



SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

EDITORIAL

- LA DIRECCIÓN: *Verdad y libertad, enseñanza y Universidad* 323

ARTICULOS

- JOSÉ RIESCO TERRERO: *El objeto de la Metafísica y la analogía del ente según Escoto* 331
DOMINGO RENAUDIÈRE DE PAULIS: *El arte y la naturaleza* 348

NOTAS Y COMENTARIOS

- MANUEL GONZALO CÁASAS: *Notas críticas de Filosofía* 353
ALBERTO CATURELLI: *El tema de la Historia en cinco Padres de la Iglesia* 359
RICHARD WISSER: *Consideraciones sobre el último Congreso de Filosofía en Alemania* 364
OCTAVIO N. DERISI: *El IV Congreso Interamericano de Filosofía* 368
JOSÉ M. FRAGUEIRO LAZCANO: *Acerca de Teología de la Historia* 372
OCTAVIO N. DERISI: *La ontología axiológica de Louis Lavelle* 375
JOSÉ MARÍA DE ESTRADA,
OCTAVIO N. DERISI Y
ALBERTO CATURELLI: *Tres libros sobre la realidad política argentina* 379

BIBLIOGRAFIA

JOSÉ TODOLI: *Filosofía de la Religión* (A. García Vieyra) pág. 387; CHARLES J. O'NEIL: *Imprudence in St. Thomas Aquinas* (J. E. Bolzán) pág. 389; GERARD SMITH: *Truth that frees* (J. E. Bolzán) pág. 390; REGIS JOLIVET: *Psicología* (G. Blanco) pág. 390; MICHELE FEDERICO SCIACCA: *La existencia de Dios* (O. N. Derisi) pág. 391; ARTHUR MICHAEL LANDGRAF: *Introducción a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente* (O. N. Derisi) pág. 392.

NOTICIAS DE LIBROS

CRONICA

INDICE DEL TOMO UNDECIMO

Año XI

1956

Núm. 42

(Octubre-Diciembre)

Director

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Secretario de Redacción

GUILLERMO P. BLANCO



COMITE DE REDACCION

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO GARCIA VIEYRA (*Buenos Aires*)

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

JORGE H. MORENO (*La Plata*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Mendoza*)



VERDAD Y LIBERTAD, ENSEÑANZA Y UNIVERSIDAD

La grave situación por que atraviesa la enseñanza en nuestro país, especialmente la universitaria, el estado de anarquía y subversión a que han venido a dar nuestras Casas superiores de estudios, exigen a todos cuantos nos preocupamos por los problemas educacionales del país, señalar las causas profundas que las han llevado a ese extremo caótico y apuntar los principios que desde su raíz deben informar su reorganización para su renovación. Hoy ofrendamos nuestra contribución, hecha con toda sinceridad y sin animosidad alguna, con el solo ánimo de ayudar a ver y llevar a cabo la renovación espiritual de nuestra enseñanza en general, y en especial de la superior, que todos anhelamos.

1. — *El fin primordial al que debe dirigirse toda la organización universitaria es la búsqueda desinteresada de la verdad, no sólo de esta o aquella verdad, sino de la verdad total hasta en sus últimas causas, que dan razón de ella.*

Y bien, ¿qué es la verdad?

Hay dos momentos de la verdad: uno primero y fundamental, el de las cosas mismas, la verdad del ser: lo que la cosa es o el ser de las cosas. Pero las cosas son lo que son por respecto a la Inteligencia divina, la cual, pensándolas, las constituye en sus notas esenciales. Pero como en Dios el Ser o Verdad e Inteligencia son idénticos, las cosas son y son verdaderas por su participación del Ser o Verdad o Inteligencia divina. De ahí arranca la inmutabilidad de las esencias o verdad ontológica de las cosas.

De ese primer momento de la verdad, la verdad ontológica o del ser, surge el segundo momento de la verdad: la verdad en la inteligencia humana, como adecuación o, mejor aún, aprehensión inmaterial del ser o verdad de las cosas. La inteligencia, conformándose a las exigencias de la verdad del ser, aprehendiendo el ser —bajo alguno de sus aspectos— tal cual es, llega a poseerse en el seno de su acto de la verdad o ser de las cosas, en una identidad no real sino intencional o inmaterial: en la unidad del acto intelectual

coexisten inmaterialmente el ser o verdad de las cosas con la mente conformada a ellas y la visión de esta conformidad de la mente con el ser real o verdad ontológica. La verdad de la mente —la verdad lógica— no es más que esta posesión consciente o inmaterial intencional, por parte de la inteligencia, de la verdad ontológica o de las cosas, tal cual ella es en sí misma.

2. — *Toda la actividad intelectual es una prosecución por de-velar los senos cada vez más hondos y oscuros de esta verdad o ser de las cosas. Porque el ser o verdad de las cosas no se de-vela fácilmente, no se entrega siempre a la primera mirada de la inteligencia. Y ello por dificultades tanto del objeto como del sujeto.*

En cuanto a las dificultades del objeto, si bien es verdad que éste es inteligible o asimilable por la inteligencia en la misma medida de su ser, también y por la misma razón no es inteligible por lo que de no-ser o limitación encierra. Y todo ser finito encierra no-ser a causa de su limitación. El ser de las cosas está sumergido y oculto en su propio no-ser, y para de-velarlo y ponerlo en plena luz de inteligibilidad, la inteligencia ha de someterlo a un delicado tratamiento de abstracción, que, liberándolo de esas notas negativas subinteligibles, no lo toque o deforme en sí mismo.

En cuanto a las dificultades del sujeto, la inteligencia humana no es infinita, está determinada por un ser espiritual pero finito y sometido a las exigencias de la materia y del conocimiento material de los sentidos. De ahí que no pueda ponerse en contacto directo e inmediato con los seres más inteligibles en sí mismos, que son los espirituales, sino que ha de comenzar por hacerlo con el ser que es menos inteligible o menos ser, con el ser de las cosas materiales, a causa de ser éstas las inmediatamente dadas a la intuición de los sentidos, a través de la cual ella aprehende el ser. Sólo a partir de este ser pobre y humilde de las cosas corpóreas, en un laborioso esfuerzo ascensional, la inteligencia va descubriendo nuevas manifestaciones del ser o verdad de las cosas hasta llegar a descubrir y aprehender —quiera de un modo analógico— la verdad de los seres espirituales y aún del mismo Dios.

En esta ardua empresa de descubrimiento de la verdad, la inteligencia humana se encuentra obstaculizada por otras trabas subjetivas, pero no intrínsecas o de la misma inteligencia: por la acción de las pasiones, que, a través de la voluntad libre, obscurecen el difícil sendero ascensional hacia la luz de la verdad, y le ocasionan su extravío en múltiples sendas de error.

Tales dificultades interiores son fomentadas y aumentadas también desde fuera por la violencia, el temor o el amor, que la arrastran, a través de la voluntad libre, a deformar la verdad o el ser de las cosas y a afirmar como ser o verdad lo que no es, o como no-ser lo que es, es decir el error.

La inteligencia, como tal, sólo se mueve a asentir por la evidencia de la verdad, es decir, por el ser que se manifiesta como es; y no puede ser presio-

nada directamente ni de dentro ni de fuera por otro motivo que el de la verdad. Pero como la verdad pocas veces se presenta como evidente y exige un proceso de de-velación de la misma, según dijimos, por parte del objeto, y un esfuerzo de superación por parte del sujeto, cuando se trata de las verdades superiores al propio ser de la inteligencia —como las supremas verdades en que se funda el orden moral y la vida humana: Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma, la libertad, etc.— la voluntad libre, movida por las pasiones o, a través de éstas, por presiones exteriores, aparta fácilmente a aquélla de la consideración de los motivos de la afirmación de la verdad y la aplica a los del error, la envuelve en una nube de confusión, donde la verosimilitud sustituye a la verdad, y la arrastra y obliga a la afirmación de lo que ella realmente no ve evidentemente como verdadero, al asentimiento de algo que no ha sido determinado únicamente por la verdad del ser. Tal es el proceso del error. Si la inteligencia se limitase a afirmar sólo lo que por sí misma ve como evidente, únicamente afirmaría la verdad y nunca se equivocaría. Pero como tales verdades son pocas y las demás deben ser de-veladas en un camino de penetración progresiva en el ser, por inducción y deducción difíciles, es allí, en ese decurso que va desde la inteligencia hasta la de-velación de la verdad —a veces tan por encima de la propia facultad intelectual— donde las pasiones e influencias externas pueden penetrar en el espíritu desviando la voluntad del bien para, desde allí, descarriar a la inteligencia de la consideración de sólo los motivos de la verdad y arrastrarla así hasta el error.

3. — De ahí que la búsqueda del ser o verdad nada más que por la verdad misma implique una purificación de la voluntad libre, una ascesis de la libertad, para no dejarse arrastrar por otros motivos o bienes subalternos —los de las propias inclinaciones inferiores o los de las pasiones agitadas por influencias externas— que aparten al intelecto de su propio sendero. De ahí que la investigación de la verdad, si quiere permanecer genuinamente tal y no degenerar y envilecerse poniéndose al servicio de otros intereses ajenos a los de la verdad, exija una educación de la libertad, una severa formación moral y a la vez un clima de liberación de los vínculos exteriores, que de un modo u otro intenten someterla y dirigirla. Si bien es cierto que hay espíritus extraordinarios, moralmente vigorosos, capaces de mantener firme su inteligencia por el sendero recto de la verdad, sin dejarse mover por otras influencias interiores y exteriores, también lo es que sólo en un clima de libertad o exención de tales presiones externas es posible realizar normalmente una búsqueda desinteresada de la verdad.

4. — En cambio, la posesión de una verdad superior, lejos de impedir, puede ayudar a la inteligencia a inquirir y encontrar por sus propios medios esa misma verdad u otras vinculadas a ella, y a evitar el error. Es lo que sucede con el filósofo cristiano. En posesión por la fe de un conjunto de verdades revela-

das, el filósofo creyente es ayudado por ellas desde fuera a aplicar más detenidamente su inteligencia para descubrir determinadas verdades a que no hubiese llegado, y a evitar algunos errores que no hubiese evitado, de no haber conocido la verdad de aquel otro modo superior. Su obra es estrictamente filosófica, puesto que sus procedimientos son puramente racionales, y el influjo exterior es también una verdad —no motivo subalterno— que la ayuda a su propia obra.

Otro tanto cabría afirmar proporcionalmente de un noble amor, que, sin entrometerse ni comprometer la pureza de la obra estrictamente desinteresada de la inteligencia, puede desde fuera ayudar —a través de la voluntad libre— a mantenerse firme y sin desmayo en una búsqueda difícil y penosa de la verdad. Es el caso de muchos investigadores, de Pasteur, por ejemplo, estimulado por su esposa, que de esta manera han sido ayudados y sostenidos por el amor. El amor, si se mantiene en su esfera propia para sólo estimular —sin intenciones de dirigir o imponer sus resultados— a la inteligencia, es decir, si sólo estimula la investigación como tal, es el más grande acicate de la misma tanto en el orden filosófico como en el científico. Copiosamente lo confirma la historia.

5. — *Pero, ¿en qué consiste esta libertad, indispensable para la investigación? Porque la libertad tiene muchas acepciones, bien que todas ellas vinculadas entre sí.*

La libertad implica primeramente una exención de vínculos o de necesidad extrínseca, es decir, no ser movida desde fuera contra su propia inclinación. Esta necesidad impuesta por una fuerza exterior constituye la violencia, la cual a su vez puede ser física o moral, según provenga de la causa eficiente o de una causa que obra a través del conocimiento del paciente, vgr. la amenaza, el temor, o el interés. Esta ausencia de necesidad exterior, indispensable para la verdadera libertad, no basta sin embargo para constituirla, sólo constituye una nota genérica de la libertad: la espontaneidad. El pájaro que vuela libre de vínculos, no obra con genuina libertad: está atado intrínsecamente por su instinto; vuela con espontaneidad. Para que la actividad espontánea llegue a ser libre, se requiere además la exención de toda necesidad intrínseca. Esta es la verdadera libertad psíquica. Tal libertad comienza siendo indiferencia o contingencia: el poder ser o no ser; pero no una indiferencia pasiva, sino activa: un dominio sobre la propia actividad de la voluntad y, a través de ella, del obrar exterior. Porque la libertad no es la indiferencia pasiva, por pobreza, como la del cuerpo para recibir una u otra determinación; sino la indiferencia activa, por riqueza o sobreabundancia de determinación, por tener la voluntad en sus manos la realización de uno u otro acto y aun el de no realizar ninguno.

Esta libertad tiene su raíz en el juicio de indiferencia de la inteligencia

y, en definitiva, en la espiritualidad. La libertad comienza cuando el ser se libera de la materia y alcanza la zona pura del espíritu. El espíritu es quien rompe la cadena del determinismo.

6. — Mas lo que aquí conviene subrayar es que la libertad humana no tiene sentido por sí misma, no es un fin, sino un medio. Le ha sido dada al hombre para ordenar su propia actividad —y, a través de ella, todo su ser— a su último Fin o Bien: la Verdad o Bien divino, para el que la inteligencia y voluntad humanas están esencialmente hechas, y en cuya posesión tan sólo encuentran la actuación exhaustiva de su ser específico y, con ella, la felicidad.

De ahí que la libertad humana esté gobernada por una necesidad moral, es decir, que, aunque pueda obrar de varias maneras o no obrar, sin embargo deba —esté moralmente necesitada— obrar de un determinado modo, sometándose a las exigencias de aquel Fin supremo para su posesión, o sea, a las normas morales de-veladas por la inteligencia a la luz de aquel mismo Fin, como una ordenación impuesta para el bien del propio hombre por la ley eterna de Dios.

7. — Precisamente la plenitud de la libertad consiste en tener tan habitualmente dominadas las pasiones e inclinaciones inferiores, en tener tan habitual dominio sobre las influencias exteriores, que tal sometimiento a la ley moral se logre sin esfuerzo y llegue a hacerse connaturalmente. Tal dominio habitual sobre las pasiones y sobre las fuerzas extrínsecas que actúan a través de aquéllas, está constituido por la virtud. Al someter a estas inclinaciones que perturban la ordenación de la voluntad libre hacia su verdadero bien, la virtud consiere a ésta la plenitud de la libertad.

8. — Para alcanzar esa plenitud de la libertad mediante la virtud, ayuda y es necesario para el común de los hombres un clima de independencia de preocupaciones y presiones exteriores. Se requiere un mínimo de bienestar material para poderse entregar con tranquilidad a la vida del espíritu, tanto en el orden religioso-moral como en el intelectual.

Pero la investigación serena y objetiva de la Verdad exige también y más todavía la exención de violencias físicas o morales, que impiden a la inteligencia la búsqueda serena de la verdad por puro amor de la misma, sin otras preocupaciones y atracciones que ponen en peligro su misión propia. En tal sentido el filósofo puede estar atado no sólo por sus propias inclinaciones malas sino también por sus vinculaciones de amistad u odio con determinadas personas o grupos ideológicos, que comprometen y entorpecen su libertad de juicio frente a la verdad. Estos lazos afectivos comprometen demasiado la libertad del filósofo para no dejarse dominar nada más que por las exigencias de la verdad.

9. — Por análogas razones la tarea filosófica se ve impedida o, al menos,

entorpecida en un régimen totalitario. Se entiende por régimen totalitario toda realización política que de un modo u otro, —como Estado, clase o grupo—, quiere imponer a la persona otro fin que no sea Dios, Verdad y Bien infinitos, y, consiguientemente, someter total o parcialmente la libertad humana en lo que atañe al orden de este Fin trascendente, como sería lo referente a la inquisición de la verdad y del bien y a su cumplimiento moral. Toda absorción y aún interferencia en el orden de la actividad estrictamente personal, intelectual y moral —en la cual el hombre es libre precisamente porque está sometido a la Verdad y al Bien trascendente, a Dios, su último Fin y meta de su perfección— por parte del Estado o de quien sea, atenta no sólo contra la persona sino también, y por eso mismo, contra la misma investigación de la verdad, que sólo puede realizarse auténtica y fecundamente cuando está exenta de todo otro motivo ajeno a la verdad como tal.

El hombre se somete al Estado en todo lo referente al bien común, vale decir, en todo aquello que es necesario precisamente para crear los bienes y condiciones con qué poder desarrollar y alcanzar más cumplidamente su propio desenvolvimiento personal en orden a la consecución de su Bien supremo, trascendente a la sociedad. Si el hombre, como ciudadano, limita su libertad en aras de la sociedad, es precisamente para lograr el bien común, es decir, para lograr lo necesario para ordenarse y alcanzar como hombre —y más todavía como cristiano— su propio fin personal trascendente, que con sus solas fuerzas individuales no puede obtener adecuadamente: es decir, el establecimiento del orden jurídico con la defensa de los derechos individuales y familiares y las condiciones necesarias para poder realizar su propia perfección personal.

El totalitarismo es una extralimitación en que el Estado quiere constituirse en último fin de la persona, colocándose en lugar de Dios. En tal caso la persona, como tal, pierde todo valor y todo derecho, sometida totalmente a las exigencias y bien de aquél, no es más que una rueda de una máquina que sólo vale en la medida en que sirve a ésta, sin posibilidad de enfrentar al Estado con sus derechos inalienables.

10. — *Ahora bien, la investigación filosófica entra en esa órbita del fin personal: la búsqueda de la verdad es un bien de la persona y sólo a través de ella, redundando en bien de la sociedad. En tal empresa, como en todas las de la persona, el Estado sólo debe ayudar a ésta, brindándole el bien común, pero sin pretender realizarla él mismo en su lugar o imprimirle una dirección. Por eso, si en todo el orden educacional el Estado sólo debe amparar los derechos de los propios educandos y de sus padres, y proporcionarles los medios para que puedan ejercer efectivamente tal derecho —que les viene de su obligación de realizar esta obra—, también en la búsqueda de la verdad, en la tarea científica y más en la filosófica —como parte de aquél— el Estado*

no debe entrometerse y sólo ha de ayudar a los filósofos y científicos a que libremente, es decir, sin direccionismos ni presiones de ningún género, lleven a cabo con toda tranquilidad su específica tarea. Será la mejor acción política que al respecto pueda cumplir el Estado.

Lo que decimos del Estado, lo decimos también proporcionalmente del gobierno de la Universidad y de las agremiaciones de profesores y de estudiantes: la ciencia y la filosofía no pueden ser dirigidas por determinados grupos movidos por fines ajenos a la ciencia y a la filosofía mismas, violentando y menoscabando la pureza de la obra intelectual, cuando no la conciencia misma de los investigadores. La misma naturaleza de su tarea de índole personal, aumentada por las dificultades intrínsecas a ésta, exigen la libertad o exención de toda traba extrínseca, venga del Estado o de donde sea.

11. — *Si siempre son violatorias del derecho y nocivas a la obra desinteresada de la Filosofía o de la ciencia las condiciones que coartan la libertad de los que la ejercen, ellas lo son mucho más cuando se les quieren imponer en nombre de una forma de gobierno, y más en nombre de una democracia intolerante y totalitaria. No hay dictadura más vejatoria del derecho natural, de la persona, ni más perjudicial para la misma investigación de la verdad, que ésta que quiere imponer un determinado modo de pensar y de actuar en nombre de la democracia. Quien no piensa como estos sedicentes demócratas son condenados a priori como totalitarios, reaccionarios, oscurantistas o medioevales, y en nombre de la democracia son proscriptos de sus cátedras y hasta desconocidos en su valor intelectual. Bajo el nombre inocente de democracia se está realmente frente a un verdadero totalitarismo, vejatorio de los derechos más elementales de la persona y de la libertad del investigador, ya que se exige un sometimiento ideológico so pena de privar al investigador de los medios de vida científica y aún de los de la vida material. Por ejemplo, muchos profesores y estudiantes en nuestro país no entran en agremiaciones libres y no quieren mostrarse defensores de la enseñanza religiosa o de la libertad de enseñanza, con las que están de corazón, por miedo de ser tildados de nazis y de perder sus puestos.*

Es curioso observar que tanto la dictadura abierta como esta democracia que sufrimos en el orden universitario y educacional —ambos igualmente totalitarios— para entrometerse en el campo vedado de la conciencia del investigador o del profesor, echan mano de los mismos slogans: la filosofía y la ciencia, se dice, deben servir a la nación, al pueblo o a la causa de la democracia. Ya sabemos lo que la dictadura entendía por pueblo y nación. Pero vamos entendiendo también lo que algunos entienden por democracia. La mejor manera de servir realmente a la nación y a la democracia es dejar en libertad a la investigación sin direccionismos impuestos desde fuera por estas o parecidas "razones de Estado", siempre vejatorias de los derechos

personales y perjudiciales, al fin, para la misma Filosofía y la ciencia, y, por eso también, para la nación y la democracia. El mejor bien que un filósofo y un científico pueden aportar a un país es el descubrimiento de la verdad, que es por sí misma bien. Lo contradictorio es que tal imposición dogmática, que sólo podría hacerse en nombre de una verdad superior, la realiza, en este caso, un liberalismo agnóstico que desespera de alcanzar la verdad.

12. — *Depuesto el totalitarismo de la dictadura, una minoría laicista y en gran parte marxista —y el marxismo, aún el socialista, por su misma doctrina del materialismo dialéctico es esencialmente totalitario— burlando los nobles fines de la Revolución, llevada a cabo para reimplantar el orden jurídico y las condiciones políticas de bien común, ha ocupado estratégicamente en nuestro país los puestos claves del orden educacional; y so pretexto de libertad y en nombre de la democracia está ejerciendo una verdadera dictadura, no sólo orientando férreamente la enseñanza y la educación oficial por un camino uniforme, laicista y sectario —contra la realidad social argentina, fundamentalmente católica— y apartando de sus puestos y cátedras a los filósofos, científicos y profesores, en general, que no están en esa línea laicista-marxista, sino también impidiendo el libre ejercicio del derecho natural, amparado por nuestra Constitución, de la libertad de enseñanza: de que cada alumno o sus padres elijan la enseñanza y educación que quieran.*

Tal totalitarismo ideológico no sólo constituye un atropello contra los derechos inalienables de la persona humana, de la familia y de la Iglesia, sino que también, y a la vez, ahoga el clima de libertad indispensable para el florecimiento de la investigación pura y desinteresada de la verdad en Filosofía y otras ramas de la Ciencia.

Y puesto que el demos o, lo que es más grave, un grupo minoritario que se arroga sus prerrogativas, no está exento de ser totalitario, debemos aclarar paladinamente que, aunque seamos defensores de una auténtica democracia —más en el caso de nuestro país, vinculado históricamente a ella— más que la democracia, lo que interesa salvar en la enseñanza, la educación y la investigación filosófico-científica —y particularmente ahora en nuestra Patria— es ante todo la libertad y el respeto por los derechos naturales de la persona, de la familia y de la Iglesia, y de las demás instituciones, —aún en el caso de que fueran minoría—, como el clima indispensable para la realización de tan nobles tareas del espíritu, sin vejaciones humillantes para el hombre y sin detrimento para su genuina y auténtica existencia; porque si es cierto que la libertad es hija de la verdad, de acuerdo al dicho de N. S. Jesucristo: “la verdad os hará libres”, no lo es menos que la verdad —con la enseñanza y la educación, que de ella se alimenta—, sólo puede ser descubierta y cultivada sobre una base de genuina libertad.

EL OBJETO DE LA METAFISICA Y LA ANALOGIA DEL ENTE SEGUN ESCOTO

Uno de los problemas más fundamentales de la Filosofía y que más ha llamado la atención en los tiempos modernos, es el del objeto y naturaleza de la Metafísica. A él está ligado íntimamente el tan discutido problema de la analogía o univocidad del ente.

A la solución de uno y otro problema contribuye poderosamente el estudio del pensamiento y de las conquistas de aquellas mentes privilegiadas que, en el correr de los siglos, nos dejaron trazada la ruta para el recto ejercicio de la inteligencia. Lugar preeminente ocupa en el campo de la filosofía por la agudeza de su ingenio, por el rigor de su crítica, por la agilidad de su dialéctica y por las valiosas obras que legó a la posteridad, el fundador de la Escuela Franciscana Posterior, Juan Duns Escoto, comúnmente conocido con el título de "Doctor Subtilis".

Su pensamiento es oscuro y está sujeto a discusión, al menos en lo que se refiere al tema que tratamos de ventilar.

En general, la interpretación del Doctor Sutil no resulta nada fácil. Cuanto más se le lee, más se advierte la dificultad en la armonización de su doctrina hasta reducirla a una síntesis perfecta en la que todo esté en orden a partir de ciertos principios. Esta impresión personal, la hemos visto confirmada con el testimonio de hombres eminentes que dedicaron largas horas y no pocos años de su existencia al estudio de las obras del Doctor Sutil. "*Plus nous relisons Duns Scot, dice Gilson, plus il nous semblait impossible, sans le trahir, de lui prêter une synthèse doctrinale philosophique, ni même théologique, où tout se mettrait linéairement en ordre à partir de quelques principes*" (1).

A la dificultad que ofrece la doctrina en sí, se junta la del problema crítico de sus escritos. Hasta el presente, no disponemos de una edición crítica de todas sus obras, ni resulta cosa fácil la distinción de los escritos auténticos de los que no lo son.

(1) E. GILSON: *Jean Duns Scot*, Vrin, París 1952, Preface, p. 8.

El primer problema, pues, que se plantea en torno a Escoto, es el de determinar cuáles son, entre los innumerables escritos que se le atribuyen, los verdaderamente auténticos, y cuáles no.

La edición más conocida y frecuentemente utilizada, en la que se recogen todas estas obras, excepción hecha de los *Positiva* y del tratado "*De perfectione statuum*" que comúnmente se rechaza como no auténtico (2), es la de Lucas Wadding, preparada por los Padres Irlandeses del Colegio Isidoriano de Roma. Se compone de doce volúmenes en folio y lleva por título, "*Johannis Duns Scoti, doctoris subtilis, ordinis minorum opera omnia collecta, recognita, notis et scholiis et commentariis illustrata. Lugduni 1639*". Fué reeditada por Vives en París, bajo la dirección de los Padres Franciscanos de la observancia en los años 1891 al 1895. La nueva edición añade a la anterior, el tratado "*De perfectione statuum*" a que antes hicimos referencia (3).

Pero no todas las obras en ella contenidas se admiten como auténticas. Así, son rechazadas como apócrifas o dudosas, la *Grammatica Speculativa* que pertenece a Tomás de Erfurt; las *Quaestiones in VIII libros Physicorum* para cuya redacción, como recientemente ha demostrado A. Daniels (4), fué utilizado el escrito *De causa Dei* de Tomás Bradwardino, compuesto entre 1338 y 1346, es decir, treinta años después de la muerte de Escoto. Algo semejante ocurre con los Comentarios a los *Meteorologicorum libri IV*, en el que se cita el *Tractatus de proportionibus* del mencionado Bradwardino, que corresponde al 1328.

También han sido rechazadas recientemente como no auténticas *De perfectione statuum*, *De Rerum principio*, que se atribuye al Cardenal Vidal du Four, y los *Theoremata* en cuyos manuscritos se cita por dos veces a Duns Escoto y se le combate según testimonio de Longpré (5). De las *Quaestiones Miscellaneae*, sólo la primera cuestión es auténtica.

Por lo que se refiere a las obras metafísicas y teológicas que son las que aquí más nos interesan, comenzamos por advertir que son las contenidas en los tomos IV al XII de la mencionada edición de Wadding.

En el tomo IV encontramos la *Expositio in XII libros Metaphysicae. Conclusiones utilissimae Metaphysicae* y *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*.

La *Expositio*, también conocida con el nombre de *Metaphysica textualis*,

(2) ÜBERWEG-GEYER: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Tübingen, 1951 vol. II, ed. 12 p. 502; LONGPRÉ: *La philosophie du B. J. Duns Scot*, París, 1924, p. 20-21; BERAND DE SAINT MAURICE: *Jean Duns Scot*, París, 1953, p. 49. También Gilson en la mencionada obra *Jean Duns Scot*, p. 675, se inclina a creer que dicho tratado es apócrifo.

(3) Para las citas de Escoto, utilizamos la edición WADDING, Lugduni, 1939, que es la que tenemos a mano, añadiendo además, la correspondiente de la edición crítica que bajo la dirección del eminente P. C. Balic, está llevando a cabo la Comisión Escotista.

(4) A. DANIELS: *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise*, p. 162-164.

(5) LONGPRÉ: *La philosophie du B. J. Duns Scot*, p. 19 y ss.

se rechaza hoy comúnmente como no auténtica. Así opinaron ya entre otros, Ferchius (6) y E. Renán (7); y entre los críticos modernos Grabmann (8), Seeborg (9) y Balic (10) quienes atribuyen a Antonius Andreas la paternidad de la misma. También la dan por no auténtica Geyer (11), Berand de Saint-Maurice (12) y otros.

Max Wundt sostiene que ciertamente su autenticidad es dudosa, aunque pueda afirmarse con toda seguridad que procede de los círculos escotistas.

Las *Conclusiones utilissimae Metaphysicae* también se rechazan como no auténticas. Gilson (13) siguiendo a U. Smeets (14) las atribuye a Gonzalo de España. También la rechazan como apócrifa Geyer (15), Berand de Saint Maurice (16) y en general los críticos modernos.

Las *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, en cambio, son reconocidas como auténticas. Así pueden citarse entre otros críticos, Geyer (17), Longpré (18), M. Wundt (19) y J. Hirschberger que en su reciente *Historia de la Filosofía*, sólo menciona como auténticos los nueve primeros libros de dichas *Quaestiones Subtilissimae* (20). Así mismo Gilson reconoce la autenticidad de la obra, salvo de los dos últimos libros que pone en duda (21).

En los tomos V al X, ambos inclusive, se contienen las *Quaestiones in IV libros Sententiarum*, más comúnmente conocidas con el título de *Opus Oxo-niense*, su obra principal y que no debió ser terminada hasta 1304 ó 1306 como ya se indicó en las notas biográficas.

No se duda de su autenticidad. La bibliografía sobre la tradición manuscrita y el problema de la autenticidad es abundante, pero la reciente aparición de la edición crítica nos excusa de insistir más en este problema (22).

En el tomo XI se encuentran los *Reportata parisiensia*, copias o transcrip-

(6) M. FERCHIUS: *Discussiones scoticae*, Patavii, 1638, pp. 46-50.

(7) E. RENAN: *Hist. litt. de la France*, t. XXV, 1869, p. 434.

(8) M. GRABMANN: *Historia de la Teología Católica*, Madrid 1946, p. 126.

(9) R. SEEBERG: *Die Theologie des Duns Scotus*, Leipzig, 1900, p. 60.

(10) C. BALIC: *De critica textuali scholasticorum scriptis accomodata*, Romae 1945, p. 286.

(11) ÜBERWEG-GEYER: *Grundriss*, II, p. 505.

(12) B. DE SAINT-MAURICE: *Obra cit.*, p. 49.

(13) E. GILSON: *Jean Duns Scot*, p. 674.

(14) U. SMEETS: *Lineamenta bibliographiae scoticae*, Romae, 1942, p. 12.

(15) ÜBERWEG-GEYER: *Grundriss* II, p. 505.

(16) B. DE SAINT-MAURICE: *Obra cit.*, p. 49.

(17) ÜBERWEG-GEYER: *Grundriss* II, p. 505.

(18) LONGPRÉ: *La philosophie du B. J. Duns Scot.*, p. 28-29.

(19) M. WUNDT: *Die deutoche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939, p. 66.

(20) J. HIRSCHBERGER: *Historia de la Filosofía*, ed. esp. Barcelona 1954. t. I, p. 336.

(21) E. GILSON: *Jean Duns Scot*, p. 674.

(22) Cfr. C. BALIC: *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences. Etude historique et critique*, Louvain 1927; *Die Frage der Authentizität und Ausgabe der Werke des J. Duns Scotus*—aparecido en *Wissenschaft und Weisheit*, t. II (1935) pp. 144-158; *Annua Relatio commissionis scoticae* (1939-40) Romae, 1941; *De critica textuali scholasticorum scriptis accomodata*, en *Antonianum* t. 20 (1945) pp. 275-280, 297, 307; *Segni e note critiche nelle opere di Giovanni Duns Scoto*, en *Miscellanea Giovanni Mercati*, Citta del Vaticano 1946, vd. VI, p. 7-21.

ciones de sus Comentarios a las Sentencias, correspondientes a su Magisterio en París.

Aunque se haya discutido sobre su valor en la edición Wadding (23), hoy, como nos asegura Gilson, está descartada toda duda sobre la autenticidad de la misma. A ello no se opone la existencia de otras lecturas o transcripciones inéditas, alguna de las cuales parece que piensa publicar la Comisión Escotista.

En el tomo XII se hallan las *Quaestiones Quodlibetales*, auténticas y muy en consonancia con el *Opus Oxoniense*.

DOCTRINA DE ESCOTO SOBRE EL OBJETO DE LA METAFISICA

Estudiado ya el problema de la autenticidad de las obras que previamente se nos había planteado, vengamos ya al estudio de su doctrina sobre el objeto de la Metafísica.

En primer lugar, nos interesa advertir que Gilson a base sobre todo de las obras teológicas en las que principalmente apoya sus asertos, llega a la conclusión de que el ente objeto de la Metafísica es el común unívoco al creado y al increado.

Para Escoto, el filósofo nunca llegará al conocimiento del ser infinito sino a través del concepto metafísico del ser. El ser, objeto primero de nuestro entendimiento debe ser algo más que la *quidditas rerum sensibilium*, pues de lo contrario, el teólogo debería confesar que la visión beatífica es imposible, porque el ser infinito, objeto de aquella visión, quedaría fuera del objeto adecuado de nuestro entendimiento.

Asimismo, el filósofo poseería una Física, pero no una Metafísica. Para evitar lo uno y lo otro, es menester según Escoto, que poseamos el concepto propio de ser en tanto que ser.

Que de hecho conocemos el ser en cuanto ser, se prueba con la aplicación de aquella regla que después encontramos constantemente empleada por los partidarios de la univocidad del ente: "*Ille conceptus de quo est certitudo est alius ab illis de quibus est dubium*" (24). Pero la experiencia nos dice que podemos estar ciertos de que una cosa es *ente*, sin que lo este-mos de que es infinita o finita, substancia o accidente.

Además, hay una ciencia del ente en cuanto ente, que es la Metafísica. Luego es necesario que podamos concebir el ser en cuanto ser independientemente de toda determinación.

(23) Cfr. A. PELZER: *Le premier livre des Reportata Parisiensia de J. Duns Scot*, en *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie*, Louvain, t. VII (1923), p. 449-491. C. BALIC: *Les commentaires de J. Duns Scot*, Louvain, 1927, pp. 25-33, 44-56.

(24) SCOTUS: *Op. Ox.* I d. 3, q. 3, n. 12, ed. Lugduni 1639, t. V, p. 445, ed. crit. Ord. I d. 3, pars. I, q. 3, p. 86, n. 138, Cfr. *Op. Ox.* I d. 3, q. 2, n. 6, t. V, p. 392, ed. crit. Ord., I, d. 3, pars. I, q. 1-2, p. 18, n. 27.

Propio de este ente así concebido es el ser "unius rationis". En este mismo sentido se había manifestado Avicena al afirmar que "*ens dicitur per unam rationem de omnibus de quibus dicitur*" (25).

Escoto, bajo la autoridad de Avicena, repite que el ser metafísico es un concepto *uno*, el *primero*, y el *más común* de todos, ya que solamente hay un concepto más común que las categorías y éste no puede ser otro que el de ser en tanto que ser.

Esta noción así entendida, es fundamental en Escoto. Para él, el objeto primero de una facultad es en pleno derecho su objeto propio, y tomándolo en su máxima indiferencia, es el objeto adecuado de la misma. Esto es precisamente lo que ocurre con el ente respecto del entendimiento humano, y por esta razón nuestro entendimiento debe ser capaz de conocer todo lo que es en cuanto que es. Pero para que un tal concepto exista, es menester que el entendimiento conciba siempre el mismo objeto, es decir, que la existencia de un objeto primero, propio y adecuado del entendimiento, exige que nuestro conocimiento del ser sea *unívoco*.

Un término es unívoco cuando en todos sus empleos significa siempre lo mismo: "*univocum est, cujus ratio est in se una*" (26). Absolutamente hablando esta razón unívoca de ente se extiende a todo, a lo que se le puede atribuir la razón de ser. Pero para Escoto hay dos maneras distintas de atribuir el ser. Una, directamente y en virtud de la primacía de la comunidad; tiene lugar respecto de aquellos inteligibles a los que se le atribuye el ser *in quid*, es decir, como perteneciendo a su esencia. Otra, cuando se atribuye al ser directamente y en virtud de la primacía de la virtualidad; tiene lugar respecto de aquellos inteligibles que en sí no son, pero están implicados en alguno de los que directa o formalmente son.

Así, pues, dice Escoto que el ente es unívoco con *univocidad de comunidad* respecto de aquellas cosas de las que se dice *in quid*: géneros, especies, individuos, y con *univocidad* sólo de *primacía de virtualidad* respecto de las últimas diferencias y de las propiedades trascendentales que propiamente no son entes, pero están implicadas en alguno de los entes: "*Quantum ad primum dico quod ens non est univocum dictum in quid de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis nec propriis passionibus entis*" (27).

Para Escoto, pues, no hay un concepto que designe un objeto primero del entendimiento que sea quidditativamente común a todo inteligible, porque nada hay más común que el ente, y el ente, como hemos visto, no es común unívoco *in quid* a todos los inteligibles.

(25) AVICENNA: *Philosophia Prima*, Venetiis, 1508, Tract. I, c. 2, y 6, fol. 70r y 72r.

(26) SCOTUS: *Op. Ox.* I d. 8, p. 3, n. 14, t. V, p. 726.

(27) SCOTUS: *Op. Ox.* I d. 2, q. 3, a 2 n. 6, t. V, p. 441, ed. crit. t. III, Ord., I, d. 3, pars. I, q. 3, n. 131, p. 81.

Para salvar pues la Metafísica con un objeto primero del entendimiento, nos hemos de contentar con menos, con un objeto que sea primero sólo a título de común: "*Vel igitur nullum ponetur primum objectum, vel oportet ponere primum adaequatum propter communitatem in ipso*" (28). Este es el ser como ser que pertenece a la esencia de todo lo que es. El ser está contenido esencialmente, o lo que es lo mismo, quidditativamente en todo lo que es, y se puede predicar *in quid*, porque lo que es, es esencialmente un ser.

La razón unívoca del ser se extiende a todo ente finito y a lo que le pertenece como parte constitutiva. Así mismo, como veremos enseguida, vale para el ente increado que es ser.

Por lo que se refiere a las diferencias últimas y a las propiedades trascendentales, no están esencialmente incluidas en el ser, pero las primeras están implicadas en alguna de aquellas cosas en las que esencialmente está el ente común; las segundas, por ser propiedades del ser, aunque no sean formalmente ser, están virtualmente incluidas en el ser. Por eso dice expresamente Escoto: "Aquello a lo que el ser no es quidditativamente unívoco, está incluido en aquello a lo que el ente es quidditativamente unívoco" (29).

Que la razón de ente se extienda según Escoto no sólo al ente finito sino también al infinito, es para Gilson algo de lo que no se puede dudar: "Si la doctrine de la *communitas entis in quid* ne valait que pour le domaine de l' être fini, elle n'aurait sans doute que l'importance d'un incident, tout au plus d'une curiosité, dans l'histoire de la philosophie médiévale, mais on voit qu'elle s'étend a l'être divin lui-même, ce qu'elle ne pouvait faire sans engager la théologie dans une voie où plusieurs ont hésité à la suivre. Duns Scot lui même n' y est pas entré sans avoir claire conscience de ce qu'il y avait d'usité dans sa démarche, mais on ne peut douter qu'il s'y soit résolu" (30).

Ciertamente los textos del Opus Oxoniense, con que Gilson fundamenta su argumentación, manifiestan con suficiente claridad que al menos cuando Escoto redactó esta obra, se inclinaba por la univocidad del ente no sólo respecto de las criaturas sino de Dios.

Así, pues, cuando trata de demostrar la existencia de un objeto primero del entendimiento, nos habla ya de esta univocidad: "*Quod si ens ponatur aequivocum creato et increato, substantiae et accidenti, cum omnia ista sint per se intelligibilia a nobis, nullum videtur posse poni primum objectum intellectus nostri*" (31).

(28) SCOTUS: *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 6, t. V, p. 440, ed. crit. t. III, Ord. I, d. 3, pars. I, q. 3, n. 129, p. 80.

(29) SCOTUS: *Op. Ox.* I d. 3, q. 3, n. 8, t. V, p. 444, ed. crit. t. III, Ord. I, d. 3, pars. I q. 3, n. 137, p. 85.

(30) E. GILSON: *Jean Duns Scot*, p. 99.

(31) SCOTUS: *Op. Ox.* I d. 3, q. 3, a. 2, n. 6, t. V, p. 440-41, ed. crit. t. III, Ord. I, d. 3, pars. I, q. 3, n. 129, p. 80.

En el artículo cuarto de la cuestión segunda, expresamente expone su opinión en el mismo sentido, bien que con una salvedad sobre la que más tarde volveremos, porque bien pudiera ser ella la clave para lograr la justa interpretación del pensamiento total de Escoto: "Secundo, dice, *non asserendo*, quia non consonat opinioni, dici potest, quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet sit omnino alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae" (32).

Igualmente los textos de Escoto aducidos por Gilson, no parece puedan interpretarse en otro sentido. Uno de ellos no es ni más ni menos que la aplicación de aquella consabida regla escotista de la distinción de un concepto, porque de él podemos tener certeza, mientras que de los otros no la tenemos: "Intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius conceptus a conceptu isto vel illo, et ita neuter ex se, sed in utroque illorum includitur: ergo univocus" (33).

Naturalmente se trata aquí del concepto del ser que es distinto del de creado e increado, no de la realidad del ser o del ser extramental que necesariamente ha de ser creado o increado como expresamente manifiesta el Doctor Sutil en el *Opus Oxoniense* I d.8, q.3, a 1, nº 11 y en el *Quodl.* XIV, n. 22.

Todos estos textos, y algunos más que pudieran aducirse, prueban, como pretende Gilson, que según Escoto la univocidad del ente se extiende a Dios.

Manifiesta después que este ser común es real y aunque pueda ser pensado, en modo alguno debe confundirse con el *ens rationis* o lógico, que sólo tiene existencia en la razón y como tal es considerado.

Desde el punto de vista histórico nada más contrario a la intención de Escoto que considerar el ente de razón como sujeto de la Metafísica. No sólo no confunde los dos órdenes sino que expresamente prohíbe confundirlos, como puede verse en el *Op. ox.* I d.3, q.5, n. 10.

Pero para concebir el ser común como real y no como lógico, es menester que Escoto admita una comunidad distinta de la lógica. Esta es la comunidad de la generalidad, de la predicabilidad, mientras que aquella es la comunidad real de la esencia, lo que hay de actualmente común en la realidad.

Lo metafísicamente común puede ser muy bien un ser en la razón, como el universal lógico, pero no es un ser de razón porque la Metafísica no lo considera bajo este aspecto, sino como ente real. Por eso la Metafísica es una ciencia real aunque corra peligro de degenerar en lógica si no se tiene el debido cuidado, ya que una y otra ciencia actúan a menudo sobre los mismos conceptos sin otra distinción que la de los aspectos bajo los cuales ellas los consideran y la de las aplicaciones que hacen de los mismos.

(32) SCOTUS: *Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 5, t. V, p. 392, ed. crit. t. III, Ord. I, d. 3, pars. I, q. 1-2, n. 26, p. 18.

(33) SCOTUS: *Op. Ox.* I d. 3, q. 2, a. 4, n. 6, t. V, p. 392, ed. crit. ibidem, n. 27, p. 18.

Siendo la Metafísica un conocimiento real y abstractivo, en cuanto abstractivo concibe el objeto prescindiendo de la existencia: "Existencia non est per se ratio objecti ut scibile est" (34). El campo de la Metafísica son las esencias consideradas en cuanto esencias: "*Metaphysica quae est de quidditatibus*", dice Escoto. Pero éstas en la mente del Doctor Sutil no son ni mucho menos, entes de razón. El ser común objeto de la Metafísica goza en la cosa misma de una unidad real que le pertenece independientemente de toda operación de la mente. Esta unidad, según Escoto, es menor que la unidad del singular y mayor que la del universal lógico: "Aliqua est unitas in re realis, absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae unitas est naturae secundum se; et secundum istam unitatem propriam naturae, ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularem; non ergo de se est sic una unitate illa scilicet unitate singularitatis" (35).

Pero ¿qué es eso común con unidad real y anterior a la operación de la mente?

Gilson responde que en la mente de Escoto no puede ser otra cosa que la naturaleza común de Avicena tomada en su indiferencia esencial a la universalidad y a la singularidad. Así se infiere de las palabras con las que el Doctor Sutil trata de confirmar su tesis: "Qualiter autem potest hoc intelligi, potest aequaliter videri per dictum Avicennae V. *Metaphy. ubi vult quod equinitas sit tantum equinitas, nec ex se una, nec plures, nec universalis, nec particularis*" (36).

Así considerada la naturaleza, no es un ser existente a parte rei, como el singular, ni un simple ser de razón como el universal lógico; es una entidad, una realidad, una formalidad que el entendimiento no produce sino que aprende en la cosa. Concebida la naturaleza en su indiferencia a toda determinación, es el objeto propio del entendimiento y al mismo tiempo el objeto del Metafísico, a igual distancia del Físico que la considera en sus determinaciones concretas, y del Lógico que la considera como determinada a la universalidad.

Conclusión. — De todo lo dicho se infiere que la mente de Escoto acerca del objeto de la Metafísica tal como se manifiesta en sus obras teológicas, especialmente en el *Opus Oxoniense*, está bastante clara y precisa. Se inclina por el ente común real, unívoco a Dios y a la criatura, con unidad intermedia entre la del singular y la del simple ser de razón o universal lógico; es la unidad de la naturaleza "secundum se" de Avicena, que prescinde de la existencia y no queda reducida a puro ente de razón.

(34) SCOTUS: *Quodlibet*, VII, 8-9, t. XII, p. 173.

(35) SCOTUS: *Op. Ox.* II, d. 3, q. 1, n. 7, t. VI, p. 357.

(36) SCOTUS: *Op. Ox.*, *Ibidem*.

PENSAMIENTO DE ESCOTO
EN LAS "QUAESTIONES IN METAPHYSICAM"

Aquí debiéramos poner punto final a la exposición de Escoto, pero la lectura detenida de sus obras filosóficas especialmente de las *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*, que como vimos más arriba, son auténticas, nos ha ofrecido no pocas sorpresas. Por tratarse de una obra en la que expreso se plantea el problema de la naturaleza y objeto de la Metafísica, nos interesa ver los puntos de vista que aquí adopta, cuales sean sus conclusiones y si hay manera de conciliarlos con los ya conocidos del Opus Oxoniense.

Nos fijaremos de una manera especial en estos puntos fundamentales:

1º Si el ente es univoco a Dios y a las criaturas.

2º Cual sea el objeto de la Metafísica.

3º Si en algún sentido Dios puede ser objeto propio de la Metafísica.

Por lo que se refiere al problema de la univocidad del ente, Escoto adopta una postura que difícilmente puede conciliarse con la adoptada en el Opus Oxoniense.

En efecto, ya en la primera cuestión del libro primero impugna la opinión comunmente atribuida a Averroes, según la cual el sujeto de la Metafísica serían las substancias separadas. Para rechazar esta opinión recurre Escoto a la falta de univocidad entre Dios y las Inteligencias: "Ita contra Commentatorem: Deo et intelligentiis non videtur esse aliquid comune univocum, quia tunc illud in eis distingueretur differentiis, et ita Deus posset definiri. Igitur..." (37).

Poco después, en el n. 38, vuelve a probar contra Averroes que no puede ser sujeto de la Metafísica el *genus entium separatorum*, por la razón apuntada: "Contra quintam superius argutum est de univocatione quomodo Deo et intelligentiis non videtur esse aliquid commune univocum secundum communem opinionem: ergo non potest esse una scientia de aliquo communi Deo et intelligentiis". Y añade aún a modo de confirmación: "quia in nullo speciali magis univocantur Deus et substantiae separatae quam Deus et substantiae corporeae; ergo si propter aliquam unitatem sit totum illud genus entium ponendum unum subjectum, pari ratione et genus substantiarum corporearum" (38).

Estos textos están en abierta oposición con la univocidad del ente, que como vimos, Escoto propugnó en el Opus Oxoniense.

Pudiera quizás, alegarse, para deshacer la aparente contradicción, que

(37) SCOTUS: *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Arist.*, Lugduni 1639, lib. I, q. 1, n. 12, t. IV, p. 513.

(38) SCOTUS: *Quaest. subtilissimae in Metaphys.*, lib. I, q. 1, n. 38, p. 519.

aquí se trata no de conceptos sino de realidades extramentales, respecto de las cuales Escoto nunca defendió la univocidad. Pero esta explicación no es satisfactoria ya que aquí está tratando del sujeto de la Metafísica y lo que se exige no es la univocación de realidades extramentales, sino de un concepto que a ellas responda.

Además, expresamente afirma Escoto, que el ente no es un concepto común ni siquiera a los diez predicamentos: "Propter istas rationes, videtur concludendum quod ens secundum totum ambitum suum prout dicitur de decem generibus, non sit hic subjectum tum quia nullam unitatem habet majorem quam habeant decem praedicamenta, cum non habeat *conceptum communem* ad illa..." (39).

Si el ente pues, no importa un concepto común a los diez predicamentos, mucho menos puede importarlo a Dios y a las criaturas.

Igualmente en el número 30 de la misma cuestión, después de haber manifestado que la substancia es el sujeto primero, añade que también trata de *omnibus entibus* en cuanto se atribuyen al primero, pero "non de omnibus entibus istis tanquam de uno, *nec de aliquo communi* omnibus istis, sed de aliquo primo ad quod alia attribuuntur" (40).

Finalmente en el n. 46 propone entre otras la duda siguiente: "Si ens est *unius rationis* Deo et aliis, quare non potest poni ens primum subjectum sub quo continentur omnia cognita tam primum quam alia?"

A esta objeción responde "dato quod sit univocum", todavía no sería el ente sino Dios el sujeto principal. El tenor de las palabras "dato quod sit univocum", aun suponiendo que fuera unívoco, está dando a entender, sobre todo si se tienen en cuenta los demás lugares en que se ha tratado esta cuestión, que en la mente de Escoto no lo es.

Pero hay más, el empeño que pone Escoto en el Opus Oxoniense de recurrir a la natura común de Avicena, parece convertirse aquí en las Quaestiones subtilissimae, en aversión, en deseo de refutarle, porque el ens no es unívoco sino equívoco. Así ya desde el principio de la primera cuestión manifiesta abiertamente que no es el ens in quantum ens sujeto de la Metafísica: "Tum quia ens est aequivocum..." (41).

A la misma conclusión llega después cuando prueba contra Avicena que el ens in quantum ens no es unívoco a los diez géneros, y por esta razón no puede ser sujeto de esta ciencia: "tum quia nullam unitatem habet majorem quam habeant decem praedicamenta, cum non habeat *conceptum communem* ad illa... tum quia..." (42).

Pero ¿qué dice Escoto en el libro IV, donde expreso trata el problema de univocidad?

(39) SCOTUS: *Quaest. subt. in Metaphys.*, lib. I, q. 1, n. 28, p. 216.

(40) SCOTUS: *Quaest. subt. in Metaphys.*, lib. I, q. 1, n. 30, p. 217.

(41) SCOTUS: *Quaest. subt. in Metaphys.*, lib. I, q. 1, n. 2, p. 510.

No es claro el pensamiento de Escoto en este lugar y buena prueba de ello es que los autores no coincidan en la interpretación. El afán de Escoto, llevado al extremo, de distinguir y analizar sentidos en que una proposición puede ser admitida, hace oscuro su pensamiento de manera que a veces resulta difícil saber si habla en nombre propio o lo hace en el del autor cuya sentencia quiere exponer.

El análisis detenido del texto nos inclina a afirmar que aquí defiende la analogía del ente. Las razones en que apoyamos nuestro aserto son las siguientes:

1º) La primera es que comienza exponiendo las razones en favor de la univocidad, dejando para el final la sentencia de la analogía. Si tenemos en cuenta que este es el método seguido por los filósofos y teólogos de aquella época, hemos de concluir que la sentencia última que es la de la analogía del ente, es la propia de Escoto.

2º) El tenor de los términos "Ad quaestionem..." está manifestando que es aquí donde directamente quiere contestar a la cuestión propuesta y por consiguiente exponer su opinión propia. Similar o idéntica es la fórmula empleada por Escoto en otras cuestiones, en las que no hay duda acerca de su pensamiento.

Pues bien, en ese lugar expone y defiende la analogía del ente: "*Ad quaestionem, concedo quod ens non dicatur univoce de omnibus entibus: non tamen aequivoce: quia aequivoce dicitur de multis. quando illa de quibus dicitur non habent attributionem ad invicem, sed quando attribuuntur tunc analogice. Quia ergo non habet conceptum unum, ideo significat omnia essentialiter secundum propriam rationem, et simpliciter aequivoce secundum Logicum: quia autem illa quae significantur inter se essentialiter, attribuuntur, ideo analogice secundum Metaphysicum realem*" (43).

3º) El que a continuación de este texto conteste y resuelva las razones que antes había propuesto en favor de la univocidad y con ello dé por terminada la cuestión, viene a ser una confirmación de que realmente las palabras que preceden son la expresión del pensamiento del Doctor Sutil.

4º) A las razones aducidas podemos añadir la de la difícil conciliación de los textos. Si realmente Escoto defendiera en este lugar la univocidad del ente ¿cómo podría conciliarse este pensamiento con el expuesto en los textos comentados del libro primero al tratar del objeto de la Metafísica? En cambio la coherencia es perfecta si en el libro cuarto Escoto propugna la analogía y rechaza la univocidad.

5º) Finalmente llegamos a la misma conclusión si analizamos bien los úni-

(42) SCOTUS: *Quaest. sublt. in Metaphys.*, lib. I, q. 1, n. 28, p. 516.

(43) SCOTUS: *Quaest. sublt. in Metaphys.*, lib. IV, q. 1, n. 12, p. 578.

cos textos de las "Quaestiones subt.", que Gilson aduce para probar la univocidad del ente.

En efecto, en las páginas 92, nota 2, y 114 de la mencionada obra "Jean Duns Scot", pretendiendo hacer aplicación de la regla de los conceptos cierto y dudoso, reproduce este texto de la "Quaest. subt" lib. IV, q. I, n. 6: "Experimus in nobis ipsis, quod possumus concipere ens, non concipiendo hoc ens, in se vel in alio, quia dubitatio est, quando concipimus ens, utrum sit ens in se vel in alio".

Ciertamente este texto se encuentra en el lugar citado, página 576 de la edición Wadding, pero Escoto lo pone en favor de la sentencia de Avicena que el Doctor Sutil aquí no comparte. Buena prueba de ello es que lo considera como objeción y a ella contesta después en el N^o 14, p. 579, diciendo que una misma esencia se puede concebir bajo diversos aspectos. Así ei ens significa lo mismo que substancia pero se puede considerar la misma esencia bajo la razón de ser (a quo imponitur nomen ens), sin concebirla bajo la razón de substancialidad (a qua imponitur nomen substantiae). Por eso nuestro entendimiento puede estar cierto de lo primero sin estarlo de lo segundo; "Unde primus conceptus videtur de ente ut opponitur ei, quod est nihil, determinabilis ultro per se, vel non per se..." (44).

Algo parecido ocurre con el texto que aduce en la página 93, nota 2, reproduciendo palabras de Avicena para probar que el ente importa una razón común a los diez predicamentos: "...ergo illud quod est primum intellegibile simpliciter, est communissimum simpliciter. Sed nullum est tale nisi ens, quia nullum decem generum est communissimum simpliciter, quia nullum praedicatur de alio genere; ens ergo potest habere unum conceptum communem [Avicena]". Q. in Metaph. I. IV, q. I, n. 5.

A esta razón que expresamente dice, se adujo en favor de Avicena, contesta en el n. 14 negando que se dé una razón común a los diez predicamentos: "Ad primum pro opinione Avicennae dicitur, quod communissima sunt primo intellecta, et decem sunt communissima: non tamen ista omnia sunt primo intellecta, sed substantia, ad quam omnia alia reducuntur. Et substantia est prius, non praedicatione ad decem genera, sed prius perfectione et causa, nec est dare aliquod commune ad decem, quod prius intelligatur" (45).

No hay pues, razón ninguna para interpretar a Escoto, en este lugar, en favor de la univocidad, y precisamente por eso, porque no encuentra un concepto común a todas aquellas cosas de las que trata la Metafísica, es por lo que en las *Quaestiones subtilissimae*, sigue un camino diferente para determinar el sujeto primero de la misma.

(44) SCOTUS: *Quaest. subt. in Metaphys.*, lib. IV, q. I, n. 14, p. 579.

(45) SCOTUS: *Quaest. subt. in Metaphys.*, Ibidem.

SUJETO PROPIO DE LA METAFÍSICA SEGÚN LAS
"QUAESTIONES SUBTILISSIMAE"

No es pues, un concepto unívoco y común a todas las cosas consideradas en la Metafísica el sujeto propio de la misma, sino el ser primero en orden al cual son consideradas todas las demás cosas que se le atribuyen. En este sentido dice Escoto, "Considerandae sunt [Auctoritates quae adductae sunt prius, quod haec scientia est de ente in quantum ens] hoc modo, quia scientia quae est de primo aliquo, tanquam de proprio subjecto, considerat etiam de attributis ad primum, non tanquam de principali subjecto sicut exemplificat Philosophus IV hujus c. 2 de sano" (46).

La Metafísica, pues, puede decirse la ciencia del ente en cuanto ente, porque trata de todas las cosas, no como de sujeto primero, sino en cuanto se atribuyen a una que es la primera y por lo mismo el sujeto propio.

Según esto ¿cuál es el sujeto propio de la Metafísica para Escoto?

En primer lugar, dice el Doctor Sutil, que siendo la Metafísica *sabiduría*, debe ser ciencia certísima y por consiguiente ciencia *propter quid*, ya que ésta es mas cierta que la ciencia *quia*.

Esto supuesto, elimina de la razón de sujeto a Dios, del que nada se puede demostrar *propter quid*, y al *ente como ente*, que ni es concepto unívoco, ni posee propiedades que puedan demostrarse del mismo; y después concluye: "Ex his sequitur quod oportet ponere aliquod unum, quod passiones proprias potest habere de ipso demonstrabiles *propter quid* esse subjectum istius scientiae: quia haec scientia una, et scientia propter quid" (47).

Manifiesta a continuación que toda ciencia que considera muchas cosas no como propiedades o como causas "vel est de communi ad illa ut de subjecto, vel de primo ad quod attribuuntur alia". Pero añade, que ya se ha probado contra Avicena la imposibilidad de la primera hipótesis y por consiguiente que no queda como posible más que la segunda, es decir, que el sujeto propio de la Metafísica ha de ser aquel primer ser al que todas las demás cosas consideradas se le atribuyen.

En la mente de Escoto este primer ser es la sustancia: "Illud autem quod habet omnes alias conditiones non est nisi substantia, ergo ponenda est hic proprium subjectum".

Esta doctrina la confirma con la autoridad de Aristóteles en el IV y VII de los Metafísicos, donde el Filósofo después de probar que la sustancia es el primero de los seres en el conocimiento, en la definición y en el tiempo, añade: "Quapropter nobis maxime et primum et solum, ut est dicere de sic ente, scilicet de substantia speculandum est" (48).

(46) SCOTUS: *Quaest. subt. in Metaphys.*, lib. I, q. 1, n. 30, p. 517.

(47) SCOTUS: *Quaest. subt. in Metaphys.*, lib. I, q. 1, n. 28, p. 516.

(48) SCOTUS: *Quaest. subt. in Metaphys.*, lib. I, q. 1, n. 29, p. 517.

En consonancia con esta doctrina, después en el libro VI hace Escoto la división de las ciencias precisamente a base de las substancias. Del ente secundum se que es la substancia trata la Metafísica. Ningún accidente puede ser sujeto primero de otra ciencia, porque mediata o inmediatamente se halla en una substancia. Para hallar pues, el sujeto de otras ciencias hay que recurrir a la división de la substancia. Pero por lo que se refiere a la substancia espiritual, en esta vida ignoramos sus propiedades peculiares: "et ideo de ea non habemus scientiam". Las demás ciencias, pues, tratarán de la substancia corpórea. Así en cuanto que en ella "inest primo quantitas", es el sujeto de las Matemáticas; "Ulterius eadem substantia corporea... in quantum habens formam quae est principium determinate operationis et motus et quietis...", es sujeto de la Física. "Nec est alia scientia speculativa quae non sub aliqua istarum contineatur" (49).

DIOS ES CONSIDERADO EN LA METAFÍSICA COMO CAUSA

Considerada, pues, la Metafísica como ciencia *propter quid*, su sujeto primero es la substancia en cuanto ente primero. Dios no entra en ella como sujeto propio, ni como parte subjetiva, sino como causa del sujeto. "Ad illa igitur quae videntur facere pro Commentatore solvenda, notandum quod scientia non solum dicitur esse circa aliquid, tanquam circa subjectum principaliter consideratum, sed etiam circa causas subjecti sicut in Physica tractatur de natura... Consimiliter in proposito circa causas altissimas est consideratio istius scientiae [Metaphysicae] tanquam circa principia subjecti, non autem circa subjectum principale..." (50).

En el mismo sentido responde a una objeción apoyada en ciertas palabras de Aristóteles: "Dicitur enim haec scientia [Metaphysica] esse circa altissimas causas et divinas; quia de Deo, non tanquam de subjecto, sed tanquam de causa subjecti, ita quod de intelligentiis est tanquam de principalibus partibus subjecti, et non causis; quia non causant nisi movendo; de Deo autem tanquam de causa: et non de parte subjecti, quia in nullo univocantur cum aliis".

Igualmente dice que esta ciencia se llama Teología, no por razón del sujeto, sino de la causa: "Ad alias auctoritates sexti patet quod haec scientia potest dici theologia, non autem a subjecto, sed a causa, sicut naturalis scientia dicitur a natura quae non est subjectum illius scientiae sed principium subjecti" (51).

Finalmente, añade, que todas las cosas se consideran en esta ciencia por

(49) SCOTUS: *Quaest. subt. in Metaphys.*, lib. VI, q. 1, n. 10 y 11, p. 653.

(50) SCOTUS: *Quaest. subt. in Metaphys.*, lib. I, q. 1, n. 13, p. 513.

(51) SCOTUS: *Quaest. subt. in Metaphys.*, lib. I, q. 1, n. 19, p. 514.

el orden que dicen a Dios, pero no como a sujeto sino como a causa: "Simpliciter prima consideratio est de entibus in quantum attributa ad Deum non ut subjectum, quia non potest habere conditiones subjecti scientiae propter quid sed ut ad causam" (52).

EN QUÉ SENTIDO PUEDE SER DIOS SUJETO PRIMERO DE LA METAFÍSICA

Continúa preguntándose Escoto si de algún modo Dios puede ser considerado como sujeto primero de la Metafísica, y responde afirmativamente, pero en un sentido distinto de aquél en que lo propuso Averroes.

Considerada la Metafísica como ciencia primera, es la ciencia de todas las cosas en cuanto se atribuyen al primer ser simpliciter, es decir, a Dios, pues la primera consideración simpliciter de una cosa es la que la considera bajo la primera razón, bajo la cual se puede considerar. Ahora bien, la primera razón bajo la cual se puede considerar el ser causado es en cuanto causado, o lo que es lo mismo, en cuanto atribuido al primer ser, a la primera causa, y en este sentido "Si Metaphysica est prima scientia, concludit Escoto, erit scientia de omnibus secundum hanc rationem", en cuanto atribuidas a Dios (53).

Pero la consideración de todas las cosas en cuanto atribuidas a Dios, podría tener lugar "aut quia ex notitia Dei ibi cognoscuntur, aut quia ex eorum notitia Deus cognoscitur. Primo modo esset ista de Deo; et esset scientia *propter quid*. Secundo modo, *quia*" (54).

La Metafísica en el primer sentido es propia de Dios que en sí conoce todas las cosas, pero tal conocimiento no es ciencia para Dios porque no procede discursivo: "Talem Metaphysicam habet Deus, sed non est sibi scientia, quia non ex notitia sui discursivo de aliis acquisita: quamvis enim sciat alia esse per ipsum, non tamen scit ea, quia scit se, quod requiritur ad scire" (55).

Añade Escoto, que tal vez los Angeles habrían podido tener esta Metafísica, si hubieran sido viadores durante largo tiempo, y del conocimiento natural de Dios hubieren adquirido, discurrendo, el conocimiento de las demás cosas.

La Metafísica en el segundo sentido, es decir, como ciencia *quia*, en cuanto que del conocimiento de las cosas llegamos al conocimiento de Dios, es la única que puede poseer el hombre en esta vida, ya que todo su conocimiento intelectual tiene origen en los sentidos. Dios es en ella el sujeto primero y trata de todas las demás cosas en cuanto se atribuyen a Él. "Secundo modo tantum potest homo nunc Metaphysicam habere (quidquid sit de

(52) SCOTUS: *Quaest. subt. in Metaphys.*, lib. I, q. 1, n. 20, p. 514.

(53) SCOTUS: *Quaest. subt. in Metaphys.*, lib. I, q. 1, n. 40, p. 519.

(54) SCOTUS: *Ibidem*, p. 519-20.

(55) SCOTUS: *Ibidem*.

notitia naturali beati, vel in statu innocentiae) quia nunc omnis nostra cognitio oritur ex sensu... Potest igitur prima scientia, possibilis homini, per rationem naturalem acquiri et poni scientia *quia*, et de Deo, ut de subjecto primo, et de omni ente ut de materia in quantum attribuitur ad primum ens: quae nec supponat Deum esse, nec ab ejus notitia incipiat ad cognoscendum alia, licet utrumque oporteret si esset scientia propter quid" (56).

Todavía, poco después, se proponen algunas dudas, en la última de las cuales se pregunta ¿por qué la *Metaphysica* de Deo es solamente ciencia *quia* y no *propter quid*, como es la *Metafísica* del ente, pues una vez probada la primera propiedad de Dios *demonstratione quia*, las demás se podrían probar a base de ésta con demostración *propter quid*?

Escoto responde que apoyándose toda demostración de Dios en la demostración *quia* de la primera propiedad, nunca será ciencia simpliciter propter quid de Deo: "*Metaphysica* vero ut est nobis possibilis nunc, non est principaliter scientia *propter quid* de Deo; semper enim prima proprietas habetur *quia*, et licet ex ista demonstretur secunda *propter quid*, tamen secunda non cognoscitur simpliciter propter quid: quia ejus cognitio dependet ex cognitione *quia* primae passionis" (57).

De todo lo dicho se infiere, que según Escoto en las *Quaestiones subtilissimae*..., el sujeto propio de la *Metafísica* no es una razón común unívoca a todas las cosas que en ella se tratan, porque tal concepto no se da. No es, pues, Dios, ni el *genus entium separatorum*, ni el *ens ut ens* de Avicena. El *ens*, como vimos anteriormente, no es unívoco a Dios y a las criaturas, ni siquiera lo es a los diez predicamentos.

El sujeto propio que cabe encontrar si se quiere salvar la *Metafísica*, es el primero en orden al cual son consideradas todas las demás cosas de esta ciencia. Tomado así el sujeto, hay que distinguir la *Metafísica* como ciencia *propter quid* y como ciencia *quia*. En el primer sentido el sujeto propio de la *Metafísica* es la substancia en cuanto ente. Dios no entra en ella ni como sujeto propio ni como parte subjetiva; entra solamente como causa del sujeto, como causa del ente. Considerada la *Metafísica* en el segundo sentido, es decir, como ciencia *quia*, su sujeto primero es Dios, ya que la primera consideración de las cosas causadas termina o se orienta directamente hacia Dios.

Si comparamos estas conclusiones con las obtenidas del *Opus Oxoniense*, se echa de ver una diferencia bastante grande. Todo a nuestro entender radica en que para Escoto, en el *Opus Oxoniense*, el ente es unívoco y como tal reúne las condiciones necesarias para ser sujeto propio de la *Metafísica*. En cambio en las *Quaestiones subtilissimae*... este ente no es unívoco y por esta razón no puede ser sujeto propio. Se ve, pues, precisado a buscar el sujeto

(56) SCOTUS: *Quaest. subt. in Metaphys.*, lib. I, q. 1, n. 41, p. 520.

(57) SCOTUS: *Quaest. subt. in Metaphys.*, lib. I, q. 1, n. 45, p. 521.

propio bajo otros aspectos, salvando las demás condiciones que aquél debe poseer, y en este sentido encuentra dos sujetos primeros según se considere la Metafísica como ciencia propter quid o quia: la substancia en cuanto ente y Dios.

¿Cambió entonces de opinión Escoto? En este caso ¿qué opinó primero y cuál fué su pensamiento definitivo?

A la primera cuestión no parece pueda darse otra contestación que la afirmativa. Su pensamiento está expuesto con amplitud y precisión suficientes tanto en las *Quaestiones subtilissimae*, como en el *Opus Oxoniense*, y entre uno y otro no se ve posibilidad de conciliación. Por eso lo que parece más razonable y lógico es que cambiara de opinión.

No cabe la menor duda que su opinión definitiva fué la de la univocidad del ente, como se infiere en primer lugar de la época a que pertenecen sus obras. Aunque el lapso de tiempo que debió mediar entre ambas redacciones no fuera largo, sin embargo la del *Opus Oxoniense* en su forma definitiva supone ya su contacto, como Maestro, con las corrientes existentes en la Universidad de París.

Otra de las razones que nos induce a creer que la univocidad del ente fué su opinión definitiva, es la constancia y unanimidad con que sus discípulos y seguidores la defendieron y se la atribuyeron al Doctor Sutil.

En realidad, nada definitivo puede decirse en favor de una evolución de su pensamiento sobre este punto mientras no poseamos una edición crítica de todos sus obras, pero las palabras "non asserendo quia non consonat opinioni" con que el mismo Escoto hace constar en el *Opus Oxoniense* ⁽⁵⁸⁾ que se inclina por la univocidad, lo mismo que las notas marginales del ms. Z 291 de la Bibl. Amplosiana de Erfurt, ⁽⁵⁹⁾ bier, pudieran interpretarse en sentido de cambio de opinión, máxime si se tiene en cuenta la exposición que acabamos de hacer de su doctrina en ambas obras. El mismo Gilson insinúa la existencia de dos redacciones distintas del libro IV de las *Quaestiones in Metaphysicam*, en una de las cuales Escoto afirmaría todavía la analogía, mientras que en la otra se inclina por la univocidad. Por lo que se refiere a su opinión personal, también Gilson muestra sus preferencias por la progresiva precisión del pensamiento de Escoto en favor de la univocidad.

JOSE RIESCO TERRERO
Catedrático de la Pontificia Universidad
de Salamanca.
Salamanca, Enero de 1955.

(58) SCOTUS: *Op. Ox.* I d. 3, q. 2, a. 4, n. 5, t. V, p. 392. Es cierto que en la edición crítica se hace desaparecer el "non asserendo", pero al aclarar el sentido de la univocación se dice que es la que basta para que pueda servir de medio en el silogismo: "Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod ejus unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno; sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri". Ord. I. d. 3, pars. I, q. 1-2, n. 26, p. 18.

(59) THIM. BARTH: *Zum Problem der Eindeutigkeit*. Ein Beitrag zum Verständnis ihrer Entwicklung von Aristoteles über Porphyrius, Boethius, Thomas von Aquin nach Duns Scotus en *Philosophisches Jahrbuch* LV, (1942), p. 314-315.

EL ARTE Y LA NATURALEZA

Nada hay en el arte tan ordenadamente obra, realización, que pueda compararse a la actividad y al fruto de la arquitectura: todo orden plástico, toda forma y toda línea se ordena a la forma y línea arquitectónica como a su fin inmanente.

La figura plástica alcanza su propia configuración total por su integración en su cuerpo que es el recinto, el espacio plástico fundamental, su propio campo de fuerzas físicas y espirituales.

Esto ha sido visto por el arte griego quien siempre desarrolla desde su idea plástica inicial hasta su plenitud de trabajo la verificación implacable y cierta de ese fin inmanente de todo lo plástico: *su situación arquitectónica*.

Esta ordenación de lo estético-plástico a la plasticidad de la arquitectura se cumple en los verdaderos creadores estéticos; y la obra de Fídeas se hace traslúcidamente estatuaría cuando el sentido y la situación arquitectónica le dan a la materia y a la línea su propia dimensión real en el ámbito artístico. Nada tan fuertemente escultórico se puede dar que supere el friso de las Panatencas; pero esa misma plenitud de forma y de movimiento está dominada por el movimiento total, capital, del templo helénico.

En cambio, cuando la estatuaría se disocia de la plástica arquitectónica y busca su propia situación dentro de su ámbito separado, y quiere crear un recinto real para manifestarse, no hay sino ocultamiento y un medio ficticio que degenera en decorativismo sin estructura ni forma totales: tal es el barroquismo en donde los volúmenes ornamentales y la estatuaría nada dicen de una subordinación inmanente, casi numérica, en la que la fuerza del edificio regula el desarrollo de todas las masas plásticas subordinadas; mas aún, no hay tal subalternación formal e interior que brote desde la raíz de un arte concebido en la latitud espiritual del hombre. El Partenón se halla perfectamente unido a su paisaje real y la línea de su mármol parece no separarse

de la veta geológica que recorre el cuerpo del Atica: sin salirse de sí mismo es cabalmente paisaje. El barroquismo ha necesitado, en cambio, prolongarse en el ámbito de los jardines y los arbolados: ha buscado "hacer" su paisaje exterior porque ya desde su nacimiento había perdido la sangre de su afinamiento real, terrestre y humano.

Por ello, el encuentro entre el arte y la naturaleza siempre es en torno a un centro arquitectónico: el plano de la arquitectura delimita y crea la perfecta relación de lo natural y de lo artístico; es el centro eminente que desde su plenitud formal reconduce todas las fuerzas plásticas a su configuración con los órdenes naturales, tal como la plenitud formal geométrica del vértice de la pirámide desde su punto perfecto une las superficies y el volumen de su cuerpo con la infinitud extensiva y creadora del espacio y de la cantidad.

Y la naturaleza es siempre el primer ámbito artístico y la primera realidad artística; por ello, vemos que la presencia de las formas cósmicas en el alma del contemplativo es presencia creadora: el arte se cumple, en realidad, cuando todo ese orden de las formas naturales recompone en el alma el orden inteligible que las ha creado en número, en peso o gravedad de materia, y en medida de movimiento de las ideas creativas que se vuelca en el movimiento físico de la materia y de la vida; se debe afirmar que la inmanencia de la idea creativa es lo que determina la vitalidad o inmanencia del movimiento más perfecto; porque desde la inmanencia originante de la idea divina nace la verdad de cada cosa, y esa verdad se expresa en su movimiento como el número se expresa y manifiesta en el ritmo que es el orden inmanente de todo lo móvil.

Cuando la naturaleza expresa su propia *numerosidad*, o virtud casi musical de su verdad, y ésta es el pitagorismo esencial de todo arte, lo hace al través del ritmo físico que desenvuelve el orden inteligible de las ideas divinas; por lo cual, la ritmosidad de la naturaleza es siempre una teofanía traslúcida y una apofanía de la idea del ser desde el movimiento.

El arte es imitación de lo natural tanto cuanto es reencuentro con la idea originante y con la misma idea originada que es su realidad; y, en este sentido, no hay oposición entre *arte* y *natura*, sino que el ciclo natural que va desde la idea inmanente creativa hasta su verdad realizada en las cosas creadas, torna por vía del arte a su primer estado de idea inmanente por un reencuentro originario, cabalmente primordial, de la materia con el pensamiento en el ciclo artístico: no hay más que un solo ciclo compuesto de **esos** dos movimientos o consonancias complementarias que integran la **realidad**

natural-artística; más aún, solamente es plenamente posible la naturaleza por su retorno en el arte a la idea divina creadora.

Consecuentemente, la actividad artística es como un estado de conciencia muy luminoso y reflexivo de la *realidad* de las cosas: todo hombre usa la *realidad*, pero solamente el artista advierte primero y luego reproduce esa misma realidad conforme a su conciencia del reencuentro primordial y originario; y, con ello, el arte es ya una cierta conciencia teológica y una forma cultural del hombre.

Esto es también lo que impone al arte su fuerza ascética y su sentido de mortificación estética; porque todo debe purificarse en el reencuentro con su fuente y la misma materia debe hacerlo desde la idea creativa, más por una mortificación llevada en su entraña que por una violencia externa y adventicia; no es un proceso de simplificación de lo material por vía de violencia de la sensibilidad y lo sensible, sino una profunda subordinación de lo sensible a la armonía superior de la forma con la idea creativa. Es semejante esto al uso que del color hace el impresionismo cuando deja en la figura solamente el cuerpo cromático de las cosas, un puro encuentro con la luz de las formas que mortifica en lumbre todo razgo que no quiera ser perfecta y triunfante vibración solar, como en las catedrales amanecidas y doradas de Claude Monet.

Toda la naturaleza, y también el arte que es parte del perfecto ciclo natural, o naturaleza en estado ascensional que va desde su *naturación* pasiva y se hace *naturante* activamente por el arte, tiende a recomponer una justicia original a partir de su trasfondo de pecado de natura; porque la justicia consistía en la subordinación perfectísima de lo superior que dominaba lo inferior; es decir, desde Dios, mediante la contemplación, de modo que toda la unidad, incluso la que se reflejaba en la inmortalidad y la incorruptibilidad corporales, era un acto incesante de posesión intuitiva de lo divino: la naturaleza había entrado de lleno en estado de naturaleza por su perfecta consonancia con la vida contemplativa del hombre, y la materia, elevada por la fuerza perfecta de la suprema artesanía, volvía sus venas a la incorruptibilidad espiritual de la vida del hombre y de la gracia transformante.

Podríase afirmar, en este sentido, que la misma naturaleza logra su perfecto estado de naturaleza, o perfección natural, por el proceso artístico y la obra de arte; y, por ello, toda actividad estético-artística da a la actividad natural su plenitud de realización, un estado formalmente humano; es decir, dominado por el imperio y dominio físico-espiritual del hombre.

La actividad artística es la *posesión formal* de la naturaleza y la incor-

poración del ámbito natural físico al ámbito natural-moral; y desde esa primera incorporación de lo natural al orden humano, ya se tiene en ciernes su última reducción formal al ámbito teológico de la idea originante divina.

El ciclo natura, hombre, Dios, completa la ordenación que en el arte se cumple por vía de posesión real-estética de las cosas naturales.

Este es el sentido primordial del *trabajo* en el estado de justicia original del hombre: como todavía no existía la penalidad de la faena porque el pecado no había oscurecido la misma realidad física de la naturaleza, el hombre cumplía su actividad, su *industria*, dentro de ese ámbito o espacio espiritual teológico de una posesión real-estética de la naturaleza.

El trabajo significa, entonces, como forma primaria o artesanía elemental, esa posesión físico-estética del cuerpo natural de las cosas; esa adquisición de la materia para conquistar desde ella misma el dominio o imperio del hombre sobre la creación visible.

Por tanto, es el arte una forma de imperio, de orden, de gobierno humanos lanzados a la búsqueda de la ordenación de la naturaleza al hombre como a su dueño visible. Este vasallaje espiritual se cumple estéticamente por el arte.

Tal como existe una ordenación práctica de todos los bienes al hombre, y ello determina la existencia del ser político; así, en lo artístico, existe una ordenación o subalternación intelectual-contemplativa de todo lo natural al hombre por vía del arte y ello determina la valoración del hombre estético.

Pero debemos retornar a la idea de reencuentro del arte y la naturaleza, de fusión cíclica, dentro de un espacio plástico arquitectónico. Esto nos explicará la última relación que orienta la naturaleza al arte como a su acabamiento: ese reencuentro se cumple dentro de un seno o ámbito inteligible, plásticamente racional, en la entraña de un orden intelectual, en la forma más racionalizada y contemplativa del arte que es el *espacio arquitectónico*. Semejante al encuentro con el cual, dentro de una nave gótica, como en su vientre primordial, la lumbrera natural y física se hace como espiritual e inteligible en tanto se une a las formas, extiende las nervaduras capitales, y, de pronto, en la última plenitud luminosa, se expande en el ábside, no por expansión física y material que es disgregante, sino por expansión espiritual que es unitiva y asociante.

De este modo, en el espacio arquitectónico, dentro de él como en el seno de la inteligencia ordenante, la naturaleza cobra su lugar perfecto; y tal como en el seno del alma intelectual el entendimiento expresa por una dicción interior inmanente la verdad de las cosas de la naturaleza; así, den-

tro del ámbito arquitectónico, la verdad natural múltiple alcanza su palabra interior, su expresividad plástica, su verdad *dicha y expresada* por el hombre, que es imagen, palabra perfecta del diálogo creador.

Desde el espacio plásticamente genésico de la arquitectura nace toda la artesanía del hombre.

FRAY DOMINGO RENAUDIÈRE DE PAULIS, O. P.
San Miguel de Tucumán, Nov. de 1955.

NOTAS Y COMENTARIOS

NOTAS CRITICAS DE FILOSOFIA

Con pie de imprenta de Alfredo Rondinella, Nápoles, y fechados en 1954 y 1955 respectivamente, han aparecido en su tercera edición el primero y segundo tomo de la *Metafisica dell'essere parziale*, cuyo autor, Carmelo Ottaviano, el conocido director de *Sophia*, cuenta entre los pensadores de específica significación en la actualidad filosófica de la península.

Con la esperanza de ofrecer, más adelante, un estudio monográfico especial sobre Ottaviano y su pensamiento, quisiéramos ahora, de todos modos, decir algunas palabras que muestren su originalidad y el modo en que ha contribuído a superar lo que llamaríamos el gnoseologismo, por la reconquista de una metafísica realista.

Dicha superación y la metafísica que la fundamenta, han hecho que la filosofía de Ottaviano se mueva sobre dos momentos: uno, de crítica al idealismo moderno y a todas las formas de la inmanencia, cuya expresión más acabada es la *Critica dell'idealismo*, de 1942, con reedición en 1948; otro, de elaboración positiva, que permite volver, por encima del idealismo a una armónica concepción teórica de la realidad y sus fundamentos, según ocurre en el libro que ahora nos ocupa.

Para lo primero es evidente, según Ottaviano, que el conocimiento implica la realidad, no sólo porque todas las tesis idealistas pueden disolverse en la *reductio ad absurdum*, sino porque la estructura de dicho conocimiento no podría comprenderse sin ella. Así, si se analiza el dinamismo del conocimiento, este muestra la incorporación, la asimilación, el crecimiento de nuestro ser en cada uno de sus actos. Para Ottaviano, conocer implica un contacto *con más*; una especie de *assimilatio mundi* y, en ese más, se hace presente la trascendencia. Queremos decir: el conocimiento muestra la presencia *de más ser* que el mero ser subjetivo y atestigua, por eso, la realidad *ad extra* de los objetos. La objetividad, pues, no es inmanente al sujeto ni creada por él; no hay idealismo.—Pero tampoco hay, con el realismo clásico, mediación de *formas* que representen al objeto.— Hay una directa presencia acumulativa que mientras enriquece al sujeto lo pone en la línea de la trascendencia. En síntesis: nuestro conocimiento conlleva otra cosa que sí mismo y el pensar, en su propia autonomía, manifiesta la radical heteronomía que lo explica.

Claro que semejante planteo —y ahora pasamos a la segunda cuestión—,

reposa sobre una tesis metafísica. Según ella, la realidad está constituida por una gradación cuantitativa del ser, que da origen a sus matices cualitativos y a la multiplicidad de los seres. Por eso todo ser supone, en la propia definición, o en lo que llama Ottaviano los *juicios sinetéricos* —de *syn-eteros*, con-lo-tro—, un recurso *ad-aliud*, una presencia de lo otro, que prueba la parcialización del ser no sólo en orden al conocimiento sino a lo real. Yo no puedo definir nada sin la apelación a un *fuera del sujeto*. Es decir; que el sujeto del juicio sinetérico necesita, *para expresar su propio ser autónomo*, salir de sí mismo; necesita expresarse en términos de otro que, sin embargo, sigue siendo él mismo desde el punto de vista del ser total.

Ahora, si prosiguiéramos semejante análisis veríamos que la realidad entera es sostenida y estatuida, en su proceso de sucesiva fundamentación, por esta especie de reenvío ontológico, cuya clave de explicación es el ser absoluto entendido como ser total. Por eso la metafísica de Ottaviano se designa a sí misma, por un lado, como *metafísica dell'essere parziale*, y, por el otro, como metafísica cristiana. Pues ella supone, en todos los seres, la realidad fundamentadora de Dios: el ser total que los explica en su parcial indigencia.

En la edición que comentamos, la más completa y sistemática en orden al desarrollo de su pensamiento, Ottaviano trata, con esos principios, el *corpus* entero de la filosofía: Metodología, lógica, gnoseología, metafísica, física, estética, religión, ética, política y pedagogía.

Muy sistemática, y elaborada con un sobrio ajuste a los textos, la nota del Prof. José de Sà Porto, que publica la Revista Brasileira de Filosofía, en su vol. V, fasc. II, con el título *Intencionalidade nas "Quaestiones disputatae de Veritate, I-XIII"*.

Como el propósito del autor, por lo menos en parte, parece dirigido a mostrar cierto matiz "fenomenológico" en el pensamiento de Santo Tomás, lo que se conseguiría por la presencia y el valor omnicompreensivo de la intencionalidad, quisieramos indicar:

- a) Que la noción de intencionalidad clásica, analizada en sus supuestos metafísicos, implica la superación de todo realismo ingenuo, por un lado, y de todo idealismo *a outrance*, por el otro;
- b) Que dichos supuestos, quizá, harían posible la asimilación crítica del pensar moderno por la función objetivadora y, sin embargo, no constructiva que la intencionalidad tiene en Husserl, por ejemplo;
- c) Que puede mostrarse un problema, verdaderamente tentador por su radicalidad, si se piensa en ciertos caracteres de la intencionalidad fenomenológica. Por ejemplo; su resolución como residuo fenomenológico y su identificación con el tiempo. Como, finalmente, todos los contenidos de la conciencia son hyléticos frente a la intencionalidad y su función noética, el residuo que quedaría por una sucesiva reducción de contenidos, sería un puro tiempo iluminador, es decir, una pura fluencia iluminadora que no construye sino proyecta el *id quo* de la inteligibilidad. Sería muy interesante, por eso, un trabajo que mostrara, en su pormenor, la posible relación de sentido que hay entre la intencionalidad y el misterioso intelecto agente, ese ojo que ve, *pero que antes ilumina*, como dice Santo Tomás.

Se están distribuyendo, con pie de 1955, las *Actas do I Congresso Nacional de Filosofia*, realizado en Braga, Portugal, del 9 al 13 de Marzo de 1955 y que edita la Revista Portuguesa de Filosofía.

La obra inclusive para quienes seguíamos de algún modo la creciente actividad filosófica lusitana, ha resultado una verdadera y agradable sorpresa. Conocíamos, por cierto, que en Portugal se venía trabajando seriamente por recuperar los niveles de una tradición filosófica honrosa; conocíamos sus revistas de filosofía, tan llenas de *nova et vetera*, tan abiertas a la problemática actual y tan enraizadas en la esencia histórico-sistemática del filosofar. Pero, a pesar de todo, el Congreso ha ido más allá. Y ha ido más allá porque el Congreso y sus Actas son otra cosa, una cosa nueva con relación a aquellas visiones parciales; son una especie de impacto total, una especie de realidad omníbarcadora que en su propio acto de presencia permite, en cierta medida, el balance de todas nuestras impresiones anteriores.

Por cierto que no podemos enumerar el contenido de las Actas en su detalle, pues incluyen 74 trabajos originales, la mayoría del más alto nivel exigido por la metodología y la filosofía contemporánea. Pero debemos decir dos cosas: que las Actas, especialmente en los trabajos de exégesis histórica, son ejemplares por muchos motivos; y que, inclusive en la parte general —concepto de la filosofía— hay verdaderos aportes al pensar teórico de nuestro tiempo.

Al señalarse así el éxito del Congreso conviene recordar: la generosa disposición de todos los organismos filosóficos de Portugal que sumaron su buena voluntad para realizarlo; la solidaridad de los filósofos que no sólo le dieron su apoyo específico en comunicaciones y ponencias, sino el clima abierto de un auténtico *bios theoretikós* sin alusiones o sectarismos de escuela; la voluntad y eficiencia puestas de manifiesto por la Facultad Pontificia de Filosofía de Braga, que tuvo la idea de convocarlo y el esfuerzo de la Revista Portuguesa de Filosofía al entregarnos, tan rápidamente, sus magníficas actas.

En Kant-Studien, v.I/1955/1956, el Prof. Walter Bruning comenta varios trabajos de pensadores argentinos. Son los siguientes:

Angel Vassallo: *Ensayo sobre la ética de Kant y la metafísica de Hegel*;

Diego F. Pró: *La filosofía matemática en Aristóteles y Hegel y La concepción de la lógica en Aristóteles, Santo Tomás y Hegel*.

Héctor Catalano: *Kant y el argumento ontológico de Descartes*.

Carlos Astrada: *Vitalidad de la fenomenología del espíritu*.

Luis Felipe García de Onrubia: *Reflexiones sobre Leibniz en su centenario*. . .

El *Giornale di metafísica*, año X N^o 3 y 6, publica lo que podría llamarse, quizá, un epistolario entre su director, Prof. Michele Federica Sciacca y el malogrado filósofo francés Prof. René Le Senne. —Añadimos la intención dubitativa del “quizá” porque, indudablemente, aquel nombre no agota las cosas—. Hay cartas, por cierto; una serie de cartas de espiritualidad creciente que son como los puntos de apoyo para la intención expresa de Sciacca: mostrarnos las riquezas humanas que se iban descubriendo progresivamente mientras se avanzaba en el mundo íntimo y plural del profesor de la Sorbona. Pero, además de las cartas en sentido estricto, o en las cartas mismas, hay mucho más que cartas: hay cosas, recuerdos, anécdotas, pasajes; el alma de Francia y el espíritu de

Italia reunidos en una identificación hecha de inasibles delicadezas: la identificación de dos hombres en el amor y la tarea de la filosofía.

Sin duda, y, por eso, esta miscelánea constituye uno de los mejores homenajes a la memoria del maestro francés; a la memoria de quien, como Le Senne, recogió mucho amor porque su filosofía, en tiempos de desolación, quiso sembrar obstinadamente la esperanza. Quienes como el maestro Sciacca supieron *cual* era su esperanza, saben también que, en ella, pueden ahora seguirle amando para siempre.

Si la existencia del hombre implica *quaedam distentio*, cierta distención cuya estructura temporal se hace evidente en la apertura del pasado, el presente y el futuro, toda voluntad de ser, toda inteligencia que quiera comprender el ser en su unidad constitutiva, debe reunir aquellos momentos. Es decir, debe unificar, *hacer una*, la apertura de la *distentio* por una comprensión del pasado que, al reconquistarlo, muestre el sentido del presente como ininterrumpida realización del futuro.

Tal la cuestión radical de la historicidad. Y tal la explicación de nuestro renovado afán, de nuestra creciente inquietud por hacer visibles los suelos históricos donde habita no el ser de unos hombres que son otros, sino nuestro propio ser en una de sus dimensiones constitutivas.

Ahora, en el caso particular de América, el problema es el siguiente: encontrar, por encima de los meros hechos históricos que simplemente nos preceden, la formalidad que da sentido a tales hechos y que, de algún modo, nos explican. Es decir, el contenido espiritual que ellos cargan y que sólo puede comprenderse por el estatuto intencional que mueve la vocación de los fundadores; en una palabra, las ideas y formas, el sistema de fines que dió su sentido a los hechos históricos. Más claro aún, encontrar, al fin de todo, la filosofía.

De allí los renovados intentos americanos por historiar las ideas de nuestros países; el creciente afán de estatuir la "historia de la filosofía" para cada uno; la necesidad de descubrir una realidad *que no es otra*: la necesidad de *descubrir-se* a sí mismo en este regreso a los fundamentos, —con palabras de Heidegger.

Pueden recordarse algunos de los autores: Samuel Ramos y Leopoldo Zea para México; Korn, Furlong, Alberini y Romero para Argentina; Miró Quesada para Perú; Vitier para Cuba, Francovich para Bolivia; y muchos otros que nos excusamos de citar pues sólo se trata de justificar una referencia.

Y ahora un nuevo aporte: la *Contribuição a Historia das Ideias no Brasil*, del profesor Joao Cruz Costa, largamente preocupado por el tema.

Claro, nosotros quisiéramos que una historia de las ideas filosóficas, alcance el ser que ellas expresan; es decir la forma unificadora que da sentido total a la tarea histórica. Pero, como dice Cruz Castro, quizá sea imposible, por ahora, alcanzar esa síntesis. Quizá nuestra primera etapa debe ajustarse a un propósito analítico: promover el explícito conocimiento de las ideas que actuaron en el subsuelo histórico. La otra tarea vendría después y no sería una historia de la filosofía, sino, con precisión, una filosofía de la historia que es algo distinto.

Cruz Castro, por su parte, quiere reducir sus esfuerzos a la primera y por cierto que pocos libros americanos alcanzan mayor sobriedad de información que el suyo. Pero la verdad es que, aquí y allá, junto a la historia de la filosofía apunta sus brotes una filosofía de la historia. Aunque no compartamos todos

sus puntos de vista, no es el menor de los méritos que recomiendan esta obra el que ella sea, un poco, ambas cosas.

Extensos y bien fundados comentarios está mereciendo a las revistas especializadas de Europa, la *Estética* de Luigi Pareyson, el destacadísimo discípulo de Augusto Guzzo que fuera, durante un tiempo, profesor contratado en nuestra Universidad de Cuyo y que actualmente explica en la Universidad de Torino.

No es para menos; frente a las estéticas materiales, de contenido, y a las formales, de forma, como también frente a las que, en uno u otro caso, se resuelven por la reducción del hecho estético a categorías que le son extrañas, Pareyson ha planteado las cosas en terreno que no por antiguo deja de ser novedoso: en el terreno de la expresión creadora por la cual contenido y forma son superados.

Decimos expresión creadora en cuanto lo que caracteriza a la obra estética son los *vestigia hominis*; pero esos *vestigia*, si bien señalan una forma como manifestada y revelada en la obra, no deben entenderse al modo apriorístico y estático del formalismo. Queremos decir: la forma que crece y se desarrolla en la obra, que la moviliza dinámicamente hacia un plexo de expresión, no existe sino en cuanto va creando la obra misma y su realidad metafísica sólo se comprendería si la redujéramos al ser del hombre que en ella se construye. Por eso dijimos expresión como *presión ex*. El artista realiza en la obra, su obra intransferible, pone en ella el ser, *su ser*, y con su ser como forma realizada ad extra, en los materiales de la realidad, aparece esa cosa inefable, única e irrepetible que es cada obra de arte en particular.

Porque nos parece que esta posición asume las más profundas posibilidades del pensamiento clásico, permitiendo incorporar desde sí mismas las construcciones más originales del arte contemporáneo, (por ejemplo toda la poesía y la plástica que vienen desde Baudelaire) y porque creemos, además, que la *Estética* de Pareyson la supone como su último fundamento, destacamos y recomendamos muy especialmente la obra del joven filósofo italiano.

Pocas veces es posible conseguir, para cualquier materia y menos aún cuando se trata de una exposición sistemático-informativa, la síntesis que ha conseguido el Prof. Paulo Dourado de Gusmao con su *O pensamento jurídico contemporâneo*, en la edición Saravía de San Pablo, Brasil.

Cierto, Dourado de Gusmao ha logrado un verdadero *vademecum*; un libro pequeño, ágil, rico en coherencia, información y sugerencias, que nos permite una visión de conjunto sobre la actualidad del pensamiento jurídico en todas, en casi todas sus direcciones. Así, primero vemos el derecho en los maestros, Stammler, del Vecchio, Radbruch, Kelsen y Cosío, León Duguit, Gény, Roscoe Pound y Miguel Reale. Y luego las unidades nacionales: el pensamiento jurídico francés, alemán, italiano, inglés, norteamericano, español. Por último especialmente interesantes por diversos motivos: el derecho en América Latina, porque es lo nuestro, lo que está vivo en nosotros; el derecho soviético, porque todos queremos saber lo que pasa con él y *La filosofía del derecho y las crisis sociales*, donde el autor nos ofrece su propia concepción. Todo con sus datos biobibliográficos y una completa bibliografía final.

Sin poder entrar ahora en mayores detalles hay que aclarar, según eso, que el libro actual no es una simple edición brasileña de la obra que Dourado de

Gusmao publicara, con el mismo título, en Aires, editado por Abeledo. Es algo nuevo; hay nuevos capítulos, nuevos temas y, además, una nueva y casi total reelaboración.

En síntesis, podríamos decir, aunque la obra necesita ser reforzada con una más extensa y sistemática presencia de la jusfilosofía cristiana en sus posiciones clásicas, que estamos ante una pequeña pero auténtica *chef-d'oeuvre*. Este juicio es nuestro mejor tributo al joven y brillante autor y a la jusfilosofía del bello país hermano.

El tomo de homenaje a Benedetto Croce, publicado por el Instituto de Estudios Italianos de la Universidad de Bs. Aires bajo la dirección del profesor Gherardo Marone trae, para quienes se ocupan con problemas de la filosofía en Argentina, una sorpresa muy agradable: el artículo del maestro Coriolano Alberini, titulado *Croce y la metafísica de la libertad histórica*.

Decimos agradable para nosotros porque, en verdad, no sólo las cosas han sido hechas como debieron; es decir, no sólo está al frente del homenaje, quien estuvo al frente del conocimiento de Croce en la hora de su incorporación a la cultura del país, sino que también es una alegría encontrar otra vez la prosa brillante y aguda, suelta y libre de Alberini, en un ensayo tan significativo como el que nos ocupa.

La sorpresa se explica, además, porque lo cierto es que Alberini no está presente, como debiera, en la actualidad filosófica argentina. Solemos disculparnos todos sosteniendo que la culpa no es nuestra; la culpa sería de Alberini porque su obra escrita es muy reducida, decimos. Pero el argumento es débil; la obra escrita de Alberini, aunque no voluminosa, tampoco es exigua. Con ensayos sobre filosofía argentina podría confeccionarse un buen tomo, por ejemplo: con temas de psicología y pedagogía otro; un tercer volumen podría llevar la Introducción a la Axiogenia y otros ensayos éticos; las monografías sobre filósofos y temas de la filosofía en general, integrarían un cuarto y aún quedaría material para un volumen de crítica.

Bien estaría, pues, que pongamos manos a la obra. Pero, hasta tanto lo hagamos, hasta tanto el país reconozca en actos explícitos su deuda cultural con Alberini, bien está que hombres de buena memoria y mejor gusto lo recuerden, honrando publicaciones como el homenaje a Croce, con su pluma que continúa tan joven y tan airosa, por lo que vemos.

Mientras tanto nos regocija leerlo y ofrecerlo al recuerdo del país, precisamente cuando Alberini, lleno de cosas y de años, cumple su septuagésimo aniversario.

MANUEL GONZALO CASAS
Tucumán

EL TEMA DE LA HISTORIA EN CINCO PADRES DE LA IGLESIA (*)

Pietro Chiocchetta, profesor de Patrología en el Escolasticado Colombiano, publica un trabajo de investigación sobre cinco Padres de la Iglesia en cuyas obras ha espigado para extraer de ellas la concepción de la historia que luego resume en la conclusión conservando las líneas generales que caracterizan a todos simultáneamente. *San Justino*, que nace a principios del siglo segundo, es el primero en ser considerado por el autor a través de sus dos Apologías. Sobresale en San Justino el sentido de la continuidad de la historia, “de la orientación profunda que, por la luz del Verbo, caracteriza el desarrollo más íntimo de la ciudad: todo lo que hay en el mundo de civilizado, grande y augusto, es cristiano” (p. 29); pero simultáneamente no se excluye el sentido de la discontinuidad de la historia pues en ella la inquietud que lleva al hombre a peregrinar a través de los fragmentos de verdad de la filosofía, sólo se aquieta en el Cristianismo “donde la voz del Verbo se escucha” más suave que la miel “hasta preferir el martirio a renunciar a ella”; y es esta misma discontinuidad de la historia lo que permite su progreso. De la conjunción de la historia y de su desarrollo surge el Cristianismo porque “la historia es la verdad que se irradia del Verbo eterno”; y esto, porque los vestigios y semillas del Verbo que El ha esparcido entre las gentes, conducen a la Encarnación desde la cual se desarrolla la historia hasta el fin del mundo; entre este fin y la Encarnación se mueve la acción de Satán que induce a los hombres al error.

San Ireneo, como se sabe, se enfrenta con el gnosticismo, el cual produce una disolución de la historia porque descarta del centro de la historia el acontecimiento escandaloso de la Cruz de Cristo (*Adversus Haerejes*, 1, 26); de este modo, la gnosis se presenta como antihistoricista e incompatible con el sentido cristiano de la historia como señala bien Chiocchetta que, en este tema, cita profusamente la obra de Cullmann sobre Cristo y el tiempo. Por el contrario, Ireneo subraya la línea temporal de la historia de la salud, línea que va desde el Antiguo Testamento a la vuelta de Cristo. Tampoco escapa a San Ireneo el tema de la unidad de la historia opuesta al dualismo docetista (*op. cit.*, 4, 33) puesto que si Dios es uno y único, una es la Escritura y una la Iglesia: “Así, de la unidad de Dios, atestiguada por la Escritura, es llevado a la consideración del plan divino narrado por la misma. O sea, como hay unidad entre los escritos del Viejo y del Nuevo Testamento, siendo uno el autor, el fin, la inspiración, el custodio, así es excluida toda oposición entre la historia antigua que va de Adán a Cristo y la historia nueva que desde Cristo, por los Apóstoles y sus discípulos, se prolonga en la Iglesia católica que con la lámpara encendida del óleo del Espíritu espera vigilante al Esposo en la Parusía” (p. 40). Por esto, el Viejo Testamento aparece como “caticronístico” respecto del Nuevo, mientras que el Nuevo es “anacronístico” respecto del Viejo. A través de Cristo, situado entre ambos Testamentos, hay una comunicación mística entre la antigua y la nueva historia. Pero, por en-

(*) Pietro CHIOCCHETTA, *Teologia della storia. Saggi di sintesi patristiche*, 191 págs., Editrice Studium, Roma, 1953.

cima de esta historia de libertad, de verdad y de gracia que deviene unitariamente de Adán a Cristo, "vibra la eterna presencialidad de Aquel que es"; el error es así siempre un anacronismo respecto de la única historia que no es otra que la historia humano-divina de la salud. También en Ireneo como en Justino se subraya la discontinuidad de la historia pues el continuo y unitario fluir de la historia se anima de una variedad "en el sentido de un homogéneo y gradual desarrollo que excluye toda inercia y toda monotonía" (p. 44). Chiochetta va exponiendo con San Ireneo este desarrollo que nos animaríamos a llamar continuo-discontinuo y la exposición, sumamente interesante, va desde Adán a Cristo. El Antiguo Testamento es el Testamento de la *espera* de la Encarnación en la que concluye la historia antigua y comienza la nueva (*Adv. Haer.*, 4, 34). Hay aquí toda una Cristología que necesariamente debemos pasar por alto a pesar de su enorme interés. Así, entonces, con este paso de uno a otro Testamento, el fluir histórico que se nos muestra primero unitario por el plan divino que lo rige, se revela después unitario por su conclusión, es decir, por el acabamiento de la historia antigua y de la nueva en el único Cristo de la Parusía. Porque en Cristo "adviene la "recapitulación" de toda la sangre de los justos y de los profetas" que en El recuperan lo que en Adán habían perdido (p. 51). Por eso, para Ireneo, recuerda Chiochetta, la historia no se presenta totalmente como una línea recta, *Christus linie* de Cullmann, sino como un cierto ciclo que partiendo del Verbo, lleva a Adán y Eva a su trascendente y sobrenatural prólogo en el cielo. En este sentido, Chiochetta adelanta prudentemente una crítica a Cullmann quien acentuaría demasiado el carácter rectilíneo de la línea de la salud (cf. nota 58, p. 68). Precisamente en este sentido, nos place hacer notar nuestra posición sobre el tema: hemos sostenido que el desarrollo de la historia, además del movimiento rectilíneo resultado de la "tensión" de las dos ocultas fuerzas que se encuentran en su seno, reconoce un movimiento de ascensión, como si toda la historia fuera succionada desde arriba; en otras palabras, un movimiento de ascensión hacia la ciudad celeste, movimiento fundamental de la línea de la salud; en este sentido coincide nuestra posición con la interpretación que Chiochetta hace de la doctrina de San Ireneo (1). En esta relación íntima de los dos Testamentos, Chiochetta expone lo que él resume llamándolo el magisterio divino en la historia (que no es otra cosa que la misma historia) y la "docilidad humana en la historia": en efecto, de parte de Dios encontramos la absoluta fidelidad al único e inicial diseño de educación y de parte del hombre un conformarse cada vez más maduro a la intención del Padre con una docilidad cada vez más espiritual. Entonces, si volvemos al tema del movimiento de la historia, resulta claro que "según la unidad del plan divino, la fluencia histórica se despliega cíclicamente. En línea descendente: el Padre crea, el Hijo restaura desde la caída y da la ayuda del Espíritu. En línea ascendente: el Espíritu eleva hacia el Hijo que da de nuevo al Padre la obra de sus manos" (p. 63).

En *Clemente de Alejandría* el problema tiene interesantes proyecciones. A partir de la crítica alejandrina de la religión pagana, a la que corresponde la crítica de la filosofía y poesía pagana, Chiochetta se interna en los pro-

(1) Cf. cap. IV, parte IV, párrafo: *Movimiento de ascensión hacia la ciudad celeste*, de nuestra obra *El hombre y la historia*, de próxima publicación.

bienas de las dos *Stromata* de Clemente para ir a dar al tema de la confrontación de los dos Testamentos tan común en la especulación de los primeros Padres especialmente por los problemas planteados por los gnósticos que, como se sabe, establecían una radical oposición entre ambos. Por el contrario, para Clemente, única es la fuente de toda verdad y de todo bien (p. 78), de modo que toda revelación deriva del Verbo: tanto la luz de la Escritura como de la Tradición concebidas como semillas divinas de la filosofía porque "Un idéntico Dios ha inspirado el Antiguo Testamento y el Nuevo, constituyendo una sola *diethéke*, un solo orden salvífico, así como en Dios se concilian justicia y amor" (p. 79). De modo que el Verbo es la fuente universal de toda verdad. Para los griegos, la filosofía fué lo que para los hebreos la antigua ley con la diferencia que la primera era revelación natural y sobrenatural la segunda. Así se preparó a los gentiles para el misterio de la Encarnación. La revelación a los judíos aparece como el fin esencial perseguido por Dios necesario y suficiente para la justificación, mientras que la filosofía dada a los gentiles tiene los caracteres de lo accesorio. Por este camino percibimos ya que, para Clemente, Cristo no separa en dos la historia, sino que reestablece la unidad por una obra de elección y selección; lo que hay de fragmentos de verdad en los filósofos griegos es apenas lo que ellos han tomado de la revelación hebrea y estos fragmentos han sido rescatados por el Verbo, único Maestro de la humanidad. El trabajo de Chiocchetta tiende a mostrar con razón que en Clemente se han como reasumido las experiencias de Justino e Ireneo pero que, en cierto sentido, las supera. Por eso, después del advenimiento de Cristo, permanecer adheridos a la antigua Ley como hacen los hebreos o volver a los "elementos del mundo" como los griegos, implica una actitud de sustracción respecto del progreso educativo de la historia (p. 84); toda la historia profana se vuelve entonces historia cristiana (p. 89), o, para decirlo con las palabras de Chiocchetta, "en Clemente se encuentra coexistiendo la visión de la discontinuidad de la historia y de su continuidad la cual él subraya: la historia santa está en la profana y ésta en aquella" (p. 92). Para Clemente, sobre la unidad del proceso histórico emerge la figura del héroe, del verdadero gnóstico de raíz celeste que es el cristiano, el hombre divinizado, poseedor de la gnósis que no difiere de la fe específicamente sino de grado; vive en su ambiente como en lo propio, pero está más allá de aquella; "el término *gnostikós*, derivado de *gnósis*, indica el privilegio principal de este hombre perfecto, el conocimiento intuitivo del misterio divino, mientras que el término *pneumatikós* revela más bien la fuente de este conocimiento místico y de esta conducta irreprochable, porque el *pneuma* designa el principio de una vida superior que consiste en la directa participación en la vida divina"; de manera que la historia santa aparece como "la traducción temporal de la glorificación del Espíritu" (p. 97).

Historia e historicismo es el título del capítulo cuarto dedicado al pensamiento de San Atanasio, principalmente expuesto siguiendo su *Oratio contra Gentes* y su *Oratio de incarnatione Verbi*, todo lo cual debe situarse en la segunda mitad del siglo cuatro. Chiocchetta determina muy bien en un párrafo breve las grandes líneas diferenciales entre Clemente y Atanasio: "El hecho por el cual el Verbo tomó humana carne, es, para Clemente, sobre todo pedagógico. El concepto de redención del pecado original con la muerte en la cruz no está excluido pero es menos subrayado. En San Atanasio, el defensor de la

ortodoxia consagrada en Nicea contra el arrianismo aquél es lo principal, respecto del tema de la historia “la cual es el drama glorioso de la *filantropía* divina” (p. 105). Para San Atanasio comenzamos por la consideración de la unidad paradisiaca hasta el día de la caída de Adán en el que se cierra el primer acto de la historia *divino-humana* y comienza la historia meramente *humana* señalada por lo que Chiocchetta llama con Atanasio “la frattura diabolica”; la historia entonces no es otra cosa que un prolongarse del primer acto de rebelión aunque conservando una inextinguible sed de Dios. Por este camino cayó el hombre en la idolatría, esfuerzo del hombre por trascenderse a sí mismo, de divinizarse elevando únicamente las propias fuerzas naturales y cayendo en la necesidad de un círculo cerrado (p. 110); pero, además de este prolongarse de la primera rebelión, se trata también para Atanasio de un “prolongarse y complicarse de aquella *Stimmung* del temor originario. Temor de la presencia del Dios renegado y temor de perder... el nuevo dios abrazado: el cuerpo y sus sentidos” (p. 112). Tal es la historia puramente humana. Llevado por la misma necesidad expositiva de la *Oratio contra Gentes*, Chiocchetta muestra cómo se reencuentra la unidad perdida en Cristo y cómo la muerte era necesaria y, sobre todo, “la necesidad de una libre intervención trascendente para romper el andar estéril en círculo cerrado de la historia puramente humana” (p. 116); así se establece la inefable diferencia entre la historia de Adán inocente, la historia del Adán caído y la historia del Adán redimido que reingresa a la inmortalidad de la vida sobrenaturalmente por el Verbo. Aquí, con Cristo, se inicia —después de la unidad paradisiaca y la fractura diabólica— una nueva historia, la historia *humano-divina* que tiene simultáneamente una resonancia cósmica pues la regeneración del hombre implica una renovación del universo físico; toda la creación (*pása ktisis, tá panta*) rescatada y santificada en el Espíritu (p. 122). Por todo esto, Chiocchetta se siente autorizado a concluir la exposición sobre San Atanasio con la formulación de lo que él denomina “la legge della conversione delle sorti” y que resume de la siguiente manera: “Al termino della nostra esposizione, è possibile, da questo passo venir a sorprendere la legge che informa la concezione atanasiana della storia: la legge della commutazione delle sorti: il Verbo scende dalle sedi celesti e si sobbarca al destino di morte degli “esseri d’un giorno” pero divinizzarli; e gli uomini, oltre i terrori e gli amore del mondo, hanno da associarsi alla morte di Cristo per risorgere con Lui: *dilexit me, tradidit semetipsum pro me; diligam, tradam*” (p. 125). En definitiva, aquí tenemos los intervalos de la historia: De Adán confidente del Señor en el edén, historia divino-humana, al Adán caído, historia puramente humana y de allí al Adán nuevo, Cristo, historia humano-divina.

Es la admirable figura de *San Juan Crisóstomo* (344-407) la que ocupa el último lugar en la investigación del autor italiano, quien desde el principio pone de relieve que en el Crisóstomo siempre la exposición sobre Cristo tiende a asociarse con el misterio eucarístico (p. 138). En realidad ahí reside la diferencia fundamental con los otros Padres anteriormente estudiados y entonces es fácil comprender que en él la historia tiene siempre un carácter sacramental. El punto central de toda la historia, es el de la muerte de Cristo, la *hora* de Cristo. Por eso, entre todos los sacramentos con los cuales se edifica la sociedad cristiana, vibra aquel del *kairós*, el de la *hora* en el cual se celebró el Sacrificio de Cristo; éste se prolonga y se renueva por medio de la Eucaristía que es el

mismo *kairós*, "presencia en misterio del *kairós* único de la Cruz" (p. 142) ya que el cuerpo eucarístico de Cristo es lo mismo que su cuerpo histórico, nuestro sacrificio, el mismo del Salvador. Este continuarse de la hora de Cristo es también litúrgico, es liturgia en el sentido profundo y más exacta de la *leitourgía*. A lo que debe agregarse la "condescendencia" divina, en cuanto ex parte Dei hay una locución descendente, que se hace así para hacerse accesible al hombre, al que inspira con locuciones veladas; más aún: hay lo que Chiocchetta llama "el perpetuarse litúrgico de la nueva historia" (p. 146-7) la cual se presenta también como liturgia cósmica en cuanto de la historia participan las creaturas del cielo y de la tierra "en torno al altar en la *hora* del incruento sacrificio" (p. 149). Y así, para los participantes del incruento Sacrificio, cielo y tierra se tocan hasta compenetrarse. Entonces, el tiempo de la historia es tiempo de una densidad ontológica que es el presente, "presente que vibra en la incorrupción del cuerpo místico edificado y vivificado por la sangre de Cristo" (p. 152-3), y, si la historia es liturgia, "el presente es gozo, el mismo gozo de Cristo del cual somos miembros"; tal es el presente que es la imagen móvil de la eternidad, así resumido por Chiocchetta: "Así la liturgia, que une el cielo y la tierra, ve en la presencialidad del propio *kairós*, imagen móvil de la eternidad, continuarse indefectiblemente el pasado: el pléroma de la Cruz; e inaugurarse el futuro; preanunciado en el pléroma de las creaturas angélicas, la cual, ya sobre la tierra se va configurando el pléroma sacerdotal: *Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula*" (p. 157). Esta es la historia que el sacerdote narra todos los días a los fieles: *O sacrum convivium...* Es el instante presente el que existe y que en la Iglesia deviene comunión con Cristo "incluyendo toda la fecundidad del pasado en la comunión de los Santos" (p. 158), y entonces pasado y porvenir no son exteriores al presente como la extremidad de una línea respecto del centro. San Juan Crisóstomo tiene el "sentimiento del tiempo": Temor, temblor, horror que forman al creyente mismo en sus relaciones con Dios; que son los sentimientos religiosos del presente histórico; los cuales se destacan máximamente en el *kairós* del sacrificio divino" (p. 161). La historia no puede sino ser oscura porque es misterio, porque misteriosos son sus protagonistas, porque Aquél es incomprendible, *akatáleptos*, y todo en El es incomprendible, aunque en la historia el misterio existe por la sobreabundancia de luz, "por la mucha densidad ontológica" como dice el autor.

La conclusión de esta hermosa obra muestra las líneas generales que adquiere la concepción de la historia en los Padres estudiados: a) Respecto del concepto de la historia, los Padres entienden todo lo que adviene en el tiempo con un "sentido, con una dirección y un valor que fluye de la conformidad con la intención divinizadora de Dios" (p. 175); esta es la historia santa, presente, en cuya instantaneidad "se recapitula el pasado, se contiene el porvenir, se dan mano cielo y tierra"; así la historia santa es Verdad, es también Pedagogía, fuerza de eternización y liturgia cósmica. Pero hay también la historia diabólica: "cuando en los siglos, cualquier cosa deviene sin un sentido, esto es, rebelde a las intenciones del Eterno, es historia diabólica" (p. 177). b) Los caracteres de la historia santa parecen ser los siguientes: En el fluir histórico hay una unidad profunda; a la vez hay una discontinuidad operada por la irrupción del Eterno en el ciclo del tiempo del cual se vuelve la forma dominante. La primera, es decir, la continuidad de la historia, se

constituye por la discontinuidad que el acontecimiento central de Cristo introduce en el ciclo del tiempo; así, el aspecto agonístico aparece como fundamental en la teología patrística la que, por otra parte, subraya el destino ultraterreno de la historia. c) La historia santa es, según la interpretación de Chiochetta, siempre inseparable de la historia de la Iglesia (p. 182) porque de la afirmación de la continuidad de la historia santa se sigue la importancia en la historia eclesiástica del aspecto misional. Como se ve, la concepción de la historia en los Padres tiene más líneas de semejanza que de distinción entre la concepción personal de cada uno de ellos. Es lo que aparece nítidamente de la excelente exposición de Chiochetta seguida hace poco por la de Quacquarelli quien se ha ocupado de la concepción de la historia en los Padres anteriores a San Agustín ⁽²⁾. Por último, si se nos permite una referencia a nuestra posición acerca del tema de la historia, los trabajos como los de Chiochetta y Quacquarelli confirman lo que tenemos escrito acerca de la conciencia cristiana de la historia. Si la esencia de la conciencia cristiana no es una definición abstracta sino lo contrario, es decir, una Cosa, esta Cosa no es otra que una Persona, Cristo, por lo cual, tener conciencia de ser cristiano, es tener conciencia de la presencia de esta Persona en mi interioridad; es tener conciencia de esta presencia misteriosa. Por eso, toda conciencia cristiana se identifica con otra conciencia cristiana en lo que tiene de esencial y constitutivo de sí misma. Entonces, la visión de la historia en el cristiano, que por fuerza ha de ser cristológica, siempre es semejante, salvadas las originalidades naturales, a la visión de otra verdadera conciencia cristiana. Así lo vemos en San Justino, en San Ireneo, en Clemente de Alejandría, en San Atanasio y en San Juan Crisóstomo y sobre todo en San Agustín, perfecto modelo de una conciencia cristiana puesta al desnudo frente al misterio cristológico de la historia. De ahí también la línea de identificación fundamental con Pascal, con Donoso Cortés, con de Maistre, con toda conciencia cristiana que medita la historia. La obra de Chiochetta nos lo prueba.

ALBERTO CATURELLI

CONSIDERACIONES SOBRE EL ULTIMO CONGRESO DE FILOSOFIA EN ALEMANIA

En el año 1954, del 25 al 30 de septiembre, se efectuó el 4º Congreso de la "Sociedad General de Filosofía de Alemania" (miembro de la *Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie*) en Stuttgart. Dirigido por el Prof. Dr. Aloys Wenzl de München y bajo la presidencia de honor del Prof. Dr. Eduard Spranger de Tübingen, el congreso se realizó ante todo en conmemoración de dos fechas muy significativas: hacía 150 años que había fallecido Manuel Kant y 100 años, F. W. J. Schelling.

El Prof. Dr. Julius Ebbinghaus, de Marburgo, inició el Congreso, (que

(2) Antonio QUACQUARELLI, *La concezione della storia nei Patri prima d'Agostino*, Edizioni Scientifiche Romane, Roma, 1955.

fué inaugurado por el vicepresidente de la sociedad, Prof. Dr. Fritz-Joachim von Rintelen), con una conferencia sobre: "Kant en el siglo XX". En ella se dirigió Ebbinghaus, como defensor de Kant, fuertemente contra toda la línea, por él muy ampliamente extendida, del "ontologismo antikantiano" de nuestro siglo (nombró a Dilthey, Scheler, Karl Barth, al Papa, Karl Marx, Heidegger). Este ontologismo ha oscurecido, según él, la fuerza luminosa de la filosofía de Kant, privándose con eso del conductor, que con el rechazo de cualquier tentativa de acercamiento al ser desde el ente y por la demostración del imperativo categórico libre de cualquier influjo externo, puede dar como único la seguridad de hacer frente con éxito a las fuerzas positivistas, a los poderes colectivistas y las intenciones dogmáticas de nuestro siglo. Habiéndose perdido el espíritu de la "filosofía crítica" de Kant, y con eso, en sentido verdadero, el criterio para las preguntas auténticas de una filosofía consciente de sus límites, y también de sus libertades (frente a teología, ontología, y derecho natural), es una equivocación aguardar un renacimiento de Kant; pero, frente a la idea de la filosofía, es una obligación esperar el re-despertar, de justamente, aquel filosofar legítimo, en el espíritu de Kant. Por cuanto que este discurso brillantemente desarrollado, sistemáticamente unitario y decidido en su actitud, renunció casi completamente a una enérgica construcción constructiva del pensar kantiano, con la tradición filosófica, por un lado, y los resultados de la ontología moderna, por otro, e hizo aparecer a aquéllos como un mero malentendido, se dió a conocer esencialmente como una exposición conmemorativa sobre Kant.

Fué completamente distinto el discurso del Prof. Dr. Paul Tillich de Nueva York sobre "Schelling y el comienzo de la protesta existencialista", que realizó tanto una apreciación, como también una crítica del filosofar de Schelling, en una justa unidad. Tillich, el filósofo de la religión, estimado tanto en el nuevo como en el viejo mundo, que con sabia comprensión y agradecimiento dió el primer lugar a su "maestro" Schelling, cariñosamente respetado, destacó cómo la escisión actual irreconciliable e infecunda entre "esencia y existencia", en forma de una verdadera tensión, fué el punto de partida interior del rechazo cada vez más fuerte por Schelling del idealismo racionalista de Hegel. Schelling, que introdujo como primero el concepto de "existencia" en el pensar y en las discusiones de su siglo, —en lo cual le han seguido recién después Kierkegaard, Marx y Nietzsche—, no ha presentado en su así llamada "filosofía positiva" ninguna especulación racionalista unilateral sobre la esencia, sino que ha tratado de mostrar y elaborar filosóficamente el pensar, vivir y la decisión de la existencia singular dentro de una situación histórica tomada seriamente, en una palabra, la "actitud existencial". Pero la tensión entre esencia y existencia conocida como primordial para el hombre ya desde Platón y la doctrina cristiana del pecado original, no debe ser vivida únicamente partiendo de la angustia concebida como fundamental, sino que también debe ser llenada de esperanza en la "valentía hacia el ser" ontológica y asimismo fundamental, en confianza a una comprensión humana del ser, ya existente en el fondo, y en la sincera afirmación de la propia existencia.

Así se destacaron en cierto modo, por los dos discursos de introducción, dos fronteras: la reducción de la realidad humana al sujeto científico-crítico y la valentía del hombre existencial, hacia el ser.

El congreso recibió su carácter especial por la cooperación de numerosos invitados extranjeros, entre los cuales hay que nombrar en primer lugar al Prof. Dr. Julián Marías (Madrid), el cual con la claridad y precisión del pensar español dió convicción a su intento de unir la problemática de las filosofías de vida y existencia con la filosofía tradicional. De este modo por el pensamiento de Marías, que durante muchos años fué colaborador de Ortega y Gasset, se consiguió si bien no una superación, sí un franqueamiento paulatino de la tensión entre esfuerzos, en cada caso sólo racional o irracional.

Justamente por los invitados del exterior no sólo se apuntó, sino que se demostró de un modo impresionante el significado de un verdadero filosofar para la vida, revelado también por los dos discursos del Prof. Dr. Fritz Heinemann, de Oxford, sobre "Filosofía y conducción espiritual" y del Prof. Dr. Maurice de Gandillac de París sobre "El Concepto de paz del Cusano", si bien encarado en forma en cada caso diferente. Heinemann en una meditación fundamental, tuvo el valor frente a una representación numerosa de filósofos, de tratar el problema fundamental del sentido de la filosofía en general, que a través de críticas conjuradoras lo impulsó a contestaciones programáticas: un filosofar responsable deja atrás de sí el análisis puramente racional: el verdadero "conductor espiritual" hace surgir del sueño del irracionalismo y de la intelectualidad demasiado despierta el más esencial "pensar interior": la espiritualidad creadora en base a una comprensión de sentido, una visión de los valores; la filosofía, dispuesta al servicio, tiene que tomar en serio nuevamente su responsabilidad, pues la filosofía es vida espiritual. Con qué seguridad manifestó e incluso abrió con eso el vacío del medio en el hombre, tantas veces recordado después de su pérdida, lo reveló memorablemente la siguiente equivocación en la discusión: el haber sido objetado por los racionalistas de un irracionalismo y por los irracionalistas de un racionalismo. A diferencia de estas exposiciones dirigidas a la actitud general, de Gandillac, en base a un ejemplo convincentemente elegido, pudo hacer transparente el significado de un pensar basado en la paz, para la salud interior y pureza de las relaciones interhumanas de nuestra humanidad confusa y destrozada, como en el tiempo de las reformas eclesiásticas en el siglo XV, lo diera a conocer el Cardenal Nicolás de Cusa, como gran reconciliador y "hombre de las paces" entre las exigencias de Roma y de Bizancio, por el esfuerzo ejemplar de unir los partidos a favor de la unidad de la Iglesia.

Más fuertemente aún, por lo menos más inmediatamente se expresó la relación de la filosofía con la vida en los discursos del Prof. Dr. Herbert Schneider, Columbia - University, New York, Dr. A. C. Eying, Cambridge, y Profesor Doctor Ludmig Marcuse, S. California - University, Los Angeles, que pueden ser propuestos todos en el denominador generalizante de un esfuerzo profundizado de encontrar algo, en donde el hombre de la vida diaria pueda apoyarse, con buena conciencia filosófica ("Filosofía actual norteamericana"), de encontrar algo que pueda ser dado a los formadores de la humanidad, como doctrina convincente ("Filosofía moral inglesa"), de encontrar algo, que destruya la arrogancia declasificante de los sólo-pensadores frente a los sólo-actores ("Pragmatismo alemán y americano"). Acentuó sobre todo el alemán Marcuse que esto no puede suceder todo por la superficialidad de juicios arbitrarios simplificadores, como según él son dados especialmente en Alemania, muchas veces al pragmatismo mal visto, porque in-

cluso al pragmatismo, aparentemente tan superficial, le es propia todavía la tendencia hacia una rebelión contra el pensar que ha perdido su lugar, tendencia que hay que tomar en serio.

En la larga serie de sesiones plenarias y particulares sobre teoría de la ciencia, filosofía natural, gnoseología, metafísica, filosofías del valor y del derecho, tuvieron importancia ante todo las exposiciones interesantes del Prof. Dr. Aloys Wenzl de München sobre "Las ciencias particulares y la metafísica", las que a pesar de la problemática apasionadamente discutida y de la actualidad de este tema quizá el más importante de nuestros días, se mantuvieron en un clima de tranquilidad y medida. Sin pasar por alto el sentido profundo de la aislación heideggeriana entre la filosofía y la ciencia, habló aquí un profundo conocedor quien se opuso a esta separación, quizá todavía más fatal en las consecuencias, partiendo de una arraigación doble, tanto en el pensar filosófico como también en el matemático-físico. De que a pesar de los límites, que separan a Alemania Occidental y Oriental, es posible un trabajo común, lejos de una ideología extremista, se mostró justamente en este círculo de problemas, por lo que expuso el Prof. Dr. Paul Linke, Jena, "Sobre la imprescindibilidad de la actitud científica en la filosofía", la que según él, significa "more geometrico", —aunque sea en sentido más profundo— imparcialidad, fundamentación y controlabilidad. Pero en la aplicación de esta idea a ejemplos del mundo filosófico, se mostró en Linke también el límite y el principio conductor de este alto ideal, porque es dudoso, (aunque se buscase a Theodor Litt para su apoyo) de contar a un pensador tan sobrio, para muchos incluso demasiado "científico", como Nicolai Hartmann, entre los irracionalistas, sólo porque admite aporías. ¡Como si el valor de detenerse ante éstas y no anularlas simplemente de manera acrítica, fuera el renunciamiento a una actitud científica en la filosofía! De qué manera profunda el realismo crítico aborda los problemas ardientes del presente filosófico, y es capaz de traducirlos a su idioma, lo que probó con referencia a la cuestión de la constitución del objeto en la filosofía moderna, el Prof. Dr. Walter Brugger, Pullach, quien la enfrentó y paralizó con la doctrina tradicional de la gnoseología realista y con su pensamiento del intellectus agens.

Mientras que la conferencia sobre Kant del Prof. Dr. Ebbinghaus, destruyó, por así decirlo, con un golpe el nudo gordiano del entrelazamiento de los fenómenos con los noúmenos, trató el Prof. Dr. Erich Heintei, Wien, el tema "Kant y el método dialéctico" de un modo nuevo. Señalo cómo, en base del pensamiento dialéctico, pueden conciliarse el ser y el ente y cómo Kant, a quien atribuyó un lugar de importancia en la fila de los grandes pensadores de la analogía del concepto de ser, debe incluirse en la continuidad del pensar occidental. Justamente esta tendencia hacia el filosofar perenne, se expresó también en el ensayo metafísico del Prof. Dr. Bela von Brandenstein, Saarbrücken, "sobre la triple analogía del ser".

La tendencia consciente y responsable, correspondiente a la problemática filosófica actual, de alcanzar la totalidad de las oposiciones, contradicciones y tensiones, aparecidas en la historia de la filosofía, dió su significado especial al pensamiento fundamental del Prof. Dr. Leo Gabriel, Wien, sobre "Lógica integral". Gabriel exigió una síntesis del intelecto, dirigido hacia la totalidad, y de la razón, dirigido objetivamente hacia lo singular; es decir: una lógica de sistema, que sin embargo no desconoce al mundo como objeto y que tam-

poco desemboca en una sistemática totalitaria; en una palabra, un pensar del fundamento y un pensar del objeto, no en enemistad, sino en complementación necesaria.

Al final nos referiremos todavía a dos discursos que pertenecen al dominio de la dirección fenomenológica. El Prof. Alphonse de Waelhens, Löwen, en su conferencia "Sobre la problemática de reducción en la fenomenología de Merleau-Ponty trató de mostrar el comienzo de una filosofía de la experiencia concreta que se destaca cada vez más en la actualidad. Algo parecido contenía también el discurso del Dr. Alwin Diemer, Mainz, sobre "Fines y tareas de una filosofía fenomenológica". Este ensayo postuló que, a través de una vivificación de las investigaciones en la filosofía del lenguaje y en el campo etnológico en general, por medio del método fenomenológico, debe avanzarse también hacia todas aquellas estructuras mundiales y a sus experiencias básicas, que hasta ahora se encuentran todavía fuera de la discusión filosófica occidental, alrededor de la verdad filosófica.

El discurso final del Prof. Dr. Eduard Spranger, Tübingen, magistral en su madurez y sabiduría filosófica, mostró con fina equidad de juicio, más allá de "filosofía de catástrofe" y "filosofía de restauración", un camino entre la estrechez particular-científica y la amplitud mitológica, y llegó recordando el postulado esencial de una estricta disciplina metódica y una reflexión sobre la *philosophia perennis*, a una nueva determinación de la relación entre filosofía, ciencia y teología. "Justamente por la ciencia hay una conciencia de verdad científica, en la filosofía. También hay una filosofía de la revelación. Pero no hay, en cambio, una filosofía revelada".

Si las exigencias del 4º Congreso de Filosofía en la Alemania de la Post-Guerra, al cual desgraciadamente no concurrió una gran parte de los filósofos existencialistas, son realizadas al menos en parte, si los postulados son escuchados en algunos aspectos y si las indicaciones son aplicadas por lo menos parcialmente, entonces nos quedará, a pesar de la falta de un espíritu unitario, la esperanza de un pensar que es capaz de llevar la humanidad a la senda de la verdad y realidad.

RICHARD WISSER
Universidad de Maguncia

EL IV CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA CELEBRADO EN SANTIAGO DE CHILE DEL 8 AL 15 DE JULIO DE 1956.

I. La Sociedad Interamericana de Filosofía, definitivamente constituida en São Paulo (Brasil) con ocasión del Congreso Internacional de Filosofía, allí celebrado en agosto de 1954, encomendó a la Sociedad Chilena de Filosofía la organización de este IV Congreso Interamericano de Filosofía y primero llevado a cabo por aquella Sociedad Interamericana.

La Sociedad Chilena de Filosofía a su vez puso la realización de este proyecto en manos de un Comité Ejecutivo, presidido por el Dr. Jorge Millas. Bajo la inteligente dirección del Presidente, secundado por el infatigable Se-

cretario del Comité, Dr. Santiago Vidal Muñoz, y por un gran número de colaboradores —casi todos jóvenes y, algunos, estudiantes— el Congreso ha sido llevado a cabo con todo éxito, superándose las múltiples dificultades de una organización tan compleja. Sólo así pudo ser cumplido el programa en todas sus partes y con todo orden, a la vez que prestarse asistencia continua a los congresistas, haciéndoles así agradable la estadía y creando entre ellos un ambiente de cordial comprensión; lo cual a su vez ha contribuido decididamente al éxito de la Asamblea.

II. El Congreso contó, como era natural, con una numerosa delegación chilena —pudiéndose decir que no ha faltado ninguna de las figuras más significativas del país— y con representantes de casi todas las naciones americanas y algunas de Europa.

El tema central del Congreso fué el de "*La Filosofía en el mundo contemporáneo*", subdividido en cinco partes, que abarcaron: 1) *Los problemas actuales de la Lógica, Filosofía de las Ciencias y Teoría del Conocimiento*, 2) *Problemas actuales de la Teoría de los Valores, de la Ética y de la Estética*, 3) *Problemas actuales de la Filosofía del Derecho, de la Filosofía Política y Educacional*, 4) *Problemas actuales de la Antropología filosófica, de la Historia y de la Cultura*, y 5) *La Metafísica y el estado actual del saber*. Como era lógico, este tema en sus diversas partes fué rebasado por los temas fundamentales de la Filosofía, desde los cuales solamente puede cobrar cabal sentido y significación un problema determinado de la misma.

Los temas de las reuniones plenarias del Congreso fueron dos: 1) *Acerca del Progreso en Filosofía* y 2) *Sobre la Filosofía Americana*. En cuanto al primer tema, algunas comunicaciones fueron negativas y hasta pesimistas —no hay progreso y la Filosofía ha llegado a un "impasse" sin poder sacar al hombre de su encrucijada actual—; otras señalaron ciertos aspectos secundarios de progreso, tales como la clarificación de los problemas, la purificación de los temas de aspectos no filosóficos, la precisión de los mismos distinguiéndolos en sus diversas facetas, la afinación del instrumental conceptual y metodológico, etc.: finalmente el P. Fabro apuntó al progreso en el sentido más auténtico y hondo, en cuanto las distintas posiciones filosóficas —pese a sus errores y unilateralidad— cuando se las analiza con comprensión, traen consigo casi siempre el descubrimiento de una faceta nueva, o profundización de la misma, de una Verdad absoluta e infinita, que el hombre no puede captar plenamente desde un comienzo.

Numerosas comunicaciones trataron el tema de la *Filosofía Americana*. Hubo algunas comunicaciones en defensa de una Filosofía Americana con una temática y soluciones propias; pero también hubo una vigorosa reacción en contra; la cual, a nuestro entender, colocó las cosas en su verdadero cauce. Iniciando esta reacción dijo Derisi: La Filosofía por su *esencia* busca la verdad absoluta y, como tal, tiende a ser universal por encima de toda nacionalidad, raza o geografía, bien que por su *existencia* concreta en espacio, tiempo e historia se vea abocada también a temas y se encarne con una modalidad y estilo propios. Esta tesis, un tanto resistida al comienzo por algunos defensores de la Filosofía autóctona, fué ganando terreno, y cupo a la delegación argentina —pese a la disparidad de posiciones de sus representantes— la defensa unánime y vigorosa de esta tesis, que al final fué aceptada por casi todos los delegados.

III. Más difícil sería determinar las direcciones filosóficas dominantes del Congreso. Esquemmatizando un poco, podríamos decir que logró hegemonía el *espiritualismo* en sus diversas formas. Este espiritualismo a su vez, tuvo sus principales representantes en las siguientes posiciones: de la *fenomenología* y *axiología* —Husserl, Scheler y Hartmann siguen ejerciendo poderosa influencia en América Latina—; del *problematicismo*, con resabios *kantianos* y *hegelianos*, en una nueva impostación de Ugo Spirito; y del vigoroso *pensamiento neotomista*, representado por filósofos de varias naciones americanas y egregiamente por el Padre Cornelio Fabro de Italia, y de otras direcciones cristianas. El espiritualismo también tuvo sus defensores en la Sección de *Filosofía Jurídica*, y en la de la *Lógica matemática*, representada por la casi totalidad de los delegados norteamericanos y algunos de otras naciones. En menor escala estuvo representado también el neo-empirismo, e incluso hizo su incurso el *materialismo marxista (comunismo)*.

IV. Las comunicaciones y discusiones se realizaron, como en otras oportunidades, en reuniones plenarias —las matutinas— y en reuniones por secciones especiales, de acuerdo a las cinco partes antes mencionadas, en que se subdividió el tema central del Congreso —las vespertinas—, y que actuaron durante todos los días de la Asamblea.

El interés por los problemas suscitados se evidenció no sólo por la asistencia asidua de los miembros del Congreso a todas las reuniones, sino también por las numerosas intervenciones de casi todos los representantes en los debates consiguientes a cada una de las tesis presentadas. Con frecuencia estos diálogos —a veces más interesantes que las mismas comunicaciones— se prolongaron largamente con la intervención de muchos de los asistentes, en los que alternaron en pie de igualdad figuras sobresalientes de la Filosofía con otras de menor significación.

De este modo se pudieron contraponer y hasta justipreciar diferentes posiciones, precisadas a veces, fortalecidas y enriquecidas con el debate, o viceversa, debilitadas y hasta demolidas.

V. En medio de las posiciones más antagónicas —y algunas de militancia política como la marxista— el Congreso se ha desenvuelto en un ambiente de cordialidad y mutua comprensión. Las diferencias, a veces profundas y defendidas con vigor, nunca pasaron de un plano puramente ideológico ni llegaron a afectar a las personas o a perturbar en lo más mínimo el ambiente de amistad, que reinó durante las nutridas jornadas del Congreso, y que continuaba y se fortalecía en el trato personal cordial fuera de las reuniones oficiales.

Sin duda que a más de la categoría espiritual de los asistentes, ayudó también a crear este ambiente la autoridad —hecha de ecuanimidad y fino tacto— del Presidente Millas y de sus colaboradores inmediatos.

VI. Y éste sin duda es el mayor éxito y el mejor fruto del Congreso de Filosofía de Santiago. En el contacto personal, en el trato de íntima cordialidad, la comprensión de las mutuas posiciones filosóficas se facilita, las diferencias en lugar de agrandarse se aminoran y, en todo caso, se llega a la conclusión de que los filósofos —hombres al fin, sin poder renunciar a los imperativos de su esencia humana, más fuertes siempre que las de sus propias ideas— son por lo común superiores y mucho menos agresivos que sus propias posiciones, a veces realmente disolventes y deleznales.

Crear un clima de cordialidad y de amistad en cualquier diferencia de los hombres —aún en las más hondas e intransigentes, que son las ideológicas y sobre todo las de la filosofía— es el primer paso para la mutua comprensión, para aprehender el pensamiento ajeno como es sin deformarlo, para ver sus aspectos valiosos, aunque él nos resulte en su conjunto inadmisibles y, para crear un clima en que se hace posible el diálogo y con él la aproximación espiritual y hasta el aprovechamiento cada vez mayor de posiciones diversas y hasta antagónicas, si no una coincidencia total; y, en todo caso, para mantener una comunicación afectuosa entre los hombres, que con buena voluntad y serenamente buscan la verdad como solución de los problemas más hondos y fundamentales de la vida y convivencia humanas.

En este sentido el Congreso de Filosofía de Santiago de Chile —tanto o más que otros— ha puesto en un plano de amistad cordial a los principales hombres de América, vinculados entre sí por un mismo amor a la verdad y por un mismo anhelo por alcanzar la Sabiduría de la misma. Y no es poco crear así un clima propicio para un trabajo de creciente colaboración entre los filósofos de tan diversos países y de tan diferentes tendencias.

VII. Como expresión de deseos para un mejoramiento de este tipo de reuniones, creemos que ayudará a ellas: 1) una mayor unidad en el empleo de los términos filosóficos: *un léxico filosófico substancialmente unívoco*, y 2) *una noción más precisa de lo que es la filosofía*. Porque si no se comienza por ahí, por saber bien lo que es Filosofía —y más si hasta se problematiza su misma noción— y si los términos empleados carecen de unidad significativa —al menos en lo substancial— los Congresos tienden a convertirse en una Babel y a perder todo sentido el diálogo y, con ello, a malograrse el mismo objeto teórico específico de aquéllos. 3) En tercer lugar creemos que debería mejorarse la reglamentación de los Congresos hasta poder llegar al *diálogo directo* y libre entre el ponente y el objetante. Ello contribuiría a precisar bien las diferencias de ambos y a pesar sus argumentos para que los oyentes imparciales puedan llegar realmente a formarse un juicio formal del problema en sus dificultades y, en lo posible, en su solución. Además estos debates —que de hecho fueron generalmente muy vivos e interesantes, y en los cuales se llegó muchas veces a tocar más hondo el problema que en las mismas ponencias— realizados con más libertad, ganarían en interés y provecho. Al fin de cuentas, lo que a todos los filósofos debe interesar es la verdad y no su amor propio en mantener su propia posición, y es en el diálogo directo y sostenido donde mejor puede ella descubrirse y manifestarse. Naturalmente que tal diálogo así entablado, supone, por una parte, una amplia y sólida formación filosófica y, por otra, un elevado nivel de educación y mutua comprensión para que no degeneren en disputas agrias y sin provecho. Pero debemos dar por supuestas tales condiciones en los miembros de un Congreso de Filosofía; y en todo caso a la Presidencia tocaría exigir las e imponerlas, cuando los participantes no se atuvieren a este "*fair-play*" del debate.

Pero para poder entablar el diálogo es imprescindible comenzar por ponerse de acuerdo en los dos primeros puntos, antes mencionados. De otra suerte se habla y discute sin saber a punto fijo de qué, y cada filósofo tiende a encerrarse herméticamente en su propia posición, sin posibilidad de un contacto fecundo y ni siquiera de comprensión del pensamiento ajeno.

Ponerse de acuerdo en esos dos puntos fundamentales es tarea difícil,

lo comprendemos, pero *no imposible*. Es menester trabajar con sinceridad por alcanzarlo, a fin de que el diálogo pueda entablarse con provecho. La filosofía, pese a sus múltiples y encontradas posiciones, ha tenido un objeto bien definido y un lenguaje clásico común hasta hace un siglo, poco más o menos. ¿Por qué no se podría volver a él, con las innovaciones y enriquecimientos indispensables? En todo caso se impone una poda de una nomenclatura arbitraria y hermética, para uso personal, que muchos filósofos tienden a crearse para su propia filosofía; la cual, si puede tener utilidad para ellos mismos, no la consiguen sino a costa de su comunicabilidad con los demás. El mal ejemplo dado al respecto por los existencialistas parece cundir y tiende a difundirse. La filosofía, si quiere comunicarse a los otros —y la Filosofía como la verdad, por esencia tiende a ello— debe poseer, sí, un lenguaje técnico propio, pero no *esotérico*. La profundidad y originalidad y hasta la diversidad del pensamiento no son incompatibles con la unanimidad del léxico. Más aún, muchos léxicos personales esotéricos sólo sirven para ocultar una pobreza y vulgaridad conceptual, cuyo originalidad no trasciende el lenguaje.

Tales son las reflexiones que la asistencia a diversos Congresos Internacionales de Filosofía nos ha sugerido.

En todo caso el Congreso Interamericano de Filosofía de Santiago es uno de los mejores que recordamos, tanto por su buena organización, como por el trabajo serio de sus participantes y el clima de espiritual convivencia y amistad, que tanto ha ayudado a la mutua comprensión y comunicación de las ideas y de los filósofos más representativos de América.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

ACERCA DE TEOLOGIA DE LA HISTORIA (*)

La Historia, *nuestra historia*, la de *nuestro género humano*, es un problema planteado por la razón, pero en el cual ella termina por reconocer un *misterio* de derecho para sí, ya que el dominio de lo individual escapa a la aprehensión de la inteligencia; y el campo de la historia, precisamente, es individual en *cada uno* de los hechos históricos, e individual como *totalidad*, pues la serie total de los hechos históricos es una *serie individual*.

Índice de la existencia de ese misterio son, de hecho, los vanos intentos por encontrar *racionalmente un sentido último* a la historia sin caer de lleno en la fantasía o, en el mejor de los casos, en la mera opinión, más o menos ingeniosa y bien expresada, pero siempre carente de la certeza tan deseada por la inteligencia, como por ella gozada cuando la posee.

Además de ser la historia un misterio de derecho para la inteligencia, *de hecho* está implicada en un orden sobrenatural, estrictamente misterioso e incognoscible para la razón. Sólo la Revelación, que nos hace conocedores de ese

(*) Jean DANIELOU; *Essai sur le mystère de l'histoire*, éd. du Seuil, 341 págs., for. 19-x 14, París, 1953.

plan sobrenatural de Dios acerca de la humanidad, nos enseña una cantidad de verdades que dan a la historia, con absoluta certeza, su sentido sobrenatural, no en todos los detalles e individualidades, pero sí al menos en aquéllos que plugo a Dios manifestarnos.

El libro del P. Daniélou nos hace ver cómo la Revelación es fuente fecunda e inagotable de luz, que se derrama sobre la historia perfilándola en su único y verdadero sentido. Más que un ensayo es una colección de ensayos sobre temas relacionados directa o indirectamente con la historia, que reciben su unidad al ir enhebrados en una idea central expuesta sintéticamente en la Introducción de la obra.

Nos dice el A. que la Biblia es un testimonio de los acontecimientos y obras de Dios en la historia, como son la alianza con Abraham, el nacimiento y resurrección del Señor, etc. De donde, la visión cristiana de la historia es la de una serie de acciones divinas marcadoras de los jalones del plan providencial de Dios y modificadoras de la existencia humana (p. 9).

Esa visión de la historia aparece recién y sólo con el cristianismo, y en oposición con la concepción circular griega del eterno retorno, ya que en aquélla la *irrepetibilidad* es uno de los caracteres de los hechos históricos; v. gr. la Encarnación del Verbo, o su Crucifixión.

Pero si bien es cierto que los acontecimientos son irrepetibles, hay entre ellos un *nexo* que los une y les da *continuidad* con sentido de *economía progresiva*, de suerte que cada paso en la realización del plan de Dios, es plenitud de lo anterior y preanuncio de lo venidero, lo cual nos permite hallar en los acontecimientos una relación de *tipología* que expresa "la inteligibilidad propia de la historia": v. gr. todo el Antiguo Testamento es figura del Nuevo (p. 12 ss.).

Pero el plan de Dios no sólo tiene un comienzo temporal de ejecución sino también un fin, de manera que la progresión lineal de la historia no es una marcha indefinida hacia el futuro, sino un aproximarse al fin que es su *plenitud y acabamiento*. Ahora bien, el plan divino tiene su plenitud de realización en la Redención ya efectuada del hombre por el sacrificio del Verbo encarnado, por tauto, la plenitud del plan divino está lograda en cuanto está cumplido el hecho cumbre del mismo (p. 14 ss.).

Todo el tiempo anterior a Cristo es de preparación y espera del Señor. El tiempo que le sigue es el de la *transmisión* de lo que Cristo de *una vez por todas* para todos nos adquirió. Esa transmisión del legado de Cristo es la *misión* de la Iglesia, misión que debe extenderse tanto como los tiempos venideros. La salvación ya está *conquistada* para nosotros y no sólo prometida como a los judíos: por eso el fin está logrado (p. 18).

Pero el tiempo no se *terminará* sino con la Parusía. Y lo que va desde la primera venida del Señor, fin de la historia, a la Parusía *terminación* de la misma, es el tiempo de nuestra existencia, en el que debemos obtener de hecho para cada uno de nosotros la aplicación de la salvación que Cristo nos mereció de derecho para todos. "Lo adquirido es la unión de la naturaleza humana y la naturaleza divina en Jesucristo. Lo esperado escatológicamente es la manifestación de la victoria de Cristo por la transfiguración del cosmos y la resurrección de los cuerpos. Lo que se cumple en el tiempo presente, es la edificación: invisible pero sobrenaturalmente real, por la caridad, del Cuerpo místico de Cristo que será manifestado el último día (p. 18). Por eso

el tiempo presente es el tiempo de misión, y la actividad misionera de la Iglesia es el fondo oculto de la historia total, bajo las apariencias de la historia profana. Porque la historia profana no marcha independientemente de la historia de salvación, sino que es una parte de ella y en ella encuentra su sentido " . . . el progreso humano no es como tal eficaz de salud, constituye al menos lo que es salvado, según la palabra de San Agustín sobre la libertad" (p. 22).

De la relación entre historia profana e historia sacra surge el problema de la relación entre el cristianismo y las religiones paganas. En este punto se debe reconocer que hay algo de verdad en las religiones paganas, a saber, verdades de la religión natural y rastros de la revelación primitiva. Pero todo eso aparece corrompido por los errores con que se hallan mezclados; y además de corrompidas, esas religiones están perimidas: "La alianza noéuica ha sido la verdadera religión de la humanidad antes de la alianza abrahamaica. Pero a partir de ésta, aquélla quedó perimida. Y a partir del Evangelio, lo es doblemente. . . La falta de las religiones paganas (en lo que tienen de verdades, añadimos nosotros) es no saber borrarse ante la religión revelada (p. 25).

Este esquema fundamental sirve para adentrarnos en los diversos temas que constituyen los capítulos del libro, en los cuales, bajo aparente heterogeneidad, se halla latiendo la misma idea fundamental expuesta en la Introducción: *Histoire Sainte et histoire profane, Le christianisme et les civilisations, La división des langues, Déportation et hospitalité, Histoire marxiste et histoire sacramentaire, Action temporelle et mythe marxiste, Une interprétation biblique de l'histoire contemporaine, Histoire des religions et histoire du salut, Grandeur et faiblesse de René Guénon, Symbolisme et histoire*, son los diez capítulos de la primera parte, titulada "Les Problèmes", cuyo motivo principal es ver la historia santa desde afuera, en su relación con otros dominios que intrínsecamente no la constituyen.

La historia de la salvación vista en su contenido propio en cuanto se desborda iluminando la historia total, es el motivo de la segunda parte "Les Mystères", cuyos capítulos son: *Magnalia Dei, Le cantique de la vigne, Christologie et histoire, Le libération des captifs, Les repas des pauvres, Le développement de l'histoire, Carême et Pentecôte, Perspectives eschatologiques*.

Si el sentido de la historia nos interesa tanto, es porque nuestra existencia humana se halla comprometida en ella, y con un compromiso ineludible: cualquier decisión que se tome es un comprometerse o para la salvación o para la condenación eterna. Por eso interesa saber cuál deba ser la decisión a tomar. Ese motivo sirve para titular la última parte del libro "Les Décisions", desarrollada en seis capítulos: "L'audace, La pauvreté, La sincérité, Le zèle, La gnose, L'Espérance.

Como para invitar a callar a los fantasiosos y opinadores de la historia, dice el A. en el capítulo "Perspectives eschatologiques": "... no se trata de hacer consideraciones sobre la significación escatológica de la bomba atómica. Se trata simplemente de leer el Nuevo Testamento tal como nos lo explica un razonable profesor de Sagrada Escritura y de preguntarnos lo que quiere decir" (p. 266); y más adelante: "Hay una manera superficial de hablar de escatología, que consiste en querer determinar ya los tiempos cuando se realizará el juicio, ya las categorías que él intuirá. Si se busca conocer los tiempos, se cae en el iluminismo o en la apocalíptica del cálculo,

más cercana a Nostradamus que a San Juan, contra la cual Cristo ha sido el primero en precavernos. ("No os corresponde a vosotros saber los tiempos y momentos que tiene el Padre reservado a su poder". Hecho de los Apóstoles I, 7) "...hay otra manera de hablar de escatología la cual, lejos de perderse en sueños inútiles, corresponde por el contrario a las realidades más profundas del hombre. Es la que nos recuerda que, aunque se prolonguen, los tiempos que vivimos son los últimos tiempos, es decir que estamos en la proximidad espiritual del mundo futuro... Eso hace precisamente del cristianismo la respuesta a los grandes problemas de nuestro tiempo, el de la historia y el de la existencia" (p. 269).

Uno termina las 341 páginas del libro, con el seguro y amplio horizonte de la Fe para mirar lo temporal, en cuyo dominio entra la historia, a la luz de lo eterno, merced al conocimiento sobrenatural que nos ha sido dado por Dios. Después de ver la fecundidad de la Revelación para solucionar el sentido del misterio de la historia, uno percibe claramente, cómo dejan ayunos de verdad las "filosofías de la historia" que negando lo sobrenatural como Voltaire, su padre, o al menos prescindiendo de ello, pretenden explicar la *singularidad* que es nuestra historia humana, por los solos recursos de la razón, cuando precisamente entre las notas constitutivas de la singularidad de nuestra historia, está la implicación de lo sobrenatural, que le da su *único y verdadero* sentido. Pero como esa implicación sólo se conoce por la Revelación, la solución no podrá no ser teológica, es decir, deberá ser esencialmente distinta de una solución filosófica: de ahí que el problema de la historia lo pueda plantear la filosofía, pero sólo lo puede resolver la fe, al develar parcialmente al menos, ese misterio con la luz de la palabra verdadera, constituyéndose así una teología de la historia. Y desde ese punto de vista el libro del P. Daniélou es digno de atenta meditación.

JOSE M. FRAGUEIRO LAZCANO

LA ONTOLOGIA AXIOLOGICA DE LOUIS LAVELLE (*)

1. El libro que comentamos y en torno al cual queremos hacer algunas consideraciones sobre la Filosofía de Lavelle, es la tesis con que el autor ha obtenido su cátedra de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras del Distrito Federal de Río de Janeiro.

El fin que se propone en su tesis, según nos lo dice el propio autor en su *Conclusión* (p. 127), es doble: "el primero ha sido el de presentar un sistema de raro vigor metafísico y, sin embargo, todavía poco conocido: el lavellismo. Hemos intentado alcanzar esta primera finalidad a través de una atenta exposición de las ideas fundamentales de la filosofía de Lavelle. La segunda, mucho más compleja, consiste en ofrecer una interpretación original mediante una nueva presentación de los temas centrales".

Para lograr su propósito P. se ha impuesto un trabajo de investigación directa sobre las fuentes originales —los libros y trabajos de Lavelle— y sobre

(*) LA ONTOLOGIA AXIOLÓGICA DE LOUIS LAVELLE, por *Tarcisio Meirelles Padilha*, Río de Janeiro, 1955.

los trabajos e interpretaciones dadas por otros filósofos acerca del pensamiento de éste. Hemos de reconocer que en este punto la obra de P. ha sido llevada a cabo con seriedad científica. El pensamiento de Lavelle está expuesto casi siempre con sus propios textos. La originalidad del autor reside en haber ordenado y articulado estos textos dentro de un plan claro, que se ha trazado para hacer ver desde él y con las propias citas de Lavelle cómo el filósofo francés ha logrado incorporar a su propio pensamiento los aportes de todos los grandes filósofos, sobre todo de tradición francesa, no por un eclecticismo fácil sino por una verdadera asimilación a su vasta síntesis, organizada en una unidad viva por el alma de su propia concepción metafísica.

A primera vista el libro es más bien expositivo. Sin embargo, a poco que lo analicemos, la obra de P. se presenta como una interpretación del pensamiento de Lavelle, no sólo en cada uno de sus puntos sino en su organización unitaria.

2. He aquí las líneas fundamentales con que P. sintetiza el rico pensamiento de Lavelle, dentro de las tres Partes de la obra: 1) el *Ser*, 2) el *Acto*, y 3) el *Valor*. Advirtamos ante todo la dificultad de ubicar la *filosofía espiritualista* de Lavelle, que escapa, por eso mismo, a toda clasificación precisa. De hecho se ha querido ver en la síntesis lavelliana ya un idealismo, ya un realismo; ya un ontologismo aún panteísta, ya la posición opuesta; ya un existencialismo, ya un esencialismo. La verdad es que puede tener algo o las apariencias de ellos, a la vez que parece escapar a todo esquema de cualquier sistema.

El problema metafísico es primero y anterior al gnoseológico, en el pensamiento de Lavelle, porque lo primero que se revela a la intuición intelectual no es el pensamiento sino el *Ser*. La puerta de acceso al Ser es la *conciencia*. En pos de las huellas de San Agustín y de la filosofía racionalista francesa, de Descartes y más que todo de Malebranche, ahondando en la interioridad de nuestra conciencia, lejos de encerrarnos en la inmanencia trascendental de los idealistas, venimos a dar al ser trascendente como unidad total y unívoca: en nuestra interioridad consciente se nos *de-vela* intuitivamente y hace su epifanía el Ser divino.

Para entender mejor la compleja concepción lavelliana, comencemos por recordar que el filósofo francés distingue entre *Ser*, *existencia* y *realidad*. El *Ser* es uno y unívoco, y es Dios. La *existencia* es nuestro yo personal, que no es un *ser* o *esencia* sino que *es* por *participación* del Ser divino, *se hace* y acrecienta por la realización del *valor*. La *realidad*, es el mundo material de espacio y tiempo, que se interpone fenoménicamente y permite la distinción real entre el *Ser* y la *existencia*.

El *Ser* es en sí mismo unívoco; lo cual lógicamente parece debería conducir a Lavelle al panteísmo. Sin embargo, esta univocidad no coincide con la de los escolásticos, anota P., pues no excluye la diversidad y multiplicidad de las existencias por el *diverso modo* de participar de este Ser único y total, en que están espiritualmente implantadas.

El *Ser* en Lavelle, como hace ver P., coincide con el *Acto*. Con lo cual se quiere afirmar que el Ser no es estático sino dinámico: *Actividad* infinita.

Y, por eso mismo, el *Ser-Acto* es a la vez *Bien* o *Plenitud*.

La persona o *existencia* realiza su *esencia* por *participación del Acto* a

través del *valor*. Este no es en su raíz sino el Bien identificado con el Ser o Acto, en relación con la persona o la existencia; la cual no es una substancia o esencia, sino que llega a ser participando del Ser divino por la *realización* del *valor* por su libre voluntad. De ahí la necesidad de la realidad del mundo espacio-temporal, para que la persona pueda *realizar* el valor y, mediante tal realización, participar del Bien o Acto del Ser y realizar así su propia *esencia*.

Si la persona no es sino por participación del Ser, en el que está implantada, y si tal participación no se lleva a cabo sino por la realización del valor, se ve en seguida el carácter metafísico de la Ética, y la unidad de Ontología y Ética en la Sabiduría o Filosofía de Lavelle. Tal unidad sapiencial de Ontología y Ética era el tema que Lavelle se proponía tratar en una obra, que su muerte le impidió tratar; pero que P. ha logrado esbozar con los textos de otras trabajos en que el filósofo francés adelantó su pensamiento.

3. — Este abundante y profundo pensamiento de Lavelle, que pretende incorporarse las tesis opuestas de univocidad y analogía, idealismo y realismo, existencialismo y esencialismo, etc., trae aparejados problemas de interpretación muy graves de resolver. De hecho grandes pensadores contemporáneos lo han clasificado ya en uno, ya en otro sistema.

Es de lamentar que una obra de tanto rigor y objetividad científica como la de P. no haya dado lugar a una discusión más detenida para esclarecer estos puntos difíciles de la filosofía de Lavelle en una actitud más precisa y valorativa que expositiva de los textos del ilustre profesor del Colegio de Francia. Con ello se hubiese ganado mucho, incluso para la comprensión misma del pensamiento lavelliano; el cual, sin esta profundización y discriminación crítica, se presenta muchas veces como fluctuante y difícil de ser captado en su exacta significación en cada punto y en su totalidad.

He aquí los temas que, a nuestro juicio, hubiese interesado sobremanera esclarecer para comprender el pensamiento de Lavelle desde su raíz orgánica: 1) ¿Cuál es el sentido preciso de la univocidad del ser en su filosofía? y en todo caso, ¿cómo puede subsistir con la afirmación de la diversidad y multiplicidad del ser? 2) Si el Ser trascendente divino es descubierto en la inmanencia de la propia conciencia, ¿se trata realmente de una verdadera revelación inmediata e intuitiva de tal Ser o más bien de un raciocinio implícito a partir de la existencia de la propia alma? Y si se trata de un descubrimiento intuitivo, ¿cómo tal intuición puede liberarse de la nota de Ontologismo, tanto más que el mismo Lavelle confiesa paladinamente su filiación filosófica de Malebranche? 3) El mundo, ¿es real, posee auténtica realidad en sí mismo, es verdaderamente distinto y trascendente a nuestra existencia, o sólo se da como un mero *fenómeno* que no tiene otra significación que la de servir al desarrollo o actuación de la *existencia* de la persona? 4) Si la existencia es sólo autohacerse libre, libertad creadora en cada acto de la propia esencia, si no es una substancia permanente, ¿no se reincide en el nihilismo existencialista? Y si no es nihilista, porque la existencia es por participación del Ser divino y no por un ser propio, ¿no se diluye así la existencia personal en el Ser divino y se viene a dar al panteísmo?

Tales son los principales problemas, que suscita el sistema de la filosofía espiritualista de Lavelle. Sin duda que en su exposición P. ha abordado estos temas y, con una gran simpatía con el autor, ha intentado armonizar estas

tesis aparentemente antagónicas entre sí o con la metafísica clásica, procurando liberar a su autor del panteísmo, del ontologismo y del existencialismo. Actitud muy justa y noble la de P.; pero que, para ser más convincente, hubiese exigido un estudio más profundo de estos temas centrales de la filosofía laveliana. De este modo la benévola interpretación de P. hubiese sido más eficaz. En todo caso, si en algún punto la filosofía de Lavelle realmente se resiente un tanto de los mencionados caracteres de que se la acusa, o si no se ve en ella la conciliación de ciertas tesis antagónicas, o si algún aspecto del sistema queda obscuro, mejor sería reconocerlo lealmente así, a dejarlo sin señalar o a afirmar lo contrario; pues de otro modo no se llega a ver exactamente el alcance de cada una de las partes y la armonía del sistema total, pese a la afirmación en contrario.

4. Por nuestra parte creemos que esta profundización del pensamiento de Lavelle permitiría una aproximación y quizás hasta una coincidencia en muchos puntos y aún en casi la totalidad de ellos con la filosofía clásica y especialmente con la de Santo Tomás, y cuyo esquema sería el siguiente.

El Ser, Acto o Bien es *todo*, es decir, es la Perfección infinita divina. Este Ser, a la vez que es Substancia, es todo Acto o Actividad, ya que en Dios el Ser, el Pensar, el Amor y el Obrar se identifican. La llamada por Lavelle *univocidad* del Ser sería la carencia de toda imperfección o potencia, la Perfección o Pureza del Acto: sería una univocidad del Ser divino *quoad se*, de Dios mismo. Tesis en sí misma correcta, bien que arbitraria en la adopción de una nueva significación dada al concepto de univocidad. Entendiendo así la univocidad, se ve cómo Lavelle puede afirmar simultáneamente con ella la diversidad y multiplicidad dentro del ser; tesis imposible y contradictoria, si la univocidad hubiese sido llevada a todo el orden del ser, es decir, si hubiese pasado de la Teodicea a la Ontología.

La afirmación de que la persona no es esencia sino sólo *existencia*, y no es sino por participación del Ser divino, creemos que podría entenderse sin panteísmo, en el sentido de que todo el ser del hombre no es sino porque —de una manera *eminente*, es decir, sin su formal limitación e imperfección— está identificado con Dios; la persona humana es como participación suya, como de su causa. En este punto confesamos que es muy difícil salvar a Lavelle del anti-esencialismo substancialista, si nos atenemos a sus textos; y que su concepción, por lo menos, fácilmente puede inducir a error y parece aproximarse excesivamente al existencialismo. Cuando Lavelle afirma que el alma no es substancia, por el contexto parecería más bien querer excluir de ella un carácter puramente estático y afirmar su dinamicidad, subrayando ante todo su perfectibilidad y, en este sentido, que ella no es sino que se hace.

Decir que la persona no se realiza sino realizando el valor —que es la proyección del Acto o Bien en el hombre— es retomar, bajo otra conceptualización, la tesis tomista de que ningún ser se perfecciona sino en orden a la consecución de su fin y, en el caso del hombre, sin la ordenación consciente y libre hacia su último Fin o Bien divino, mediante la adopción de los bienes intermedios o *valores*, que actualizan la voluntad en dirección a la consecución de Aquél.

El sentido ontológico de la Etica de Lavelle, que —como lo subraya P.— conduce a la unidad de la actividad teórica y práctica en la Sabiduría o Filosofía, es también una tesis esencialmente tomista, de la que expresamente nos

hemos ocupado en nuestro libro *Los fundamentos metafísicos del orden moral*.

En cuanto a la realidad del mundo, en una conceptualización que evoca más de lo conveniente al existencialismo, Lavelle subraya su carácter eminentemente instrumental o de intermediario entre el *Ser* (Dios) y la *Existencia* (el hombre). ¿Ha querido negar con ello su auténtica realidad en sí o substancial para reducirlo a su mero *parecer*? No lo creemos. En todo caso su doctrina de la participación, por la cual *existencia* (persona) y *realidad* (mundo) son por el Ser divino, parecen librarlo en este punto de todo fenomenismo.

b. — La obra de Lavelle es el fruto más de penetrantes intuiciones de una mente superior que del raciocinio minucioso y analítico de una concepción desarrollada paso a paso y con todo rigor sistemático. Este mismo carácter hace que ciertos aspectos de su síntesis —como los mencionados— queden en tanto en la penumbra y ambigüedad, y exijan un estudio analítico más detenido que determine su exacto alcance en sí mismos y su armonía en el conjunto doctrinario. Por temperamento e inteligencia Lavelle se encuadra en la línea del más auténtico espiritualismo racionalista francés, confesadamente en pos de Descartes y Malebranche. Esta es su fuerza y ésta es también su debilidad. Adolece de los defectos propios del racionalismo, que provienen de su menosprecio o, por lo menos, de su descuido de la experiencia. Su filosofía es la *de-velación* intelectual, siempre penetrante y por momentos genial, de su propia y extraordinaria experiencia espiritual. Porque la verdad es que en pocos filósofos contemporáneos como en Lavelle la propia vida espiritual y la filosofía están tan fuertemente unidas e interpenetradas y en tan alto grado. Embelesado en la contemplación del Ser, descubierta en lo más hondo de su propia conciencia, en un raciocinio inmediato que él creía intuición, Lavelle, busca expresarla en toda su fuerza y frescura original en una formulación propia, que, a nuestro modo de ver, no alcanza a conceptualizar siempre justamente, con el riesgo de desnaturalizarla, y que en todo caso crea un difícil problema de hermenéutica, que aún no ha sido resuelto.

Contribuir a esta solución, ofreciendo una visión objetiva de toda la filosofía de Lavelle en sus puntos fundamentales y en su síntesis total, ha sido precisamente el intento de este libro de P. Y debemos reconocer, que, si bien algunos puntos exigen aún más exhaustivo estudio para lograr una cumplida dilucidación, la obra de P. es una de las contribuciones más serias y vigorosas realizadas hasta el presente para alcanzarla.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

TRES LIBROS SOBRE LA REALIDAD POLÍTICA ARGENTINA

Como momento de crisis es éste en que nos encontramos propicio para la reflexión; más aún, si, como es sabido, crisis equivale a juicio, lo que caracteriza pues las situaciones de crisis es precisamente una actitud de juicio, de crítica, de reflexión, digamos, sobre la realidad. En nuestro caso particular argentino este estado de crisis ha tenido su manifestación cultural en la aparición, particularmente durante este último año, cuando las circunstancias han sido pa-

ra ello más propicias, de una serie de libros, de valor desigual por cierto, que son el fruto de reflexiones sobre el ser de lo argentino, sobre lo que nos pasa, sobre el significado de muchas de nuestras actitudes, nuestras ideas, nuestros problemas, nuestra situación social, política, espiritual, cultural, sobre nuestra posición como pueblo o nación ante la vida y en los actuales momentos o circunstancias.

Podría decirse, pues, que mudando lo que debe mudarse, pasa un poco aquí lo que en España el año 98, cuando la culminación de un largo proceso afloró en una autocrítica de honda cepa cultural. Esa toma de conciencia fué entonces, para España, fuente y principio de resurgimiento y motor de nuevas energías. Por eso no creemos ser demasiado optimistas si, en nuestro caso, auguramos, como consecuencias de esas meditaciones sobre nosotros mismos, parejos resultados.

De entre los libros a que nos venimos refiriendo es el de Máximo Etchecopar *Esquema de la Argentina* (*) el primero cronológicamente, y por la índole de su principal perspectiva sociológica, único en su género, aunque similar, es verdad, por esto mismo, a otros que vieron la luz años atrás. Si anotamos, por otra parte, su precedencia en el tiempo respecto de los libros que aludíamos es porque esa circunstancia le otorga a muchas de las cosas que allí se dicen un especial mérito. En efecto, escrito —y publicado en parte— antes de la Revolución del 16 de septiembre, explica por anticipado hechos acaecidos posteriormente, o, si se quiere, muestra los supuestos en que estos tuvieron su razón de ser.

Porque el libro de Etchecopar es sin duda un estudio sociológico de honda y fina penetración. Un afán sincero de verdad y objetividad lo mueve a escribir el libro. “Nada más, dice, como argentino, en mi humilde y compartida condición de argentino, me pasa que hartos mis pobres oídos de tanta y de tan gritada palabra oficial de propaganda como a toda hora se escucha en Buenos Aires y, al mismo tiempo, tanto rumor y tanto estéril rezongo de la oposición, un deseo de ver claro, un vivo deseo de entender lo que de verdad está ocurriendo en estos años críticos, en estos años tan cargados de íntimo desorden de la vida argentina, me ocupa y preocupa con presión creciente”. De ahí pues que el autor se sitúe ante la realidad de los hechos sin prejuicio alguno, limpiamente, dispuesto —nada más y nada menos— que a ver y comprender. Va hacia las cosas directamente, y las cuestiones que a sí mismo se va planteando y que constituyen una amplia y profunda problemática, surgen de este encuentro mismo, otorgándole al libro, en tal sentido, cierto tono de soliloquio. “Simplemente estas páginas, dice, son un haz de introspectivas preguntas y respuestas que un hombre de libros, un hombre para quien el mundo del espíritu existe, se hace y se da a sí mismo en tanto integrante de una comunidad social determinada”.

Se ha dicho que el único defecto de este libro es presentar en una síntesis excesivamente apretada las más amplias cuestiones y que por ello no todas aparecen con el desenvolvimiento que debieran. Sin embargo, nos parece que en ello apunta uno de los más grandes méritos de *Esquema de la Argentina*, aunque en verdad es ese el motivo por el cual no intentamos en esta breve

(*) ESQUEMA DE LA ARGENTINA, por Máximo Etchecopar, Editorial Ene, Colección *Temas y valores*, Buenos Aires, 1956.

nota glosar, siquiera fuese sumariamente, sus tan variados y ricos temas. Pero, en todo caso, el libro de Etchecopar, como es frecuente en los de Ortega, cuya influencia sobre el autor que comentamos no carece, por cierto, de importancia, tiene la virtud, por esa misma diversidad de cuestiones que va planteando, de servir de acuciante incentivo para las reflexiones del lector.

El ámbito por donde discurre el libro es la vida misma, la vida concreta y palpitante, nuestra vida argentina, su ser histórico, su sociedad, su política, sus tipos característicos, sus instituciones, sus usos y costumbres. La materia, cuyo sentido procura desentrañar, es sutil, irreductible a sistematizaciones simplistas o a fáciles esquemas, es escurridiza y, las más de las veces, indócil. Se necesita ser no sólo un buen sociólogo sino también un psicólogo sagaz para que esa complicada urdimbre no se deshaga entre las manos. Etchecopar lo es ambas cosas, sin duda, y cumple con éxito los objetivos que se ha propuesto.

Podríamos decir también que *Esquema de la Argentina* tiene la ventaja sobre otros de sus congéneres, es decir respecto de aquellos que versan sobre la esencia de lo argentino, nuestras costumbres e idiosincrasia, que está escrita con un amor auténtico y profundo por aquello que estudia. Sin referirnos a los extranjeros ilustres que han escrito sobre lo nuestro —y Ortega merece sin duda un lugar especialísimo— viene al caso recordar el libro de Ezequiel Martínez Estrada *Radiografía de la Pampa*. Pues bien, esta obra cuyos altos méritos no discutimos, ni se nos ocurre escatimar su valor literario, adolece sin embargo de un parcialismo inaudito, en lo que respecta a importantes aspectos y realidades de nuestro ser nacional. Ello es sin duda fruto de una miopía que con algo menos de prejuicios, de rencores varios, o simplemente de mal humor, quizá no se habría producido. Porque el amor, como bien hace notar Max Scheler, no es ciego, como suele decirse; por el contrario, al acercarnos al objeto amado nos hace descubrir en él lo que pasa inadvertido para la indiferencia o queda siempre oculto para la aversión.

Por eso podríamos decir con Etchecopar refiriéndonos a *Radiografía de la Pampa*, a la cual éste tiene, sin duda, en gran estima y a la que dedica un amplio comentario, que “de nuestra “Commedia” Martínez Estrada ha escrito el primer canto”, vale decir el Infierno. Lo cual, pensamos, es hacer mucho, siempre que con ello no se pretenda haber hablado también del Purgatorio y el Paraíso.

Esquema de la Argentina de Máximo Etchecopar es un libro veraz. La verdad se dice allí sin temor, sin reparos; no se la escatima cuando hay que señalar defectos, pero en modo alguno existe la preocupación obsesiva por insistir en ellos. La verdad campea allí como fruto de un espíritu de comprensión, de realismo y generosidad. El autor se inclina sobre las cosas, buscando, como decíamos, su sentido, sus esencias; dialoga consigo mismo en un soliloquio que no por ser tal deja de ser comunicativo, transmitiendo así, en prosa de gran calidad literaria, sus experiencias, sus reflexiones, acerca de la Argentina.

A la caída de la dictadura, una enorme confusión se ha engendrado en torno a múltiples y fundamentales problemas, especialmente espirituales, de nuestro país, que tiende a enconar los ánimos y dividir a los argentinos. Un sector liberal e izquierdista ha logrado apoderarse de no pocas posiciones, especialmente relativas a la enseñanza, y procede con una intolerancia totalitaria. Este redivivo liberalismo sectario con ribetes marxistas, que creíamos definitivamente superado en nuestra Patria desde antes de Perón, ha intentado atacar y vilipendiar los valores espirituales más auténticos y fundamentales de nuestra nacionalidad, sin excluir a la misma Iglesia, al Clero y a la Jerarquía, so pretextos políticos.

El libro de Amadeo (*) viene a poner las cosas en su punto, disipando equívocos bien o mal intencionados y refutando argumentos organizados sobre la falsedad y la calumnia. Y aunque no se trate de un libro de Filosofía, nos ocupamos de él aquí, porque este ensayo de Amadeo es un trabajo fundado en los hechos y bien pensado, rico en reflexiones sobre la realidad nacional, con proyecciones esclarecedoras del futuro del país, nutridas éstas y aquéllas en un sólido pensamiento filosófico cristiano.

Como lo indica el mismo título, el libro de Amadeo consta de tres partes. La primera, llena de episodios relacionados con los preparativos y la realización misma de la Revolución —en los que al propio autor con los grupos católicos cupo tan decidida intervención— resulta la más viva y de más fácil lectura y comprensión. La última es la más doctrinaria, donde se intenta sintetizar la solución sobre los puntos fundamentales de la economía, la educación, el sindicalismo, etc. En esta parte no todos estarán conformes con la totalidad de los puntos del autor, pero creemos que nadie le negará a Amadeo competencia y probidad intelectual y sincero patriotismo.

Pero la parte más oportuna y necesaria en estos momentos graves de la Patria es, a nuestro parecer, la segunda, donde Amadeo, con abundante documentación de hechos del último decenio de nuestro País y con una argumentación vigorosa y clara, desmenuza los diversos equívocos y pone los acontecimientos en su verdadera luz. En lo substancial, y acaso simplificándolo excesivamente, el abundante y por momentos sutil pensamiento de Amadeo sobre un conjunto tan vasto de problemas, puede sintetizarse así: una cosa son los ideales de la Revolución de 1943, que esencialmente constituían un retorno al acervo espiritual de nuestra nacionalidad, y otra cosa las reales intenciones que el dictador haya tenido de *mediatizarlos* y someterlos a fines subalternos. El que sus reales intenciones hayan sido aviesas y haya sometido estos nobles ideales para conquistar el poder y, una vez asegurado en él, vejar la dignidad y la libertad de los argentinos, y dirigirlo todo a su propia exaltación y provecho, con desmedro del bien común de la Nación, en nada disminuye el valor de aquellos ideales, como pretende ahora disminuirlos y destruirlos el liberalismo y el marxismo en boga, en nombre de la Revolución. Tal sucede por ejemplo y especialmente con la enseñanza religiosa. Si Perón puso la enseñanza religiosa, lo hizo porque sabía que el pueblo realmente la quería. Si a ello añadimos que Perón se volviera al final contra ella, cuando

(*) AYER, HOY Y MAÑANA, por *Morio Amadeo*, Editorial Gure, 4ª edición, Buenos Aires, 1956.

vió en tal enseñanza y, en general, en la Iglesia, una oposición irreductible a su régimen opresor, indica ya de por sí la bondad de la misma.

Escrito con serenidad y objetividad, cimentado en un conocimiento objetivo de la realidad argentina, en su cuerpo y en su alma, desarrollado a la luz de sanos principios filosóficos y cristianos —aunque no se esté obligado a aceptar todas sus conclusiones, como es natural en cuestiones opinables de prudencia política— el libro de Amadeo constituye una de las contribuciones más serias y fecundas que se hayan aportado para esclarecer nuestro presente y dar justa y adecuada salida a la Patria de esta difícil encrucijada histórica en que se encuentra.

La extraordinaria difusión que ha logrado el libro —cuatro ediciones en pocos meses— explica el enorme interés despertado en el público sin duda porque en él se encuentran planteados— y señaladas las líneas fundamentales para su solución— los graves problemas nacionales que hoy pesan sobre el alma de todos los argentinos que, con amor y generosidad, se preocupan por los destinos de la Patria.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

De mucho interés para el filósofo es el contenido de otro libro (*) que trata directamente un tema de actualidad y que suscita, ya la adhesión entusiasta, ya la repulsa más absoluta. Pero ninguna de estas dos actitudes reflejan el espíritu de serena reflexión con que debe ser considerado por el filósofo y se necesita, por tanto, un gran equilibrio y un espíritu libre de supuestos para penetrar, sobre todo en la Argentina actual, en el núcleo del tema del nacionalismo: Creemos que José María de Estrada logra plenamente esta actitud serena y clara, por otra parte siempre presente en todos sus trabajos anteriores.

Sostiene el autor que, a pesar de que el “tono del debate no es por cierto muy cordial ni se caracteriza por el espíritu de comprensión”, hay motivos para creer que “algo había en él de auténtico y valioso y que respondió bien o mal a determinadas aspiraciones del momento” (p. 15) y, sobre todo, “fué el signo característico de nuestra falta de salud política” (17). Para determinar los caracteres del nacionalismo, el autor asegura que este movimiento político trata de afirmar todo lo que es propio de la nación, pero lo nacional está presente en esta actitud más que como un sentimiento como una idea; y tal afirmación se hace siempre “a la defensiva”, o sea, con “el supuesto de que existe el peligro de que tales valores sean arrebatados o destruidos” (p. 20); de ahí el carácter *polémico* del nacionalismo, sus tendencias a la acción, a la actitud moralizante. Naturalmente que debe exaltar todo lo que legítimamente proviene de la tradición nacional a cuya perennidad tiende por medio de las estructuras políticas; esto explica primeramente su actitud contra el comunismo y también su preocupación social. Pero el fenómeno nacionalista debe explicarse paralelamente con el estudio de la crisis del racionalismo, ac-

(*) EL LEGADO DEL NACIONALISMO, por José María de Estrada, 94 pp., Ediciones Gure, Buenos Aires, 1956.

titud del autor que nos parece exacta y la única que posibilita una consideración seria del problema; en efecto, el nacionalismo surge en momentos de crisis, lo que explica "su agudo tono polémico", pero es también y principalmente, "un intento por superarla" (p. 27). Si crisis significa juzgar, poner en tela de juicio cosas que eran aceptadas sin más, evidentemente la "razón racionalista" entró en crisis; el racionalismo "significó la ruptura de la unidad del mundo medioeval" y la "fe en la razón fué una especie de sucedáneo de la fe perdida" (p. 31), hipertrofiante de la misma razón; y hasta tal punto entró en crisis el racionalismo que por la reacción contra él se llegó al irracionalismo y voluntarismo; luego de este derrumbe de las ideas claras y distintas, era menester tener en cuenta que "el existir en cuanto tal, es de suyo inaprehensible para una inteligencia que está naturalmente conformada para captar esencias" (p. 35); se abre de nuevo a lo misterioso y la misma teología vuelve por sus derechos; la superación de esta crisis está naturalmente en la revalorización de la razón haciéndola apta "para plegarse sobre las diversas modulaciones del ser" (p. 36). Esto alcanzó al concepto de ciencia, y hoy las ciencias "han tomado conciencia de sus propias limitaciones" (p. 39); superado el cientificismo, hay un renacer de la especulación filosófica y del espíritu religioso que también había sufrido la influencia del racionalismo. En el orden social y político, la crisis del racionalismo se manifestó "como una crisis de las instituciones liberales" (p. 40) y como lo que se ponía en tela de juicio eran todos los supuestos liberales era lógico que "también lo fuera la democracia liberal misma" (p. 41), atacada y defendida, discutida y elogiada, según los casos. Mas el racionalismo político fué a parar al marxismo como su suprema desviación, verdadero mito que exige la fe más ciega, la fe del absurdo y así "surgió la exaltación nacionalista de las realidades propias y concretas, cuya razón de ser escapaba a la razón misma" (p. 47); cada una de las formas de nacionalismo tuvo sus propias características, desde el nacionalismo alemán que hizo "de la nación una totalidad casi divina" (p. 49), hasta el español y el argentino que jamás cayeron en la idolatría del Estado o de la nación.

Quizá la parte más interesante y original del libro sea la tercera, en la cual se hace notar, por medio de un hábil pero veraz paralelismo, la analogía profunda entre la actitud nacionalista y la fenomenología. Todos los nacionalismos, en su reacción frente al racionalismo, proclamaron el "ir hacia las cosas", el realismo fundamental sin supuestos. Por eso dice el autor: "No deja de llamar la atención que la filosofía fenomenológica de Husserl, surgida más o menos contemporáneamente a las tendencias políticas referidas, tuviera en su portada la frase "a las cosas mismas" (p. 52). Claro que esta actitud tiene sus riesgos, pues el nacionalismo, al prescindir demasiado de las ideologías, "puede caer en la subestimación radical de las normas que rigen las cosas y de las doctrinas que las explican, y por ello derivar en el irracionalismo y en un oportunismo y maquiavelismo prácticos", lo que fácilmente puede verse que acontece en el campo filosófico, si la fenomenología, al empecinarse en el dato fenoménico, "conduce al irracionalismo existencialista, donde las esencias no cuentan, rematando en nominalismo y escepticismo" (p. 53). También debe destacarse como nota característica del nacionalismo su "preponderante preocupación social" (p. 56), no motivada por un resentimiento social como es el caso de las izquierdas, sino por su misma actitud realista,

aunque no debe descartarse el riesgo de ser socializante. Si bien hay una tendencia a vigorizar el poder estatal y a ser socializante, lo cual condujo en algunos casos al totalitarismo, este peligro desaparece cuando (como es el caso argentino) se toma a la persona humana "haciéndose cargo de su realidad como ser libre" anterior "a toda esquematización y racionalización"; entonces, "no habrá peligro de que se la subsuma en ninguna totalidad masiva" (p. 61). "Por eso es definitiva la presencia de los valores religiosos entre aquellos que deben ser objeto del anhelo nacionalista. Es cierto que "su gran preocupación por lo social llevó al nacionalismo a preterir, quizás, o a no darle la importancia, debida al tema de la libertad individual"; pero aún esta actitud dejó un saldo positivo pues virvió para mostrar que la libertad "es un valor propio, independiente de toda forma de gobierno o sistema político" v, por consecuencia, que "tampoco es verdad que la libertad sea propiedad de la democracia" (p. 64). El autor se refiere siempre al liberalismo totalmente consecuente, que saca todas las conclusiones, aunque luego lo confronte con lo que llama el liberalismo práctico de los anglosajones, el que, por privar lo práctico sobre lo teórico, las conclusiones extremas son como detenidas y garantiza así una estabilidad que hace poco menos que innecesaria la aparición del nacionalismo.

En la Argentina surge el nacionalismo como un "efecto de la crisis de las instituciones vigentes" (p. 73) destacando valores en realidad universales, supranacionales, como la tradición hispánica y la fe católica; he aquí un párrafo que consideramos de importancia y que nos permitimos subrayar en determinados lugares: "Es así, pues, que en este caso el término "nacionalista" expresaba la afirmación de realidades que superaban las limitaciones geográficas e históricas de la nación misma. Los que veían así las cosas sólo admitían ser llamados nacionalistas en tal sentido; su nacionalismo consistía en afirmar los valores nacionales y la nación misma frente a un internacionalismo destructor y anonadante, tipo comunista, *pero nunca oponiéndolo a un auténtico universalismo que pusiera incluso sobre los intereses de la nación, la justicia y el bien de todos los hombres*" (p. 74). O sea que no excluye, antes por el contrario postula, la existencia de organizaciones supraestatales como la Iglesia Católica.

En lo que respecta al fenómeno peronista, es evidente que su gran éxito inicial lo debió a su adhesión a las actitudes del nacionalismo (corrompida muy luego hasta la delincuencia); para colmo el peronismo llevó hasta sus últimas consecuencias el democratismo liberal y elevó "a la categoría de verdadero mito el principio de la voluntad popular" (p. 78); y si se admite que las mayorías pueden equivocarse, esto significa desconocer el principio liberal de la soberanía absoluta de las masas. Con esto se pone de manifiesto que si el nacionalismo influyó en la formación del peronismo, no contribuyó menos por cierto la democracia liberal. Además, si la Argentina fué peronista "es porque podía serlo, lo cual significa que ya lo era de alguna manera" (p. 81) y como la Argentina "somos todos nosotros... en la medida que poseemos una dimensión social" (p. 82), la Argentina "fué peronista o engendró el peronismo... porque todos de alguna manera lo hemos sido o lo hemos engendrado" (p. 83); todos somos responsables, los que lo apoyaron como los que votaron en su contra y lo combatieron; lo mismo se diga de la revolución que derrocó a ese movimiento, de la que puede decirse que fué obra de la nación misma. Esta

tendencia a la reivindicación de las cosas fué un aporte positivo del nacionalismo y su error principal... fué descuidar... el tema de la libertad individual" (p. 87). En definitiva, el nacionalismo significó una actitud frente a la crisis del liberalismo para tomar contacto con las realidades más auténticas del país "y asumir la responsabilidad de una reforma de la situación existente" (p. 91); pero luego de la experiencia peronista, siendo inadmisibile "volver a las cosas como fueron dejadas antes", debiera comenzar ahora "la etapa de la recuperación de la crisis, la hora de la síntesis" (p. 92). Es decir, de la concordia y la paz.

El libro que acabamos de leer tiene una característica fundamental que confirma las tesis centrales del autor: su *realismo*; si a esto se agrega la sencilla y directa exposición de los asuntos que hemos tratado de hacer desfilar ante los ojos del lector, se tendrá una visión bastante acertada de la obra. Pero eso es sólo el comienzo. Deben, además, decirse dos cosas: primero, que dentro de esta clara sencillez expositiva hay momentos de originalidad sumamente interesantes como la relación entre la actitud nacionalista de ir hacia las cosas (resultado de la crisis del liberalismo racionalista) y la actitud de la fenomenología de Husserl (como resultado de la crisis del idealismo racionalista). Asimismo sus observaciones sobre el peronismo, en segundo lugar, nos parecen muy acertadas en los que respecta a nuestra responsabilidad total. Esta obra es, sin embargo, antes que nada, un libro filosófico; y felicitémonos que así sea porque la savia filosófica que lo anima por dentro le dará perennidad o larga vida. Creemos que es un libro importante para conocer (sin prejuicios) la *realidad* social y política de la Argentina. Demuestra además *valentía*. Y es bastante el solo hecho de haberlo escrito.

ALBERTO CATURELLI

BIBLIOGRAFIA

FILOSOFIA DE LA RELIGION, por *José Todolí O. P.*, Ed. Gredos, Madrid, 1955.

Como se afirma en el prólogo, el hecho religioso es uno de los temas que más inquietan a la filosofía actual. Pero tal inquietud a menudo se mueve en falso, esterilizándose en prejuicios y en actitudes equívocas. El presente volumen retoma esa inquietud para llevarla por caminos donde recogerá frutos definitivos.

El enfoque del problema es tal como se presenta en la filosofía actual no escolástica. A propósito, el autor propone la religión según las categorías de la problemática actual: "según ha ido apareciendo en la Historia de las religiones" (prol.). "Esto, dice el A., tiene la ventaja de descubrir los múltiples aspectos que pueda presentar el problema religioso...".

Efectivamente, protestantes, idealistas, positivistas, han zarandeado la Religión por la Historia, mutilándola, desfigurándola, desnaturalizándola y desvirtualizándola casi por completo. La religión en manos de etnólogos, psiquiatras y sociólogos naturalistas, aparece como un todo confuso, de partes indivisas, lleno de semiproblemas y semisoluciones que se reparten por igual la psicología, la etnología y, si se quiere, la novísima axiología. La Historia de la Religión, desde el Renacimiento hasta nuestros días, o lo que aparece como filosofía de la Religión en la dialéctica de un pensamiento subjetivista, es la pura degeneración del pensamiento teológico en el seno del protestantismo. Las filosofías religiosas actuales y antiguas, nacidas en el clima del individualismo reformista, han perdido a Dios, perdido la religión, reduciéndose a un epifenómeno de la psicología o de la sociología.

Sin dar a su trabajo un tono polémico, Todolí ha logrado rehabilitar una auténtica concepción filosófica de la religión, reestructurando un todo de partes coherentes y homogéneas, donde las disciplinas auxiliares (psicología, etnología, sociología, historia) tienen su lugar sin salir del marco de sus posibilidades.

En páginas de singular densidad va surgiendo la problemática religiosa desde los albores del Renacimiento hasta nuestros días. El primer capítulo, bien nutrido de documentación, se divide en cuatro artículos. El primero es un tramo del camino que llega hasta Kant. El segundo conságrase al filósofo de Koenigsberg, el tercero al postkantismo, el cuarto al modernismo.

En este desenvolvimiento histórico, el lector no debe ver el proceso de elaboración de una filosofía de la Religión. La filosofía o teología de la Religión ya venía elaborada por los teólogos, y en ese mismo lapso es pensada por Cayetano, Juan de Santo Tomás, Suárez, Báñez, Billuart y tantos otros teólogos que se han ocupado de ella.

Lo que el autor pretende en esta parte histórica, es presentar la historia de concepciones filosóficas sobre religión, adheridas a filosofías aberrantes que carecen de las suficientes categorías de interpretación.

En la escolástica, la religión no tiene historia propiamente dicha, porque es teología y filosofía. Fuera de la escolástica pierde sus dimensiones especulativas y humanas para hacerse histórica, como un *quid extrinsecum* al hombre: fenómeno concreto, individual, inteligible, sin dimensiones verdaderamente humanas.

Los cambios de concepciones religiosas, la confusión de sus elementos integrantes, las reducciones a un plano psicológico o sociológico, significan para el hombre la pérdida de la religión, aunque engrose la Historia de las religiones. El autor se propone justamente encauzar esas concepciones dispares y aberrantes en un cauce homogéneo, que no sea una nueva historia, sino la filosofía de la Religión.

En la determinación del hecho religioso el autor procede con cuidadoso sentido realista, evitando las posiciones extremas y alógicas de Durkheim, Wundt, Otto, y otros, que de ciertos elementos empíricos han querido deducir toda la estructura integral del hecho religioso, explicando así todas las religiones, hasta el catolicismo. Todolí dice que el rito exterior no es más que un signo que intenta expresar un contenido y que puede expresarlo o no con exactitud. (Pág. 183). Evidentemente, en su esencia, el hecho religioso es el mismo en el negrito de Oceanía que en el místico cristiano; es esencialmente el acto de homenaje y reverencia al Ser Supremo y Creador. Pero es un absurdo decir que el segundo sea evolución del primero. La religión del cristiano tiene sus bases en la revelación, en la Teología; tiene en cuenta, las intervenciones de Dios en la historia humana, los grandes misterios del pecado y de la Encarnación. Todo esto excede absolutamente las posibilidades intrínsecas de cualquier naturaleza. Al examen fenomenológico del hecho religioso siguen los Fundamentos de la Religión. Examen fenomenológico significa tomar, como con pinzas, aquello que históricamente se ha dado como Religión, y ponerlo sobre una mesa de disección para examinar sus relieves empíricos. Este examen concluye con la definición clásica de Religión: "parte potencial de la justicia, a la cual corresponde dar culto a Dios en cuanto es la Causa primera de todas las cosas y de todas las acciones" (pág. 206).

El que el autor haya creído deber adoptar la definición clásica, rescata la Religión de las historias de las religiones para incorporarla a la filosofía. Vitalmente la religión es homenaje al Ser Supremo y Creador; en este sentido significa una categoría hermenéutica del más puro realismo, que casi no podríamos modificar sin transformarla.

Un asunto que ha preocupado a los autores modernos y que Todolí expone extensamente, es la estructura del conocimiento religioso. El autor reactualiza los valores fundamentales de la noética tradicional, los que le sirven para valorar las posiciones de modernistas y protestantes tales como James, Otto, Hessen, Osterrich, Volket, etc.

Termina el tratado con un Apéndice sobre el objeto formal propio de la filosofía de la Religión, que resumimos en cuatro conclusiones.

1º Religión abarca el sentido ético y metafísico de religación con Dios, la conciencia de esa religación, la respuesta moral por la adoración y el culto.

2º Tomado en ese sentido, la filosofía de la Religión tiene un contenido distinto del contenido de otras disciplinas.

3º La religación cae dentro de la metafísica. Pero ésta no estudia ni la noética de la religación, ni los reflejos psicológicos, ni la actitud moral del hombre ante el hecho de la religación.

4º El objeto propio de la Filosofía de la Religión es la religión en el sentido amplio de religación y virtud moral.

Toma muchas otras cosas, agrega T., de las otras ciencias; por ejemplo la existencia de Dios de la metafísica, la existencia del alma de la psicología... pero su objeto formal es el hombre en cuanto religado al Ser trascendente.

Evidentemente es un caso similar al de la Sociología con respecto a la Ética, de la psicología experimental con respecto a la racional. La religión tiene su fundamento metafísico: la religación; pero la Ética, también lo tiene, y la religión en cuanto virtud moral pertenece a la Ética como parte potencial de la justicia. Luego el fundamento metafísico no da base suficiente para una nueva disciplina. Esto lo reconoce el Autor. Sin embargo contemplada la religación en su sentido amplio, con su contenido noético, con sus reflejos psicológicos, etc., ofrece al Autor un panorama especial que califica como Filosofía de la Religión.

El volumen está bien presentado, buen papel, lectura fácil; termina con una nutrida bibliografía, índices onomástico y de materias.

ALBERTO GARCIA VIEYRA, O. P.

IMPRUDENCE IN St. THOMAS AQUINAS, por *Charles J. O'Neil*, Colección *The Aquinas Lecture*, Marquette University Press, Milwaukee, 1955.

Cada año la "Aristotelian Society of Marquette University" auspicia las denominadas "Aquinas Lectures", conferencias que tienen lugar el domingo más próximo al 7 de marzo, festividad de Santo Tomás de Aquino, laudable costumbre comenzada en 1937 y que ha contado con la participación de figuras conocidas dentro de la filosofía mundial tales como Maritain, Werner Jaeger, Louis-Marie Régis, Gilson, Bourke y otros.

En la obra del epigrafe, correspondiente a 1955, Charles O'Neil analiza de por fino y tanto cuanto lo permite una conferencia, el vicio de imprudencia, tal como lo desarrolla Sto. Tomás en su *S. Theol.*, II-II, qq. 53-54.

Cuando trata Aristóteles en su notable "Ética a Nicómaco" explícitamente de la felicidad del hombre y, por consecuencia, de las virtudes que deben coronar su vida, habla también de los vicios contrapuestos; pero sin embargo nada se halla allí sobre la imprudencia. ¿Es que acaso no fué capaz de definirla? Resulta absurdo plantearse la pregunta, pero es cierto que Aristóteles no trató sobre la imprudencia. Para hallar una exposición sobre ella y en la línea del

pensamiento aristotélico, es necesario llegar hasta Sto. Tomás, no ya en su *Comentario a la Etica* sino en la *Summa, l. c.*, en cuya exposición comentada ocupa O'Neil la parte más importante de su conferencia. Lo que Sto. Tomás trata sobre la imprudencia en sí misma, y sobre sus vicios conexos, como la precipitación, negligencia, etc., están expuestos en esta conferencia en un estilo directo y sencillo y sumamente asequible.

Merecen destacarse la excelente impresión y presentación de la obra

J. E. BOLZAN

THE TRUTH THAT FREES, por *Gerard Smith S. I.*, Colección *The Aquinas Lecture*, Marquette University Press, Milwaukee, 1956.

En esta "The Aquinas Lecture, 1956", Gerard Smith, director del departamento de filosofía de la Marquette University, se pregunta cuál es la verdad que libera al hombre desde el punto de vista de la relación entre verdad y libertad.

La verdad, como propiedad trascendental que es del ser, se halla donde quiera que algo *es*, y la inteligencia del hombre es capaz de captarla y discernirla no sólo gnoseológicamente como una *adaequatio rei et intellectus*, sino también como verdad ontológica o inteligibilidad, independiente del juicio; inteligibilidad ésta que reconoce a Dios como a su Verdad ejemplar. Mas, por otra parte, el uso que haga el hombre de esa verdad así aprehendida entraña un problema moral, por lo cual un científico podrá usar mal de su ciencia y ser así un mal hombre sin dejar de ser por ello un excelente científico. Para que un conocimiento *verdadero* conduzca necesariamente del ser contingente al Ser necesario, de la verdad participada a la Verdad absoluta, ha de ser utilizado *rectamente*, el *conocimiento de la verdad* debe ser informado por la rectitud o *bondad moral*.

Luego, y es la conclusión de Smith, la verdad que libera al hombre es tanto el *correcto conocimiento* de la verdad de las cosas como el *buen uso* que de él se haga.

Pulcramente editado, este volumen guarda uniformidad de presentación con los previos de la misma colección.

J. E. BOLZAN

PSICOLOGIA, por *Régis Jolivet*, Ediciones Carlos Lohlé, Bs. Aires, 1956.

El año 1949 *Sapientia* (Nº 13, pág. 287-288) se ocupó de la *Psychologie* de Jolivet. En su cuarta edición, en 1950, esta misma parte del *Tratado* apareció notablemente aumentada y mejorada, en especial en los capítulos sobre los sensibles comunes, pensamiento y lenguaje, libertad, etc. Nos hallamos ahora frente a una traducción hecha sobre la quinta edición francesa.

Si bien esta *Psicología* forma parte de un *Tratado de Filosofía* —cuya publicación en español es anunciada—, en realidad se nos entrega aquí, en un solo volumen, lo que es usual distinguir como Psicología científica y Psicología filosófica. Ambas disciplinas, y más especialmente la Psicología científica, están enfocadas por Jolivet con laudable intención de modernidad. Los clásicos y eternos problemas de la Psicología científica —percepción, imagen, memoria, afectividad, lenguaje...— son replanteados y discutidos con una continua referencia al pensamiento actual, en especial a la escuela de la Gestalt y a la fenomenología y existencialismo francés, lo cual hace que la lectura de esta obra convenga sobre lo vivo de una disciplina que se creyó en crisis.

Si tomamos en cuenta el apuntado valor de modernidad de esta obra y sus innegables cualidades didácticas, podemos afirmar que nos hallamos a nuestro juicio, frente a uno de los mejores textos de Psicología General que se posee en lengua española.

Tradujo Leandro de Sesma. La presentación tipográfica es excelente. Se añade una bibliografía en español.

G. BLANCO

LA EXISTENCIA DE DIOS, por *Michele Federico Sciacca*, traducido del original francés por David Lagmanovich, Colección "Biblioteca de Filosofía y Letras" de la Editorial Richardet, dirigida por Manuel Gonzalo Casas, Tucumán-Buenos Aires, 1955.

De este libro dió amplia cuenta SAPIENTIA en su entrega de julio-septiembre de 1954 (Nº 23, p. 222-226), cuando apareció originariamente en francés. Aquí sólo queremos dar a conocer esta traducción castellana, llevada a cabo con prolijidad por David Lagmanovich. Con ella se inicia la nueva Colección de la "Biblioteca de Filosofía y Letras" de la Editorial Richardet, bajo la dirección del profesor Manuel Gonzalo Casas.

Con su estilo tan personal, lleno de hondas sugerencias, señala Casas con precisión en su Prólogo, la esencia, las fuentes y la orientación del movimiento filosófico, tan pujante actualmente en Europa, denominado *Espiritualismo cristiano*; el cual agrupa a representantes de Francia —Lavelle y Le Senne— de España —Muñoz Alonso— y de Italia —Carlini, Stefanini, Guzzo y sobre todo Sciacca—, tan diferentes entre sí, ninguno de ellos escolástico, pero todos coincidentes en las grandes tesis del espiritualismo cristiano. con cierto parentesco o, por lo menos, simpatía con San Agustín, Pascal, Blondel y Rosmini. Casas se detiene sobre todo en Sciacca, como es lógico, para subrayar la interioridad espiritual y autoconciencia crítica, como punto central de la Filosofía del ilustre filósofo de Génova. En pos de su maestro Gentile, punto de partida de su pensamiento, superado después con su conversión al realismo, alcanzado desde la "*interioridad objetiva*", en que su pensamiento evidentemente es tributario de San Agustín y de Rosmini por debajo de su impronta personal, Sciacca ha desarrollado todo su abundante y agudo pensamiento metafísico, también el de este libro de la existencia de Dios.

Pese a algunos puntos difíciles y discutibles del libro —que ya nuestro comentarista advirtió en SAPIENTIA (P. 225 de la nota citada)— nuestra bibliografía filosófica argentina verdaderamente se enriquece con este nuevo libro del conocido maestro italiano de la Filosofía, que ya es también un poco nuestro.

O. N. DERISI

INTRODUCCION A LA HISTORIA DE LA LITERATURA TEOLOGICA
DE LA ESCOLASTICA INCIPIENTE, por *Arthur Michael Landgraf*, traducción del alemán por *Constantino Ruiz Garrido*, Herder, Barcelona, 1956.

El eminente y conocido investigador de la literatura teológico-filosófica medioeval, A. M. Landgraf, nos ofrece en esta obra el fruto de largas y pacientes indagaciones en los primeros pasos de la Teología medioeval, que aún hoy, después de tantos estudios, sigue, sin embargo, en su mayor parte inédita.

Previa una *Visión general* del problema, del método y leyes de la formación de la Escolástica, en una *Primera Parte*, el autor analiza con todo rigor científico, una por una, las distintas fuentes del pensamiento medioeval: monografías, compilaciones de sentencias, comentarios escriturísticos, sermonarios, etc. sobre los cuales trabajó, se elaboró y desarrolló el pensamiento medioeval.

Sobre esos materiales inciden una y otra vez los grandes maestros de la primitiva Escolástica, los cuales van *organizando* así el cuerpo doctrinal de la incipiente Escolástica. Uno por uno los estudia Landgraf en la *Segunda Parte* de su obra, destacando minuciosamente su aporte personal y de su respectiva escuela en la elaboración de la doctrina medioeval.

A la luz de la historia, rigurosamente expuesta por Landgraf, resalta el vigor del pensamiento de estos autores de la primera Edad Media, quienes, pese al reducido material bibliográfico de que disponían —las fuentes señaladas en la Primera Parte de esta obra—, con ocasión de la exposición literal de las sentencias y textos, han superado este menester y han ido desarrollando su propio pensamiento, construyendo, o esbozando al menos, nuevas concepciones o elementos de las mismas, con las cuales únicamente puede explicarse la realización de las magníficas síntesis de los grandes maestros del siglo de oro de la Escolástica, tales como Alejandro de Halés, San Buenaventura, San Alberto Magno y sobre todo, de la más vasta y coherente de todas ellas, ápice del pensamiento medioeval y de todos los tiempos, la síntesis de Santo Tomás.

Como el río caudaloso, formado por múltiples afluentes más pequeños, a veces casi insignificantes, también las grandes construcciones de los maestros medioevales del siglo XIII no se comprenden sin este trabajo múltiple previo —regularmente humilde y oculto, pero siempre fecundo— de los siglos anteriores de la formación de la incipiente Escolástica, que Landgraf nos ha esclarecido con tanta erudición, en esta obra.

El tomo está impreso con el sello de elegancia, propio de la antigua y acreditada casa Herder.

O. N. DERISI

NOTICIAS DE LIBROS

A COMPLETE INDEX OF THE SUMMA THEOLOGICA OF ST. THOMAS AQUINAS, por Roy J. Deferrari y Sister M. Inviolata Barry, Catholic University of America, Washington, 1956.

Los autores de esta obra, que durante diez y seis largos años se dedicaron a la ardua labor de compilar más de medio millón de fichas para la publicación del "*A Lexicon of St. Thomas Aquinas*" (1948) —trabajo realizado con todo rigor y meticulosidad científica—, aprovechando ese mismo material erudito, han dado a luz ahora este magnífico *Index*.

Se trata de un *Index verborum*, que, mediante un aparato científico simple y claro, registra todos los lugares de la *Suma* en que se cita cada palabra, con referencias a los pasajes en que tal vocablo aparece en otro caso, género, tiempo, etc.

Un breve Prólogo y una Clave sencilla explican el manejo de este *Index*, realmente exhaustivo.

La obra termina con un *Indice* suplementario de las *variantes*, es decir, de las palabras que en diversas ediciones de la *Suma* aparecen sustituidas por otras. Este *Indice* suplementario permite utilizar el *Index* con cualquier edición de la *Suma*.

La elaboración e impresión de esta obra ha impuesto a sus autores un ímprobo y casi sobrehumano esfuerzo; pero este esfuerzo ha sido premiado con esta hermosa realidad del *Index*, magnífico por su valor intrínseco y por su impecable presentación; el cual constituirá en adelante un instrumento de trabajo único en su género e insustituible para cuantos quieran ocuparse con rigor científico de la *Suma Teológica* de Santo Tomás.

O. N. DERISI

GUICCIARDINI Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DEL RENACIMIENTO, por Exequiel César Ortega, Trabajos y Comunicaciones del Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, La Plata, 1955.

La obra de Guicciardini ha suscitado encontradas interpretaciones. Sus escritos, también contradictorios, dan pie para ello. Algunos se han empeñado en ver en él al renacentista descreído y escéptico; otros, un cristiano, si bien no muy ferviente, continuador de la tradición de la Edad Media.

Con un criterio histórico, Ortega hace ver en su estudio que el verdadero Guicciardini —como todo el Renacimiento— es el resultado del encuentro de la época medioeval, que aún no se ha acabado de ir y cuya concepción cristiana de la vida sigue constituyendo el substratum de su pensamiento, y de una nueva época, naturalista y escéptica, que irrumpe y forma la nueva cosmovisión, que es lo que salta a primera vista en Guicciardini.

Las dotes de erudición y ponderación de juicio que Ortega ha puesto de relieve en trabajos anteriores, se ponen de manifiesto una vez más en esta breve monografía.

O. N. DERISI

ESTUDIOS SOBRE LA CIUDAD DE DIOS, Tomo II, Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial, El Escorial, España.

Acaba de aparecer el Tomo II del Número extraordinario de Homenaje de San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. Tomo I y II integran el Volumen CLXVII de la conocida revista agustiniana *La Ciudad de Dios*. En el N^o38 de *Sapientia* dimos cuenta de la aparición del Tomo I (623 pág.). El Tomo II (830 pág.), contiene las colaboraciones que firman Guatodio Vega, C. Boyer, F. Casado, V. Capánaga, C. Perl, J. I. Alcorta Echavarría, Nazario de Santa Teresa, Humberto Padovani, E. Carretero, César Vaca, J. Gavigan, P. Verdú, J. Riocerezo, H. Rondet, Gabriel del Estal y Juan J. Rosado, Guy Fink-Errera, Rubio Alvarez, J. Spörl, José M. Casas Homs, Luciano Rubio, D. Sevilla Andrés y Juan Manuel Del Estal. Los trabajos en francés, alemán, italiano, inglés y latín, van seguidos de su correspondiente resumen en español. Ciérrase este tomo con cuatro índices: de textos citados de San Agustín, de lugares bíblico citados, de autores citados, e índice general de la obra. Nuestras felicitaciones a la Dirección de *La Ciudad de Dios* por el magnífico trabajo realizado.

R. I. E.

L'UNIVERSITA CATTOLICA DEL SACRO CUORE, por *Francesco Olgiatti*, Volumen primero, Ed. Vita et Pensiero, Milano, 1955.

Se inicia esta importante obra con una *Introducción* en la que nos cuenta Olgiati el episodio de aquél joven médico (Gemelli), que, en lugar de retornar a su casa ingresa el 16 de Noviembre de 1903 a la Orden franciscana, hecho fundamental para la historia de la Universidad Católica del Sacro Cuore. En las tres partes que constituyen el volumen primero se historian: *El laicismo italiano de 1848 a 1921* (14 capítulos); *La idea de una Universidad católica en Italia* (3 capítulos); *El nacimiento de la Universidad católica* (2 capítulos).

La lectura de esta obra, en especial de la primera parte, nos enseña la antigua actualidad de los sofismas y de los procedimientos del laicismo en su lucha contra la idea y realización de una auténtica libertad de docencia.

La historia de los esfuerzos realizados para poner en existencia la Universidad y darle vida, es la materia de un segundo volumen, a cuya espera estamos.

E. M. B.

CRONICA

ARGENTINA

Mons. Pietro Pavan dictó nueve lecciones sobre *Democracia* en Buenos Aires (6 - 14 de Agosto), en el Instituto Católico de Cultura.

—Con ocasión del cuarto centenario del fallecimiento de San Ignacio de Loyola, la Institución Cultural Española invitó a dos conferencias que estuvieron a cargo del P. J. A. de Laburu S. J. y versaron sobre: *Personalidad psicológica de San Ignacio de Loyola y Psicología del trato social de San Ignacio de Loyola*.

—El Centro de Ciencias Químicas de la Agrupación de Profesionales de la A. C. A. realizó en Julio y Agosto una Jornada de Estudios sobre *La Evolución en Biología*. Temas: *La Evolución y sus Teorías en Zoología*, por el Dr. Emiliano Mac Donagh; *Origen y desarrollo más antiguo del hombre*, por el Dr. Osvaldo S. A. Menghin; *El Origen del hombre según la Biblia y los problemas de la Evolución*, por el Pbro. Jorge Mejía.

—El Centro de Estudiantes Secundarios "Santo Tomás de Aquino", de Junín, con ocasión de su XX aniversario ha organizado el 6 de julio un ac-

to cultural en el que el Dr. Julio Ojea Quintana se ocupó del tema: *Sto. Tomás de Aquino y su influencia en la Cultura Occidental*.

—El psiquiatra español Dr. Ramón Sarró dió el 31 de agosto una conferencia en la sede de la Institución Cultural Española sobre el tema: *Lo vivo y lo muerto en la obra de Freud*.

—Cuatro cátedras (Letras, Historia, Estudios Religiosos y Filosofía) funcionaron este año en el Instituto de Estudios Humanísticos y Sociales de Mendoza. La cátedra de Filosofía, que dirigen el profesor Dr. Guido Soaje Biritos se ocupó de *El Comunismo* (15 lecciones) y la *Noción de Derecho* (3 lecciones).

ALEMANIA

En la Editorial Walter de Gruyter de Berlín se acaba de publicar el 1º de los tres volúmenes que contienen los *Kleinere Schriften* de Nicolai Hartmann.

—El 4 de julio falleció en Roma el Padre Francisco Pelster S.J., profesor en la Universidad Pontificia Gregoriana, medievalista de fama mundial. En

su juventud había sido activo colaborador del Cardenal Ehrle, de Grabmann y de De Wulf.

BELGICA

Los números 33-34 de la *Revue Internationale de Philosophie* son dedicados a *Montesquieu*. Estudian el pensamiento del filósofo político: Shackleton, Chevalier, Hendel, Derathé, Cotta, Beyer, Cabeen. El Nº 35 destínase al tema *La Personalité* y colaboran: Alexander, Catell, Mead Eysenck y Baruk. *Philosophie de la nature?* es el tema del Nº 36, que cobija trabajos de: Guzzo, Ayer, Ruyter, Isaye.

—El 5 de febrero falleció en Lovaina el P. Taymans d'Eypernon S.J., conocido por sus trabajos sobre Blondel y sobre Filosofía de la Religión.

—Para julio-agosto de 1957 se anuncia en Bruselas el *XV Congreso Internacional de Psicología*, que presidirá el Prof. A. Michotte.

BRASIL

La *Revista Brasileira de Filosofia* ha publicado un volumen (94 páginas) dedicado a Sören Kierkegaard. Después del prefacio de Miguel Reale siguen trabajos de W. Vita, Barbuy, Cirell, Bó y Da Silva.

—El 12 de mayo fué solemnemente instalada en Porto Alegre la *Facultad de Filosofia Marcelino Champagnat*, que dirige el Hermano Faustino João. La clase inaugural estuvo a cargo del Hermano José Otão, Rector de la P. U.C. y versó sobre *La Pedagogía del Beato Champagnat*.

CUBA

El número 13 de la *Revista Cubana de Filosofia*, que dirige H. Piñera Llera, contiene 13 trabajos dedicados a estudiar el pensamiento de Ortega y Gasset.

CHILE

Se celebró en Santiago de Chile el *Cuarto Congreso Interamericano de Filosofia*, sobre el que informamos en este número. Especialmente invitados y representando a la Filosofía Argentina, concurieron: Mons. Dr. Octavio N. Derisi (La Plata), Risieri Frondizi (Buenos Aires), H. Bunge (Buenos Aires), C. Cossio (Buenos Aires) y Adolfo Vázquez (Tucumán).

ESPAÑA

El Dr. N. Ancochea Hombravella, en los meses de abril y mayo dió un curso de *Caracterología General* en la Hermandad de San Cosme y San Damián de Barcelona.

—La Editorial Gredos anuncia una *Biblioteca Hispánica de Filosofia*, cuya dirección se ha encomendado a Don Angel González Alvarez.

—La Sociedad Española de Psicología ha otorgado el Premio Español de Psicología a Don Mariano Yela.

—En el Concurso Internacional de Sociología, organizado por el Instituto Luigi Sturzo, el premio de cuatro millones de liras lo obtuvo el profesor A. Perpiñá, de la Universidad de Madrid.

FRANCIA

El N^o 4 de *Les Études Philosophiques* (1955), dedicado al Rvdo. Padre Pierre Teilhard de Chardin, contiene dos artículos del sabio jesuíta: *Un sommaire de ma perspective "phénoménologique" du monde y Pour y voir clair*. A continuación F. Lafargue se ocupa de *La phénoménologie du P. T. de Chardin* y C. Tresmontant dedica un *Note sur l'oeuvre de T. de Chardin*. Los N^{os} 1 y 2 (1956) de la misma publicación contienen trabajos de *Lógica* rubricados por Feys, Granger, Perelmam, Tyteca, Poirier, Blanché, Dopp, Heiyting, Kotarbinski, Martin, Millet y Otakar Zich.

—Se publicará este año *Mélanges de Philosophie Grecque*, en honor de Monseñor A. Diès, como homenaje de admiración y reconocimiento, de amigos, colegas y discípulos del eminente conocedor del pensamiento platónico.

—El 31 de octubre de 1955 falleció el Cgo. Gustave Bardy, conocido por sus trabajos de Patrología.

—En la Universidad de Poitiers se ha fundado un *Centro de Estudios Superiores de Civilización Medioeval*, con fines de enseñanza e investigación. El curso de 1956 ha estado a cargo de E. Gilson y ha versado sobre *La tradición clásica en las escuelas filosóficas desde el siglo IX al XII*.

ITALIA

Se ha constituido el *Centro Italiano di Studi scientifici, filosofici e teologici*, presidido por el Rvmo. P. M. Michele Browne, Maestro General de los PP. Dominicos. Organó oficial de dicho Centro será la Revista *Sapienza*.

—En Parma y en septiembre del año pasado, falleció, a la edad de 75 años, Mons. Amato Masnovi, relevante figura de la filosofía neo-escolástica italiana. A más de escritos teóricos, era autor de la notable obra histórica en tres volúmenes: *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso*. En el fascículo 2 de la *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Sofía Vanni Rovighi, bajo el título de *L'opera di Amato Masnovi*, publica el discurso leído en abril de 1956 en la Universidad Católica del Sacro Cuore, en la que, en otro tiempo, Mons. Masnovi fué profesor.

—El 16 de enero murió en Padova, a los 64 años de edad el conocido filósofo italiano Luigi Stefanini, representante del llamado espiritualismo cristiano. Son notables sus trabajos de Historia de la Filosofía y de Estética.

—El N^o 6 (1955) de *Sapienza* está destinado a estudiar el pensamiento de San Agustín y de Rosmini. Firman los trabajos: Lercaro, Prete, Gherardi y Rigobello.

—El 27 de mayo de 1956, falleció repentinamente en Roma el P. G. Bozzetti, Prepósito General de los PP. Rosminianos y el más importante divulgador y defensor del pensamiento de Rosmini.

—El último volumen de *Archivio di Filosofia*, que dirige E. Castelli, lleva el título de *Metafisica ed Esperienza Religiosa*. Contiene trabajos de Castelli, Lazzarini, Del Noce, Lotz, Przywara, Fabro, Danielou, Balbo, Bufo, Bianco y Adriani.

—Con la muerte del Profesor G. Capograssi, a los 67 años de edad, la Filosofía del Derecho italiana pierde uno de sus más calificados representantes.

—El 18 de abril falleció en Florencia G. Capone Braga, a quien se deben importantes estudios de Historia de la Filosofía.

—El R. Padre L. B. Gillon O.P. ha sido nombrado Rector Magnífico del Instituto "Angelicum" de Roma, para el período 1955-1958.

MEXICO

La Editorial IUS ha editado *Controversia con D. Antonio Caso*, libro formado por una serie de artículos que fué publicando Alfonso Junco en 1936 en *El Universal*, de Méjico.

—*Dianoia* es el título de una publicación nueva, aparecida en 1955 y que dirige Eduardo Nicol. Edita el Fondo de Cultura Económica.

POLONIA

Jan Lukasiewicz, una de las grandes figuras mundiales de la Lógica simbólica y excelente conocedor de la Lógica

aristotélica, falleció el 13 de febrero de 1956 en Dublin, donde desde 1946 enseñaba. Además de sus trabajos sobre lógica aristotélica, lógica medioeval, lógica trivalente y lógica de las modalidades, se le debe el sistema de notación logística que se conoce como "notación polaca". En su juventud, Lukasiewicz había sido discípulo del Cardenal Mercier.

SANTO DOMINGO

Ha aparecido el Nº 1 de la *Revista Dominicana de Filosofía*, que publica la Facultad de Filosofía de Santo Domingo, Ciudad Trujillo, República Dominicana. Esta publicación es semestral.

SUIZA

En el Nº de Julio-Septiembre de 1956 de *Nova et Vetera* (págs. 210-229), el conocido teólogo Ch. Journet se ocupa detenidamente de la obra del P. Teilhard de Chardin.

INDICE DEL TOMO UNDECIMO

LA REDACCIÓN:	<i>A los lectores</i>	7
CURRICULUM VITAE DE MONS. OCTAVIO N. DERISI:	9
LA DIRECCIÓN:	<i>Filosofía y teología en el Tomismo</i> ...	243
	<i>Verdad y libertad, enseñanza y Univer-</i> <i>sidad</i>	323

ARTICULOS

MICHELE F. SCIACCA:	<i>Introducción a la Filosofía de A. Ros-</i> <i>mini</i>	37
ALBERTO CATURELLI:	<i>Desolación del filósofo en la Argentina</i>	48
FERNAND VAN STEENBERGEN:	<i>La cuestión de la evidencia de la exis-</i> <i>tencia de Dios en el "De Veritate" de S.</i> <i>Tomás</i>	67
DIEGO PRO:	<i>Filosofía de la Matemática en Aristóteles</i>	78
ADOLFO GONZALO ALONSO:	<i>Introducción a la Filosofía de Menéndez</i> <i>Pelayo</i>	100
MANUEL GONZALO CASAS:	<i>Vocación y Metafísica</i>	117
OSWALDO ROBLES:	<i>Formalidad epistemológica de la Psico-</i> <i>logía clínica</i>	133
JULIO OJEA QUINTANA:	<i>Apostillas a la noción tomista del derecho</i>	147
LUIS DE RAEYMAEKER:	<i>La esencia avicenista y la esencia tomista</i>	154
NIMIO DE ANQUIN:	<i>Sobre la lógica de los estoicos</i>	166
FRITZ JOACHIM VON RINTELEN:	<i>El significado del espíritu para la filo-</i> <i>sofía del presente</i>	173
WALTER BRÜNING:	<i>Las dimensiones fundamentales del filo-</i> <i>sofar antropológico actual</i>	180
SOFÍA VANNI ROVIGHI:	<i>¿Se puede hablar de límites del raciona-</i> <i>lismo ético en la teoría de Santo Tomás</i> <i>sobre el conocimiento moral?</i>	196
HÉCTOR LLAMBIÁS:	<i>Ensayo sobre la verdad del error nomi-</i> <i>nalista</i>	206
VERNON J. BOURKE:	<i>Desarrollamientos recientes de la filoso-</i> <i>fía tomista</i>	215
JOSÉ MARÍA DE ESTRADA:	<i>Dos notas acerca del signo</i>	221
TARCISIO M. PADILHA:	<i>El platonismo en la filosofía de Louis</i> <i>Lavelle</i>	228
JUAN A. CASAUBÓN:	<i>Gérmenes de idealismo en las "Investiga-</i> <i>ciones lógicas" de Husserl</i>	281
EMILIO MONDELLI:	<i>La materia inteligible</i>	281
BENITO A. RAFFO MAGNASCO:	<i>El estoicismo y su teoría del hombre</i> ...	285
JOSÉ RIESCO TERRERO:	<i>El objeto de la metafísica y la analogía</i> <i>del ente según Escoto</i>	331
DOMINGO RENAUDIÈRE DE PAULIS:	<i>El arte y la naturaleza</i>	348

NOTAS Y COMENTARIOS

MANUEL GONZALO CASAS:	<i>Notas críticas de Filosofía</i>	353
ALBERTO CATURELLI:	<i>El tema de la Historia en cinco Padres de la Iglesia</i>	359
RICHARD WISSER:	<i>Consideraciones sobre el último Congreso de Filosofía en Alemania</i>	364
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El IV Congreso Interamericano de Filosofía</i>	368
JOSE M. FRAGUEIRO LAZCANO:	<i>Acerca de Teología de la Historia</i>	372
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La ontología axiológica de Louis Lavelle</i>	375
JOSÉ MARÍA DE ESTRADA, O. N. DERISI y ALBERTO CATURELLI:	<i>Tres libros sobre la realidad política argentina</i>	379

BIBLIOGRAFIA

JOSÉ IGNACIO ALCORTA:	<i>El existencialismo en su aspecto ético</i> (Alberto Caturelli)	295
MICHELE FEDERICO SCIACCA:	<i>La filosofía y el concepto de la Filosofía</i> (Alberto Caturelli)	298
JOACHIM VON RINTELEN:	<i>Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis</i> (Walter Brüning)	301
ANTON ANTWEILER:	<i>Das Problem der Willensfreiheit</i> (Guido Soaje Ramos)	304
SAN AGUSTÍN:	<i>Tratado sobre el Evangelio de San Juan</i> (Alberto Caturelli)	305
HENRI MARROU:	<i>Saint Agustin et l'Agustinisme</i> (Alberto Caturelli)	306
AUGUSTO GUZZO:	<i>La Philosophie de demain</i> (Marcelo J. Martínez Cantón)	307
JOAO AMEAL:	<i>A revolução tomista</i> (Alma Novella Marani)	309
MARIO CASOTTI:	<i>Didattica</i> (Alma Novella Marani)	310
B. ORCHARD:	<i>Verbum Dei</i> (R. Primatesta)	312
HECTOR D. MANDRIONI:	<i>Introducción a la Filosofía</i> (J. E. Bolzán)	313
FILIPPO SELVAGGI:	<i>Filosofie delle scienze</i> (J. E. Bolzán) ..	314
H. y H. A. FRANKFORT:	<i>El pensamiento prefilosófico</i> (J. E. Bolzán)	315
JOSEF GÖTTLER:	<i>Pedagogía sistemática</i> (A. Caturelli) ...	317
JOSE TODOLI:	<i>Filosofía de la Religión</i> (A. García Vieyra)	387
CHARLES J. O'NEIL:	<i>Imprudence in St. Thomas Aquinas</i> (J. E. Bolzán)	389
GERARD SMITH:	<i>The Truth that frees</i> (J. E. Bolzán) ..	390
REGIS JOLIVET:	<i>Psicología</i> (G. Blanco)	390
MICHELE FEDERICO SCIACCA:	<i>La existencia de Dios</i> (O. N. Derisi) ..	391
ARTHUR MICHAEL LANDGRAF:	<i>Introducción a la Historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente</i> (O. N. Derisi)	392
NOTICIAS DE LIBROS		393
CRONICA		318 y 395

LIBRERIA

CARLOS LOHLE

BOURGEY, L.: <i>Observation et Expérience chez Aristote</i>	\$ 117.—
BREHIER, E.: <i>Etudes de Philosophie antique</i>	„ 156.—
BREHIER, E.: <i>Historia de la Filosofía</i> (3 vols.), nueva edición 1956, en tela	„ 560.—
CARTIER, A.: <i>Existence et Vérité (Philosophie Blondelienne de l'Ac- tion et Problématique existentielle)</i>	„ 112.—
DELHOMME, J.: <i>Vie et Conscience de la Vie (Essai sur Bergson)</i> ..	„ 78.—
DE FINANCE, J.: <i>Existence et Liberté</i>	„ 206.50
FRANK, S.: <i>Dieu est avec nous</i>	„ 117.—
FARBER, M.: <i>Husserl (Filósofos y Sistemas, N° 3)</i>	„ 18.—
GEIGER, L.: <i>La Participation dans la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin</i>	„ 234.—
HEGEL: <i>Ciencia de la Lógica</i> (2 vols.)	„ 150.—
HEGEL: <i>Lecciones sobre la Historia de la Filosofía</i> (3 vols.), en tela	„ 350.—
JOLIVET, R.: <i>Essai sur les Rapports entre la Pensée Grecque et la Pensée chrétienne</i>	„ 156.—
JAEGER, W.: <i>Teología de los primeros filósofos griegos</i>	„ 63.—
LOWITH, R.: <i>Heidegger, pensador de un tiempo indigente</i>	„ 50.—
MARIAS, J.: <i>Introducción a la Filosofía</i> , 4ª Edición	„ 90.—
MARIAS, J.: <i>Biografía de la Filosofía</i>	„ 44.—
REYMOND, A.: <i>Histoire des Sciences exactes et Naturelles dans l'An- tiquité greco-romaine</i>	„ 114.—
SEMAINE DES INTELLECTUELS CATHOLIQUES, 1955: <i>l'Eglise et les Civilisations</i>	„ 72.—
SCHUHL, M.: <i>La Obra de Platón</i>	„ 32.—
SANTO TOMAS DE AQUINO: <i>Suma Teológica</i> , tomo VI (Edición bilingüe de la B. A. C.): <i>la Ley y la Gracia</i>	„ 75.—

VIAMONTE 795

CASILLA CORREO 3097

T. E. 32-6239

BUENOS AIRES

A V G V S T I N V S

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES

VICTORINO CAPÁNAGA

Y

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION:
Cea Bermúdez, 59. — Teléfono 34 97 92. — Madrid, España.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país
y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: \$ 60.— Número suelto \$ 15.—
Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

LA PLATA

(Argentina).

C R I S I S

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

dirigida por

Adolfo Muñoz Alonso

Redacción y Administración: Apartado de Correos 8110, Madrid, España.

C R I T E R I O

REVISTA DE CULTURA CATOLICA

Aparece los segundos y cuartos jueves de mes.

Director: Mons. Gustavo J. Franceschi

Anual \$ 80.— Semestral \$ 50.— Número suelto \$ 4.— Número atrasado \$ 5.—

Dirección y Administración: Alsina 840, 2º Piso, Buenos Aires.

EDITORIAL HERDER

HIRSCHBERGER, Johannes: *Historia de la Filosofía*. Vol. I: *Anti-güedad, Edad Media, Renacimiento*. 1954, XVI y 516 páginas.
En rústica \$ 145.—
En tela „ 180.—

SALIÓ AHORA:

— Vol. II: *Edad Moderna - Edad Contemporánea*. 1956, VIII y 565 páginas. - En rústica \$ 145.—
En tela „ 180.—

OTRA NOVEDAD IMPORTANTE

MÜLLER, Marianus: *Angustia y Esperanza - Clave teológica al laberinto filosófico de nuestro tiempo*. 1956 - 380 páginas - En rústica \$ 63.—

Editorial H E R D E R Librería

Carlos Pellegrini 1179

T. E. 44-9610

Buenos Aires

APARECIÓ:

TRATADO DE EXISTENCIALISMO Y DE TOMISMO

por

OCTAVIO NICOLAS DERISI

El autor ofrece en sus páginas un completo estudio de los sistemas existencialistas y existenciales, mediante el análisis crítico de dichos sistemas y de los problemas por ellos planteados, a la luz de la filosofía de Santo Tomás.

La *Primera Parte* del libro encierra una minuciosa y objetiva exposición de los principales sistemas existencialistas: Heidegger, Sartre, Jaspers y Marcel.

La *Segunda Parte* se ocupa de la valoración crítica de los mismos, determinando con precisión lo que de verdad o error encierran.

La *Tercera Parte*, por fin, está dedicada a la búsqueda de la solución cabal de los problemas de la existencia humana dentro del problema general de la existencia.

En esta obra el autor pone al servicio de cuantos se interesan por los problemas del espíritu y de la inteligencia el fruto de un largo estudio y una honda meditación.

La obra está editada por *Emecé*, de Buenos Aires.

UN HERMOSO VOLUMEN, ENCUADERNADO, de 500 páginas m\$.n. 200.—

N. B. Los suscriptores de SAPIENTIA pueden adquirirlo en la Administración de la misma, con el 10 % de descuento y libre de gastos de envío, con tal que el pago se haga por adelantado (m\$.n. 180.—, más \$ 4.— si se paga con cheque).