica*. El pensamiento de Gabriel Marcel demuestra sin réplica que no es necesario ser ateo para ser existencialista. Por el contrario, "la persona, dice, no se realiza más que en el acto por el cual ella tiende a encarnarse (en una obra, en una acción, en el conjunto de una vida), pero al mismo tiempo le es esencial el no fijarse o cristalizarse definitivamente en esa encarnación particular. ¿Por qué? Porque participa de la plenitud inagotable del ser de donde mana. He ahí la razón profunda por la cual es imposible pensar en la persona o en el orden personal sin pensar al mismo tiempo en lo que se halla más allá de ella o de él, en una realidad suprapersonal que preside todas sus iniciativas, la cual es a la vez su principio y su fin" (14). Esta experiencia vale más que la de Sartre, el cual se ve "arrojado allí" en el absurdo de una mera contingencia, sin principio ni fin. Pero, ¿quién decidirá entre estas dos experiencias fundamentales? No podrá hacerlo el método existencialista, puesto que él no va más allá. Es necesario recurrir a una doctrina presupuesta que nos ilumine acerca de la verdadera naturaleza humana y sus relaciones con Dios. ¿Recurriremos a la fe? Este criterio, muy eficaz por cierto, no valdría más que para los creyentes. Pero ya, en el orden de la pura razón, la filosofía tomista es capaz de resolver el "problema" satisfaciendo todas las legítimas exigencias de Gabriel Marcel.

Si éste se niega a remontarse por encima del hecho concreto de nuestra existencia personal, es por un resto de prejuicio racionalista e idealista: el mundo de las "esencias" le parece *irreal*. Pero los matices de la analogía tomista y del conceptualismo moderado nos permite expresar con conceptos inteligibles todos los descubrimientos del "recogimiento" sin deformarlos de ningún modo.

La intuición de la persona humana, entendida a la manera de Gabriel Marcel, es un excelente punto de partida desde el cual podemos nosotros restablecer todas las tesis esenciales de la metafísica. Para fundamentar nuestra aspiración hacia el Absoluto, debemos afirmar la espiritualidad de nuestra alma, cuya función esencial de ser forma substancial del cuerpo explica por otro lado el carácter de encarnación de la persona. La existencia

(14) "Homo Viator", p. 32-33.

de Dios se demuestra eficazmente partiendo de nuestra doble tendencia hacia el Absoluto arraigada en nuestra naturaleza espiritual: necesidad de la verdad total y del bien sin defecto, y la comparación entre nuestra naturaleza creada y la Sabiduría de nuestro Creador nos revela la existencia en nuestra conciencia de una ley natural que nos prescribe en primer lugar, como nuestro fin esencial, amar a Dios sobre todo y proclamar su gloria.

Todas estas potentes construcciones de la filosofía tomista aparecen en recta continuidad con los fundamentos cavados por el existencialismo de Gabriel Marcel; y si éste no las une explícitamente, si aún, podría decirse, la suya no es todavía una filosofía propiamente dicha, puesto que él se niega a expresarse en términos de inteligencia para atenerse a nociones concretas y a las descripciones fenomenológicas, es sin embargo una magnífica introducción. Gabriel Marcel descubre con una profundidad incomparable los resortes ocultos de nuestras acciones de hombres y de persona libre y los vicios de nuestra civilización materialista; es un despertador de almas finamente adaptado a las preocupaciones de nuestra época y es, en este dominio más concreto, el aliado natural del tomismo. Su primer e inapreciable servicio es el de refutar en su propio terreno las aberraciones del existencialismo ateo.

F. J. THONNARD, A. A.

Profesor de la Facultad de Filosofía y Teología de los Padres de la Asunción de St. Gerard, Bélgica.

EL SEGUNDO GRADO DEL ESPIRITU: LA SINTESIS LOGICA EN "LA FILOSOFIA DEL ESPIRITU" DE BENEDETTO CROCE

IV.—CRÍTICA A LA LÓGICA DE CROCE.

14. Aspectos positivos de la Lógica de Croce. — 15. Primer error fundamental de la Lógica croceana: el *monismo gnoseológico*. Doble trascendencia implicada en nuestro conocimiento: la del ser finito y la del Ser infinito. Distinción real de sujeto y objeto en la identidad intencional del conocimiento. Sólo en Dios objeto y sujeto se identifican real y cognoscitivamente. Semejante identidad real de sujeto y objeto en Dios: fundamento ontológico de la identidad intencional del conocimiento creado entre sujeto y objeto realmente distintos. — 16. El idealismo trascendental, fuente de un segundo error de la Lógica de Croce: el *panteísmo*, contradictorio por la identificación de las Perfecciones infinitas divinas con las notas finitas de las creaturas. — 17. Tercer error fundamental de la Lógica de Croce: desconocimiento y deformación de la *abstracción*, causado también por su idealismo. — 18. Cuarto error fundamental de la Lógica de Croce, procedente también de su idealismo: el *concepto universal concreto*. Verdadero y preciso valor de los conceptos universales. — 19. La Historia estrictamente tal sólo es del hombre y del mundo en que interviene la actividad libre humana. El idealismo panteísta ha llevado a Croce a incluir en ella toda realidad: la del mundo y la de Dios, y a identificarla con la Filosofía. — 20. El mismo error idealista lo ha conducido a otras dos desviaciones: a la eliminación de la Filosofía de la Historia. — 21. y a la destrucción de la persona individual humana. — 22. Conclusión: con la refutación del idealismo panteísta, raíz emponzoñada de los errores fundamentales de la Lógica y del sistema de Croce, todos ellos se derrumban.

14. — En la síntesis o grado lógico del Espíritu reside la parte principal, el corazón mismo de la obra de Croce: la teoría del concepto puro y de la Historia con él identificada. Esta teoría, en efecto, contiene la noción misma y la esencia de su filosofía.

Pese a su posición fundamental idealista errónea, que inmediatamente señalaremos y que arruina de antemano toda positiva contribución a la filosofía, la obra de Croce también en este punto central de su sistema está llena de observaciones penetrantes, de análisis objetivos y tratada con amplitud y cohesión dentro de las líneas generales de su concepción total. Tales, por ejemplo, el concepto de Historia como pensamiento de lo singular y el origen irracional del error. Tonifica el espíritu también la vehemencia con

que Croce repudia el empirismo, el positivismo, el materialismo y demás posiciones antimetafísicas y antiespiritualistas de fines del siglo pasado. Su obra, bajo este aspecto, es una ráfaga espiritual que ha purificado la atmósfera pesada de esa época. En este sentido, el pensamiento de Croce —radicalmente desviado por su posición fundamental idealista, a que en seguida nos referiremos— retoma el camino y se entronca en los grandes clásicos de la filosofía, sin dejarse seducir ni infectar por la fiebre cientifista que agostó los campos de la sabiduría precisamente en los momentos en que él se iniciaba en ella.

Sin embargo, es en esta parte fundamental de su filosofía —precisamente la Filosofía, al ser conciencia de los grados del Espíritu, es esencialmente concepto puro y se ubica en este segundo grado teórico— donde reside el error principal de Croce: *su monismo panteísta idealista*.

15. — Es absurdo primeramente *su monismo gnoseológico*. Su principio, tomado de Hegel, de que todo *lo real es racional* y todo *lo racional es real*, en el sentido inmanentista o trascendental de una identidad real de pensamiento y ser, es falso y contradictorio. La síntesis a priori de pensamiento e intuición, como momentos implicados, puramente inmanentes, del Espíritu, está afirmada contra la experiencia de nuestra conciencia, que nos atestigua en *su inmanencia* la *trascendencia* real del objeto, con el que se identifica, sí, pero *sólo intencionalmente*. Sin la trascendencia del ser, inmediatamente aprehendida por nuestra conciencia en el acto mismo de conocimiento, toda nuestra vida intelectual —no vamos a insistir en ello (1)— se destruye devorada por la contradicción y se desvanece en lo impensable.

La actividad misma del conocimiento implica, pues, una dualidad de *sujeto y objeto*, un *dualismo ontológico irreductible*, que Croce se esfuerza en vano por superar. Más aún, el ser real finito y contingente, en que inmediatamente se apoya y que nutre nuestra actividad cognoscitiva implica a su vez un Ser infinito y necesario, por quien alcanza razón de su propio ser finito. Dios es la Causa primera de todo ser que existe fuera de El. Frente al sujeto cognoscente se presenta un mundo real irreductible, que, en última instancia, se sostiene en Dios. Por eso, dice Santo Tomás, en toda afirmación no sólo está implicado el ser, sino que implícitamente está implicado el Ser de Dios (2). Existe, pues, una trascendencia o dualismo ontológico frente a nuestro conocimiento, que luego resulta ser doble: una del

(1) Cfr. OCTAVIO NICOLAS DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, c. I, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1941 y *Filosofía moderna y Filosofía tomista*, t. I, c. I y IV; t. II, c. II, VII, VIII y passim, 2ª edición, Guadalupe, Buenos Aires, 1946.

(2) *De Verit.*, 22, 2 ad 1; y *S. Theol.*, I, 2, 1 ad 1.

objeto real, del ser del mundo inmediatamente dado frente al sujeto, y otra implícitamente dada en la existencia del ser contingente del mundo: la de un Ser infinito y necesario esencialmente distinto y superior al ser finito y contingente, al que crea y conserva. El mismo sujeto se desdobra como ser real, en cuanto es pensado por la misma inteligencia como *objeto* trascendente al acto con que inteligiblemente lo aprehende.

Por su inmaterialidad o perfección de su acto la inteligencia llega a posesionarse del ser trascendente material, puesto a su alcance inmediato a través de los datos sensibles, y por él llega a aprehender el ser espiritual propio y el mismo Ser de Dios —con toda seguridad en cuanto a su Existencia, bien que imperfecta y analógicamente en cuanto al modo: a través de los conceptos originariamente de las cosas materiales, convenientemente elaborados— pero no por identidad real, sino sólo intencional: en la inmanencia de su sobreabundante acto se identifica inmediatamente con el mismo objeto real, en cuanto *objeto* o distinto de sí, sin convertirlo en perfección o forma suya subjetiva (3).

La inmanencia o identidad total del sujeto y objeto, establecida por el idealismo, vale en verdad sólo en un *orden intencional* e implica esencialmente una distinción real, un dualismo ontológico irreductible de *sujeto* y *objeto*. Precisamente, anota agudamente Santo Tomás, el conocimiento es un remedio otorgado al ser limitado, quien, estando privado de la perfección real de los demás seres, llega a subsanar *en cierta medida* esa limitación de su ser finito por la posesión inmaterial o intencional de ellos, es decir, como objeto distinto de él, sin suprimir la valla ontológica que realmente lo distingue (4).

Solamente en el Ser de Dios, Acto o Perfección pura, y por eso mismo Intelección e Inteligibilidad en Acto, sujeto y objeto se identifican real y formalmente, es decir, coinciden no sólo en la realidad, si que también en el mismo concepto con que los aprehendemos. Dios no sólo se identifica real o subjetivamente consigo mismo, sino también objetivamente: es El mismo real y cognoscitivamente. Como quiera que la materia —y en general la potencia— es quien coarta al ser a sí mismo e impide la intelección y oscurece la inteligibilidad en acto del objeto, en Dios, en quien está eliminada toda materia y toda potencia y es sólo el Acto o Perfección pura, la Inteligibilidad e Intelección alcanzan la máxima e infinita plenitud y Dios es Inteligibilidad e Intelección (identificadas) en Acto, Intelección de sí

(3) Cfr. OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Sto. Tomás*, c. III, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

(4) *De Verit.*, 2, 2. Cfr. *S. Theol.*, I, 14, 1 y *Cont. Gent.*, I, 44.

misma, transparencia inteligible de sí (⁴ bis). Dios posee más, es real e inteligiblemente más, el Ser infinito, y, por eso, en sí mismo conoce todo ser, aun el de las cosas que no son El, las cosas creadas, cuya perfección posee en su propia esencia divina de un modo "eminente" o infinitamente más perfecto que en sí mismas. Por eso, Dios lo conoce todo en sí mismo; más, lo conoce con el mismo Acto —que no es sino su Acto substancial, su Ser o Existencia— con que se conoce a Sí mismo. En Dios, sólo en Dios, adquiere un valor absoluto y pleno, pero también ontológico, el principio fundamental del idealismo —falso, porque incluye en él todo conocimiento, incluso el nuestro, y todo ser, incluso el creado, con el consiguiente panteísmo— que Hegel formulaba así: "*Todo lo real es racional (o inteligible) y todo lo racional (o inteligible) es real*".

Precisamente esta identidad real del Ser y del Conocer infinitos en Dios es el fundamento de la correspondencia perfecta entre la inteligibilidad del objeto y la inteligencia, realmente distintos en los seres creados, la conmensuración o adecuación entre el ser, por un lado, y la inteligencia realmente distinta de él, por otro: *todo ser es inteligible y toda inteligencia es capaz de conocer todo ser en cuanto ser*; el fundamento ontológico de la identidad intencional del acto intelectual con su objeto real trascendente. Porque toda inteligencia y todo ser, todo sujeto cognoscente y todo objeto conocido finitos proceden de Dios, como de su única Fuente creadora infinita, en quien se identifican real y eminentemente —entre el acto de intelección y el objeto conocido en Dios no hay distinción real ni siquiera de razón con fundamento real— por eso, aunque distinta en las creaturas, inteligencia e intelección se corresponden y pueden llegar a identificarse en acto intencional en el conocimiento. La identidad intencional de la inteligencia y del ser (sujeto y objeto), realmente distintos, se basa y está garantida, pues, en última instancia, en una identidad real y formal de ambos en el conocimiento y Ser infinitos de Dios, del que proceden como de Causa primera y en cuya Infinitud están "eminente" (⁵) contenidos.

16. — Convirtiendo la identidad intencional de nuestro conocimiento con su objeto trascendente en identidad real, absorbiendo el ser de la rea-

(⁴ bis) Cfr. OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Sto. Tomás*, c. III, n.º. 18-19.

(⁵) Se dice que una perfección está "eminente" en otra, cuando ésta posee y se identifica con la primera sin las imperfecciones de ella. En este sentido, Dios, identificado con la Omniperección infinita y carente, por ende, de toda imperfección, posee y está identificado con todo lo que de perfección hay en nuestro ser sin las imperfecciones que le son a éste esencialmente inherentes, y por eso mismo, Dios es real y esencialmente distinto del ser creado, bien que posea toda la perfección de éste en su propio Ser en un grado infinitamente más perfecto que el de la propia perfección creada.

lidad trascendente en la inmanencia de un espíritu único y absoluto, y pretendiendo que éste conoce creando inmanentemente su objeto, el idealismo trascendental atribuye a nuestra pobre inteligencia humana los caracteres infinitos de la Inteligencia divina y cae *ipso facto* y confesadamente en el panteísmo. Sólo el Conocimiento infinito y perfecto de Dios aprehende en sí mismo todas las cosas, porque se identifica realmente, bien que de un modo más perfecto y eminente al ser propio de ellas, con todas las perfecciones, sólo en El, el Conocimiento, unido a su Voluntad, es creador, pero creador no en su inmanencia infinitamente perfecta, en Acto puro, —donde *todo es plenamente* y es absurda toda creación, *todo llegar a ser*— sino fuera de sí mismo, en una realidad trascendente que *pasa del no-ser al ser* por su infinito Poder. El idealismo panteísta en su teoría gnoseológica al absorber en la inmanencia divina toda realidad, comete un doble error: atribuir al Ser divino — por su mismo concepto de Perfección infinita, *sin posible perfeccionamiento* intrínseco— un devenir o desarrollo trascendental, en que se va autocreando en su autorevelación cognoscitiva; y atribuir a la creatura, esencialmente finita y contingente —desde que *llega a ser* o revelarse, aunque sea sólo como *fenómeno* del Espíritu— una inmanencia divina, que no condice con tales caracteres.

Contradicción no de extrañar ésta del panteísmo, que no es sino, en este sector gnoseológico, la contradicción general esencial, que lo desgarrará en todas sus partes y en todas las formas con que se presenta, por la identificación que siempre implica entre Dios y el mundo, constreñido a atribuir a la Perfección infinita de Dios, la imperfección de las creaturas y a éstas la Omniperección de Aquél.

Todo el sistema idealista, inmanentista y panteísta de Croce está devorado por una doble contradicción interna: logra sentido y puede exponer su propia posición, gracias al ser *real trascendente* y, en última instancia, gracias al Ser trascendente de Dios, vale decir, autodestruyéndose como *idealismo inmanentista*, al implicar la afirmación del *realismo* y de la *doble trascendencia*: la del mundo —incluyendo en ella la de nuestro yo y la de Dios; y se autodestruye también y por esto mismo, como *panteísmo*, al implicar en su propio ser y actividad contingente y finita la exigencia del Ser divino e infinito realmente, distinto de su finitud inmanente, por quien ésta *ha llegado a ser y obrar*.

Por lo demás, como todo idealismo, el de Croce, a más de no poder dar razón de los hechos de conciencia y de conocimiento, según acabamos de ver, está radicalmente incapacitado —por más que Croce pretenda y se esfuerce por lo contrario— en dar razón de la estructura y diversidad de las ciencias, que sólo pueden organizarse a partir de los diferentes objetos

formales ⁽⁶⁾. El punto preciso del desvío de todo idealismo —también del de Croce, por ende— está en la incomprensión y deformación de la realidad del conocimiento humano: identidad intencional o inmaterial con el objeto trascendente en cuanto tal o distinto del sujeto, trocando dicha identidad intencional en identidad real, que sólo vale en el Ser infinito de Dios, en quien logra actualidad real y cognoscitiva la plenitud infinita del Ser, y quien, por ende, en el conocimiento de Sí conoce todo ser con él realmente —formal o eminentemente— identificado.

17. — Esta desvinculación entre inteligencia y ser conduce a Croce a otro error fundamental: el desconocimiento y la deformación de la *abstracción*, herencia, por lo demás, que desde los tiempos del “*terminismo*” de la decadencia escolástica del siglo XIV y luego desde los tiempos de Descartes viene pesando sobre toda la filosofía moderna, por eso mismo *nominalista* o *conceptualista* y en ambos casos incapacitada, privada de ella, para llegar a la comprensión cabal y al preciso alcance de nuestros conceptos universales.

La abstracción consiste, en general, en una operación de la inteligencia, que considera y retiene un aspecto del ser objetivo prescindiendo de los demás. No niega ella los aspectos dejados de lado en su acto ni fragmenta en verdad la realidad; porque no afirma que ésta sea *exclusivamente* lo que ella en su afirmación retiene del objeto. No hay falsedad en su juicio, que se limita a la afirmación de un aspecto de la realidad con prescindencia de los otros; ya que tal aserto no encierra la negación de éstos. La abstracción es una *prescindencia*, mas no una *negación* de las notas objetivas y no consideradas en su acto. Por la abstracción la inteligencia se limita a afirmar una faceta, *algo* de lo que la cosa es, sin negar los elementos objetivos restantes que a ésta pertenecen. O como más precisamente lo dice el adagio escolástico: “*Abstrahentium non est mendacium*”.

Esta operación es fundamental e indispensable a la inteligencia humana, tal cual existencialmente se desenvuelve el ejercicio de su vida, para ponerse en contacto con su objeto. En efecto, nuestra inteligencia, en su condición de inteligencia encarnada o, más precisamente, de inteligencia perteneciente a un alma unida substancialmente a la materia, no puede llegar a su objeto, el *ser* o *esencia* de las cosas, sino a través de los datos sensibles. Ahora bien, éstos, como materiales, ni son inteligibles en acto —la materia, como pura potencia, no es inteligible e impide la inteligibilidad en acto de la forma— ni podrían determinar objetivamente una facultad espiritual como la inteligencia. Para que la esencia o forma del ser sea inteli-

⁽⁶⁾ S. TOMAS, *S. Theol.*, I, 85, 2.

gible en acto, menester es, pues, que se la despoje de sus notas materiales. Tal *abstracción* de las notas materiales —coincidentes con las notas individuantes— es lo que los tomistas llaman la "*abstractio totalis*", porque toma ella la forma purificada de todas sus notas materiales individuantes. Pero a más de esta abstracción, esencial a todo concepto —el cual, por eso, es siempre directamente universal y abstracto— existe otra, por la que la inteligencia, de un objeto conocido retiene un aspecto o forma dejando conscientemente, sin negarlos, otros: es la "*abstractio formalis*", que considera los distintos aspectos inteligibles o formas del objeto, y que da origen a los varios tipos de conocimiento (Filosofía Natural, Filosofía de las Matemáticas y Metafísica, en un orden de abstracción formal creciente).

No nos podemos detener a exponer extensamente aquí semejante doctrina fundamental del tomismo (⁷), en íntima relación con la concepción antropológica, de la unión substancial del alma y del cuerpo y de la doctrina gnoseológica del realismo moderado de nuestros conceptos. Lo que queremos subrayar en este lugar es que la abstracción sólo tiene sentido, supuesto el valor real del objeto de la inteligencia, sobre el que descansa y se estructura como retención de aspectos o facetas de la realidad y no consideración de otras. Despojado el concepto de su objeto real, el ser, la abstracción pierde todo auténtico sentido, y de ser posible tal concepto sin ser real —*impensable*, según acabamos de ver— la abstracción no sería sino un desgarramiento o fragmentación deformante del mismo. Sin la multitud de notas reales del objeto —el cual no se entrega totalmente a una visión intuitiva intelectual, que no poseemos, sino por aspectos sucesivos, a nuestros conceptos abstractos, elaborados a través de los datos sensibles— sin la trascendencia ontológica del ser objetivo, el acto intelectual no sería sino inmanencia pura, y todo intento de considerar en él algo sin lo demás entrañaría un desgarramiento del propio acto intelectual —lo único verdaderamente real—, y, en general, la distinción de los actos intelectivos sólo es posible en razón de la pluralidad de facetas del objeto. Desaparecido éste, es impensable y carece de sentido toda distinción de actos intelectivos y, a fortiori, toda abstracción.

Por eso, según Croce y conforme a su trascendentalismo idealista, toda abstracción es un rompimiento de la unidad concreta del concepto, una deformación de la realidad inmanente de éste.

(⁷) Véase para ello T. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Vrin, París, 1931; J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Primera edición, págs. 265-268, Desclée De Brouwer y Cie, París, 1932, y *La Philosophie de la nature*, pág. 12 y sgs., Téqui, París sin fecha. El Club de Lectores de Buenos Aires ha editado la traducción de esta obra, 1945. Cfr. también OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Sto. Tomás*, c. IV y VI.

Tal la concepción croceana de la abstracción, falseada y deformada en su esencia por el idealismo.

18. — De la misma fuente idealista mana también otro de los errores fundamentales del sistema de Croce: su teoría, tomada de Hegel, del *concepto universal concreto*. Es claro que sin el concepto o juicio lo universal (predicado) referido a lo singular (sujeto) es un puro y único acto inmanente del Espíritu, el concepto es universal concreto. Pero si el concepto universal es la esencia objetiva, que llega a ser universal en la inteligencia por efecto de la abstracción, referible, por eso, como predicado al ser real individual (sujeto), del que aquélla la obtuvo, es claro que en tal estado de universalidad, con que sólo existe en la inteligencia, no incluye la individualidad concreta, con que existe en la realidad extramental. El concepto universal —la forma o esencia objetiva existente en la inteligencia sin sus notas materiales individuantes— no es sino universal, capaz, sí, de verificarse e identificarse en todos y cada uno de los individuos, en cuanto a sus notas objetivas, pero sin contener formalmente a ninguno de éstos en cuanto tales; mientras que la realidad extramentalmente existente no es sino singular, bien que capaz de fundamentar un concepto universal por la abstracción de su forma o acto esencial que encierra unido a la materia. En una palabra, la esencia objetiva existe de dos maneras, se realiza en dos existencias: la una real, en sí misma, que es singular concreta en virtud de la materia, y la otra universal en la inteligencia, en virtud de la abstracción que la aprehende despojada de sus notas materiales individuantes.

En un sistema cerrado al mundo real trascendente, como el de Croce, semejante dualidad ontológica de *estados* del objeto: *uno* en la realidad en sí y *otro* en la inteligencia, que lo capta en su objetividad trascendente abstractamente o en su aspecto esencial, no tiene sentido. Inteligencia y ser son una misma cosa en la "*Filosofía del Espíritu*" y, consiguientemente también el objeto universal y el concreto. Obsérvese de paso cómo es el idealismo quien a la vez que impide la abstracción, excluye, por eso mismo, la universalidad pura del concepto real.

El único sentido verdadero del concepto universal concreto es el de la doctrina realista de Santo Tomás: el concepto, abstracto y universal en cuanto al *modo* de significar la esencia, como tal sólo *ente de razón*, es sin embargo *real* en cuanto a la *esencia u objeto significado* —como que éste está aprehendido de la realidad misma por la identidad intencional cognoscitiva— y como tal *idéntico* con la *esencia real* de todos los individuos, o sea, con el aspecto de su esencia, pero sin incluir ni identificarse, por ende, formalmente con la individuación de ninguno. Así, por ejemplo, el concepto de hombre no incluye ni se identifica *formalmente* con la individuación de Pedro, Juan, etc., porque es universal y abstracto de toda nota singular pe-

ro este estado de universalidad abstracta incluye la *esencia de hombre*, con la cual está *realmente* identificado Pedro, Juan, etc. —como que fué tomada de ellos por abstracción de sus notas individuantes—, predicable, por eso mismo, realmente de cada uno de los individuos. La universalidad abstracta de toda individuación, lejos de ser una deformación del concepto real y verdadero, es la condición indispensable para que éste, precisamente porque no contiene formalmente ninguna individuación, pueda verdaderamente identificarse con todos los individuos en cuanto a las notas esenciales, bien que no en cuanto al modo de universalidad con que las representa. Así, Pedro (realidad individual) es *hombre* (esencia real del concepto universal), pero *no es humanidad* (forma universal, sólo existente en la inteligencia, de la esencia humana).

De esta doctrina tomista del concepto universal —*ente de razón* en su forma y modo de significar, pero *ente real* en la esencia u objeto significado— dedúcese lo falso no sólo de la teoría croceana de la abstracción como deformación del concepto, sino también de su aplicación a las ciencias. Los conceptos científicos no son pseudo-conceptos, desprovistos de valor teórico o cognoscitivo y dotados de solo valor práctico para manejar la realidad con fines utilitarios; son conceptos abstractos y, como tales con valor teórico real, ya que expresan la realidad misma bajo algún aspecto. Sin embargo, no queremos decir con esto que todos los conceptos de que echa mano la ciencia moderna posean valor real, pues en ocasiones ella los emplea con un valor de reconstrucción puramente teórica y hasta simbólica de la realidad y no pocas veces con fines más de utilizarla que de conocerla.

19. — Finalmente, una última observación crítica a la Lógica de Croce: lo referente a su teoría de la Historia. Para él todo concepto universal concreto es Historia. Y como toda realidad es concepto puro o universal concreto, se implica en él como conciencia de sí, síguese que toda realidad es Historia o, mejor, que la Historia es pensamiento de toda realidad, comprensión de toda la vida del Espíritu.

Ahora bien, semejante afirmación es inexacta y emerge de la posición esencialmente errónea del idealismo. El ser creado comprende dos mundos o zonas esencialmente irreductibles: una de la realidad material, incluyendo en ella a todos los seres y actividades orgánicas, incluso la de los animales y la de la parte infrahumana del hombre —las cuales si bien por la vida son irreductibles a pura materia e implican un principio esencialmente superior a ésta, un alma, sin embargo no alcanzan la inmaterialidad perfecta o espiritualidad de la vida específicamente humana—; y otra de la realidad espiritual del hombre, considerada en sí misma y en su actuación sobre los objetos exteriores. La primera es la de la realidad material —o natural, que, con menos precisión, se suele decir ahora— y como tal independiente del

hombre en su ser y actividad; la segunda es la realidad espiritual específicamente humana, la realidad histórica y cultural. El mundo de la Historia no es sino el mundo específicamente humano, de la actividad espiritual y libre, sobre todo en sus manifestaciones exteriores. De ahí que, mientras a la *Historia natural*, que trata de la realidad infrahumana, no le interese lo individual, como fruto de la necesidad material que es, sino lo universal —las especies y sus leyes—, a la *Historia* estrictamente tal (del hombre) le interese lo singular concreto, como producto auténtico de su actividad individual, de su libertad.

Ahora bien, el mundo del ser y actividad material, que corre al margen de la intervención del hombre, evidentemente no es Historia. Esta sólo se limita a la segunda zona, a la de la realidad humana.

Claro que Croce, con la disolución de la realidad exterior en la inmanencia del Espíritu, en la cual se diluye también el individuo humano, hace de toda la realidad y actividad —humana y no humana— una realidad y actividad espiritual, de lo cual concluye, lógicamente, que toda la realidad y actividad es histórica. "Frente al pensamiento no hay un doble objeto, el hombre y la naturaleza, el primero tratable con un método y el segundo con otro, el primero cognoscible y el segundo incognoscible y solamente abstractamente construible; sino que el pensamiento piensa siempre la Historia, la Historia de la realidad que es una, y más allá del pensamiento no hay nada, porque el objeto natural llega a ser un mito cuando se lo afirma como objeto, y, en su verdadera realidad, se manifiesta como nada más que el mismo espíritu humano que esquematiza la Historia ya vívida y pensada o los materiales de la Historia ya vividos y pensados" (8). Y en esta afirmación radica también el que los conceptos científicos generales y abstractos no sean sino pseudo-conceptos o desgarramientos deformantes de la única verdadera realidad que es la Historia o concepto universal concreto, y que consiguientemente no sirvan para conocer, sino para manejar y utilizar las cosas y proceden no de la forma teórica sino de la práctica del Espíritu.

Semejante tesis de que toda realidad es Historia procede del inmanentismo trascendental absoluto del Espíritu, y consiguientemente se derrumba con la caída de éste. Una vez devuelta la realidad exterior trascendente al ser del que Croce había querido deshacerse enteramente, la dualidad de los dos mundos: el material y el espiritual, el de las cosas y el del hombre, el natural y el histórico, el sujeto al determinismo y el libre,

(8) *Teoria e storia della Storiografia*, pág. 117-118.

es un hecho evidentemente demostrado, sobre el cual no hay que insistir más ⁽⁹⁾.

Pero si consideramos el ser en un orden total y absoluto y distinguimos en él la realidad en material necesaria y espiritual libre, entonces toda la realidad y actividad material y también la espiritual humana caen bajo la dependencia e influencia constante de la Inteligencia y Voluntad divina, del Espíritu de Dios, trascendente al mundo, de su Creación, Conservación, Concurso y Providencia, y ese mundo total creado —material y espiritual— puede considerarse como la *Historia* realizada por la Voluntad libre de Dios. Pero en rigor no se trata ya de la *Historia* en sentido estricto, que es la actualización de la voluntad humana.

20. — Y es por aquí por donde penetra en el cuadro de las disciplinas filosóficas la Filosofía de la Historia, negada por Croce. En el monismo inmanetista no caben causas trascendentes de la Historia. Pero una vez admitida la dualidad irreductible de Dios y la creatura, y dentro de ésta del ser y actividad material y necesaria, por una parte, y del ser y actividad espiritual y libre, por otra, se ve no sólo cómo todo el ser y actividad creadas, sino aun el devenir de la libertad del ser racional, principio de la Historia, implican, como suprema respuesta, otra causa más honda, la Causa primera eficiente y final última de Dios, que crea, conserva, mueve, gobierna y conduce al ser creado, al hombre especialmente y a su Historia —sin suprimir, antes respetando siempre, su libertad— hacia su Fin divino por El establecido.

La Historia tiene así sus causas inmediatas que la esclarecen: los motivos, circunstancias, etc., y sobre eso la libertad misma como autodeterminación. Y en este primer plano de causas inmediatas, la Historia, sin ser ciencia estrictamente tal —por la ausencia del determinismo intrínseco— tampoco llega a ser Filosofía —porque ésta es conocimiento de las causas últimas, Sabiduría—, se aproxima a ambas, más a ésta que a aquélla, sobre todo a la Etica, por los juicios de valor de las acciones humanas, que implica. Pero donde se logra un esclarecimiento plenamente filosófico de la Historia es en la Filosofía (y Teología) de la Historia, en la determinación de las causas últimas que iluminan enteramente el devenir humano ⁽¹⁰⁾. Mas tal doble esclarecimiento escalonado de causas próximas y supremas —inmanentes las unas (en sentido realista) y trascendentes las

⁽⁹⁾ Cfr. OCTAVIO NICOLAS DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, c. IV.

⁽¹⁰⁾ Cfr. LUDOVICO D. MACNAB, *El concepto escolástico de la Historia*, c. IV y VI principalmente, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1940.

otras al proceso mismo histórico— implica la dualidad de creatura, del hombre libre ante todo, y de Dios.

Croce, al identificar no sólo la realidad exterior con la inmanente —idealismo acosmístico, al que se había limitado Berkeley, ilógicamente por lo demás— sino toda realidad en un único Espíritu absoluto y divino, suprimiendo toda distinción entre Dios, el hombre y el mundo —*idealismo absoluto y panteísta*— hace de la Historia foránea de Dios, de la natural del mundo y la Historia propiamente tal del hombre, una sola y única Historia: la del devenir inmanente del Espíritu divino en sus diversas formas o grados. Si el idealismo le lleva a la inclusión del mundo de la naturaleza en la Historia humana, su panteísmo —lógica consecuencia de aquél, por lo demás— lo conduce a la inclusión de la Historia humana o Historia estrictamente tal en la Historia divina, única Historia, como único devenir que es, inmanente del Espíritu, con todos los absurdos de un desarrollo histórico inmanente al Ser omniperfecto y, como tal, inmutable de Dios. Y desde entonces y por eso mismo es imposible toda Filosofía de la Historia.

Al reducir, pues, toda realidad en el devenir del Espíritu absoluto, desde que hace de la Historia la conciencia de esta única realidad espiritual, fuera de la cual nada existe, Croce tenía que llegar a su identificación con la Filosofía. Las premisas de Croce llevan inexorablemente a tal identificación y a la consiguiente exclusión de la Filosofía de la Historia por la Historia misma.

21. — Por lo demás, este mismo idealismo panteísta, que hace del hombre individual una abstracción irreal de la única realidad absoluta del Espíritu, y que conduce a la destrucción de la auténtica libertad como dominio sobre el propio acto, acaba destruyendo la personalidad humana, centro y actor mismo de la Historia. Con su concepción fundamental equivocada, Croce, que ha escrito páginas tan penetrantes sobre la Historia, no salva, no puede salvar la Historia misma: la única Historia posible para Croce es la del devenir inmanente al Espíritu divino, es decir, la de Dios, Quien, por su Perfección pura e inmutable, está precisamente fuera del tiempo y de las vicisitudes cambiantes y Quien, por ende, no puede tener Historia. En cambio, la Historia, la verdadera Historia, la del mundo creado por la intervención de la inteligencia y de la libre voluntad humana, del espíritu finito en movimiento y camino hacia la conquista de una Perfección trascendente infinita que no tiene, esa auténtica Historia está excluida en el sistema croceano de la inmanencia absoluta del Espíritu, ni existe ni puede existir. En una palabra, el mundo histórico, el mundo de los hombres individual y socialmente considerados, que emerge, en última instancia, de la actividad inteligente y libre espiritual, de la persona individual finita, ha sido trasladado de su escenario propio y conducido, por la lógica del sistema idea-

lista panteísta, a la misma immanencia de Dios, precisamente el único Espíritu, Quien por su Perfección infinita y consiguiente inmutabilidad, no admite cambios ni puede tener por ende, Historia.

22. — Como se ve, si ahondamos en las diversas desviaciones de la teoría del concepto puro y de la Historia de Croce, por debajo de todas ellas corre, determinándolas, su error fundamental, verdadera raíz emponzoñada de donde brotan todas ellas: su idealismo absoluto del Espíritu, su inmanentismo panteísta. La refutación del idealismo panteísta, al dar por tierra con esta piedra angular del sistema de Croce, derriba todo el ulterior desenvolvimiento de su pensamiento, erigido sobre aquélla, tal como la tesis, según acabamos de verlo, de que la abstracción origina un pseudoconcepto deformante de la realidad, de que el concepto real es universal concreto y, finalmente, de que toda la realidad es Historia. Puesta la distinción irreductible entre nuestro pensamiento y el objeto pensado, y asentada la trascendencia del mundo y de Dios por el realismo tomista, ajustado rigurosamente a las exigencias del conocimiento humano, semejantes consecuencias y otras más, que hemos señalado en el decurso de esta exposición crítica, se derrumban por su base.

Otro tanto ocurre con la afirmación de Croce de que todas las manifestaciones de la inteligencia: concepto, juicio y raciocinio, juicios a priori y a posteriori, ideales y reales, verdades de derecho y de hecho, etc., se reducen a concepto puro. Si volvemos la actividad intelectual a su cauce natural y objetivo del realismo, del que violentamente la ha sacado Croce, todas esas distinciones recobran su auténtico sentido a la luz del ser que las determina, que habían perdido con toda lógica en un sistema inmanentista, donde todas ellas no pueden ser sino pensamiento o concepto puro, la única operación indiferenciada del Espíritu teorético; supuesto que nuestro intelecto pudiese pensar algo sin un ser trascendente distinto y determinante de su acto, cosa, por lo demás imposible y absurda, según dejamos asentada en otro lugar (Cf. mi artículo publicado en la Revista de la Universidad de Buenos Aires, antes citado, III, n. 5, y el n. 16 del presente capítulo).

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

Profesor en las Universidades Nacionales
de Buenos Aires y La Plata.

NOTAS Y COMENTARIOS

LA PRIMERA PRUEBA TOMISTA DE LA EXISTENCIA DE DIOS (1)

Introducción

Entre 1259 y 1268, escribió Santo Tomás de Aquino la primera parte de su obra máxima la *Suma Teológica*, de la cual escribiría la segunda y la tercera, que dejaría inconclusa, entre 1268 y 1274, fecha de su muerte, ocurrida a los 49 años de edad.

En esta obra trata Santo Tomás de Aquino —como el nombre de ella lo indica— todo lo que se refiere a Dios, ya directamente —o sea, en sí mismo— ya indirectamente —o sea, en las criaturas— y tanto a la luz de la razón natural como a la de la revelación.

En el artículo 3º. de la cuestión 2ª. de la 1ª. parte, se pregunta Santo Tomás de Aquino “si existe Dios”; y después de citar —como es costumbre suya— dos respuestas negativas, a las cuales contrapone una positiva, formula la siguiente tesis, que pasa luego a demostrar:

“Es necesario que en la naturaleza de las cosas haya un primer ente inmóvil, una primera causa eficiente, un ser necesario —que no exista por otro—, un ser por excelencia bueno y óptimo, un ser primero, que gobierna todo por su inteligencia, y fin último de todas las cosas, el cual es Dios”.

Para demostrar esta tesis, expone Santo Tomás de Aquino cinco razones, que él llama “vías”, cuyo conjunto no pasa de una página y media de un libro de tamaño regular. Estas cinco razones han sido estudiadas y desarrolladas por infinidad de teólogos, y en nuestros días, el Rvdo. Padre dominico Fray Reginaldo Garrigou Lagrange, “el autor contemporáneo que

(1) De una obra en preparación sobre las Pruebas tomistas de la Existencia de Dios.

más ha profundizado el tema de Dios", según el Rvdo. Padre Octavio Nicolás Derisi, ha dedicado a este estudio y desarrollo, en su libro *Dieu, son existence et sa nature*, cuatrocientas páginas. En éstas no incluimos las dedicadas a la naturaleza de Dios y sus atributos, las cuales llegan casi a la suma de quinientas. Y conste que en ellas nada hay de imaginación, sino puro pensamiento filosófico, pensamiento, por otra parte, que no pretende ser *creador*, sino sencillamente *reflector* de la siempre misteriosa y jamás adecuadamente reflexible luz divina.

Puestos en la tarea de explicar estas demostraciones, nos parece oportuno exponer ante todo una idea general de las mismas para entrar luego en su análisis particular. La idea general de estas demostraciones puede compendiarse en estas cinco cláusulas: 1.^a) Hay seres que *se mueven*. Luego hay un ser que *mueve sin ser movido*. 2.^a) Hay *causas causadas*. Luego hay una *causa incausada*. 3.^a) Hay seres *contingentes*. Luego hay un ser *necesario*. 4.^a) Hay seres *más o menos perfectos*. Luego hay un ser *perfectísimo*. 5.^a) Hay seres no inteligentes que *se dirigen hacia un fin*. Luego hay un ser inteligente que *los dirige hacia su fin*.

1a. demostración

La primera demostración la expone Santo Tomás de Aquino así: "La primera y más evidente prueba —de la existencia de Dios— es la que se deduce del movimiento; porque es cierto y consta por la experiencia que en este mundo hay cosas que se mueven. Pero todo lo que se mueve recibe el movimiento de otro; porque ningún ser puede moverse sino en tanto que tiene poder para ello con relación al objeto hacia el cual sea movido. Una cosa no mueve a otra sino en cuanto existe en acto, porque mover no es otra cosa que hacer pasar un ser de la potencia al acto; y un ser no puede pasar de aquélla a éste sino por medio de otro, que esté en acto. Así es cómo lo cálido en acto, cual es el fuego, hace que el combustible, que es cálido en potencia, sea cálido en acto, y por esto lo mueve y modifica. Mas no es posible que el mismo ser esté a la vez en acto y en potencia, sino en conceptos diferentes; porque lo que es cálido en acto no puede serlo al mismo tiempo en potencia, y sí frío simultáneamente en potencia. De consiguiente es imposible que el mismo ser se mueva y sea movido bajo el mismo concepto y del mismo modo, o que él se mueva a sí mismo; y por lo tanto es necesario que todo lo que se mueve sea movido por otro. Si, pues, el que da el movimiento él mismo está en movimiento, es preciso que lo reciba de otro, y éste de otro; pero nó procediendo hasta el infinito, porque en este caso no habría primer motor, y por consecuencia tampoco habría

algo que moviese a otro; porque los segundos motores no se mueven sino en cuanto son movidos por un primero. Así un bastón no se mueve sino cuando lo mueve la mano que se sirve de él. De consiguiente es preciso remontarse a un primer motor, que no sea movido por otro, y este primer motor es el que todo el mundo llama Dios”.

Para comprender esta demostración, son indispensables algunas nociones filosóficas. Entiéndese en filosofía por *movimiento* cualquier *cambio*, sea éste local, cuantitativo, cualitativo o substancial. Cambiar de un lugar a otro es un movimiento (un movimiento local); pero también lo es cambiar de cantidad (crecer o disminuir), de cualidad (sea de una a otra, sea en intensidad de la misma) y de substancia (cambiar de esencia). Cuando el movimiento es cualitativo o substancial, equivale a lo que comúnmente se llama *transformación* (cambio de forma) o, en lenguaje escolástico, *generación* (producción de nueva forma) y *corrupción* (destrucción de la antigua forma).

El movimiento, filosóficamente, se define *el paso de un ser de la potencia al acto*. Se dice que un ser está *en potencia* cuando puede cambiar, y *en acto*, cuando ya ha cambiado, o cuando posee alguna perfección o algún estado, en contraposición a cuando no posee ni lo uno ni lo otro. Una cosa, por ejemplo, hoy está aquí, pero mañana puede estar allá. El *estar aquí*, es un acto; el *poder estar allá*, una potencia, y el *estarlo*, otro acto. Entre la potencia y el acto hay, pues, una relación semejante a la que hay entre la posibilidad y la realidad. Ahora bien, nada puede pasar de la potencia al acto —como de la posibilidad a la realidad— si no es movido por un ser en acto. Santo Tomás de Aquino da el ejemplo del combustible, el cual, por ser frío en acto, —o sea, de hecho—, y cálido en potencia —o sea, diríamos, de derecho— *puede* pasar del estado frío al cálido, *pero sólo si es calentado por el fuego*. Sostener, contrariamente, que por sí solo pudiera el combustible pasar del estado frío al cálido, sería igual que sostener que *en sí mismo hallara calor el combustible frío*, o sea, que fuera, a la vez, frío y cálido, que a la vez estuviera en acto y en potencia, lo cual violaría el principio filosófico evidente de *no contradicción*: No se puede ser y no ser una misma cosa al mismo tiempo, y bajo la misma relación. Un ser que pasa de la potencia al acto —como de la posibilidad a la realidad— no puede tener en sí mismo el principio determinante de su paso al acto, o de su movimiento, porque en la potencia *no está* el acto, en la posibilidad *no está* la realidad, sino tan sólo la *aptitud* o la *capacidad para recibirlos*. Todo paso al acto es siempre, en cierto modo, *un paso del no ser al ser*, porque es la adquisición de una realidad (local, cuantitativa, cualitativa o substancial) que antes no se poseía, aunque se la pudiera llegar a poseer. Ahora bien,

el ser (local, cuantitativo, cualitativo o substancial) tan sólo puede darlo el que lo tiene; el que no lo tiene, tan sólo lo puede recibir.

Nada pasa, pues, de la potencia al acto si no es movido por un ser en acto. Pero el ser en acto que mueve al ser que sólo está en potencia, o es movido a su vez por otro ser en acto, y pasa también de la potencia al acto, o no es movido por otro ser en acto, y entonces es *motor primero y acto puro*. Si no es motor primero ni acto puro, podemos plantear la misma disyuntiva con respecto al ser en acto que lo mueve. Pero no podemos, en la serie de motores *esencial y actualmente subordinados*, (o sea, en la serie de motores que *en la actualidad, o en el presente*, reciben de otro el movimiento) remontarnos hasta el infinito (con el intento de eludir la necesidad de un primer motor inmóvil), porque si no existiera *ahora* este primer motor, no habría tampoco *ahora* movimiento alguno, puesto que *en ninguno existiría la razón del movimiento*: todos quedarían en potencia, sin pasar jamás al acto, porque no es posible que todos reciban y ninguno dé.

Santo Tomás de Aquino da un ejemplo gráfico de lo que acabamos de explicar: "Un pincel — dice — no se mueve si no es movido por la mano" y es inútil que prolonguemos hasta el infinito el tamaño del pincel: sin mano que lo mueva, el pincel no se moverá.

De este ejemplo se colige que, para Santo Tomás, la serie de motores movidos que exige un primer motor inmóvil no es una serie que se vaya realizando sucesivamente, del pasado al presente y del presente al futuro, sino una serie que se realiza *simultáneamente, o en la actualidad*. *Ahora mismo* — viene a decir Santo Tomás — es necesario que haya un primer motor inmóvil que mueva a todos los motores subordinados de la serie, porque los motores del pasado *no actúan en el presente, puesto que ya no existen*. Pero este primer motor actual, al cual se subordinan todos los demás motores, es aquél al cual llamamos Dios. *Inmóvil* la llamamos, no porque carezca de actividad (lo cual sería una imperfección), sino porque ninguno puede producir un movimiento en él, ya que es él el autor de todo movimiento. Y lo llamamos *acto puro*, porque no hay en él potencialidad alguna: él *no puede ser, sino que es*. Ninguno puede darle a él sus perfecciones, porque de él las reciben todos los demás. Él las posee todas en grado superior y eminentísimo. Es más que un ser perfecto, *la misma perfección*, y a fortiori *la misma existencia*. Su perfección o existencia la tiene por esencia, por sí mismo, y no es potencia sino en acto, acto sin mezcla de potencialidad: su esencia es la existencia y la actividad en toda su plenitud.

Objeciones

Contra la tesis tomista de que nada puede pasar de la potencia al acto si no es movido por un ser en acto, levantan los mecanicistas una objeción

tomada del movimiento local. Para ellos, "un móvil no tiene necesidad de un motor actual mientras se mueve: sólo *tuvo* necesidad de motor para pasar del estado de reposo al *estado de movimiento*". (Véase a Garrigou Lagrange en *Dieu, son existence et sa nature*, página 250). A esta objeción contesta el Padre Garrigou Lagrange que "no se puede hablar de *estado de movimiento*: el movimiento, siendo esencialmente un *cambio*, es lo contrario de un estado, el cual implica estabilidad. No hay menos cambio en el paso de *tal posición a tal otra* durante el curso del movimiento, que en el paso del reposo al movimiento mismo; si, pues, este primer cambio exige una otra causa, los siguientes también la exigen por la misma razón". (Ibidem, página 252).

Los mecanicistas, para fortificar su objeción, traen el ejemplo del proyectil, que una vez puesto en movimiento, sigue moviéndose *sin motor actual aparente*. El ejemplo se le había ocurrido también a Aristóteles, quien antes aún que Santo Tomás había demostrado la existencia de Dios por el argumento del movimiento, aunque dando a éste una significación puramente local. Pero la explicación que da del hecho no es totalmente satisfactoria: él pretende que el motor actual y esencial del proyectil, una vez que éste inició su movimiento, es el aire que lo acompaña y que presiona sobre él. En el fondo de la explicación hay, sin embargo, una gran verdad, y es que *todas las fuerzas de la naturaleza* siguen obrando sobre el proyectil, y que sin ellas, no sólo éste se detendría, sino que, indudablemente, desaparecería. La explicación de Aristóteles, pues, salva por lo menos el principio filosófico.

Santo Tomás de Aquino, que también se propuso la objeción, la resuelve en su libro *De Potentia* (cuestión 3a., artículo 11º, al argumento 5º.) de la manera siguiente: "Debe entenderse que el instrumento (o sea, el proyectil) *es movido* por el agente principal *mientras retiene la fuerza por el agente principal impresa*: de donde el proyectil, en tanto es movido por el que lo proyecta *en cuanto permanece la fuerza del impulso proyectado*". Garrigou Lagrange, que cita este texto, añade: "Numerosos escolásticos y tomistas, como Goudin (*Phisica*, 1a. parte, disp. 3a., cuestión 1a., al 6º.) han admitido que la impulsión inicial engendra en el proyectil un *ímpetu*, una fuerza capaz de servir de motor". (Ibidem, 253). Y termina: "El proyectil está en acto en cuanto a su cualidad dinámica, y en potencia, en cuanto a sus posiciones locales". La *subsistencia* de esta fuerza, o ímpetu, en el proyectil, después del impulso inicial en él impreso, es indudable, por lo cual *debe reconocer* su carácter de motor, en acto gracias a la moción del impulso inicial.

★

Otra objeción que se formula contra la tesis tomista de que nada pasa de la potencia al acto si no es movido por un ser en acto, es que los seres

vivos *se mueven a sí mismos*. La afirmación es verdadera, pero entendida rectamente. Ella no quiere decir que cada parte del ser vivo sea movida por sí misma: *una parte mueve a otra*; pero como el movimiento vital es inmanente, la perfección alcanzada en el movimiento *queda en el ser vivo*. El conjunto, sin embargo, de todo el movimiento, exige siempre un motor distinto de él, y, en último término, un Primer Motor.

★

Una tercera objeción que se formula (y que también se formuló Aristóteles, refutándola) es que los motores podrían moverse *mutuamente, en forma circular*, no habiendo, por tanto, necesidad de primer motor. A esta objeción se contesta que si todos los motores están por sí mismos sólo en estado potencial, ninguno puede pasar al acto ni hacer pasar al acto a ningún otro, y no habría movimiento. Si yo uno el último coche de un tren, en forma circular, con el primero, y desengancho la locomotora, el tren no se mueve. Si yo ato el último eslabón de una cadena, en forma circular, con el primero, y abro la mano, la cadena se cae. Un coche de tren, pues, mueve al otro coche, porque la locomotora mueve al primer coche, y un eslabón sostiene al otro, porque la mano sostiene al eslabón primero. Análogamente, si Dios no sostuviera a todo el mundo, el mundo todo caería en la nada, se aniquilaría.

★

Finalmente, se levanta una objeción contra la tesis tomista de que Dios es acto puro, exento de toda potencialidad, y, por tanto, imperfectible. Si Dios actúa — viene, en resumidas cuentas, a decirse — al actuar, pasa de la potencia al acto, y, por ende, se perfecciona. No es así: al actuar *ad extra*, o sea, hacia el exterior, creando o conservando el mundo, Dios no se perfecciona, sino que hace que lo que no es sea, y luego *perfecciona lo que es*, pero perfeccionar a los demás, como manifestar al exterior las propias perfecciones, no es perfeccionarse a sí mismo. Y al actuar *ad intra*, o sea, hacia el interior, conociéndose y amándose, como se ama y se conoce *desde toda la eternidad*, no añade tampoco nada a sí mismo, porque nada puede añadir a su infinita perfección. Dios es, pues, imperfectible.

BIBLIOGRAFIA

DE HOMINIS BEATITUDINE, por J. M. Ramírez, O. P., 2 tomos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato "Raimundo Lulio", Instituto "Francisco Suárez", Madrid, 1942 y 1943.

La aparición de esta obra publicada bajo los auspicios del Consejo Superior de Investigaciones Científicas —que está desarrollando una actividad magnífica y munífica en todas las ramas de la ciencia y cultura en España (1)— constituye por sí sólo un acontecimiento extraordinario para la Teología y Filosofía. Con razón Leopoldo E. Palacios lo ha saludado como un verdadero acontecimiento cultural de España (2). Obras como ésta que comentamos del P. Ramírez —la cual se inicia con estos dos macisos volúmenes y que comprenderá otros muchos sobre cuestiones morales de la *Summa* (Segunda Parte)— no son obras a las que estemos acostumbrados y sólo de tarde en tarde aparecen como el signo de un regalo de Dios a los hombres de una inteligencia privilegiada unida a una voluntad robusta y entroncadas y alimentadas ambas por una vida consagrada enteramente a la contemplación.

Para realizar su obra de tan vastas proporciones, el P. Ramírez se ha venido preparando durante más de veinte años de enseñanza de Teología Moral en su retiro de la Universidad de Friburgo (Suiza), que ahora continúa en su celda de San Esteban de Salamanca en una vida ejemplar totalmente consagrada a la contemplación y sólo interrumpida de vez en cuando por algún curso de Moral en la Universidad Pontificia de la mencionada y docta ciudad o por algún viaje a Madrid para cumplir sus obligaciones directivas al frente del Instituto "Luis Vives" de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

La obra comenzada es realmente y sin exageración el fruto sazonado

(1) Cfr. OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *La Investigación Científica y la Cultura en la España actual*, en *Ortodoxia*, N° 15, Bs. As., Abril de 1947.

(2) *Significado Cultural de la Teología de Santiago María Ramírez*, *Arbor*, Tomo V, pág. 446, Madrid, 1946.

de una vida consagrada a meditar y profundizar en las obras del Angélico Doctor y en las de sus grandes comentaristas, así como en la Escritura y en los clásicos de la Teología, escrita sin premura y con toda la amplitud necesaria para el desarrollo cabal de su hondo y abundante pensamiento. Esto explica que para el comentario de sólo una Cuestión y media de la *Prima Secundae* de la *Summa* —la cuestión fundamentalísima, eso sí, de toda la Moral: la del último fin— haya compuesto estos primeros dos gruesos tomos, redactados por lo demás con toda concisión y peso, en párrafos rigurosamente ordenados y numerados, donde no hay una frase de más. La razón de semejante amplitud está en el método mismo adoptado por el autor, que no avanza sino paso a paso, midiendo hasta el milímetro cada una de sus afirmaciones, siempre asentadas sobre un sólido fundamento y llevadas y desarrolladas ampliamente con un acopio exhaustivo y casi abrumador de los textos paralelos de Santo Tomás, expuestos y ahondados por cuenta propia y casi siempre ilustrados también a la luz de sus mejores comentaristas, cuyas exposiciones discute y pesa críticamente. El pensamiento de Santo Tomás es ubicado en su clima histórico que le dió origen, iluminado en todo su sentido, realzado en toda su fuerza, desarrollado en todas sus consecuencias y entroncado en su vasta y orgánica síntesis teológico-filosófica. Por eso, si el texto comentado de Santo Tomás sólo abarca la Primera y la mitad de la Segunda Cuestión de la *Prima Secundae*, referentes al último fin del hombre, semejante tema —fundamental como el que más, según nos lo advierte el mismo autor— lo ha obligado al desarrollo de las principales tesis de Teología y Metafísica, sobre cuya amplia y trabada síntesis —siempre presente y determinante en cada afirmación de Santo Tomás— logra fundamentación y cobra todo su sentido y alcance el texto comentado. Así, por vía de ejemplo, el carácter analítico del principio de finalidad, la especificación de las potencias por sus objetos formales y otras tesis fundamentales de Metafísica y Psicología tomista son expuestas con mayor profundidad y amplitud de lo que acostumbra a hacerlo los mismos manuales que *ex professo* se ocupan de ello. La obra del P. Ramírez se asemeja, por eso, a esos grandes ríos de nuestro país, que arrastran en su hondo cauce el aporte de innumerables afluentes que a lo largo de su recorrido han ido llegando con su carga para formar después la riqueza abundante y homogénea de su propio caudal; o como el dibujo de un magnífico gobelino de Flandes, tan numerosos en España, a los que se contempla y goza en su admirable unidad, sin advertir casi que ella se ha logrado con el concurso de innumerables e imperceptibles filamentos que se entrecruzan en todas direcciones. Así sucede en la obra del P. Ramírez. Cuando uno concluye de leerla alcanza la visión cabal de la beatitud, en toda la profundidad y amplitud del tema, teológica y filosóficamente tratado; pero si reflexiona y vuelve sobre el camino recorrido, sobre los casi mil quinientos párrafos de que consta la obra, verá cómo semejante unidad y visión de conjunto no se ha logrado sino por la confluencia y aporte al tema central de innumerables temas subalternos y laterales, minuciosamente analizados en el decurso de la obra.

Por lo demás, semejante desarrollo lentamente progresivo, paso a

paso, está suavizado por la claridad del pensamiento —que no debe confundirse con la facilidad, porque los temas hondos nunca son fáciles— y la transparencia de una dicción y de un latín manejado con soltura y elegancia y pensado en latín.

Como la obra, de la cual estos dos volúmenes sólo son su comienzo, ha de abarcar los principales temas de la Moral, su autor la inicia con tres largos Prolegómenos.

El primero de "Introducción General a la Teología Moral" se abre con un capítulo de vasta erudición de cómo se ha hecho a través de la historia la Introducción a la Teología, deteniéndose principalmente en demostrar que la unidad de la Teología, defendida por Santo Tomás y los teólogos antiguos, se va escindiendo hasta la entera separación de los modernos. A continuación el autor elabora una Introducción estrictamente tal de la Teología Moral, exponiendo minuciosamente todo lo concerniente a la naturaleza —definición nominal y real— al método y división de la misma. Cada uno de estos puntos está plena y ordenadamente tratado con la riqueza de erudición y profundidad y solidez de doctrina, de acuerdo siempre al método tomista. Para ello los toma uno por uno, los divide y subdivide por análisis hasta llegar hasta las cuestiones más elementales, para luego recapitular estas conclusiones en una solución de todo el problema. Así, por ejemplo, en el artículo de la naturaleza o esencia de la Teología Moral, formula su definición nominal y luego su definición real, y ésta por su objeto material y formal *quod* y *quo*, para acabar, a manera de síntesis, en una definición esencial de la mencionada Teología.

En el segundo Prolegómeno, "Introducción Especial al Tratado de la Beatitud del Hombre", Ramírez pone en relieve la importancia —y también la dificultad— de este tratado, tanto en Filosofía como en Teología. En efecto, la beatitud natural y sobrenatural, respectivamente, señalan el fin y el ápice de ambas, a la vez que el principio fundamental que las esclarece en todos sus ulteriores principios y aplicaciones.

El tercer Prolegómeno encierra una bibliografía exhaustiva del tratado de *Beatitudine*.

Y hénos ya de lleno en el Comentario mismo, cuyo libro primero trata de la beatitud en general del hombre, es decir, de su último fin formalmente considerado. Previo un análisis esclarecedor de las nociones de fin en sus diversas acepciones, todo este extenso primer libro está consagrado al comentario de la Primera Cuestión de la *Secunda Secundae* de la *Summa*.

Comienza por asentar la existencia de un último fin de todas las acciones humanas, tratando a este propósito de la naturaleza del obrar, del constitutivo esencial de su causalidad formal.

El obrar por el fin es común a todo agente, pero el obrar por el fin estrictamente tal es propio y exclusivo de sólo el ser racional, el hombre, entre todos los seres materiales: tal la siguiente conclusión del P. Ramírez. Y este fin —primariamente el *operis* y secundariamente el *operantis*— especifican el acto moral.

Allanado así el camino y siguiendo siempre el texto de Santo Tomás, concluye el autor la Primera Parte de este Libro Primero con la doble y pa-

ralela conclusión de que tanto en el orden natural como en el sobrenatural existe un último fin.

La Segunda Parte de este Primer Libro prueba la unidad esencial del último fin de toda la vida humana, primero de cada individuo y luego de todo el género humano en general. Lo primero, porque "es imposible que la voluntad de un solo hombre pueda querer muchos fines simplemente últimos totales y adecuados con un solo acto absoluto de querer". Por lo cual, aún tratándose del último fin, natural y sobrenatural, no puede ser intentado en su dualidad sino a la vez, en cuanto el primero se subordina al último. En cuánto a lo segundo, distingue el autor entre el último fin natural y sobrenatural. Respecto al último fin natural *formalmente* considerado —la *beatitudo in communi*— "hay un único y mismo fin" para todos los hombres. No así en cuanto al mismo *materialmente* considerado, en que cada uno puede determinárselo. En cambio, en cuanto al último fin sobrenatural todos los hombres están destinados por Dios a un mismo último fin formal y materialmente considerado.

En el último capítulo del Primer Libro se plantea la cuestión de si es uno mismo el fin para todos los seres creados, a lo cual responde afirmativamente en cuanto al último fin objetivo, pero no en cuanto al último fin formal. Los hombres y las creaturas intelectuales concuerdan en el mismo y verdadero fin natural tanto objetivo como subjetivo. En cuanto al fin objetivo sobrenatural todas las creaturas están ordenadas a él, bien que de diverso modo: directa y formalmente las creaturas racionales, indirectamente, por medio del hombre, las irracionales.

El libro se cierra con la siguiente conclusión general: "Todas las cosas que Dios obra *ad extra* son por los elegidos o predestinados y por su gloria sobrenatural". El Libro Segundo (Tomo Segundo) versa sobre la "Esencia metafísica de la Beatitud objetiva" y posee un plan muy claro. Trata la primera parte de los bienes en los cuales no consiste la beatitud objetiva del hombre, es decir, en ningún bien creado, comenzando por los bienes exteriores corporales y espirituales y siguiendo luego por los bienes creados interiores corporales, sensitivos y espirituales. La segunda parte trata del bien en el cual consiste la beatitud objetiva natural y sobrenatural demostrando fácilmente que el bien infinito puede serlo, según la razón de Causa primera y Fin último en el primer caso, según la razón de la misma Divinidad en el segundo. Las últimas páginas de este Segundo libro insisten en la distinción de la beatitud natural y sobrenatural.

El tema de la beatitud o felicidad para quedar completo reclama aún el siguiente libro —cuya publicación se espera para pronto— sobre la beatitud formal (o acto subjetivo) con que el hombre —natural y sobrenaturalmente— se posesiona de la beatitud objetiva, de la que se ha tratado en este segundo libro y volumen. Semejante tema de la beatitud formal probablemente abarcará todo el volumen tercero, que se aguarda con vivas ansias, a causa de la complejidad y hondura de la cuestión y de implicar ésta una de las tesis fundamentales y fisonómicas del tomismo, desde donde arranca, en última instancia, todo su intelectualismo realista y de la maestría que se espera será tratado por Ramírez.

Tal el contenido de los dos volúmenes editados de la monumental obra que comienza a publicar el benemérito P. Ramírez.

Su aparición constituye el acontecimiento más importante dentro de la literatura teológico-filosófica de España en estos últimos años, y no sería aventurado afirmar que lo sea aún quizá dentro de la literatura mundial de este género. Se vincula ella y en nada desmerece de la gran tradición tomista y nos viene a confirmar que aún perdura en la Iglesia y en la Orden de Santo Domingo el linaje de los Cayetano, de los Juan de Santo Tomás y de los Billuart; y que la España de Trento y de Salamanca, la de Vitoria y la de Suárez, no ha perdido la vitalidad ni su vocación teológica, sino que, purificada y renovada en su auténtico espíritu, sigue dando a la Iglesia y al mundo los sabios de la talla del P. Ramírez.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

P. D. — En los primeros meses del corriente año, con motivo de mi visita a España, tuve la oportunidad de conocer personalmente y tratar íntimamente al P. Ramírez, a quien ya conocía por sus obras y a través de sus cartas. Su trato, reboante de bondad y humildad, me confirmó en la idea que de él me había forjado: de la más alta vida contemplativa natural y sobrenatural. Su noble figura y su vida espiritual evoca sin querer aquella otra figura y vida de su Maestro, Santo Tomás de Aquino.

LA SINTESIS TOMISTA, por R. Garrigou - Lagrange, O. P., Dedebec, Ediciones Desclée, De Brouwer, Buenos Aires, 1947.

La Casa Desclée, De Brouwer, de Buenos Aires, acaba de publicar en castellano, en magnífica edición, esta obra del P. Garrigou - Lagrange, adelantándose a la aparición de su original en francés.

El libro reproduce substancialmente el trabajo que su ilustre autor ha preparado para el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, bien que notablemente enriquecido con varios capítulos relativos principalmente a algunos puntos fundamentales de la Filosofía.

La obra se abre con un capítulo sobre "Las Fuentes de la Síntesis Tomista". Los escritos filosóficos, teológicos y comentarios escriturísticos del Angélico Doctor son analizados en su contenido doctrinario y en modalidad propia y discriminados en su valor y relacionados entre sí.

En la Síntesis Metafísica —Primera Parte de la obra— el autor retoma las grandes tesis tomistas *del ser y los primeros principios y del acto y la potencia*, a las que ha dedicado largos y penetrantes capítulos en sus conocidas obras del "*Sentido Común*", "*Dios, su Existencia y su Naturaleza*", "*El Realismo del Principio de Finalidad*" y "*El Sentido del Misterio*". En lugar de hacer un resumen de Metafísica, G-L. ha preferido darnos una visión profunda de la misma desde sus tesis fundamentales que la estructuran orgánicamente en todos sus ulteriores desenvolvimientos y que determinan en su férrea unidad todo el sistema filosófico y aún teológico —en lo que la teología tiene de obra de razón— del Angélico Doctor. Lo mejor de las

mencionadas obras está condensado en esta vigorosa síntesis de la sabiduría natural.

Siguiendo el orden de la *Summa*, desde la Segunda a la Séptima Parte de su obra ocúpase G-L. de los tratados fundamentales de la Teología.

Naturalmente el desarrollo de tema tan amplio está circunscripto a la finalidad de la obra de síntesis. Sin embargo, al igual que en la síntesis filosófica, el autor prefiere siempre al resumen o vista de conjunto del tratado la profundización de los temas centrales del mismo, desde donde se logra una comprensión más penetrante y orgánica de los temas. Así, v. g. en la parte consagrada a Dios Uno se adentra en dos puntos básicos, que son realmente la clave para la inteligencia de todo este tratado: el valor, en todo su alcance metafísico, de las pruebas de la existencia de Dios y la eminencia de la Deidad, que coloca a la visión beatífica y al conocimiento sobrenatural de Dios, en general, más allá de todo conocimiento natural del mismo, sólo asible, sea en el término de las pruebas racionales de la existencia de Dios, sea por el conocimiento sobrenatural de la fe, en nuestros pobres conceptos análogos, inicialmente tomados de las cosas materiales. Una vez en posesión de la existencia y esencia de Dios, a su luz le es fácil deducir todo lo concerniente a la Ciencia, Voluntad, Providencia, Predestinación, Omnipotencia, Creación y Moción divina. Los principios metafísicos tomistas del act y la potencia, conducen hasta la total dependencia del ser creado, en su existencia, conservación y acción de la actividad divina. La difícil tesis de la premoción física, es, sin embargo, una consecuencia ineludible y contenida ya en las mismas pruebas de la existencia de Dios.

Una síntesis penetrante del tratado de la Trinidad ocupa la Tercera Parte de la obra. También aquí la concepción tomista sobre la distinción real de esencia y existencia y la relación ayudan a aprehender el misterio y, sin diluirlo, a ver cómo no es absurdo a la luz misma de los principios de la filosofía.

La Cuarta Parte, consagrada a los ángeles y al hombre, a más de toda la doctrina teológica de la justicia y el pecado original, ofrecen en germen y desde sus más hondas raíces todo un tratado de Psicología tomista.

La doctrina de la Encarnación, Redención y la Mariología, que se trata en la Quinta Parte, se estructura desde la noción más honda de la personalidad de Cristo y de su unión hipostática, realizada a la luz de la fe y, bajo su dirección, de la metafísica, que esclarece luego el sentido y el valor de la Redención y de la Maternidad divina de María, fundamento a su vez de todos sus privilegios y gracias.

En la Sexta Parte son estudiadas "las cuestiones más importantes" de los Sacramentos —la transubstanciación y el sacrificio de la misa y la penitencia— y de la Iglesia y de la vida inmortal del alma.

Una extensa Séptima Parte sintetiza la Teología moral y Espiritualidad, a que el autor ha dedicado tantas y tan valiosas obras y trabajos monográficos. Nuevamente G-L. prefiere tocar los puntos fundamentales y decisivos, desde los cuales Santo Tomás ha organizado la Sabiduría práctica natural y sobrenatural de la vida humana y cristiana.

La conclusión de la obra subraya la conexión de la síntesis tomista con la necesidad de no claudicar de ninguno de sus principios, so pena de diluirlo en un mal "eclecticismo cristiano", que, bajo color de conciliación querría conservar del tomismo sólo aquellas tesis con que éste concuerda con los demás sistemas teológicos y filosóficos cristianos, pero que en realidad sólo conseguiría diluir al tomismo en un conjunto de tesis mal trabadas y amalgamadas y privarle de su vigorosa y orgánica unidad, que constituye su fuerza, tomado fielmente como está del ser que lo nutre, y dueño, por eso mismo, de un no común poder de asimilación vital —y no de mera yuxtaposición material— de la verdad encerrada en todos los sistemas. De este poder de asimilación del tomismo ocúpase cabalmente G-L. en el segundo punto de su conclusión.

Con ella termina la obra, la *Síntesis Tomista* propiamente tal.

Sin embargo, el autor le ha añadido, a manera de apéndice y fuera de la unidad orgánica de la Síntesis, una Octava Parte. En ella reúne G-L. una serie de trabajos, en su mayor parte filosóficos, en verdad independientes entre sí, pero confluyentes desde diversos puntos para formar "las bases realistas del tomismo", como intitula el autor a este tratado. Esta misma autonomía de los trabajos le permite abordar con más detención ciertos temas apenas tocados en el curso de la Síntesis.

Insistiendo en la conclusión anterior de que el tomismo no es un eclecticismo de tesis meramente yuxtapuestas, en que poco importa dejar de lado tal o cual de sus principios, G-L. reivindica "las veinticuatro tesis" aprobadas por la Santa Sede "cual normas seguras directivas" y "expresión del genuino pensamiento de Santo Tomás", como principios insustituibles, íntimamente trabados en una unidad vital, de la síntesis tomista, subrayando el carácter fundamental dentro de ellos de la primera tesis, que sustenta la distinción real de esencia y existencia en la creatura, composición la más honda y primera de potencia y acto que deslinda y separa esencialmente al ser creado del Ser de la Existencia pura de Dios.

En el segundo y tercer capítulo sobre el "realismo de los principios de contradicción y causalidad" y sobre "la noción realista de la verdad y del pragmatismo", el pensamiento del autor retorna, enriquecido, a un tema favorito, ampliamente desarrollado en el *Sentido Común*, poniendo en evidencia que tales principios los son del pensamiento porque antes los son del ser, y que también la verdad sólo tiene sentido por el ser que la sustenta.

En el Cuarto trabajo acerca de la "personalidad ontológica según la mayoría de los tomistas", a propósito de la posición de Giacon en un libro de reciente publicación, retomando la tesis de Billot y de Terrien, que coloca el constitutivo formal de la personalidad en la existencia realmente distinta de la esencia; sin negar, por supuesto, tal distinción fundamental del tomismo, G-L. se pone del lado de Cayetano, señalando el constitutivo formal metafísico de la personalidad en el "modus superadditus naturae", anterior a la existencia; posición que el autor logra hacer ver como contenida en los textos de Santo Tomás *quoad rem* sino *quoad nomen* del "modo".

En una última disertación retoma un tema importante de la teología sobre la distinción intrínseca entre gracia eficaz y suficiente, que tantas

veces y bajo diversos ángulos —de la ciencia de Dios, de la premoción física, de supremacía del acto sobre la potencia, etc.— ha tratado en otras obras.

Una bibliografía, bien seleccionada y ordenada, enumera las fuentes fundamentales de la Teología y Filosofía tomistas.

Tal el rico y condensado contenido del libro de uno de los más insignes representantes contemporáneos del tomismo.

Maduro en años y *benemeritus* del tomismo, después de una larga y fecunda vida consagrada ejemplarmente toda ella a la enseñanza oral y escrita de las doctrinas del Angélico Doctor, después de la composición de la larga serie de sus importantes tratados latinos, que comprenden ya toda la teología, y de sus obras fundamentales en francés, que encierran los temas centrales de la Filosofía y toda la Teología mística, y de sus innumerables trabajos y notas esparcidos por todas las revistas de Europa y América durante cincuenta años, en que no hay tema casi de alguna importancia de Teología y de Filosofía tomista que no lo haya esclarecido con su penetración honda y luminosa, tan suya; enriquecido así su espíritu con el caudal enorme de sus investigaciones, el Padre Garrigou-Lagrangé recoge hoy en esta obra el fruto sazonado de tan largos años de labor y de sus constantes vigiliias de meditación y nos da en esta apretada y clara *Síntesis Tomista* lo mejor de lo esparcido y cosechado en su inmensa obra, el vino decantado y purificado de su saber, el *bonum vinum* en frase evangélica. En un escaso medio millar de páginas se nos brinda con sencillez y profundidad, paso a paso, la exposición de los temas básicos del tomismo, de su Teología y Filosofía, desde sus raíces más hondas, desde las cuales es factible seguir todo su ulterior y orgánico desarrollo.

A propósito de la honda simplicidad de la *Summa Theologica*, fruto maduro de la enseñanza de Santo Tomás —que no poseen en este grado las obras primeras del Santo Doctor— nos decía en una de sus conferencias de Buenos Aires el P. Garrigou-Lagrangé: Cuando se es joven se enseña más de lo que se sabe, cuando se llega a la madurez se enseña lo que se sabe y cuando se llega a viejo se enseña menos de lo que se sabe. Tal es el caso del propio autor en *Síntesis Tomista*. En su aún joven senectud nos enseña allí menos de lo que sabe. Pero para darnos esa visión penetrante y sencilla a la vez de todo el sistema teológico-filosófico de Santo Tomás, era preciso tener la comprensión total de la Teología y Filosofía Tomista. Sólo sabiendo mucho más de lo encerrado en esa apretada *Síntesis*, era posible componerla en toda su luminosa y sencilla profundidad.

Así como Santo Tomás, según nos lo recuerda el propio autor en el decurso de su obra, con unos cincuenta artículos fundamentales —clave de toda la obra— elabora todo el trabajo sintético de la *Summa*; así también G-L. ha decantado su saber y nos lo ha brindado en esta *Síntesis*, ofreciéndonos el tomismo en su esqueleto, o mejor, en el alma que lo informa y organiza desde sus principios y líneas fundamentales, desde los cuales es fácil después desarrollarlo en todo su vasto sistema.

★ ★ ★

La obra del P. Garrigou-Lagrangé ha sido traducida por el P. Eugenio S. Melo, nuestro colaborador de SAPIENTIA, a quien la cultura

Hispano-americana le es ya deudora de buenas traducciones de varias obras fundamentales del tomismo, como *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal* de J. Maritain, *La verdadera vida cristiana* de A. Gardeil, *La vida religiosa* de B. Lavaud, etc.; y a quien en día no lejano deberá —no lo dudamos— la contribución de su personal esfuerzo para bien del tomismo y de la inteligencia.

En su traducción, el P. Melo ha puesto su inteligencia, su comprensión del tomismo, su dominio de la lengua original y del castellano y todo cariño y simpatía por la doctrina y el autor que traduce. En verdad el P. Garrigou-Lagrange no podría haber encontrado traductor más adecuado que el P. Melo para transportar su obra al castellano con más fidelidad en su espíritu y en su letra.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

FILOSOFIA DE LA RELIGION, por el *Pbro. Dr. Filemón Castellano*, Editorial Difusión, Buenos Aires, 1947.

Si manuales que son acopio de ñoñeces no han acabado aún de desprestigiar el término Apologética, si aún conserva éste el noble sentido que lo vincula a su origen patristico; no dudamos en aplicarlo al libro que nos ocupa. Va también ello en gloria del Seminario de Córdoba, a cuyas publicaciones pertenece esta Filosofía de la Religión.

Rebasando los límites de la filosofía, el Dr. Filemón Castellano examina en su libro el hecho religioso, desde aquellos ángulos de visualización que constituyen las diversas disciplinas científicas.

No es, ni en mucho, la Metafísica de la religión lo que aquí tiene lugar preferente. Mayor atención se concede a la Sociología y Etnología religiosas: en páginas de gran claridad expositiva y justeza de crítica se examina el pensamiento de Durkheim, Reinach, Tylor, Lang y Frazer. Pero lo que da primariamente valor substantivo al libro del Dr. Castellano, son los capítulos destinados al estudio de la psicología religiosa. Arguyen éstos una inteligente familiaridad con el pensamiento de los grandes psicólogos contemporáneos: Bergson, Janet, Freud, Adler, Jung, Allers, Delacroix. Creemos que es en este dominio de la Psicología donde puede el Dr. Castellano ofrecernos sus mejores trabajos.

G. P. BLANCO

EL ESTADO Y SUS ATRIBUTOS SEGUN LA CONVENCION INTER-AMERICANA DE MONTEVIDEO, por *Arturo Enrique Sampay*, Editorial "Surco", Buenos Aires - La Plata, 1946.

Bajo el título del epígrafe la editorial "Surco" nos ofrece dos interesantes — tanto por actuales cuanto por eternos — temas del Derecho de Gentes, tratados, aun en forma ceñida, con profundidad y aguda penetración filosófica a la luz de los principios de un verdadero Derecho Natural

objetivo, enraizado en la trascendencia real del ser, por el ya conocido filósofo jurista Dr. Arturo Enrique Sampay. A este mérito agregan, los trabajos de referencia, el de haber desentrañado y mostrado con claridad cómo y en qué medida aquellos principios jurídicos informan el derecho positivo que analiza, o bien cómo han sido "olvidados" por algunos Estados que antepusieron razones circunstanciales de conveniencia política a las exigencias universales y eternas de la Verdad en el Derecho.

En el primer estudio, *El Estado y sus atributos según la Convención Inter-Americana de Montevideo*, el autor analiza, a la luz de los principios de una auténtica filosofía del Estado y del Derecho positivo americano encerrado en la Convención de referencia, el sólido fundamento jurídico de la reserva expresada por nuestro país en el memorandum del 27 de Octubre de 1944, de acuerdo con su tradicional política internacional, en el sentido de que la Argentina "no está dispuesta a avenirse en recomendaciones internacionales que involucren problemas internos del ordenamiento jurídico co-institucional del Estado".

En cada uno de los diez apartados que componen este trabajo se estudian las más importantes disposiciones de la Convención de Montevideo, mostrando, en sólida aunque sucinta exposición doctrinaria, su filiación jurídica del más sano Derecho Natural de Gentes.

Al considerar el artículo 1º, que establece los requisitos que un Estado debe reunir para ser persona de Derecho Internacional, Sampay analiza, luego de una importante distinción conceptual entre "persona" y "sujeto", los elementos población y territorio que son, dice, siguiendo a Sto. Tomás, algo así como la *materia* del Estado (*sicut materia ipsius reipublicae*). Se refiere luego al *gobierno* del Estado, cuyo objeto propio es el bien humano que se propone la comunidad política, por lo cual, dice, existe connaturalidad esencial con el *ser* del Estado, pero cuidándose bien de distinguir, aunque no de separar, este aspecto de lo que se refiere a la forma concreta de distribución y modo de designación de los sujetos del gobierno; todo lo cual pertenece, por derecho natural, a las comunidades *perfectas* o *soberanas* y constituye lo que la doctrina moderna ha llamado "Derecho a la autodeterminación constitucional de los pueblos". Tal lo que dispone el art. 3º. de la Convención de Montevideo.

En cuanto se refiere al Estado Federal, la Convención lo considera como una *sola persona ante el Derecho Internacional*, puesto que los llamados Estados-miembros no son entes políticos *soberanos* sino *imperfectos* subordinados al Estado Federal como las partes al todo, organización ésta que el Derecho de Gentes considera como determinación interna, sin que ello incida sobre sus deberes y derechos internacionales.

Como una consecuencia lógica del análisis de los tres elementos estudiados, población, territorio y poder, expresa el autor que el Estado que los reúna adquiere capacidad real para entrar en relaciones con los demás Estados, pero aclarando bien, como lo admite la Convención (art. 3º y 6º), que el reconocimiento que los demás "sujetos" del Derecho Internacional hagan de tal Estado no es *constitutivo* sino meramente *declarativo* de una realidad preexistente, tópico éste que se vincula íntimamente con la segun-

da parte del libro referente al reconocimiento de los gobiernos revolucionarios.

Expone luego el autor en el punto 6° el concepto de comunidad política *perfecta* o *soberana* que es lo que constituye en su especialidad al Estado, pero aclarando que una comunidad política, en sí perfecta, en cuanto es capaz de bastarse a sí misma y cumplir sus propios fines, es *imperfecta*, no absolutamente, sino en cuanto forma parte de otra comunidad superior. Y de aquí surgen, a la luz de un recto Derecho Natural de Gentes, los dos sentidos de la soberanía. En sentido *positivo* implica supremacía y ordenación sobre todo lo que existe en el interior de la sociedad política, es la *suprema jurisdictio*, que consagran los artículos 9° y 11° de la Convención de Montevideo. En sentido *negativo* expresa facultad libre de autodeterminar su conducta frente a los demás Estados y, sobre todo, exclusiva e incondicionada facultad de decidir el *status necessitatis* y el *status belli*. Este principio de soberanía en el sentido de *independencia* es el admitido por la Convención en sus artículos 3°, 5° y 8°.

En el comentario al art. 4° del referido cuerpo legal, que se refiere a la igualdad jurídica y de hecho en que se encuentran los Estados respecto a sus derechos de tales, Sampay explica que este principio fundamental en las relaciones interestatales, hoy tan olvidado, constituye la clave del sistema internacional del Padre Vitoria, asentado sobre el Derecho Natural.

Distingue luego el autor dos conceptos de gran significación en la filosofía política, cuya confusión, él mismo lo anota, ha sido el origen de todos los imperialismos avasallantes. Tales son: el de *autonomía relativa*, que consiste en la "intrínseca y esencial independencia que todo Estado posee" respecto a otras comunidades, también perfectas en el orden terrestre y "temporal y en aquella suprema potestad de operar, por el bien común, en "el orden interno". En este sentido, agrega, resulta innegable que el Estado tiene autonomía o supremacía relativa. Lo contrario ocurre con la llamada *autonomía absoluta*, cuya existencia resulta absurda e impensable, ya que, si bien el Estado es supremo en el orden de las cosas temporales, el orden temporal no es el supremo, puesto que está subordinado a una ley inmutable y eterna preexistente, a la cual debe conformarse, en razón de que el Estado, ontológicamente considerado, está en una relación esencial con su Creador, Supremo Legislador. Partiendo de la naturaleza social de la creatura humana Sampay expone, en forma sucinta pero con rigor lógico, una verdadera ontología del Estado, que lo conduce, en definitiva, a admitir que éste, lejos de constituir un ente absolutamente autónomo, "está ligado a este todo abarcante [la humanidad] por un orden de Justicia que "la razón natural constituyó entre los Estados; este orden objetivo de vigencia universal y trascendente al Estado, se denomina Derecho de Gentes". *Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur jus gentium*, define el P. Vitoria. Este ilustre dominico salmantino construye un Derecho de Gentes centrado en el Derecho Natural escolástico e informado por las enseñanzas divinas del Evangelio, de donde se ve cómo las relaciones internacionales deben ser informadas por la Caridad e integradas en el orden sobrenatural de la Gracia. "La Caridad —dice Sampay—

“... no debe tener solamente por objeto a la persona humana sino también a los Estados singulares en cuanto comunidades naturales humanas. Porque la Caridad cristiana, que supera la naturaleza sin destruirla, no puede tomar al hombre excluyendo su circunstante *realidad política*, desde que ella no es consecutiva sino constitutiva de la estructura ontológica del ser del hombre (“*Patria quoddam essendi principium est*”).”

Se completa la exposición doctrinaria de esta primera parte del estudio que comentamos con el texto íntegro de la convención Inter-Americana de Montevideo de 1933, sobre Derechos y Deberes de los Estados, la nómina de los representantes de los diversos países y la transcripción de la reserva formulada por la Delegación de Estados Unidos.

En el segundo ensayo titulado “*El reconocimiento de los gobiernos revolucionarios y la doctrina americana del “pure defactoism”*”, Sampay aborda dos problemas, que, no obstante no ser nuevos en el derecho internacional, ofrecen aún materia para un estudio muy interesante, cuando, como en este trabajo, se traspasan los estrechos límites del derecho positivo y de las conveniencias circunstanciales de los Estados, para buscar la luz necesaria en su misma fuente, esto es, en el Derecho Natural de Gentes y aún más Allá en su mismo Creador, Dios, Supremo Legislador de las Naciones.

El surgimiento de un gobierno revolucionario plantea dos problemas. El de la *legitimidad moral* del llamado derecho de resistencia y el de los elementos y requisitos que debe llenar un tal gobierno para ser tenido como legítimo, esto es, el problema del *reconocimiento*.

La primera cuestión se fundamenta, dice el autor, “en la intrínseca superioridad *informante* que el *deber ser moral* tiene sobre el *deber ser jurídico*”, lo cual supone de suyo la admisión de la validez objetiva de un *derecho natural meta-positivo*. En esta forma resulta claro ver cómo el problema de la legitimidad moral del derecho de resistencia es planteado recién por la Patrística y analizado y sistematizado por la Escolástica. No lo explicita el mundo griego. El segundo recaudo para que un gobierno revolucionario devenga gobierno *de jure* consiste en el reconocimiento expreso o tácito de los ciudadanos. Se requiere pues: legitimidad moral y sociológica y consentimiento de los gobernados.

Luego de definir el reconocimiento como “la constatación, por los gobernantes ya instituidos de la comunidad internacional, de un nuevo sujeción de las competencias gubernamentales de un Estado”, Sampay expone las teorías existentes al respecto.

Tras de resumir críticamente las teorías “legitimista o legalista” y la del “*fait accompli*”, nos explica la doctrina informada por el derecho natural de Gentes, cuyo contenido dejamos enunciado más arriba.

Hace luego una rápida reseña de la política seguida por los Estados Unidos de Norteamérica respecto al reconocimiento de los gobiernos *de facto*, lo que constituye para ellos una “*cuestión esencialmente política* que determinan los departamentos Ejecutivos y Legislativos del Estado”. Expone Sampay objetivamente tal política, mediante la transcripción de las ins-

trucciones que los sucesivos Secretarios de Estado han remitido a los representantes diplomáticos de la Unión en casos concretos de reconocimiento, concluyendo que las diversas actitudes de la Cancillería Norteamericana obedecen a criterios meramente circunstanciales de un pragmatismo político sin ningún valor absoluto y objetivo. "La aplicación por parte de los Estados Unidos del principio del "defactismo puro" —de que habla el tratadista americano Taylor Cole— no significa otra cosa que la formulación de una política externa, tornadiza y maleable, que se conforma a las conveniencias de lugar y tiempo del Estado reconociente".

Postula Sampay dos soluciones posibles al problema del reconocimiento, que robustecerían la confianza y la unidad americana, previniéndose así, sobre base firme, contra la mutabilidad del criterio yanqui.

Primero, convertir en derecho positivo continental el estatuto sobre el reconocimiento de los gobiernos *de facto* redactado por la Junta de Jurisconsulto reunida en Río de Janeiro en 1927, sobre la base de: a) *autoridad efectiva*, impositiva y militar y b) *capacidad* para cumplir los deberes fijados por el Derecho Internacional.

La segunda solución consistiría en adoptar convencionalmente la "Doctrina Estrada", enunciada por la Cancillería Mexicana en 1930, que representa una reacción natural de un Estado en defensa de sus derechos soberanos contra el intervencionismo extranjero en asuntos de orden institucional - interno.

"Por estas u otras mejores maneras —concluye Sampay— hay que llegar a la objetivación de los principios del Derecho de Gentes sobre los reconocimientos de los gobiernos revolucionarios. Así se les quitará a los Estados menos poderosos su razón de recelo y a los Estados más poderosos el motivo, con verdad o sin ella, de ser recelados".

El presente trabajo de Sampay constituye una valiosísima contribución a la filosofía jurídica en el campo del Derecho Internacional, tan huérfano hasta ahora en nuestras mismas Universidades de toda fundamentación que sobrepase los estrechos límites del derecho convencional y la huera erudición. Hacen falta en nuestra Patria honestos filósofos que se lancen, animados de un gran coraje intelectual, al más allá del Derecho positivo de Gentes, para beber en su misma fuente, en el Derecho Natural, el agua saludable que le dará la Vida.

No podemos dejar de hacer resaltar un aspecto muy importante en la obra de Sampay. Ella no salió a luz como un trabajo de fría especulación de gabinete que hubiera podido aparecer en cualquier tiempo y lugar. No, los dos ensayos que componen el libro de Sampay surgieron de su pluma obedeciendo a un noble imperativo que le imponían circunstancias verdaderamente históricas para nuestra Argentina. La Verdad salió en defensa de nuestro Derecho y nuestro Derecho en salvaguardia de la Soberanía. Fué necesario salir a la palestra intelectual con profunda comprensión de los principios y aguda penetración en la circunstante realidad política, para mostrar al Mundo que la Argentina y América Hispánica en la defensa de su tradicional política exterior estaban asistidos por la Verdad en el Derecho.

Los temas abordados por el autor, han sido tratados con profundidad y rigor filosófico a la luz de la más auténtica *Philosophia perennis*. No obstante, lamentamos algo: su exigua extensión. El autor mismo lo dice, se trata de un "esbozo ceñido de una filosofía del Derecho de Gentes". Pero resulta que tal esbozo plantea problemas y despierta legítimas inquietudes intelectuales y políticas, haciéndonos así sentir un tanto insatisfecho, no de lo que la obra es pero sí lo que quisiéramos que fuera, esto es, no ya un esbozo ceñido sino un tratado.

De extraordinario talento y honda comprensión filosófica y munido de una sólida estructura filosófico-jurídica, construida sobre la base de la más ortodoxa filosofía tradicional, nos puede ofrecer el estudio que anhelamos, llenando así una gran laguna en nuestra cultura jurídica, contribuyendo además a cimentar sólidamente los principios que guiaron siempre a la Argentina en la Defensa de su Soberanía.

La edición de estos ensayos pertenece a la Editorial Surco, que, es justo recalcarlo, viene contribuyendo eficazmente al enriquecimiento de nuestra cultura, mediante la publicación de obras de gran envergadura intelectual, rigurosamente seleccionadas. La impresión está muy bien cuidada y la presentación realizada con criterio y buen gusto.

ABELARDO F. ROSSI

POETICA DE ARISTOTELES. Versión directa, introducción y notas de J. D. García Bacca, Universidad Nacional Autónoma de Méjico, 1946.

Todo esfuerzo que tienda, en la comunidad de los países hispano-americanos, a restaurar y promover los estudios clásicos, debe ser acogido con especial alborozo. Pero conviene detenerse también en la calidad y significación de tal esfuerzo. El hecho de que la Univ. N. A. de Méjico ofrezca esta edición de la *Poética* de Aristóteles — incluida en la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum*, y primer volumen de las obras completas del Estagirita — nos obliga a prestarle alguna atención, pese a que, por nuestra parte, tengamos algunos motivos de acerba crítica con determinadas ediciones y traducciones de nuestro septentrional amigo. Recuérdese, a modo de ejemplo, la traducción de la *Scienza Nuova* de Giambattista Vico "preparada y elaborada por los miembros del C. de Estudios Filosóficos de la F. de F. y L. de la U. de Méjico", que no revela por cierto ninguna calidad de trabajo intelectual. No se trata de editar y traducir para llenar necesidades de "cultura general", ni de cumplir menesteres de divulgación, carentes, las más de las veces, de precisa y recreadora penetración en las antiguas y modernas especulaciones. Trátase más bien de constituir una verdadera corriente humanístico-cristiana que nos devuelva la cohesión viva de Occidente y nos permita ensayar nuestras propias y actuales condiciones de cultura.

Esta edición de la *Poética* merece, pues, una atención particular. Observamos en ella un intento — ejecutado por el mismo signo editorial con

otros autores — de entregar textos bilingües, con notas e introducciones, de muy diverso valor. Para mayor claridad en nuestro comentario, procuraremos ceñirnos al siguiente plan: A) a la Introducción filosófica (VII-CV) y técnica (CVII-CXXV); B) al texto y a la traducción (pág. 1-47); C) a las notas (iii-xxxix).

A) 1. *Introducción filosófica a la Poética*. No caeremos nosotros en la ingenuidad de defender a Aristóteles, por el simple propósito de confirmar una muy sabia e ilustre conformación mental y espiritual de Occidente, máxime cuando se trata de una figura como la del Estagirita, que lleva sobre sí y sobre su obra el amor y el estudio de poderosas generaciones creadoras de cultura, en el seno de la Europa greco-romana-cristiana, y aún admiradores en la anti-Europa, la luterano-iluminista-bolchevique. No nos interesa, en este preciso caso, defender a Aristóteles, su sistema ni sus peculiares especulaciones y síntesis *περὶ ποιητικῆς*. Sólo el sentido común y alguna frecuentación de autores antiguos, en cuidadas e ilustres ediciones, — recordando también el consejo de Horacio, con que el Dr. García Bacca encabeza su comentario: *Vos exemplaria graeca nocturna versate manu, versate diurna* (*Ars Poetica*, 268|9), amén del profundo interés por el hombre — nos mueve a considerar la edición de esta obra aristotélica y el tipo de comentario que la encabeza, como desvinculados de la gran tradición filológica y filosófica que busca la pureza y la objetividad de los textos antiguos y una consiguiente penetración en su realidad de obra dada. De tan antiaristotélico, el pensamiento de G. B. ha perdido contacto con una de las fuentes de formación humana: el sentido común. Y esto quisiera ser así, sin pretensiones de parodiar a Chesterton, una defensa del sentido común para las ediciones de las obras antiguas, a propósito de la *Poética* de Aristóteles. Confesamos sinceramente no ser especialistas en Aristóteles, como Bonitz, ni haber investigado el *corpus aristotelicum*, como W. Jaeger, o como el benedictino Schächer, pero declaramos solemnemente respetar los textos antiguos, como una de las perennes fuentes de la auténtica cultura.

Basta leer en esta *Introducción* el parágrafo I, 1 (pág. VII-VIII) para comprender toda nuestra anterior aserción. Sinteticemos: el Dr. G. B., luego de afirmar que la *Poética* de A. constituye "el modelo griego de reflexión filosófica sobre las obras literarias", se abroquela, para desarrollar sus subsiguientes elucubraciones, en "la limitación y estructura peculiares al "sistema filosófico de Aristóteles, en que no caben las audacias filosóficas "de Platón, ni ninguna de aquellas bellezas, de estilo *sublime*, que trascienden de tragedias griegas primitivas, como el Prometeo Encadenado de "Esquilo". Que la doctrina del arte, en A., proceda de principios peculiares a su sistema es algo perfectamente humano, lógico y maravilloso a la vez. En cuanto a la limitación del sistema aristotélico — y lamentamos que G. B., editor y traductor de un texto aristotélico, no sepa desprenderse de una oscura aversión al orden aristotélico — sólo podemos consignar, siguiendo nuestro enunciado propósito, que, de existir, es imposible diseñarla con la limitación kantiana, según pretende G. B. Y aquí encaja algo muy natural del sentido común: un editor de textos clásicos debe penetrar, asir

y explicar, ante todo, la estructura objetiva, viviente, de esos textos, haciendo resaltar los valores universales — auténtica posición del *clasicismo* — y evitando comparaciones inútiles, que sólo arrojan sombras a la comprensión del mundo antiguo. Es necesario un módulo perenne para jerarquizar resultados tan intensos como los de la Grecia clásica, y no estamos seguros ni muy convencidos de encontrarlo precisamente en la estructura kantiana. El mundo antiguo exige ser aprehendido y valorado en su concreta realidad y asumido vitalmente por una síntesis superior que mantenga incólumes, sobrelevándolas, aquellas más extraordinarias luces del espíritu griego. Y no es esto una defensa de A., según ya hemos aclarado, sino la enseñanza que hemos recibido de los más ilustres maestros del humanismo, de muy prestigiosos eruditos y comentadores, aún de muchos que no convienen con nosotros en la estructura total de la realidad y del hombre. De ningún modo sufren desmedro “las audacias filosóficas de Platón”, ni “las bellezas de estilo sublime” de Esquilo; por el contrario, ellas también encuentran su armoniosa ubicación en la historia palpitante de la cultura. Por otra parte, a todo editor de una obra clásica le corresponde una actitud mental, muy distinta de la que adopta G. B. No se trata de obsecuencia con la obra editada, sino de comprensión en el más profundo sentido del término

Dejemos de lado toda la acritud antiaristotélica en el comentario — perfectamente clara a nuestros ojos: ¿no será en el fondo un anti-tomismo, más o menos velado, el que lleva a G. B. a levantar esta contienda absurda contra el filósofo de la realidad, y no ciertamente un antiaristotelismo *ab origine*? — para considerar algunos otros puntos oscuros, imprecisos y no carentes de hilaridad.

En I, 3 (pág. X), v. g., el editor no recuerda exactamenet el sentido literal — la gran regla de oro de todo comentarista — del pasaje 1450 b 35. A. no dice, en efecto, que “la tragedia y, en general, todo lo bello compuesto o complejo es como un animal viviente (ζῶον)”, afirmación exigida, en G. B., por el inoportuno recuerdo del *hylozoísmo*, sino que el acento de la doctrina está cargado en la magnitud (μέγεθος) y en el orden (τάξις), inherentes a lo bello (τὸ καλόν), según se manifiesta en un animal, ser de la naturaleza. Podríamos entresacar otras opiniones, a veces arbitrarias, como la del nombre: *Técnica poética* y no *Poética* (Cap. II La poética como arte y como técnica, pág. XIII-IX). En cambio, en trance de sutileza, escapa por completo al intérprete este llamativo comienzo περί ποιητικῆς αὐτῆς τσακαί, casi a manera de un poema épico: Μῆνιν ἀειδε, Θεά; o, problema mucho más grave, pretende evadirse el comentarista de toda una tradición interpretativa, textual y crítica, sin aportar nuevas luces a la comprensión del pensamiento aristotélico. No queremos significar con tal afirmación que un editor o crítico de obras clásicas pertenezca rígidamente a dicha tradición. Pero ésta resulta al menos un principio de orientación, de análisis, de término, en el estricto sentido, a cualquier hipótesis de trabajo. Hemos observado en G. B., tanto en la interpretación como en la traducción, un afán, comprensible y respetable, de no permanecer asido a una ya elaborada concepción de los textos antiguos. Pero esto es, fuera de las difi-

cultades de método y la penuria de materiales, propia de los acervos culturales americanos en problemas de esa índole, un alejandrismo un poco trasnochado, que no condice con la situación real del mundo moderno. No criticamos el deseo de revisar las opiniones, flotantes e imprecisas, sobre las obras de la antigüedad, pero nos resistimos a admitir un rechazo de la tradición, por el simple hecho de serlo. Pero conviene no olvidar el elogio: *Laus alit artes*. G. B. realiza un buen trabajo de confrontación y ordenación de textos en el cap. VII, aunque con una absurda aclaración liminar. Repetimos una vez más: lo maravilloso está en que Grecia pudo dar la poesía de Esquilo, la estética de Platón y la teoría poética de Aristóteles. Y ante los textos del Estagirita deben acallarse simpatías u odios, para alcanzar la lumbré interior presente por igual en el *organismo* de aquella viviente estructura. En este cap. VII no está guiado por intentos imprecisos. Trata, con toda evidencia, de aprehender lo más claramente posible la trabazón de la obra aristotélica; algo muy semejante ocurre en el cap. VIII, con el que termina la *Introducción filosófica*. Desde nuestro punto de vista, son los capítulos mejor logrados y que, indudablemente, tienen, próximos al texto editado, un positivo valor.

Mas por igual imperativo de justicia digamos que hay algunas fealdades en esta Intr., como la blasfemia de la página LIV, cuando habla de Dios Nuestro Señor, así como los recuerdos poco felices de la pág. XXX sobre la gracia santificante, y de la pág. XLVII sobre Platón y la teología cristiana, amén de otros abrojos de sectarismo dispersos aquí y allá. Es lástima grande esta intromisión en cosas sagradas, al tratar asuntos como la *Poética* de Aristóteles, donde tanto material hay para hacerse entender, sin necesidad de afejar la exposición y la interpretación de problemas textuales.

2. De la *Introducción técnica* nada podemos valorar, ya que reproduce en parte el material de la edición de G. Budé, París 1932 (pág. CVII). Este mismo hecho exigía de G. B. una mayor circunspección y sobriedad. No hay proporción entre el tono de la Intr. Filos. y el material prestado de esta segunda parte. Sin embargo, no deja de tener ésta su utilidad didáctica, aunque no sea más que para introducirnos en el ámbito bibliográfico de la *Poética*.

B) *Texto y Traducción*. El texto reproduce fielmente la edición francesa de J. Hardy, y esto naturalmente le quita toda categoría, en cuanto edición. No desconocemos, claro está, las dificultades y penurias, cuando se pretende editar un texto antiguo. Precisamente por eso mismo, por no tratarse de una *real edición* de la *Poética*, sino de una reproducción mecánica, debió ser G. B. más objetivo y menos pretensioso en su Introducción. ¿Qué valor puede tener todo un inseguro equilibrio crítico, acerca de una obra griega, cuando éste no es fruto de una revisión personal, aportadora de nuevas luces o de nuevos problemas? Puede, en el mejor de los casos, ser material de publicación para una revista especializada, de lengua o filología clásica, pero nunca el comentario de un trabajo ajeno.

Toda traducción es, por naturaleza, una línea asintótica, respecto del texto original. Mucho más realizable, tratándose de prosa y sobre todo de esta prosa filosófica de A., en *περὶ ποιητικῆς*. Y en este punto, en el

modo de hacer aproximar la traducción a la realidad compleja del texto — vocabulario, sintaxis, imágenes, ritmo, figuras, contraposiciones, ideas, alusiones, silencios u omisiones deliberadas — se separan o se distancian los distintos criterios de traducción. Que G. B. quiera aclarar el significado de ζῶον, puede ser una necesidad explicable. Pero su interpretación de *animal viviente* no deja de ser perifrástica y sin objeto, ya que, en lo que de aproximable hay en toda traducción, la palabra *animal* — y su principio latino *animal* — contiene en su significado el valor del epíteto. Que traduzca τυγχάνουσιν por “da la casualidad” — perifrasis un tanto pesada y oscura: requiere una nota de G. B. — puede ser un exceso de sutileza. Es verdad que en τυγχάνω está presente *la* o *una* τύχη, pero lo más probable es que este verbo no tenga la resonancia que le atribuye G. B. en su nota (pág. iii). En general, el traductor ha conservado la claridad y la sobriedad del texto aristotélico, en un castellano un poco afectado, pero con algunos aciertos de precisión, como vg., en εἰάτας καὶ γινώσκοντας traducido por la locución “a ciencia y conciencia” (1453 b 35).

C) *Notas*. Sobre el cuerpo de notas, exactamente 244, que constituyen el complemento de esta edición, conviene decir previamente que no siempre son realmente útiles y necesarias. Y no pretendemos enunciar alguna teoría sobre las notas de una edición clásica. Una quinta parte pertenece al editor francés, J. Hardy, o al inglés, H. Fyfe, de la *Loeb Classical Library*, y probablemente son ellas las más importantes. Véase, v. g., las notas 20, 110, 118, 143, etc. Otro grupo de notas, bastante numeroso, tiene un carácter escolar, explicable en ediciones o antologías dedicadas a la enseñanza media y universitaria. El carácter de las notas en general no concuerda, al igual que la *Intr. técnica* y la reproducción del texto con la tensión renovadora que conmueve a G. B.

Una última palabra: esta edición de la *Poética* tiene, pese a nuestras modestas observaciones, su valor. Señala un comienzo y como tal nosotros la apreciamos. Es de lamentar únicamente que el editor no sepa conservar el equilibrio entre sus críticas, sus intenciones y su obra. Al fin con ello nos daría también una lección de clasicismo, vivo y moderno, una especie de *ne quid nimis* renovado en el menester humilde de retomar la tradición y restaurar los hábitos de la inteligencia.

CARLOS A. DISANDRO

THOMISTIC BIBLIOGRAPHY, 1920-1940, por Vernon J. Bourke, Ph. D., The Modern Schoolman, St. Louis, Missouri, Estados Unidos de Norte América, 1945.

La conocida revista escolástica norteamericana *The Modern Schoolman* de St. Louis (Missouri) ha editado este índice de *Bibliografía tomista*, compuesto por Vernon J. Bourke, Ph. D.

Comprende la literatura tomista publicada entre 1920 y 1940, ordenada en cinco secciones: 1) *Vida y personalidad de Sto. Tomás*, 2) *Obras*

de Sto. Tomás, 3) *Doctrinas Filosóficas*, 4) *Doctrinas Teológicas* y 5) *Relaciones doctrinales e históricas*.

Una *Introducción* nos da cuenta, al comienzo del libro, del método y modo con que se ha realizado esta bibliografía.

La obra se cierra con una sección de *Índices* de 1) nombres propios, 2) obras anónimas, 3) periódicos y colecciones y 4) de siglas.

El libro registra ordenadamente por *materia*, por *autores*, por *revistas* y *publicaciones* 6.667 las obras o trabajos tomistas, publicados entre 1920 y 1940, en un hermoso volumen de 312 páginas en octavo.

La lista de trabajos y autores de Europa y Norte América nos parece completa. Es una pena que no lo sea igualmente con respecto a las publicadas en Sud América. Deseamos y esperamos una mejora en este sentido para la próxima edición.

La impresión y ordenación tipográfica es de primera calidad.

No dudamos que *Thomistic Bibliography* presentará una importante ayuda y se convertirá en un precioso instrumento de trabajo para cuantos se dedican a la Teología y Filosofía de Sto. Tomás y también para los cultores de la filosofía fuera del tomismo.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS

UNA INTRODUCCIÓN MODERNA A LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA, por *Juan Zaragüeta*, Universidad de Granada, 1946.

LA ANTROPOLOGÍA EN LA OBRA DE FRAY LUIS DE GRANADA, por *Pedro Lain Entralgo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1946.

TITO LUCRECIO CARO Y SU POEMA "DE RERUM NATURA", por *Gabriel Méndez Plancarte*, Abside, México, 1946.

LOS FUNDADORES DEL HUMANISMO MEXICANO, por *Gabriel Méndez Plancarte*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1945.

VOCABULAIRE DE LA PHILOSOPHIE, por *Régis Jolivet*, Emmanuel Vitte, Lyon, París, 1942.

TRAITÉ DE PHILOSOPHIE, II PSYCHOLOGIE, por *Régis Jolivet*, Emmanuel Vitte, Lyon, París, 1941.

SAN TOMMASO D'AQUINO, por *Angelo Walz*, O. P., Edizioni Liturgiche, Roma, 1945.

BASES PARA UN CONCORDATO ENTRE LA SANTA SEDE Y LA ARGENTINA, por *Cayetano Bruno*, S. S., Editorial Poblet, Buenos Aires, 1947.

LA PSICOLOGÍA DE LOS HÁBITOS MORALES, por *Jaime Castiello*, S. J., Abside, México, 1946.

ELOGIO FÚNEBRE DE LOS ARZOBISPOS DE MÉXICO, por *Angel María Garibay*, Abside, México, 1946.

LA IGLESIA Y LOS INDIOS EN EL TERCER CONCILIO MEXICANO, por *Bernabé Navarro*, Abside, México, 1945.

HISTORIA DEL CONDADO DE CASTILLA, por *Fray Justo Pérez de Urbel*, 3 Tomos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela de Estudios Medievales, Madrid, 1945.

ANTOLOGÍA DE POETAS LÍRICOS CASTELLANOS, diez Tomos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1945.

EL P. ANTONIO RUBIO, S. J., por *Camilo Falcón de Gyvés*, Abside, México, 1945.

FRANCISCO SUÁREZ, S. J., por *Enrique Gómez Arboleya*, Universidad de Granada, 1946.

SERMONES DE SAN BERNARDO, tres Tomos, Prólogo del P. *Guillermo Blanco*, Editorial Poblet, Buenos Aires, 1947.

EN TORNO A LA TEODICEA, por *Roger P. Labrousse* Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Tucumán, 1945.

ENSAYO SOBRE EL JACOBINISMO, por *Roger Labrousse*, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Tucumán, 1946.

ARISTÓTELES, por *Werner Jaeger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947.

EL INGRESO A LA VIDA RELIGIOSA POR SANTO TOMÁS DE AQUINO, traducción y anotación de *Fr. Vicente Nughedu*, O. P., Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1947.

DEL DERECHO DE PROPIEDAD Y SU RÉGIMEN CONSTITUCIONAL EN COLOMBIA, por *Juan Gonzalo Restrepo Londoño*, Medellín (Colombia), 1946.

EL PROBLEMA DE LA CERTEZA EN NEWMAN, por *Antonio Alvarez de Linera*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1946.

EL TEMA DE DIOS EN LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL, por *Angel González Alvarez*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1945.

QUE ES LO BELLO, por *Luis Rey Altuna*, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1945.

BERGSON, por *Diamantino Martins*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1943.

LA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN, por *Juan Roig Gironella*, S. J., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1943.

EL EQUILIBRIO PASIONAL EN LA DOCTRINA ESTOICA Y EN LA DE SAN AGUSTÍN, por *Salvador Cuesta*, S. J., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1945.

EL LENGUAJE Y LA FILOSOFÍA, por *Juan Zaragüeta*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1945.

DIE SOZIALPHILOSOPHIE DE STOA, por *Eleuterio Elorduy*, S. J., Leipzig, 1936.

CONCEPTO JURÍDICO DE LA LIBERTAD, por *Eleuterio Elorduy*, S. J., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL, por *Juan Lindworsky*, S. J., Traducción castellana por *José A. Menchaca*, S. J., El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, 1944.

HOMBRE E HISTORISMO, por *José Iturrioz*, S. J., Aldecoa, Madrid, 1943.

LA SOCIEDAD Y SU RECONSTRUCCIÓN, por *José Iturrioz*, S. J., El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, 1946.

EL ÚLTIMO FIN DEL HOMBRE EN SANTO TOMÁS, por *Ramón Orlandis*, S. J.

EL PRECIO LEGAL, por *Marcelino Zalba*, S. J., Madrid, 1943.

SANTO TOMÁS Y ALGUNAS CUESTIONES ECONÓMICO-MERCANTILES, por *Antonio Truyol Serra*, Madrid, 1946.

LA FILOSOFÍA DEL DERECHO INTERNACIONAL DE ALFREDO VON VERDROSS Y LA SUPERACIÓN DEL POSITIVISMO JURÍDICO, por *Antonio Truyol Serra*, Edit. Reus, Madrid, 1945.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, por *F. Klimke*, Traducción y ampliaciones a cargo de profesores de la Facultad filosófica del Colegio Máximo de San Ignacio, Editorial Labor, 1947.

LOS PRINCIPIOS DEL DERECHO PÚBLICO EN FRANCISCO DE VITORIA, por *Antonio Truyol Serra*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1946.

GREGORIANUM, 1946 (XXVII, 4), Roma.

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, Octubre 1946 (IV), Milán, Italia.

UNIVERSIDAD BOLIVARIANA, Agosto 1946, (XII, 47), Medellín, Colombia.

THE MODERN SCHOOLMAN, Marzo 1947 (XXIV), St. Louis, Estados Unidos.

ANGELICUM, Enero-Junio 1946 y Julio-Diciembre 1946, Roma, Italia.

CHRISTUS, Revista mensual para sacerdotes, Abril 1947, México.

ABSIDE, Número Especial, 1947 (XI, 1), México.

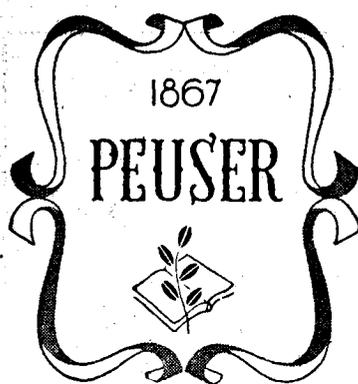
PENSAMIENTO, Abril-Junio 1947 (III, 10), Madrid.

REVUE THOMISTE, Septiembre-Diciembre 1946, St. Maximin, Bélgica.

ECA, Estudio Centro Americanos, Marzo 1947, (II, 8), El Salvador, C. A.

LAVAL THEOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE, 1946, (II, 1), Québec, Canadá.

REVISTA JAVERIANA, Septiembre 1946, (XXVI, 128), Bogotá, Colombia.



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

FLORIDA 750

Buenos Aires

LIBRERIA "EASO"

[CIENTIFICO - LITURGICO - LITERARIA]

IGNACIO ARRIETA

Wulf, Maurice.—"Historia de la Filosofía Medieval", 2 vols. \$ 32.—
 Marias, Julián.—"Historia de la Filosofía Domínguez, Dionisio.—"Hist. de la Filosofía", nueva ed. retocada y aument. " 22.50
 Spranger, Eduardo.—"Psicología de la Edad Juvenil" " 13.—
 Spranger, Eduardo.—"Formas de vida", psicología y ética de la personalidad " 13.00
 Zubiri, Xavier.—"Naturaleza, Historia, Dios" " 25.—

Zaragüeta, Juan.—"El Lenguaje y la Filosofía" " 25.50
 Zaragüeta, J.—"El Concepto Católico de la Vida, seg. el Card. Mercier" " 12.50
 Vitoria, Francisco de.—"Relecciones Teológicas", edic. compl. cuero " 42.—
 Frobes, José.—"Tratado de Psicología Empírica y Experimental", 2 vol. enc. " 90.—
 Barbado, P. M.—"Introducción a la Psicología Experimental", enc. " 22.50

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

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

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

ULTIMAS NOVEDADES

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA DEL DERECHO (Prof. George Rénard)

Tomo I: El Derecho, la Justicia y la Voluntad
 Tomo II: El Derecho, la Lógica y el Buen Sentido
 Tomo III: El Derecho, el Orden y la Razón

Los tres volúmenes \$ 30.—

SITUACION DE LA POESIA (Jacques y Raïssa Maritain) Prólogo de Octavio N. Derisi y Guillermo Blanco..... " 5.—

LA VERDADERA VIDA CRISTIANA (Ambrosio Gardeil, O. P.) Prólogo de Jacques Maritain..... " 8.50

DE NUESTRO CATALOGO

EL DOCTOR ANGELICO (Jacques Maritain) Segunda edición \$ 6.—

CIENCIA Y SABIDURIA (Jacques Maritain) " 6.—

CUATRO ENSAYOS SOBRE EL ESPIRITU EN SU CONDICION CARNAL (Jacques Maritain) Tercera edición " 6.—

EL SENTIDO COMUN (Reg. Garrigou-Lagrange, O. P.) " 8.—

CURSUS PHILOSOPHIAE (Carolus Boyer, S. J.) Dos volúmenes, tela " 30.—

CASILLA DE CORREO 3134 — BUENOS AIRES — U. T. 26-5209

Editorial "MENSAJE DOMINICANO"

MISAL DIARIO (en latín y Castellano) para los fieles según el Rito de la Sagrada Orden de Predicadores:

PRECIOS: En cuerina, canto rojo \$ 20.00
En Cuero, canto rojo \$ 30.00
En Cuero, canto dorado \$ 40.00

Otras publicaciones litúrgicas del mismo Rito:

Triduo antes de Pascua (Latín y Castellano) \$ 1.50
Oficio del Rosario (Contiene las Víspe-

ras, Misas de la fiesta y votiva, cantoral y otras preces apropiadas (en prensa)
Ritual de la V. O. T. para seglares \$ 0.25

Diversos artículos:

Estampas del Rosario de 0.12 x 0.07 hasta 0.95 x 0.60.

Imágenes, medallas, distintivos, rosarios, plaquetas, estatuas de Sto. Domingo y del Bto. Martín de Porres.

PEDIDOS A: Defensa 422 T. A. 33-1668 - Buenos Aires

OBRAS DEL Pbro. Dr.

Octavio Nicolás Derisi

Profesor en las Universidades Nacionales de Buenos Aires y La Plata y en el Seminario Metropolitano Mayor "S. José" de La Plata.
Primer Premio Nacional de Filosofía

- 1.—Filosofía Moderna y Filosofía Tomista, (2ª. edic.) I tomo 5.—
II tomo 6.—
- 2.—Los Fundamentos metafísicos del Orden moral 8.—
- 3.—Lo eterno y lo temporal en el Arte 5.—
- 4.—La doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Sto. Tomás 8.—
- 5.—Concepto de la Filosofía cristiana. (3ª. millar) 2.—
- 6.—La Psicastenia 1.—
- 7.—Ante una nueva Edad 1.—
- 8.—Esbozo de una Epistemología tomista (de reciente aparición)..... 3.—
- 9.—Grabmann-Derisi: La doctrina espiritual de Santo Tomás de Aquino 6.—

EN VENTA EN LAS BUENAS LIBRERIAS Y EN

LIBRERIA DEL TEMPLE

VIAMONTE 525

BUENOS AIRES

EDITORIAL YERBA BUENA

Presenta en su colección CLASICOS DE OCCIDENTE

LA RAZON Y LA FE

(*Fides quærens intellectum*)

Célebres opúsculos de la filosofía medieval por San Anselmo de Canterbury, traducción, introducción y notas de Roger P. Labrousse.

Contiene la primera expresión acabada de la prueba a priori de la existencia de Dios. La historia posterior de esta prueba a través de Santo Tomás, Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. Este volumen contiene también la objeción de Gaunilo, contemporáneo de San Anselmo y su respuesta.

PRESENTACION CORRIENTE \$ 5 - PRESENTACION ECONOMICA \$ 3

Adquiéralos en las buenas librerías y en los
Talleres Gráficos

DANTE OLIVA

Calle 13 - 780 - La Plata - República Argentina

CERERIA

LA ESPERANZA

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

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

ORTODOXIA

REVISTA DE LOS CURSOS DE CULTURA
CATOLICA

Teología, Filosofía, Ensayos

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

Suscripción por año \$ 5.—

Número suelto \$ 2.—

LIBRERIA DEL TEMPLE

Viamonte 525

Buenos Aires

CAMISAS
DE HOMBRE



PATENTE 15444

SI USTED ES
hombre práctico...

Use Camisas con Mangas Graduables

PATENTE 15.444

Costoya y Cia.

Chacabuco 95.

U.T. 34, Def. 0959

Buenos Aires

REVISTA BIBLICA

DIRIGIDA POR

MONS. Dr. JUAN STRAUBINGER,

Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Arquidiocesano de La Plata.

Revista única en su género; útil a los laicos que deseen conocer y apreciar la Sgda. Escritura, y a los Sacerdotes para la predicación y el estudio de la Biblia.

SUSCRIBASE EN EL SEMINARIO ARQUIDIOCESANO SAN JOSE, DE LA PLATA.

\$ 5.— por año