

SDP



SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI	<i>El Esse y el Intelligere divino, fundamento universal e inmediato de todo ser y de toda verdad y entender participados en Santo Tomás</i>	163
F. VAN STEENBERGHEN	<i>Saint Thomas contre l'agnosticisme</i>	177
JOSÉ R. SANABRIA	<i>Trascendentalidad de la belleza en el pensamiento de Santo Tomás</i> ..	185
J. E. BOLZÁN	<i>¿Navaja de Ockham o navaja de Santo Tomás?</i>	207

NOTAS Y COMENTARIOS

J. E. BOLZÁN	<i>Boletín de filosofía de las ciencias</i>	217
ZDENEK KOURÍM	<i>La dialéctica existencialista en el tormento</i>	222

BIBLIOGRAFIA

ROBERTO TORRETTI: *Filosofía de la naturaleza* (J. E. Bolzán), p. 226; JACOBUS M. RAMÍREZ: *Opera Omnia* (J. E. Bolzán), p. 227; *Revista de Filosofía* (José A. Díaz), p. 228; ROBERTO GROSSETESTE: *Suma de los ocho libros de la Física de Aristóteles* (G. Terán), p. 230; OCTAVIO N. DERISI: *La Iglesia y el orden temporal* (José A. Díaz), p. 232; FRANCISCO MOISO: *La filosofía di Salomone Maimon* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 235; ALBERTO EDUARDO BUELA: *El ente y los trascendentales* (Cesáreo López Salgado), p. 236; GIULIO SEVERINO: *Origine e figure del proceso teogonico in Feuerbach* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 237; JORGE L. GARCÍA VENTURINI: *Filosofía de la historia* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 239.

Año XXIX

1974

Nº 113

(Julio - Setiembre)

INGRESADO
 M F N
 Nº 71 (CONT. 176)
 BIBLIOTECA Y ARCHIVO

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

TOMAS D. CASARES
JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

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

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

EL ESSE Y EL INTELLIGERE DIVINO, FUNDAMENTO UNIVERSAL E INMEDIATO DE TODO SER Y DE TODA VERDAD Y ENTENDER PARTICIPADOS EN SANTO TOMAS

EL ESSE Y EL INTELLIGERE DIVINO, FUNDAMENTO INMEDIATO DE TODO SER PARTICIPADO, EN SANTO TOMAS

1. *La Filosofía de Santo Tomás, fundada en el ser.* Desde sus últimas conclusiones, la Filosofía de Santo Tomás está fundada y articulada, en todos sus pasos, sobre el ser¹. Comienza por la aprehensión sensible intuitiva de los datos fenoménicos concretos de la realidad; asciende desde éstos hasta el ser o esencia de los seres materiales, mediante el conocimiento intelectual, conceptual y judicativo, para luego, desde ellos, llegar al conocimiento de los seres espirituales. De este modo, Santo Tomás, en su Filosofía, sigue el orden natural del conocimiento sensitivo e intelectual: desde las cosas finitas materiales, inmediatamente dadas a la intuición sensitiva, mediante la actuación de la inteligencia pasa al conocimiento del *ser o esencia inmaterial* de los mismos, para alcanzar luego, a partir de este ser material la esencia y existencia de los *seres espirituales* del alma humana, en primer lugar, y finalmente la Existencia en sí, al *Esse per se subsistens, fundamento último —Causa primera eficiente y Causa final suprema— de todo ser.*

El *Esse per se subsistens* es la cima alcanzada, a través de un riguroso y arduo raciocinio metafísico, como término de una búsqueda del fundamento y razón suprema de ser de cuanto es o puede ser². Pero una vez alcanzada esa cima, a que conduce el raciocinio metafísico, en su última instancia ontológica, el *Esse* aparece como el *Ser imparticipado*, que es y se justifica en su ser por sí mismo³, y que a su vez es Causa primera y necesaria de todo ente que llega a

¹ Cfr. OCTAVO N. DERISI, *Actualidad del Intelectualismo Tomista frente al Inmanentismo Irracionalista Contemporáneo*, Monografía presentada al Congreso Internacional Tomista celebrado en Roma-Nápoles del 17 al 24 de abril de 1974.

² S. Th., I, 45, 1.

³ S. Th., I, 13, 11 y I, 3, 4.

ser⁴. Todos los seres, en su variada gama ontológica, aparecen así inmediatamente procedentes, sustentados y acrecentados en su ser —esencia y existencia— por el Acto puro e infinito del *Esse subsistens*. “Nada hay en los entes que no proceda de Dios, que es la Causa universal de todo ser [*Esse*]. Por eso es necesario decir que Dios produce todas las cosas desde la nada”⁵.

2. *El Esse subsistens y sus notas esenciales*. Todos los argumentos para probar la existencia de Dios, parten de la existencia de seres que no tienen razón de ser en sí mismos e implican un *Ser* —una *Causa*, una *Perfección*, un *Fin*, un *Bien*— que existe en sí mismo, o sea, que es *la misma Existencia*, y que da razón de la existencia de aquellos seres que no la tienen en sí mismos⁶. Este Acto puro de Existir, necesario para explicar cualquier otro ente en su esencia y existencia, es la *Existencia en sí*, que, por su concepto —puro Acto de Existir— se justifica o tiene razón de ser en sí misma y que, por eso mismo, es imparticipado y necesario⁷.

La Existencia en sí implica la *Omniperfección o Infinitud*⁸. En efecto, la Existencia no dice sino acto o perfección, y sólo podría ser limitada por algo extrínseco a ella misma: o bien por la causa eficiente, o bien por la potencia —en este caso la esencia—, que la recibe. Pero la Existencia en sí no tiene ni puede tener causa, porque, por su mismo concepto, existe por sí misma y es *incausada*; y tampoco puede ser limitada por la potencia de la esencia, porque la existencia en sí es el *Acto puro de Existir*, y su *Esencia* es precisamente el existir o *la Existencia*, sin esencia distinta de ella misma⁹. Si el *Esse* es, por su esencia, *Omniperfección* o *Perfección infinita*, es también, por eso mismo, *Simplicidad*¹⁰. Ese Acto puro e imparticipado de Existir no puede tener partes o división interna alguna —ni físicas, dentro de la esencia, ni metafísicas, de esencia y existencia dentro del ser— porque las partes implican potencia o limitación respecto al todo, y si las partes son finitas también lo será la suma de las mismas¹¹.

El *Esse* es también *Inmutabilidad*, ya que toda mutabilidad se funda en la potencia distinta del acto, que está completamente ausente

⁴ *S. Th.*, I, 2, 3.

⁵ *S. Th.*, I, 44, 2.

⁶ *S. Th.*, I, 2, 1.

⁷ *Ibid.* Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Participación, Acto y Potencia y Analogía en Santo Tomás*, en “*Rivista Neoscolastica di Filosofia*”, de la Università Cattolica de Milano, Número extraordinario en homenaje a Santo Tomás en el Séptimo Centenario de su Muerte, Milano, 1974.

⁸ *Pot.*, 1, 2; *S. Th.*, I, 3, 7.

⁹ *Ibid.*, y *S. Th.*, I, 3, 4.

¹⁰ *I Dist.*, 2, 3; *S. Th.*, I, 13, 3-5.

¹¹ Aún de suponer un número infinito de partes —número, que realmente es absurdo, porque a cualquier número se le puede añadir la unidad— tal infinito sería sólo *predicamental* o *de tal ser*, es decir, según la cantidad, pero no absoluto o *transcendental*, según *el ser como tal*. De hecho cabría, en esta hipótesis, de un número infinito de partes, un infinito cuantitativo mayor que el otro, por ejemplo, el de un infinito que constase de infinitas partes mayores que las del otro.

en el *Acto puro*¹²; y es también *Eternidad*, porque la Eternidad es la *Inmutabilidad de la Duración*: imposibilidad de comenzar o dejar de ser e imposibilidad de cambiar: un ser que es y dura todo a la vez sin que tenga cambio o sucesión, provenientes de la potencia¹³. Todas las Perfecciones infinitas, identificadas en la Simplicidad y a la vez sin cambios ni sucesión, están en el *Esse per se subsistens*.

3. *El Esse identificado con el Intelligere en el Acto puro subsistente*. El conocimiento y la cognoscibilidad se constituyen por la perfección del acto y la exención de la potencia, la de la materia, dentro de la esencia, y la de la esencia dentro del ser¹⁴. De aquí que el *Acto puro* de Ser se identifique y sea el mismo *Acto puro de Entender*, y sea también el *Acto puro de Cognoscibilidad o Verdad* conocida; y a la vez y, por eso mismo, sea también el *Acto puro de Amor y de Bondad amada*¹⁵. El Acto puro del *Esse per se subsistens* es, pues, y se identifica con el *Ser o Perfección infinita* y con el *Entender y Verdad* infinita y con la *Voluntad y Amor y Bondad infinita*¹⁶

4. *Dependencia absoluta del Esse per se subsistens, de todo ser, verdad y entender participados*. De ahí que nada pueda ser, en su esencia y existencia, ni mantenerse y acrecentarse en el ser, que nada pueda ser verdad o bondad o entender o querer, fuera de Dios, que no esté primero en El, que no se identifique con El de una *manera eminente*, es decir sin su esencial imperfección. “Dios influye en el esse, posse y agere [en el ser, en la potencia de obrar y en la acción misma] y en todo lo que de perfección hay en el agente”¹⁷. “Todo el ser de cualquier ente y de cualquier parte del mismo, procede inmediatamente de Dios”¹⁸. Se sigue también que nada puede ser ni subsistir ni acrecentarse en la existencia, ni tampoco ser en su esencia, nada puede ser verdadero o inteligible y nada puede entender, nada puede ser bueno o amable y nada puede querer, fuera de Dios, sino bajo la inmediata acción y dependencia del *Esse per se subsistens*, de quien proceden¹⁹.

¹² S. Th., I, 9, 1; In Böt. de Trin., 5, 4 ad 2.

¹³ S. Th., I, 10, 1 y 2; C. G., I, 15.

¹⁴ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Persona*, c. II, Universidad Nacional de La Plata, Instituto de Filosofía, La Plata, 1950; y *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

¹⁵ *Com. in Met.*, Lect. 8, nº 2539 y Lect. 11, nº 2601 y 2608 y sgs.; S. Th., I, 14, 4; I, 14, 2 ad 3; y I, 14, 3; y CLARENCE FINLAYSON, *Dios y la Filosofía*, Universidad de Antioquia (Colombia), 1945.

¹⁶ Cfr. nota 14.

¹⁷ *II Dist.*, 37, 2.

¹⁸ *I Dist.*, 37, 1, 1.

¹⁹ Cfr. las notas 17 y 18. “Dios es el mismo Existir [Esse], subsistente por sí. Y el existir subsistente no puede ser sino uno [...]. Síguese, por consiguiente que todas las demás cosas distintas de Dios no son su existir [esse], sino que participan del existir. Es necesario, pues, que todas las cosas —distintas de Dios— sean causadas por un único primer Ente, que existe perfectísimamente”, (S. Th., I, 44, 1).

5. *Esencial dependencia de la esencia finita respecto al Esse per se subsistens.* Las esencias son el conjunto de notas que pueden existir, modos o capacidades finitas de existir. No implican ni dependen de su existencia para constituirse tales: son antes e independientemente de su existencia; más aún, son siempre, aunque nunca lleguen a existir. Tampoco dependen de nuestro entendimiento, al contrario, nuestro entendimiento depende *objetivamente* de ellas, porque las esencias no son porque las pensamos, sino que las pensamos porque ellas son, porque poseen *objetividad evidente*, que se impone a nuestro entendimiento.

Las esencias, en cambio, dependen e implican esencialmente la *Existencia en sí*, el *Esse a se*. En efecto, son una capacidad o participabilidad determinada *de existir* y, por ende, implican esencial relación a la *Existencia*, es decir, son *una determinada relación a la Existencia*, sin la cual las esencias perderían su ser y su inteligibilidad o verdad. Brevemente, la determinada relación a la Existencia es *constitutiva de la esencia*, es su *modo propio de ser*.

Si por absurdo *no existiese la Existencia*, nada sería posible —ni imposible, por la misma razón—, la capacidad de Existir perdería toda realidad y todo sentido. Porque si la Existencia en sí no existiese, ipso facto sería *imposible* y absurda, no podría permanecer como *puramente posible*, porque una Existencia en sí, que no existiese, ipso facto no sería posible, pues no podría llegar a Existir, ya que este paso de la posibilidad al Existir implicaría *tránsito de la potencia al acto, composición real de la potencia o esencia y del acto o existencia* y, por consiguiente, no podría llegar a ser la *Pura existencia*.

Al constituirse por su esencial relación a la Existencia, la esencia implica esta *Existencia en sí*, al menos como posible o no absurda, porque de otro modo perdería toda su inteligibilidad o sentido de esencia. Pero una Existencia en sí que no es absurda, acabamos de señalarlo, *debe existir por sí misma y necesariamente*. En síntesis, *la Existencia en sí o existe necesariamente o es absurda, no puede ser puramente posible*. Las esencias están constituidas pues, por referencia esencial a la existencia en sí²⁰. Esta es, pues, el *fundamento inmediato*, que las sustenta en su ser y sentido de tales. Ahondando aún más en busca del modo con que la Existencia sustenta y constituye las esencias, vemos que el *Intelligere* divino —identificado con el *Esse*— *comprende necesariamente* la Verdad infinita, identificada con su Esencia o Esse y, por ende, no puede dejar de ver las *infinitas participabilidades finitas, los infinitos modos finitos que esa infinita Perfección o Modelo implica y funda*.

²⁰ S. Th., I, 15, 2; Ver., 3, 2.

Las esencias, pues, dependen en su ser propio —que no es real en sí o en acto, sino sólo capacidad determinada de existir, *ser metafísico*— de la *Existencia en sí*, que, *como tal o Modelo o Causa ejemplar* de infinita Perfección, *las funda*, y de la *Existencia como Intelcción o Entender*, que, contemplando necesariamente la infinita Perfección de su *Esse o Esencia*, *ve y constituye formalmente los infinitos modos finitos de participar de Ella, fuera de Ella: ve y constituye las infinitas esencias finitas*²¹. Todas las esencias o posibilidades de ser son, pues, necesarias y eternas como el Acto puro de Entender divino, que las constituye. De este Acto de Existir y Entender están en *inmediata y esencial* —y, por eso, también *necesaria— dependencia*. Verdaderamente *las esencias son, porque Dios las piensa, porque eterna y necesariamente las está pensando* con el mismo acto con que piensa exhaustivamente su *Esse o Esencia*.

6. *La esencial dependencia de la existencia finita, respecto al Esse per se subsistens*. Ningún ser participado es su existencia. De lo contrario, de identificarse su esencia con su existencia, sería la *Existencia* y, por ende, la *Existencia necesaria e infinita*. Más aún, *esta distinción y composición real de esencia y existencia es la esencia constitutiva del ser participado o creado* y, por eso mismo, es la nota que distingue esencialmente al ser participado del Ser imparticipado, quien a su vez es la *Existencia subsistente*²².

De esta distinción real de esencia y existencia brotan las propiedades esenciales del ser participado: su *finitud* y *contingencia*: porque la existencia es limitada por la esencia —*finitud*—, y porque, al no identificarse con ella ni incluir exigencia alguna para tenerla, la posee *contingentemente*, es decir, pudiéndola no tener. Pero si la esencia finita no es la Existencia, cuando existe, su existencia depende inmediata y libremente del único Ser que es la *Existencia subsistente* o imparticipada y, por ende, en posesión de la infinita y total Existencia. “Es necesario afirmar que todo lo que de alguna manera es, es por Dios. Porque si algo se encuentra en alguna cosa por participación, es necesario que esté causado en él por Aquél a quien eso conviene esencialmente . . . Pero Dios es la misma Existencia —*Esse*— subsistente por sí misma. Por otra parte la Existencia subsistente no puede ser sino única . . . de lo cual se sigue, por consiguiente, que todas las cosas distintas de Dios . . . son causadas por un único primer Ser, que existe perfectísimamente”²³. La Existencia en sí, por su concepto mismo, necesaria e infinita, no puede ser sino una²⁴. De lo

²¹ *Ibid.*

²² *Pot.*, I, 2; *De Eente et Es.*, c. V; y *C. G.*, II, 52 y *S. Th.*, I, 3, 7.

²³ *S. Th.*, I, 44, 1.

²⁴ Cfr. nota anterior.

contrario no sería la Existencia en sí. Sólo por la esencia distinta de la existencia, por la potencia que limita al acto, la existencia puede ser limitada.

Por consiguiente esta Existencia o *Esse per se subsistens* es la fuente originaria o causa universal última de toda otra existencia o, lo que es lo mismo, de toda existencia participada. "*Todo el ser de cualquier ente y de cualquier parte suya, procede inmeditamente de Dios*"²⁵. Ningún ser existente participada puede comunicar o causar por sí sólo la existencia de otro ser; él es *su esencia*, pero *no es su existencia*, sólo la tiene contingentemente. Por consiguiente, él no puede causar o comunicar la existencia, que no es sino que sólo tiene, directamente y únicamente por sí a otro ser. Para pasar de la potencia al acto la acción con que causa la existencia de algo, todo ser participada que no es el Acto de existir, necesita de *la intervención del Ser que está en el Acto puro de Existir*, que es la infinita Existencia. "*Dios influye en el esse, posse y agere [ser, potencia activa y acción] y en todo lo que de perfección [ser] hay en el agente*"²⁶. Por eso todo existente que sale de la nada absoluta —*creación*— o es mantenido en la existencia —*conservación*— o llega a tener un nuevo acto de existir —*actividad y efecto*— requiere la *intervención causal directa e inmediata de la Existencia divina*, porque es la única que, con su *Acto infinito, subsistente por sí mismo*, puede comunicar la existencia y, por ende, dar razón de ella en todo otro ser o actividad que no es el existir²⁷.

Ahora bien, la Existencia en sí es *esencialmente simple* (n. 2), pues dijimos antes, la composición implica partes que están en potencia para el todo, y, por ende, son finitas, y el todo de estas partes finitas resulta necesariamente finito. Pero si esta Existencia es simple, no puede causar la existencia participada por *emanación* de alguna de sus partes, pues no las tiene. Y como Acto puro que es, tampoco puede producirla por *información*, que implica la limitación en El por la potencia receptora. El único modo con que el Acto puro de existir puede causar la existencia *es por la vía de causa eficiente*²⁸.

7. *Identidad de Entender y Verdad, de Amor y Bondad y de Ser o Acto puro en Dios*. Por otra parte, hemos visto, el Acto puro de Existir es simple y se identifica con el Acto puro de Entender y también con el Acto de Querer o Amor y con la Bondad o Perfección amada. En la Existencia subsistente y simple no cabe actividad inconsciente alguna, puramente ejecutiva, distinta del Entender y Amar. En Dios la causalidad eficiente es totalmente consciente, es la Volun-

²⁵ *I Dist.*, 27, 1, 1.

²⁶ *II Dist.*, 37, 2.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *S. Th.*, I, 44, 2; y *II Dist.* 37, 2.

dad penetrada e identificada con la Inteligencia. *Dios crea, conserva y concurre con la actividad del ser creado con un Acto puro de Amor*, del único Acto infinito de Amor, cuyo objeto, con El identificado, es la Bondad infinita de su Esencia. De aquí que Dios cause eficiente e inmediatamente la existencia en los seres participados con el único Acto de Voluntad o Amor con que se ama a sí mismo. De aquí también que Dios no pueda querer nada sino por amor a su Bondad²⁹

Sin embargo, mientras su *Bondad es amada necesariamente por el Acto puro de Amor*, identificado con Ella, la *existencia de los seres participados es causada libremente por este Acto de Amor infinito, libremente*, precisamente porque con la posesión de la Bondad infinita —identificada con su Acto de Amor— Dios posee todo Bien, la Felicidad, y *no necesita* de ningún otro ser existente, para su Bien o Felicidad. Por eso Dios causa por su *Acto de Amor* la existencia de otros seres—por *creación, conservación, concurso y premoción*— no necesariamente, sino *libremente*, y no para adquirir algo —es el Acto o Bien infinito— sino *para dar o comunicar su Ser o Bondad infinita* —por *participación causal*— a otros seres³⁰. La *libertad* con que Dios *causa eficiente e inmediatamente la existencia* de todos los otros seres, implica en el efecto, en el ser participado, su carácter de *contingencia*, el que pueda existir o no.

8. *Conclusión: todo el ser —esencia y existencia— depende total e inmediatamente de la Existencia Subsistente.* Toda existencia o es la Existencia subsistente o depende inmediatamente de la misma como Voluntad o Amor infinito, que eficiente y libremente ama y, amando, comunica la existencia. Si Dios cesase un instante de Amar a sus criaturas, dejarían ellas de existir, no por destrucción —que es un cambio de un modo de *ser* o de *tal ser*, de una esencia a otra— sino por *aniquilación*, totalmente *dejarían de ser o existir*.

Por esto también, la existencia lleva siempre la *impronta* de Dios. En ella está presente la acción amorosa de Dios, podríamos decir que está impreso el perfume de las manos de Dios: porque esa existencia o es la misma Existencia divina, o una comunicación directa e inmediata de la misma en el ser participado. “*El existir [esse] de cualquier cosa y de cualquier parte de la misma es inmediatamente de Dios*”³¹. “*Dios es el principio que da [inmediatamente] la existencia [esse], y por consiguiente que crea todas las cosas que se añaden a la existencia*”³². Como también la *esencia* de los seres par-

²⁹ *S. Th.*, I, 19, 1.

³⁰ *S. Th.*, I, 19, 3; *I Dist.* I, 45, 2.

³¹ *I Dist.*, 37, 1.

³² *Ibid.*, 37, 2.

ticipados es por la acción inmediata de la *Causalidad ejemplar* necesaria de la divina *Esencia e Inteligencia* —identificadas— síguese que todo el ser participado está enteramente fundado y sostenido en su ser por la acción causal inmediata de Dios: por su *divina Mirada, las esencias*, y por su *divino Amor, las existencias*.

Esta hermosa frase: *Somos —la esencia— porque Dios necesariamente nos piensa, y existimos porque Dios libre y generosamente nos ama*, expresa la verdad metafísica fundamental, la razón de ser suprema y a la vez inmediata de toda esencia y existencia, la *razón de todo ser participado*.

9. *La verdad desfigurada por el Panteísmo*. Cuando el Panteísmo identifica a los seres participados con el Ser imparticipado, comete un error muy burdo: identifica las notas contrarias y contradictorias, que esencialmente separan a los seres mundanos del Ser divino, tales como lo finito con lo infinito, lo mudable con lo inmutable, lo compuesto con lo simple, lo múltiple con lo único, lo temporal con lo eterno, etc. El origen de este error radica, en última instancia, en la *univocación* del ser, en no haber comprendido que el Ser de Dios y el ser del mundo no tienen nada unívocamente común, pues ya en el ser mismo —en que Dios y el mundo de alguna manera convienen—, Dios es distinto del ser participado, o sea, que el modo de ser de Dios es distinto y diverso del modo de ser de la creatura. Por esta razón, si bien es verdad que Dios es el *Ser infinito* y, como tal, *se identifica con todo ser o perfección*, tal identidad se realiza en la cima del *Acto puro*, o sea, *del Ser esencialmente perfecto* —y, por eso mismo, distinto y más allá del ser *esencialmente imperfecto* del mundo— y, por esa razón, es verdad que el *Ser de Dios se identifica con el ser del mundo, pero no formalmente —no con la esencial imperfección del ser creado—*, como dice equivocadamente el Monismo Panteísta sino *sólo eminentemente*, es decir, con todo el ser o perfección que él encierra, pero en manera alguna con su esencial imperfección, lo que equivale a decir, sin sus perfecciones predicamentales o de *tales seres*, que son precisamente las que fundamentan su posibilidad de existir como tales y fuera de Dios.

Dicho de otro modo: si por absurdo a los seres mundanos o creados se los pudiese liberar de sus imperfecciones —de sus perfecciones *esencialmente imperfectas o predicamentales o esenciales*, que los constituyen *tales seres*—, ipso facto quedarían reducidos e identificados con el único Ser de Dios. Es decir, que lo que hace posible la existencia de estos seres creados o participados, fuera de Dios, es precisamente su *esencia predicamental* —esencialmente finita e imperfecta, por el modo como Dios necesariamente las constituye— distinta de la existencia; la cual si bien está *fundada y constituida* por la *Exis-*

tencia e Inteligencia divina, respectivamente, como participabilidades de su Existencia, capaz de existir sólo *fuera de Ella*, no puede *identificarse formalmente* con la misma. Volvemos, de otro modo, a lo dicho antes: que lo que permite la esencia y existencia del ser participado —el ser que no es Dios, sino por Dios y fuera de Dios— es la distinción y composición real de *esencia y existencia*, constitutiva de la *creatividad*.

De todos modos, lo que queda en pie, es que sólo Dios es la Inteligencia o Acto o Perfección en sí e infinita y que todo otro ser o acto fuera de El —en su esencia y existencia—, únicamente es porque Dios lo posee —identificado con su Esencia— de un *modo eminente*, y porque depende inmediatamente de El, de esta Existencia en sí, como *Inteligencia —en su esencia— de un modo necesario*, como *Amor —en su existencia— de un modo libre y contingente*³³.

10. *El dominio absoluto del Esse per se subsistens sobre todos los seres creados.* Si toda esencia y existencia participadas dependen total e inmediatamente de la Existencia divina y están sustentadas en su ser y acrecentadas en su actividad por la Causalidad inmediata divina, bajo la formalidad del *ser*, resulta evidente que Dios posee un Dominio absoluto y total sobre las mismas. Tanto en su esencia como en su existencia y también en su actividad, todo el ser participado y creado está en una total y continua dependencia de Dios. Nada es ni existe, nada comienza a existir, nada persiste en la existencia, nada llega a causar una actividad y ser, *sin la Causalidad inmediata de la Existencia subsistente —Creación, Conservación, Concurso y Premoción—*³⁴. Sólo Ella es capaz de dar razón del ser participado, por *Causalidad ejemplar necesaria, en su esencia*, y por *Causalidad eficiente libre, en su existencia*, porque sólo Ella obra *sub ratione esse*. Por consiguiente, todo ser participado llega a ser, continúa en el ser y acrecienta el ser con su actividad causal propia de *tal ser*, —en su esencia, existencia y actividad— bajo el *influjo causal inmediato y permanente de la Existencia en sí que obra bajo la razón de ser*.

11. *El conocimiento perfecto del Esse per se subsistens, de todo ser participado.* El *Esse y el Intelligere*, ya lo hemos dicho, en Dios son idénticos. El acto de Intección divina aprehende exhaustivamente, por identidad real y formal, el Acto del *Esse*; y, en última instancia, necesariamente aprehende, en esa Intección infinita, de la manera más perfecta todo ser creado en todas sus manifestaciones ontológicas.

³³ S. Th., I, 15, 2; I, 19, 3 y I, 20, 2.

³⁴ II Dist., 37, 2 y I Dist., 37, 1, 1.

En efecto, según lo acabamos de señalar, todo ser creado está en total dependencia causal de la divina Existencia, porque Dios es la Causa inmediata y absoluta de toda esencia y existencia, en su comienzo, permanencia y acrecentamiento por la propia causalidad creada. En el Acto de Intelección infinita, con que comprende exhaustivamente su *Esse* subsistente infinito, Dios aprehende y constituye necesariamente todas las esencias: no puede dejar de verlas, pues importaría ello no conocer infinitamente su propia Esencia. Las conoce, pues, del modo más perfecto en su *Esencia*, que, como *Modelo* de Perfección infinita las fundamenta, y en su Inteligencia que las ve y constituye como *objetos necesarios* o participabilidades objetivas capaces de recibir existencia.

En cuanto a los seres participados existentes, Dios los conoce en sus *Decretos del Acto de su Divina Voluntad* —penetrada e identificada con el Acto de su Inteligencia—, que libremente causan toda existencia. Y se trata del conocimiento *más perfecto*, pues es *causal* y de la *Primera Causa*. Dios ve de la manera más exhaustiva y perfecta toda esencia en su *divina Esencia*, que ejemplar y neceseramente la causa y toda existencia en las *Decisiones o Decretos de su libre Voluntad o Amor*, que eficiente y libremente la causa. Sin salir de sí, sin ninguna determinación objetiva —que haría a su conocimiento dependiente y finito—, el Acto de Intelección divina, desde sus divinos Decretos, comprende todo ser participado, en su comienzo, en su perduración y en su acrecentamiento de existencia, con un conocimiento perfecto, porque es un conocimiento desde su *Causa Primera e inmediata*, así como su conocimiento de las esencias en la *Causa ejemplar* de su Esencia, que primera y necesariamente las funda, y de su Inteligencia, que en Aquélla necesariamente las ve y constituye, como realidades objetivas capaces de existir, es también un conocimiento perfecto, desde su *Causa primera e inmediata*.

II

EL ESSE SUBSISTENTE, FUNDAMENTO DE TODO ENTENDER Y VERDAD PARTICIPADOS

12. *El Esse fundamento de toda cognoscibilidad o verdad y de todo conocimiento del ser participado.* Sólo en el Acto puro se identifican el *Esse* y el *Intelligere*. Sólo en el *Esse* infinito está infinitamente comprendida la Verdad infinita y la Intelección, con ella identificada en el único e infinito Acto puro. De aquí que todo ser participado, que sólo es en la medida de su dependencia de la Causalidad divina y en cuanto de un modo eminente está identificado con

el Esse subsistente, en la misma medida o perfección de su ser sea verdadero o *cognoscible* y a la vez *cognoscente*³⁵. Si hay seres que no conocen es por lo que no son, porque su ser está sumergido y limitado por la materia.

La participación o comunicación causal del ser desde el Esse se realiza por el *acto y la potencia*³⁶. La composición de acto y potencia, constitutiva y, por ende, común a toda creatura, es la de esencia y existencia. Dentro de estos seres compuestos de esencia y existencia, cada ser es tanto más *cognoscible* y *cognoscente*, cuanto más perfecto es su ser, es decir, cuanto mayor es la pureza del *acto de la esencia* o *forma*, o sea, *cuanto mayor es su independencia de la potencia de la materia*, que la limita o, en otros términos, *cuanto mayor es su inmaterialidad*. Cuando el acto de la forma es enteramente *inmaterial* o *espiritual*, ese acto es *cognoscible* y *cognoscente* a la vez. No es todavía el Esse subsistens, Acto puro de Cognoscibilidad o Verdad identificado con el Acto puro de Entender, pero sí un acto esencial limitado, en quien *la verdad objetiva y el acto subjetivo cognoscente se identifican intencional o inmaterialmente* —sin llegar a la identidad real del Acto puro—, en un acto accidental y transitorio añadido al acto permanente de la forma. En ese grado de inmaterialidad perfecta o espiritualidad, la inteligencia es capaz de entender todo el ser, sin excluir el mismo de Dios, bien que, por su finitud, sólo pueda hacerlo intencionalmente y, en muchos casos, sólo con conceptos análogos. Cuando la perfección del acto esencial o forma es, en alguna medida, inmaterial, pero con dependencia permanente de la materia, la cognoscibilidad y el conocimiento son imperfectos: es la *aprehensión sensitiva* de lo singular concreto desde sus aspectos fenoménicos, sin penetración formal en el ser trascendente e inmanente.

Pero cuando el acto esencial es totalmente dependiente de la materia, no es posible conocimiento alguno, precisamente porque el conocimiento es una *aprehensión inmaterial* del objeto. También la *cognoscibilidad* o *verdad* en estos seres enteramente materiales queda velada a sí misma. Tal verdad oculta sólo puede ser *de-velada* por un ser, que, *por su inmaterialidad* y en la medida de la misma es *cognoscente* y capaz de *inmaterializar* la forma de la materia, liberarla de su materialidad concreta por la *abstracción*.

No es intención de este trabajo desarrollar semejante tema fundamental del Tomismo, *de la inmaterialidad como constitutiva del conocimiento y de la cognoscibilidad o verdad de las cosas*, ni tam-

³⁵ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, los libros de la nota 14 y el trabajo *Dos Concepciones antagónicas del Ser: Sartre y Santo Tomás, la Inmaterialidad nihilista y la Inmaterialidad Realista*, en la publicación de la *Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino y de la Religión Católica*, con motivo del VII centenario de la muerte de Santo Tomás, Roma, 1974.

³⁶ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Participación, Acto y Potencia y Analogía en Santo Tomás de Aquino*, según la nota 7.

poco profundizar en el proceso de *inmaterialización* o *abstracción*, que realiza el *entendimiento agente*; proceso que con tanto rigor ha expuesto y fundamentado el Aquinate. Por lo demás, de ambos temas nos hemos ocupado en otros trabajos³⁷. Lo que queremos evidenciar aquí es que, en la medida de su participación del Ser o Esse divino, un *ser participa de su cognoscibilidad o verdad y de su conocimiento*, es decir, que lleva la impronta de la Causa trascendente imparticipada, en la cual el Esse y el Intelligere³⁸ son idénticos en un mismo y único Acto puro e infinito. Porque en este *Acto infinito el Esse es toda la Verdad y todo el Entender* o, con más precisión aún, *es toda la Verdad en acto de ser entendida y todo el Entender en acto de aprehender la Verdad*. Y como todo otro ser es *por participación* de ese Ser y se identifica con El *no formal pero sí eminentemente*, todo ser participado, en la justa medida *de su acto de ser*, es *cognoscible y cognoscente* a la vez, es *verdad entendida* y es *aprehensión de la verdad*. Más aún, la correspondencia de la cognoscibilidad o verdad del ser del objeto y del ser cognoscente del sujeto —*inteligibilidad objetiva e intelección subjetiva*— en el ser participado, que *funda el encuentro o identidad intencional de ambos* en el acto de conocimiento, es una *relación trascendental o esencial* —es decir, *constitutiva* e identificada como tal, con el *propio ser*, y en la medida precisa de su acto de ser, de su independencia del acto esencial frente a la materia— en última instancia se funda *en la Identidad real del Esse con el Intelligere* —que implica la identidad de todo ser con todo entender— en el Acto infinito de ser identificado realmente con el Acto infinito de Entender³⁹.

Por el mayor o menor grado de intervención de la potencia que limita el acto de ser de los entes participados, la cognoscibilidad y el conocimiento también se limitan y disminuyen y además se separan realmente entre sí, entre los seres capaces de ser conocidos y los seres capaces de conocer. Pero todo ser participado, porque su ser está en Dios, se identifica con su Infinita Perfección *de un modo eminente* sin su formalidad finita —que es precisamente la que lo distingue realmente de El— todo ser, en la justa medida de su forma o acto esencial de ser es cognoscible y cognoscente— cognoscente, cuando alcanza el grado indispensable de inmaterialidad de ser o acto— ambos aspectos están esencialmente relacionados el uno al otro para rehacer, siquiera intencional o inmaterialmente, la identidad real originaria con que están en el Esse o Intelligere divino⁴⁰. La verdad objetiva

³⁷ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, los libros de la nota 14 y el trabajo citado en la nota 36, y *Los Distintos Sentidos del apriori en la Filosofía Contemporánea y el Tomismo*, SAPIENTIA, 1967, XXII, 245 ss.

³⁸ S. Th., I, 14, 2.

³⁹ S. Th., I, 14, 3; y C. G., I, 97 y II, 11.

⁴⁰ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, los libros citados en la nota 7; y *Ver.*, 2, 2; y *S. Th.*, I, 14, 1.

y el cognoscente subjetivo están esencialmente hechos el uno para el otro, el ser cognoscente con un anhelo esencial está necesariamente hecho para la verdad y orientado a su búsqueda, al encuentro intencional con ella en su acto cognoscente y viceversa la verdad para el acto cognoscente, precisamente porque en su origen imparticipado *Verdad y Conocimiento, Esse e Intelligere* son un mismo Acto puro. Esta Verdad y Entender infinitos *eminentermente contiene* a ambos: verdad y entender participados, los funda y causa en su realidad —esencia y existencia— y los relaciona esencialmente el uno al otro.

13. *El fundamento divino de la verdad y el conocimiento participados.* El *Esse* subsistens infinito identificado con el *Intelligere* infinito, por una parte incluye todo ser: *el ser y las perfecciones puras trascendentales*, que no encierran imperfección en su concepto o formalidad propia formalmente, bien que en grado infinito y suma simplicidad, y *el ser y perfecciones predicamentales*, esencialmente imperfectas, sólo *de un modo eminente*, es decir, su perfección sin su esencial imperfección. Por eso, todo ser que es fuera de Dios —compuesto de esencia y existencia— y en la precisa amplitud de su ser o perfección, lleva la impronta de su Inteligibilidad y de su Intelligencia, de su Verdad y de su Entender⁴¹ y por eso también la inteligibilidad o verdad y la inteligencia están esencialmente relacionadas la una a la otra, como objeto y sujeto, precisamente porque en su *Causa primera divina son idénticos: son inteligibles e inteligentes a la vez en el Acto puro del Esse* identificado con el *Intelligere*. Al salir de Dios —Verdad e Intelección identificadas— por la participación causal *todo ser*, por el mero hecho de ser, es *verdadero*, está esencialmente constituido *para ser entendido o pronunciado como verdad* por el entender; y *todo entender finito está esencialmente hecho para la verdad*, para reencontrarse con ella, no ya en la Identidad real con que se encuentra en el *Esse* infinito —en razón de su esencial finitud—, pero sí *con identidad inmaterial o intencional*, que rehace imperfectamente, sin suprimir la dualidad real, la *identidad originaria real del Esse e Intelligere*. Más aún, por esta participación del *Esse e Intelligere* divinos identificados, todo ser participado —en su esencia y existencia— no sólo es inteligible o verdadero, sino que se refiere al Ser o Verdad imparticipada, como a su Causa necesaria, por la que es y es inteligible o verdadero, ordenado a la inteligencia y todo entender participado no sólo está esencialmente ordenado a la aprehensión del ser o verdad de los entes participados, sino que, a través de ella, es conducido, por una relación necesaria y esencial, a la Verdad divina que lo fundamenta, y al Entender divino, por participación del cual sólo se constituye en entendimiento o capacidad de aprehender la ver-

⁴¹ *Ibid.*

dad⁴². Del Acto puro *del Esse e Intelligere* descende realmente —escindido por la finitud esencial— *el ser o verdad* y el *entender* participados, pero esencialmente relacionados el uno al otro, por la identidad real con que en Dios se realizan de un modo eminente; y a la vez al Acto puro *del Esse e Intelligere* retornan, cuando el uno se identifica intencionalmente con el otro en el acto cognoscente, en busca de aquella *unidad originaria y real del Ser con el Entender, que sustenta y da razón de ambos* —del *ser o verdad* y del *entender*— y *de su relación esencial del uno al otro*. En esta identidad intencional o inmaterial del sujeto y del objeto finito, está presente siempre el *ser* y, en última instancia, el *Ser* identificado con el *Entender* —al que aquél esencialmente remite como fuente originaria del *Ser*— *dando razón con su identidad real de todo Ser y de todo Entender, de esta identidad intencional de un ser y de un entender realmente distintos*. Sin el *Esse* y el *Intelligere* infinitos, identificados realmente, que eminentemente identifica todo ser con todo entender, no tendría ni siquiera sentido ni justificación real la identidad intencional de un ser y de un entender finitos, realmente distintos.

En síntesis, esta tesis que funda el ser y el entender participados y su esencial relación del uno al otro en la identidad real del *Esse e Intelligere* infinitos de Dios, es una afirmación que se sigue de la verdad fundamental de la participación, antes formulada. Porque si, por una parte, todo ser, en la medida cabal de su acto de ser es por participación del Acto puro del *Ser*, en el que el *Esse* está identificado con el *Intelligere*; y, por otra parte, en la misma medida de su ser es *verdadero y cognoscente*, síguese con todo rigor apodíctico que la *verdad y el conocimiento del ser finitos son tales en la medida precisa de su participación del Acto puro del Esse e Intelligere*; y que también su esencial relación del uno al otro, *como verdad y entender para su reencuentro intencional o inmaterial en el acto del conocimiento*, está fundada en el *Acto puro del Esse* infinito —que incluye todo ser— identificado con el *Intelligere* infinito —que incluye todo entender—. *En esta identidad real del Esse e Intelligere infinitos con quien de una manera eminente se identifica todo ser y entender, está, en última instancia, el fundamento, razón de ser y causa de la esencial relación del ser o verdad con el entender participados finitos; y su encuentro e identidad intencional en el acto del conocimiento participado se funda y encuentra su razón suprema de ser en la identidad real, con que todo ser y todo entender, de una manera eminente, constituyen una unidad real en el Esse e Intelligere Infinitos, real y formalmente idénticos.*

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

⁴² Cfr. L. MARECHAL, *Ascenso y Descenso del Alma por la Belleza, Soy y Luna*, Buenos Aires, 1939.

SAINT THOMAS CONTRE L'AGNOSTICISME

A plusieurs reprises, au cours de sa carrière, saint Thomas s'est attaqué à ceux qui soutiennent que Dieu est inconnaissable pour l'homme, qu'on ne peut démontrer son existence par des arguments apodictiques, que seule la foi nous donne l'assurance qu'il existe. Il me paraît intéressant et instructif de voir comment il traite ce problème dans ses écrits successifs.

L'agnosticisme est étudié une première fois dans le *Scriptum super Sententiis*, à propos de la Distinction III du premier livre, où Pierre Lombard montre comment le Créateur a pu être connu à partir des créatures: *Incipit ostendere quomodo per creaturam poterit cognosci Creator*. Ces premières pages du *Scriptum* ont été rédigées en 1253.¹ Après l'analyse du texte du Lombard, notre auteur se pose différentes questions suggérées par ce texte et la première est ainsi formulée: *Utrum Deus possit cognosci ab intellectu creato*. La solution est affirmative, mais aucune démonstration de la thèse n'est proposée dans le corps de l'article. Par contre, les raisons invoquées en faveur de l'agnosticisme sont dûment réfutées. Cette procédure, à première vue étrange, est tout à fait rationnelle: démontrer positivement que l'agnosticisme est une erreur ne peut se faire qu'en exposant la voie (ou les voies) qui permettent à l'homme de parvenir à la connaissance de Dieu; or saint Thomas se réserve de développer cet exposé à l'article III; il doit donc se borner ici à

¹ Thomas d'Aquin est arrivé à Paris en 1252. De 1252 à 1253 il est bachelier biblique. Il commence à "lire" les *Sentences* en 1253. Cf. A. WALZ - P. NOVARINA, *Saint Thomas d'Aquin* (Philosophes médiévaux, V), Louvain, 1962, pp. 75-88. Je me suis servi de l'édition du *Scriptum super Sententiis* par P. MANDONNET, Paris, 1929.

écarter les préjugés de l'agnosticisme en critiquant les arguments par lesquels on prétend justifier l'attitude agnostique. Ces arguments sont au nombre de cinq et tous tendent à prouver que la nature de notre connaissance exclut la possibilité d'atteindre l'Être infiniment transcendant. L'autorité du pseudo-Denys est invoquée une fois et celle d'Aristote, deux fois. Les répliques de saint Thomas sont pleines d'intérêt et paraissent, dans l'ensemble, efficaces.²

Quelques années plus tard, probablement en 1257, le saint Docteur entreprend un commentaire du *De Trinitate* de Boèce. Cet écrit, resté incomplet, compte six questions et c'est dans la première que l'examen du problème de la connaissance de Dieu est repris: *De divinatorum cognitione*.³ Le problème est traité en quatre articles, dont le deuxième est une nouvelle critique de l'agnosticisme: *Utrum mens humana possit ad Dei notitiam pervenire*.

Notons d'abord que cet article combine deux questions qui avaient été traitées dans des articles distincts du *Scriptum super Sententiis*: I. *Utrum Deus possit cognosci ab intellectu creato* (c'est l'article qui vient d'être analysé) et III. *Utrum Deus possit cognosci per creaturas* (ici l'accent doit être mis sur les derniers mots: *per creaturas*). C'est pour avoir distingué ces deux questions que saint Thomas s'était borné, à l'article I, à la critique des arguments de l'agnosticisme.

Lorsqu'on rapproche la page du *De Trinitate* consacrée à l'examen de l'agnosticisme de celle du *Scriptum*, on trouve dans la première des réminiscences très nettes de la seconde. De part et d'autre, l'autorité de Denys est invoquée pour souligner la transcendance divine; toutefois l'argument diffère notablement dans les deux textes. De part et d'autre, on rappelle que l'intelligence humaine a besoin d'une *species* (*Sentences*) ou d'une *forma* (*De Trinitate*) représentant l'objet à connaître et que nous ne pouvons avoir en nous une représentation de Dieu; mais la raison pour laquelle une repré-

² On trouvera une étude plus complète de cet article dans F. VAN STEENBERGHEN, "Le problème de l'existence de Dieu dans le «Scriptum super Sententiis» de saint Thomas", dans *Studia mediaevalia in honorem A. R. P. J. Martin O. P.*, Bruges, 1948, pp. 331-349 (voir pp. 338-341).

³ Sur la date et l'objet du commentaire *In Boethium de Trinitate*, voir A. WALZ-P. NOVARRINA, *Saint Thomas d'Aquin*, pp. 103-104 et 222. J'ai utilisé l'édition critique de B. DECKER, *Sancti Thomae de Aquino Expositio super librum Boethii de Trinitate*, 2^e éd., Leiden, 1959.

sentation de Dieu est impossible n'est pas la même dans les deux textes. De part et d'autre, enfin, on arguë du manque de proportion entre l'Infini et notre intelligence finie; mais, de nouveau, en termes très différents. Les analogies relevées entre les deux articles ne sont donc pas parfaites.

Mais les différences vont beaucoup plus loin. D'abord, chacun des deux articles a des arguments qui lui sont propres en faveur de l'agnosticisme et, naturellement, les critiques correspondantes sont aussi différentes. Ensuite et surtout, les corps des articles n'ont rien de commun: très bref dans le *Scriptum*, le corps de l'article comporte, dans le *De Trinitate*, un long exposé sur les différents types de connaissance et conclut que nous pouvons connaître Dieu *per formam alterius*, à savoir par la forme de ses effets. L'auteur ajoute que ce procédé permet de connaître que Dieu existe, mais ne révèle pas sa nature; toutefois cette opposition tranchée entre existence et nature est atténuée dans la dernière partie de la solution, où saint Thomas explique en quoi peut consister le progrès de notre connaissance de Dieu: on peut connaître de mieux en mieux sa *puissance*, sa *grandeur* et sa *transcendance*, ce qui est une manière positive (puissance, grandeur) et négative (transcendance) de savoir en quelque mesure ce qu'il est.

Sans doute, le développement considérable du corps de l'article dans le *De Trinitate* est dû au fait qu'il répond à deux questions réunies, alors que l'article parallèle du *Scriptum* ne répondait qu'à la première. Mais la comparaison de l'article du *De Trinitate* avec l'article III du *Scriptum*, où est traitée la seconde question, est tout aussi favorable au *De Trinitate*: les deux articles sont tout différents et celui du *De Trinitate* marque un approfondissement philosophique considérable. Dès lors, tout compte fait, l'article du *De Trinitate* manifeste un progrès notable dans la pensée de saint Thomas.⁴

Peu de temps après l'interruption de son commentaire sur Boèce, le saint Docteur entreprend la rédaction de la *Summa contra Gentiles*. Tout au début, le chapitre 12 du livre I revient sur le thème de l'agnosticisme: *De opinione dicentium quod Deum esse*

⁴ Sur l'article étudié voir F. VAN STEENBERGHEN, "Le problème de l'existence de Dieu dans le commentaire de saint Thomas In Boethium de Trinitate", dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (mélanges M. Schmaus), Munich, 1957, pp. 415-432 (voir pp. 422-427).

demonstrari non potest, sed sola fide tenetur. Ce nouvel exposé a été écrit en 1259.⁵

Le chapitre est assez bref. Comparé aux deux articles précédents, il développe la même doctrine fondamentale: Dieu peut être connu par l'intelligence humaine à partir des créatures. On peut même relever quelques analogies assez lointaines entre les trois textes parallèles, dans l'exposé qu'ils font des arguments en faveur de l'agnosticisme. Mais là s'arrêtent les ressemblances. Ce qui est frappant, c'est l'emprise croissante d'Aristote: non seulement il est cité quatre fois au cours du chapitre, mais la critique de l'agnosticisme se fait de plus en plus à la lumière de la théorie aristotélicienne de la science et, en particulier de la démonstration d'existence: lorsqu'il s'agit de démontrer l'existence d'une cause à partir de ses effets, la définition nominale de la cause remplace la définition réelle et cette définition nominale doit être élaborée à l'aide des effets.⁶

Voici enfin la *Summa theologiae*. Tout au début, à la question II de la *Prima pars*, l'article 2 repose le problème de l'agnosticisme: *Utrum Deum esse sit demonstrabile*. Nous sommes, selon toute vraisemblance, en 1266.⁷ La position de saint Thomas n'a pas changé pour l'essentiel et même des analogies textuelles peuvent être relevées entre cette page et le chapitre parallèle de la *Summa contra Gentiles*. Mais, une fois de plus, la rédaction diffère notablement de celle de tous les textes parallèles; saint Thomas ne se copie pas lui-même. Voyons de plus après comment il traite la question dans cet article, où l'on trouve la forme ultime de sa pensée.

Les arguments en faveur de l'agnosticisme sont au nombre de trois.

Le premier est tout à fait inédit par rapport aux passages parallèles. L'existence de Dieu, dit l'objectant, est un article de foi. Or ce qui est objet de foi n'est pas démontrable, car la foi a pour objet des vérités non évidentes. Donc l'existence de Dieu n'est pas démontrable. Ce premier argument suppose deux thèses théologiques importantes:

⁵ Sur la date de la *Summa contra Gentiles*, voir A. WALZ-P. NOVARINA, p. 117, note 9 et 223; F. VAN STEENBERGHEN, "Le problème de l'existence de Dieu dans la Somme contre les Gentils", dans *Mélanges à la mémoire de Charles De Koninck*, Québec, 1968, pp. 387-404 (voir p. 387). Je me suis servi de l'édition léonine.

⁶ Sur ce chapitre voir F. VAN STEENBERGHEN, article cité dans la note 5, pp. 392-395.

⁷ Cf. A. WALZ-P. NOVARINA, *Saint Thomas d'Aquin*, p. 142.

d'abord, que l'existence de Dieu est objet de foi; ensuite, qu'une même vérité ne peut être en même temps objet de foi et objet de science. Nous y reviendrons.

Deuxième argument. Le moyen terme d'une démonstration est la quiddité. Or nous ne pouvons savoir de Dieu ce qu'il est (c'est-à-dire sa "quiddité"), mais seulement ce qu'il n'est pas. Donc nous ne pouvons démontrer l'existence de Dieu. Cet argument fait appel à la conception aristotélicienne de la science proprement dite, qui est la déduction des propriétés d'une essence ou quiddité. En voici deux exemples.

Le triangle est une figure plane limitée par trois droites qui se coupent. Or la somme des angles d'une telle figure est égale à deux droits. Donc la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits. La quiddité du triangle a servi de moyen terme pour démontrer une propriété de cette figure: posséder trois angles équivalents à deux droits, quelle que soit la forme du triangle.

Autre exemple. L'homme est un animal raisonnable. Or un animal raisonnable est capable de rire. Donc l'homme est capable de rire. Ici encore, la quiddité ou définition de l'homme a servi à déduire la propriété "capable de rire".

On trouve déjà l'essentiel du deuxième argument dans la *Summa contra Gentiles*, où il occupe aussi la deuxième place.

Enfin troisième argument. Une démonstration de l'existence de Dieu ne pourrait se faire qu'à partir de ses effets. Mais ceux-ci sont sans proportion avec leur cause, car elle est infinie et les effets sont finis. Donc l'existence de Dieu ne peut être démontrée. Cet argument se trouvait déjà dans le commentaire *In Boethium de Trinitate*.

A ces raisons en faveur de la position agnostique, saint Thomas oppose un seul *Sed contra*, qui est un appel à l'autorité de saint Paul (*Rom. I, 20*): *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Ce texte capital était déjà à la base de l'exposé de Pierre Lombard dans le *Liber sententiarum* et saint Thomas s'y était appuyé dans son commentaire.

Le corps de l'article distingue deux types de démonstrations: la démonstration *propter quid*, qui, partant de la cause, déduit l'existence de l'effet; la démonstration *quia*, qui, partant de l'effet, déduit

l'existence de la cause. La seconde s'impose lorsque l'effet est plus connu de nous que la cause; elle est valable, car tout effet permet de remonter à l'existence de sa cause propre: l'effet dépendant de sa cause, si l'effet existe, il est nécessaire que la cause préexiste. Dès lors l'existence de Dieu, non évidente pour nous, est démontrable par ses effets connus de nous. Cette doctrine fort claire ne fait que reprendre, sous une forme littéraire différente, des idées déjà énoncées dans les passages parallèles.

Les réponses aux objections méritent davantage notre attention.

Au premier argument saint Thomas répond carrément que l'existence de Dieu n'est pas un article de foi, mais un préambule aux articles de foi (*praeambulum ad articulos*). La foi présuppose la connaissance naturelle, comme la grâce présuppose la nature et la perfection, le perfectible. Toutefois rien n'empêche que ce qui est de soi démontrable et connaissable par science, soit reçu comme objet de foi par celui qui ne saisit pas la démonstration. Sans nous étendre sur ce thème théologique, notons cependant deux choses.

D'abord la thèse défendue ici par saint Thomas est pur bon sens, car on ne saurait, sans cercle vicieux, croire que Dieu existe sur l'autorité de Dieu qui parle: ou bien je sais que Dieu parle et alors je sais aussi qu'il existe et la foi en son existence est superflue; ou bien je ne sais pas que Dieu parle et alors je ne saurais, sur son autorité, croire qu'il existe. Il est bon d'y insister, car on rencontre des gens—voire des théologiens— pour qui l'existence de Dieu est un article de foi.⁸

En second lieu, il paraît moins évident qu'une vérité ne puisse être en même temps objet de foi et objet de science. On peut être convaincu de l'immortalité de l'âme pour des raisons philosophiques et y croire fermement sur l'autorité de Dieu, car la raison formelle de l'adhésion est différente dans les deux cas et l'une n'exclut pas l'autre. Il y aurait incompatibilité entre une *évidence d'expérience* et l'adhé-

⁸ Le *Credo* n'est pas une profession de foi en Dieu, mais en Dieu Père, Fils et Esprit: "Credo in unum Deum Patrem...".

Quant à celui qui ne saisit pas la démonstration de l'existence de Dieu, il peut y croire sur l'autorité d'un autre homme, supposé compétent et digne de foi, mais non sur l'autorité de Dieu, car ceci est dépourvu de sens.

Notons enfin que la thèse de saint Thomas n'exclut pas le rôle de la grâce dans la recherche de Dieu: non seulement la grâce aide l'homme à découvrir et à comprendre les *praeambula fidei*, mais la foi théologale du croyant éclaire et fortifie ses "raisons de croire".

sion de foi: je ne saurais "croire" à l'existence de mon ami lorsque je suis en conversation avec lui. Mais l'évidence rationnelle obtenue au terme d'une démonstration n'est jamais telle qu'elle exclue la possibilité d'une adhésion de foi.

La réponse au deuxième argument reprend des idées émises dans la *Summa contra Gentiles* et empruntées à la théorie aristotélicienne de la science. Dans une démonstration d'existence, il faut prendre comme moyen terme la définition nominale de la chose dont on doit établir l'existence. Or la définition nominale de Dieu ne peut se formuler qu'à partir de ses effets, car tous les noms qui nous servent à désigner Dieu sont empruntés à ses effets, on le montrera plus loin (à la question 13). Ces vues sont très exactes: pour démontrer que Dieu existe, on commencera par définir le terme "Dieu": j'appelle "Dieu" un être qui serait la cause totale des êtres finis; on établira ensuite qu'une cause totale des êtres finis existe. Bien entendu, c'est la démonstration de cette mineure qui constitue la démarche essentielle de la preuve de l'existence de Dieu, à tel point que le syllogisme fondamental qu'on vient de formuler est presque toujours sous-entendu, comme c'est le cas dans les *quinque viae* de saint Thomas elles-mêmes: il n'y est jamais question d'une définition nominale de Dieu comme moyen terme des démonstrations. La définition nominale n'apparaît que dans la conclusion: "et hoc omnes intelligunt Deum" (*prima via*); "quam omnes Deum nominant" (*secunda via*); "quod omnes dicunt Deum" (*tertia via*); "et hoc dicimus Deum" (*quarta et quinta via*).

Le troisième argument prouve seulement que les effets de Dieu, sans proportion avec leur cause infinie, ne peuvent procurer une connaissance parfaite de cette cause. Mais tout effet révèle l'existence de sa cause, même s'il ne livre pas une connaissance parfaite de son essence ou de sa nature.

Cette brève enquête n'appelle pas de longues conclusions. Résumons en quelques mots ce qu'elle nous a appris.

1. Chaque fois que saint Thomas aborde *ex professo* la question de l'existence de Dieu, il situe sa position *entre deux erreurs opposées*: l'agnosticisme, qui conteste la possibilité de démontrer l'existence de Dieu, et la conception de ceux pour qui l'existence de Dieu est évidente et ne requiert donc pas de démonstration.

2. Sa critique de l'agnosticisme présente un aspect *négatif* et un aspect *positif*:

Négativement, il réfute les arguments de l'agnosticisme, écartant ainsi les obstacles dressés par l'agnosticisme sur la voie qui conduit à Dieu. Ces obstacles trouvent presque toujours leur origine dans les limites de la connaissance humaine.

Positivement, il montre par quelle méthode une démonstration d'existence est possible et comment cette méthode s'applique au cas de Dieu.

3. Cette critique de l'agnosticisme n'est, pour saint Thomas, qu'une *entrée en matière*, l'examen d'une question préalable. Elle ouvre la route —ou plutôt les routes, *quinque viae*—, qui conduisent à Dieu.

F. VAN STEENBERGHEN

Université de Louvain
BELGIQUE

TRASCENDENTALIDAD DE LA BELLEZA EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS

Pienso que nadie podrá negar que la captación de la belleza es una de las disposiciones naturales del hombre. Y aun cuando las preocupaciones filosóficas en torno a la belleza hayan empezado propiamente en Sócrates y Platón, ya los primeros filósofos hablaron de la belleza y se extasiaron ante lo bello. Por ejemplo, Heráclito en varios fragmentos nos habla de belleza y de armonía (Cfr. fragmentos 54, 82 y 83). Pitágoras y los pitagóricos se complacían en describir los bellos ritmos de la naturaleza, tanto que desde Tales de Mileto se afirma que en el cosmos hay una armonía que unifica todas las cosas.

Ha pasado el tiempo y hoy como hace muchos siglos Diótima de Mantinea sigue discutiendo acerca de la belleza. Las categorías y los gustos serán diferentes, pero el contenido es el mismo. Actualmente todavía nos seguimos preguntando: ¿qué es lo bello? ¿Qué condiciones se requieren para que algo sea o nos parezca bello? ¿Todo ente es bello?

Son muchos los que piensan que en el campo de la Estética no tenemos por qué volver los ojos a lo que dijeron los antiguos porque el tema estético es actual y propio de cada época. Más ahora que se habla de "experiencia estética" en vez del constitutivo formal o "esencia" de lo bello. Antes la estética era una parte de la Filosofía. Hoy —un "hoy" que empezó en el siglo XVIII—, es autónoma. Y, sin embargo, los problemas estéticos de nuestros días se plantean de manera semejante a como se los plantearon los grandes filósofos de la Grecia clásica. "Perder belleza es perder ser", dijo admirablemente Plotino. Y es que la base de la estética sigue siendo la Filosofía. Autonomía no quiere decir oposición. La estética sin raigambre ontológica no puede tener consistencia.

1. — En estética, Tomás de Aquino se encuentra en la convergencia de dos corrientes: la teoría platónico-plotiniana, de fuertes relieves metafísicos y espiritualistas, para la cual la belleza es una

elevación ética y una participación metafísica; y la teoría aristotélica más formalista e intelectualista, que destaca más bien el arte que la belleza. En la estética tomista están sintetizados armónicamente elementos de Cicerón y de Aristóteles, de San Agustín y del Pseudo-Dionisio. De aquí que en Santo Tomás subsistan todavía la “estética sapiencial” agustinense y la “estética de la luz”, de indudable ascendencia platónica, difundida por el Pseudo-Dionisio.

No se crea, sin embargo, que el de Aquino se concreta a repetir lo dicho por sus antecesores. Como en otras materias, en estética tiene aportaciones originales y puntos de vista propios. No se olvide, además, que Santo Tomás vivió en un ambiente eminentemente religioso. Por ello, para él, lo mismo que para San Agustín, para el Pseudo-Dionisio, y en general para todos los teólogos y filósofos medievales, siguiendo las huellas de Platón y de Plotino, la belleza natural no es más que un reflejo de la belleza de Dios que es la causa de todo lo que es bello, bueno y dotado de forma —en expresión del Pseudo-Areopagita—. ¹

Doctrina común de los pensadores medievales era que en la belleza el hombre tenía que alabar a Dios. Lo expresa claramente Escoto Eriúgena: “totam creaturae pulchritudinem ad laudem Creatoris referre”. ² Contemplación estética y contemplación religiosa o mística estaban íntimamente unidas.

¿Cuál es realmente el pensamiento estético de Santo Tomás de Aquino? Mucho se ha escrito sobre el tema. Pero creo que puede ser de interés volver a tratarlo, tanto más que el Aquinatense tiene la desgracia de ser leído más por fanáticos que por historiadores —en expresión de U. Eco— ³ Ello ofusca lo que dijo de verdad Santo Tomás. Algunos tomistas nos dicen lo que ellos quisieran que hubiera escrito el Santo. Otros, le atribuyen su propia opinión.

Para Santo Tomás ¿es la belleza trascendental?

Recordemos que los escolásticos, a partir de la *Summa de Bono*, de Felipe el Canciller (1160-1236), llaman *trascendentales* a las propiedades del ser, que ni le añaden ni le quitan nada, sino que lo determinan y lo caracterizan, sea en orden a sí mismo, sea en orden a otro. Son diferentes puntos de vista desde los cuales se puede considerar el ser. Se llaman trascendentales porque “trascienden” todo género, están más allá de cualquier determinación específica del ser. Por ello tienen convertibilidad mutua entre sí y con el ser y por tanto se dan proporcionalmente en todo ente.

¹ Cfr. *De div. nom.* IV, 1 y 4, col. 704b.

² P. L. t. 122, col. 851.

³ Cfr. *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, ed. Bompiani, Milano, 2ª, 1970, p. 8.

Santo Tomás habla expresamente del ser y de sus propiedades trascendentales en el conocido texto del *De Veritate*, q. 1, a. 1. Allí se enumeran seis trascendentales: *unum, res, ens, aliquid, bonum y verum*. Igualmente se refiere a ellos en la cuestión XXI de la misma obra. Hablar de las propiedades trascendentales del ser es hablar del ser como plenitud, es hablar del ser que difunde la riqueza y su intensidad. ¿Por qué, entonces, en estos pasajes Santo Tomás no incluye lo bello entre los trascendentales? Se ha dicho porque la enumeración tomista no pretendía ser exhaustiva y porque el *De Veritate* fue escrito en 1256-1259, cuando el Santo todavía no había madurado su pensamiento filosófico. Volveremos sobre este punto.

Antes de analizar los textos tomistas sobre lo bello es conveniente ver cuál era el concepto de belleza en la tradición filosófica del siglo XIII.

La *Summa* de Felipe el Canciller es el primer tratado explícito de los trascendentales. Y aunque Felipe no mencionara lo bello como trascendental —por otra parte lo que a él le interesaba eran las relaciones entre lo verdadero y lo bueno— es el primero en emplear la fórmula, que después será clásica, *ens et bonum convertuntur; ens et verum convertuntur*. Aquí tenemos ya la doctrina común: los trascendentales se identifican con el ser y se convierten con él, pero se distinguen *secundum rationem*.

Guillermo de Alvernia (1180-1249) en su *Tractatus de bono et de malo* (1228) dice que así como la belleza sensible es lo que agrada a quien la ve, así la belleza interior, inteligible, es lo que agrada al espíritu de quienes la contemplan.⁴ E identifica lo bello con el bien.

Roberto Grosseteste (1170-1253), en su Comentario al Pseudo-Dionisio, explícitamente afirma que lo bueno y lo bello en la realidad son lo mismo, pero que difieren en su noción.⁵

En 1245 en la *Summa* llamada de Alejandro de Hales, en la que intervienen el mismo Alejandro, Juan de la Rupella y *Frater Considerans*, en la parte compuesta por Juan se dice que lo bello inteligible y lo bueno se identifican aunque se distinguen *secundum intentionem* y que lo bello se refiere a la causa formal en tanto que el bien se refiere a la causa final.⁶

La doctrina clásica está claramente definida: "bonum secundum quod dicitur honestum, idem est pulchro... Non sunt idem, dif-

⁴ "Quemadmodum enim pulchrum visu dicimus quod natum est per seipsum placere spectantibus, et delectare secundum visum, sic et pulchrum interius quod intuitum animos delectat et ad amorem sui allicit", APUD H. POUILLON, "La beauté propriété transcendente chez les Scolastiques", *Archives doctrinales et littéraires du M. A.*, 1946, p. 315.

⁵ "Si igitur omnia communiter bonum et pulchrum appetunt, idem est bonum et pulchrum... bonum et pulchrum diversa sunt ratione". *Id.*, *ibid.*, p. 321.

⁶ Cfr. POUILLON, *art. cit.*, p. 275.

ferunt secundum intentionem; nam pulchrum dicit dispositionem boni secundum quod est placitum apprehensioni, bonum vero respicit dispositionem secundum quam delectat affectionem”.⁷

Tenemos ya un avance definitivo: lo bello es un trascendental que debe añadirse a los otros tres. Jean de la Rochelle y *Considerans* lo hacen con timidez, pero San Buenaventura lo hace claramente. Admite cuatro trascendentales: unidad, verdad, bondad y belleza. Estas propiedades se fundan en el ser, le añaden una noción particular y se presuponen entre sí. Lo bello supone el bien; el bien, lo verdadero; lo verdadero, lo uno y éste supone el ser. Además, los trascendentales se refieren a causas diversas: la unidad se relaciona con la causa eficiente; lo verdadero se relaciona con la causa formal; el bien con la causa final. Lo bello se refiere a todas las causas.⁸ El mérito de San Buenaventura está en haber afirmado sin titubeos la trascendentalidad de lo bello: *in omnibus est et ad omnia se extendit*. Y en su Comentario al Libro de las Sentencias (el publicado) expresa: “*omne quod est ens habet aliquam formam, omne autem quod habet aliquam formam habet pulchritudinem*”.⁹

Tomás de York († 1260) marca más bien un retroceso ya que tanto en *Comparatio sensibilibum* como en *Sapientiale*, monumental Suma de metafísica, trata solamente de los tres trascendentales: unidad, verdad y bondad, y demuestra su universalidad. Después inesperadamente afirma que la belleza debe tener el mismo privilegio, y prueba que todo es bello, más aún bellísimo: “*pulchra ergo sunt omnia... non tantum pulchra, sed pulchriora... Quidquid est, habet esse pulchrius et perfectius secundum quod possibile sibi est*”. La razón de esto es obvia ya que el mundo “*est opus Dei pulcherrimum*”. Por eso “*omne factum, in quantum tale, pulchrum*”. O más claramente: “*omne factum est pulchrum quia a Primo pulchro factum*”.¹⁰ Según lo dicho, Tomás de York conserva la doctrina tradicional de los tres trascendentales, pero como buen franciscano y platonizante habla de lo bello siguiendo la doctrina de San Agustín y de Avicena.

San Alberto Magno (1206-1280) ejerció gran influencia en el pensamiento estético de Santo Tomás. En la *Summa de Bono*, hacia

⁷ J. DE LA ROCHELLE, *apud* U. ECO, *op. cit.*, p. 62. Cfr. POUILLON, *art. cit.*, p. 275.

⁸ “Assignantur quatuor condiciones entis communiter, scilicet unum, verum, bonum et pulchrum... Iste condiciones fundantur supra ens: addunt enim aliquam rationem. Unde unum, verum, bonum et pulchrum praesupponunt intellectum entis in quo communicant, et rursus haec invicem praeintelligunt se; nam pulchrum praeintelligit bonum, et bonum verum, et verum unum, unum autem ipsum ens... Unde unum respicit causam efficientem, verum formalem, bonum autem finalem... sed pulchrum circuit omnem causam”. S. BONAVENTURA, *Comment. in Sent.*, Ms. Assisi, 186, fol. 51.

⁹ *In II Sent.*, d. 34, P. I. a.2, q.3, 6. Ed Quaracchi, t. II, 1885, p. 814.

¹⁰ *Apud* POUILLON, *art. cit.*, pp. 324-325.

1243, Alberto compuso su primer tratado de los trascendentales. La doctrina expuesta allí es la de Felipe el Canciller. Posteriormente, hacia 1245, en el primer libro del *Commentarium in Sententiis*, vuelve al mismo asunto, pero no habla sino de las tres propiedades trascendentales. Fue en el *Comentario a los nombres divinos* (de 1248 a 1252) cuando San Alberto habla ampliamente de lo bello. Esta obra está todavía inédita, salvo una pequeña parte relativa al cap. IV y publicada con el título *De pulchro et bono* entre las obras de Santo Tomás. Hay quien afirma que esta parte sería de 1250.

Alberto define la belleza: “ratio pulcri in universali consistit in resplendentia formae super partes materiae proportionatas et terminatas, vel super diversas vires et acciones”¹¹ Como se ve, para Alberto la belleza es el *esplendor de la forma* en elementos proporcionados. La proporción es la materia; el esplendor es la esencia de lo bello¹² ya que la belleza es efecto de la luz¹³ y la luz es la forma. No se trata de una luz material, de un fenómeno físico, sino de algo metafísico. La luz es el ser. Por ello dice Alberto que la belleza emana de la luz o de la forma. La forma es la luz: “omnia lucem habent in quantum participant de forma”.¹⁴ El filósofo de Colonia insiste más que sus antecesores en la importancia de la *forma* como fuente de belleza. Era el predominio del hilemorfismo aristotélico. Aunque los elementos constitutivos de la belleza eran del Pseudo-Dionisio: *proportio* o *consonantia* y *claritas*, Alberto hace la síntesis de las dos teorías anteriores: estética de las proporciones y estética de la luz.

Nada extraño que en lo demás San Alberto repita lo que en su tiempo todos los teólogos-filósofos enseñaban: el bien se refiere a la causa final mientras que lo bello se refiere a la causa formal.¹⁵ Por lo tanto, aunque el bien y lo bello se identifican en la realidad, se distinguen por la razón: *sunt idem in subjecto; differunt autem in ratione*.¹⁶

Lo bello es trascendental. Así lo dice varias veces Alberto.¹⁷ Y concluye categóricamente: “non est aliquid de numero existentium actu quod non participet pulchro et bono”.¹⁸ Nótese, además, que lo bello es aquí una perfección ontológica. Por ello, la virtud tiene

¹¹ “De pulchro et bono” en P. MANDONNET, *S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia*, t. V, Parisiis, Lethielleux, 1927, p. 427, párrafo 1.

¹² Cfr. op. cit., p. 426, 2.

¹³ Cfr. op. cit., p. 418, 1.

¹⁴ Op. cit., p. 431, 7.
lem” (p. 437; 1; 423, 4).

¹⁶ “Bonum separatur a pulcro secundum intentionem”, op. cit., p. 434, 5.

¹⁷ “Sicut lumen, quod est causa pulcri per emissionem radiorum a causa efficit omnia luminosa ita etiam per emissionem fulgoris a fonte pulcritudinis, omnia participant de ipsius pulcritudine” (p. 425, 4). “Omnia habent bonum et pulcrum per participationem substantialem” (p. 437, 1; 423, 4).

¹⁸ Op. cit., p. 436, 2.

cierta claridad que la hace bella *etiamsi a nullo cognoscatur* y no porque *visa placet*.¹⁹ La belleza es, pues, *acuerdo* (proporción) y *esplendor*.

En la *Summa* (1270) San Alberto trata por última vez de los trascendentales. Al hablar de lo bello repite lo dicho en el *Comentario a los nombres divinos*, pero insiste más en la doctrina tradicional franciscana y platónica. Aquí la Estética albertina “no tiene firmeza ni originalidad”.²⁰ Dice que la luz embellece todas las cosas al impregnarlas con sus rayos. Y en lo material, lo bello es lo que aparece esplendoroso: “in corporalibus, pulchrum dicitur splendens in visu”.²¹ “En la *Summa* —dice Pouillon— Alberto no es más que la sombra de sí mismo. Se encuentran en ella sus ideas anteriores y las de la *Summa fratris Alexandri* sobre la belleza, su extensión universal y sus relaciones con el bien”.²² Con todo Alberto Magno fue el que más influyó en el pensamiento estético de Santo Tomás.

2. — Es de sobra conocido que el de Aquino jamás pretendió escribir un tratado de Estética. Más aún: no tiene una doctrina sobre la naturaleza de lo bello, ni sobre el fenómeno estético. Pero tiene algunos elementos que constituyen una valiosa fundamentación estética. Y en su obra se refiere quince veces a la problemática estética que trataron sus antecesores. De estas quince alusiones solamente cinco son en el cuerpo del artículo. Las demás son en la respuesta a las objeciones. Esto nos revela que el Santo trató el tema estético sólo indirectamente y de pasada. Santo Tomás fue alumno de Alberto el Grande, primero en París, de 1245 a 1248; posteriormente en Colonia, de 1248 a 1252. Lo cual nos indica que el de Aquino asistió a los cursos en los que Alberto comentaba los *Nombres divinos* del Pseudo-Areopagita.

En las cuestiones *De Veritate*, discutidas bajo su magisterio en París, entre los años 1256 y 1259, Santo Tomás, al tratar de los trascendentales, no habla de lo bello. En el *De Veritate* seguía la doctrina de San Alberto en la *Summa de bono* y en el *Commentarium in Sententiis*. Fue hasta el *In de divinis Nominibus* (hacia (1261) cuando Santo Tomás, indiscutiblemente bajo el influjo de Alberto Magno, habla de lo bello. Piensa que la belleza consiste en la *consonantia* y en la *claritas*, doctrina que ya había expresado en el *Commentarium in Sententiis* (1252). En el Comentario rara vez se refiere a la belleza.²³ La *consonantia* y la *claritas* están contenidas en la ra-

¹⁹ Cfr. *op cit.*, p. 426, 3.

²⁰ DE BRUYNE, *Historia de la Estética*, B. A. C., Madrid, 1963, t. II, p. 642.

²¹ *Tractatus*, VI, q. 26, a.2; 3, ed. S. Borgnet, Vivès, París, 1895, t. 31, p. 242, a.2.

²² *Art. cit.*, p. 301.

²³ Cfr. *I Sent.*, d.31, q.2, a.1, ad 4; *IV Sent.*, d. 3, q.2, a.1.

zón de bien: "tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur".²⁴ La *claridad* es sinónimo de luz.

La relación entre el bien y lo bello era común, de modo que Santo Tomás, al comentar el capítulo IV de los *Nombres divinos* del Pseudo-Dionisio, nos habla de un *pulchrum* que no es más que manifestación del *bonum*. Ya en el *Comentario a las Sentencias* decía: "Pulchrum non habet rationem appetibilis nisi in quantum induit rationem boni".²⁵ Por lo mismo también para Tomás lo bueno y lo bello *sunt idem subjecto, tamen ratione differunt*. La noción de belleza se distingue de la del bien porque la primera incluye relación al conocimiento.²⁶

Respecto a la trascendentalidad de lo bello no hay duda, ya que en esta obra el de Aquino sigue de cerca el pensamiento dionisiano. Y así dice que todas las creaturas tienen, de alguna manera, una belleza parcial, como su naturaleza, ya que nada hay que no participe de la belleza porque todo es bueno y bello por su forma. La forma, a su vez, es una participación, una irradiación, de la claridad divina. Dios es la belleza primera y soberana que se multiplica en las creaturas. Dios es causa eficiente y ejemplar de toda belleza. Es también causa final porque *omnia facta sunt ut divinam pulchritudinem qualitercumque imitentur*.²⁷

Como se ve, en el *Comentario a los Nombres divinos* la doctrina estética de Santo Tomás apenas se diferencia de la de su maestro Alberto Magno. Lo único nuevo es la afirmación de que lo bello *addit supra bonum ordinem ad vim cognoscitivam*.

En la primera parte de la *Summa Theologica* (1267-1268) el Doctor Angélico habla de nuevo de los trascendentales y no incluye entre ellos la belleza. De ella habla ciertamente, pero de una manera incidental en la respuesta a una objeción. El texto es muy conocido:

A. — "Lo bello y lo bueno en el sujeto se identifican porque se fundan en lo mismo, es decir, en la forma; por esto lo bueno se tiene como bello. Pero se diferencian conceptualmente. Porque el bien propiamente dice relación al apetito pues lo bueno es lo que todas las cosas apetecen y, por tanto, tiene razón de fin ya que el apetito es como un movimiento hacia las cosas. En cambio lo bello dice relación a la potencia cognoscitiva pues se llaman bellas aquellas cosas

²⁴ *In librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio*, c.4, lect. 5.

²⁵ *I Sent.*, d.31, q.2, a.1, ad 4.

²⁶Cfr. *In de div. Nom.*, c.4, lect. 5.

²⁷ "Nihil est quod non participet pulchro... Omnes creaturae habent aliquomodo particulatam pulchritudinem sicut et particulatam naturam... Omnibus entibus creatis (Deus) dat pulchritudinem... Pulchritudo creaturae nihil est quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata"... , etc., etc., *op. cit.*, c.4, lect. 5.

cuya visión nos agrada (*pulchra enim dicuntur quae visa placent*). De donde lo bello consiste en la debida proporción: porque el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas como semejantes a él, pues el sentido, y toda potencia cognoscitiva, es en cierto modo una proporción. Y como el conocimiento se hace por asimilación y la semejanza se refiere a la forma, lo bello propiamente pertenece a la razón de causa formal”.²⁸ Antes de analizar este pasaje conviene tener ante la vista los otros textos mayores relativos a la belleza.

B. — “Lo bello es lo mismo que lo bueno y sólo difieren conceptualmente. Pues como lo bueno es lo que todas las cosas apetecen, de la razón del bien es que en él se aquiete el apetito: pero a la razón de lo bello pertenece que en su visión o conocimiento se aquiete el apetito. De donde dicen relación a la belleza aquellos sentidos que son más cognoscitivos, o sea, la vista y el oído subordinados a la razón... Y así es evidente que lo bello añade al bien cierto orden a la facultad cognoscitiva; de modo que bueno se dice lo que simplemente complace al apetito; en cambio, bello se dice aquello cuyo conocimiento agrada”.²⁹

C. — Santo Tomás propone tres criterios o tres elementos objetivos de la belleza: “Para la belleza se necesitan tres condiciones. Primeramente integridad o perfección: pues las cosas a las que les falta algo son por eso mismo feas. Debida proporción o consonancia. También claridad; de donde las cosas que tienen color nítido se dicen bellas”.³⁰

Es la única vez que se refiere a tres características. En los demás textos sólo habla de dos.

²⁸ *Summa Theol.* I, q.5, a.4. ad 1 um. Yo traduzco los textos. La traducción de la BAC. frecuentemente es defectuosa, por ejemplo, traduce *et sensus quaedam ratio est* “los sentidos son en cierto modo entendimiento”, versión que muy pocos tomistas aceptarían. “Pulchrum et bonum in subjecto sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam; et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum respicit appetitum; est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis: nam appetitus est quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: *pulchra enim dicuntur quae visa placent*. Unde pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinent ad rationem causae formalis”.

²⁹ I-II, q.27, a.1, ad 3um. “pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit «quod omnia appetunt», de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus: sed ad rationem pulchri pertinent quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes... Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; *pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*”.

³⁰ I,q. 39,a.8,c. “Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas seu perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas: unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur”.

D. — “A la razón de lo bello... concurren la claridad y la debida proporción”.³¹

E. — “La belleza consiste en cierta claridad y debida proporción”.³² Si en el *Comentario a las Sentencias*, a la *consonantia* (proporción) y la *claritas*, de acuerdo con Aristóteles en la *Ética*, Santo Tomás añade la magnitud:

F. — “his duobus addit tertium Philosophus ubi dicit quod pulchritudo non est nisi in magno corpore; unde parvi homines possunt dici formosi... non tamen possunt dici pulchri propter magnitudinis defectum”,³³ en realidad no propone una característica distinta de la proporción, mejor aún, de la integridad o perfección.

Hay ocasiones en las que el Santo Doctor sólo se refiere a una característica: la proporción o la claridad. Así en el texto A se dice expresamente: “unde pulchrum in debita *proportione* consistit”. Y

G. — “La belleza espiritual consiste en que la conversación del hombre y su actividad estén bien proporcionadas según la claridad espiritual de la razón”.³⁴

H. — Los actos humanos son bellos cuando tienen “debida proporción de palabras y acciones, en las que resplandece la luz de la razón”.³⁵ A veces solamente exige orden:

I. — “Lo bello en las cosas humana se atiende cuando algo está ordenado según la luz de la razón”.³⁶

Con esto sólo se quiere insistir en que Santo Tomás no dio gran importancia a las propiedades de la belleza.

Vengamos ahora al análisis del texto A. En él se contienen dos “definiciones” de belleza:

1ª) “bellas *se dicent* aquellas cosas que *vistas* agradan”.

Esta es una “definición” psicológica, empírica; lo bello se define por el efecto: el deleite mediante la percepción sensitivo-inte-

³¹ II-II, q. 145, a.2.c.: “Ad rationem pulchri... concurrunt et claritas et debita proportio”.

³² *Ibid.*, q.180, a.2, ad 3um. Cfr. *In de Div. Nom.* c.IV. lect. 5. “Pulchritudo... consistit in quadam claritate et debita proportione”.

³³ *In I. Sent.*, d.31, q.2, a.1.c. *Ethic.* I.IV, lect. 8, n. 738. “A estas dos el filósofo añade una tercera, donde dice que la belleza no está sino en un cuerpo grande; de donde a los hombres pequeños (bajos de estatura) se les puede decir hermosos, pero no bellos, por falta de altura o tamaño”.

³⁴ II-II, q.145, a.2.c. “Pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spirituales rationis claritatem”.

³⁵ *In I Cor.*, II. lect. 2. Para un concepto análogo a la *integritas* ver *In I Sent.* d. 31 (nota 33 de este artículo) y *Ethic.* I.IV,7, lect. 8, n. 738. Para *claritas* y *proportio*, ver además II-II, q.180, q.2 ad 3um. Para la sola proporción: II-II q.141, a.4, ad 3um; q.142, a.2.c. Para la sola claridad: II-II, q.142, a.4.c.; q. 145, a.2, ob. 2 y 3.: “proportio debita verborum, vel factorum, in quibus lumen rationis splendet”.

³⁶ II-II,7. 142, a.2.c. “Pulchrum in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationem”.

lectual.³⁷ La frase: "el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas" no significa que la visión de que habla Santo Tomás sea puramente sensorial; debe entenderse de toda potencia cognoscitiva, como lo dice claramente el texto cuando indica que toda potencia cognoscitiva es una proporción (relación). Y si lo bello "pertenece a la causa formal" quiere decir que la captación estética es *principalmente* intelectual, pues sólo la inteligencia capta la razón de causa. Por otra parte, si la belleza consiste en una relación,³⁸ sólo la inteligencia es capaz de percibir la relación. Por eso dice el de Aquino que el deleite que proviene del conocimiento es propio del hombre.³⁹

Nótese, además, que el sentido se deleita en lo proporcionado porque hay una relación trascendental entre la facultad y su objeto propio, como se da entre la potencia y el acto. De ahí que haya una profunda relación entre la inteligencia y la voluntad. Por lo mismo "cuando la cosa se logra en su operación propia connatural y no impedida, se sigue el deleite, que consiste en el ser perfecto".⁴⁰ El deleite es, pues, "la perfección de la operación"⁴¹ porque es cuando el sujeto descansa en el fin alcanzado. Por eso "cada uno se deleita cuando alcanza lo que ama"⁴² porque "todo lo que está en potencia, en cuanto tal, tiene apetito del acto: y si es sensitivo y cognoscitivo, se deleita en su consecución".⁴³ Entonces, como los sentidos participan, de alguna manera, de la perfección de la inteligencia, lo que es connatural a la inteligencia lo será también a los sentidos. Pero lo connatural a la inteligencia es el ser,⁴⁴ uno, y, por tanto, principio de orden y proporción, entonces así como la inteligencia se deleita en las cosas proporcionadas, los sentidos se deleitan en las cosas proporcionadas porque, además, *visus et auditus rationi deservientes*,⁴⁵ reciben el influjo de la inteligencia. El *sens intelligencié* de Maritain.

Aquí no se trata de la complacencia natural de toda facultad al actuar, sino de la complacencia *en y por* la contemplación o conocimiento (*pulchrum... [est] id cuius ipsa apprehensio placet*).

³⁷ Es un problema determinar si con las expresiones *visa, aspectus, apprehensio*, Sto. Tomás quiso dar a entender que la percepción estética es una intuición. Está muy lejos de nuestro propósito tratar aquí este punto.

³⁸ "Pulchritudo (dicitur) per respectum ad aliquid"... "Pulchritudo consistit in proportionem". S. Tomás, *Comment. in Psalm, Ps. XLIV.2*. "Pulchrum in debita proportione consistit". I, q.5, a.4, ad 1um.

³⁹ Cfr. I-II, q.31, a.6, c. *De Malo*, q.14, a.4, ad 1um.

⁴⁰ *In lib. Ethic.*, I.X; I-II, q.33, a.4.

⁴¹ I-II, q.11, a.1.

⁴² II-II, q.180, a.1, c.

⁴³ I-II, q.27, a.3, c.

⁴⁴ Cfr. I, q.79, a.7; q.87, a.3, ad 1um; q.103, a.3, c.; *In IV Metaph.*, t. 2.

⁴⁵ I-II, q.27, a.1, ad 3um.

Por tanto, según Santo Tomás, la belleza dice relación al entendimiento, y en esto se identifica con lo verdadero, y dice relación al apetito, y en esto se identifica con lo bueno, pero como dice *relación simultánea* a las dos facultades se distingue (*ratione*) de lo verdadero y de lo bueno. Lo bello tiene razón propia.

En especial, para el Doctor Angélico, la belleza y el bien, si se consideran objetivamente, son lo mismo y sólo se diferencian conceptualmente. Los textos no dejan lugar a dudas. En el *Comentario al de divinis Nominibus* dice categóricamente: “pulchrum et bonum sunt idem in subjecto... tamen ratione differunt”, de tal manera que cuando decimos “que el apetito se dirige al bien... y a lo bello no se afirma que se dirige a cosas diversas. Pues por el hecho mismo de que algo desea el bien, desea al mismo tiempo lo bello... lo bello ciertamente en cuanto que es en sí mismo modificado y especificado, lo cual está incluido en la razón del bien; pero el bien añade el orden de ser perfectivo de otras cosas. Por tanto, quien apetece lo bueno, por el mismo hecho apetece lo bello”.⁴⁶ En este texto Santo Tomás da como característica de lo bello la curiosa y oscura “*est in seipso modificatum et specificatum*”, que nunca vuelve a aparecer, característica que entra en la razón del bien, como en el *de divinis Nominibus* se dice que *claritas et consonantia*, propiedades de lo bello, *sub ratione boni continentur*. En la *Summa*, obra de madurez, la doctrina es la misma: “pulchrum est idem bono sola ratione differens”.

2ª) La segunda “definición” de belleza, contenida en el texto A: “lo bello *consiste* en la debida proporción” es —en opinión de J. M. Cravero— “una verdadera definición esencial; punto de partida y punto de llegada”.⁴⁷ Analicemos esta “definición”.

La belleza consiste en la proporción: “pulchritudo consistit in proportione”.⁴⁸

Santo Tomás nos habla de varias clases de proporción. Tenemos *proporción cuantitativa*: “cierta relación de una cantidad a otra”; y *proporción cualitativa*: “cualquier relación de una cosa a otra”⁴⁹; por ejemplo: la relación de la creatura al Creador, de la materia a la forma, de la causa al efecto. Por lo tanto, la proporción, como

⁴⁶ *De Veritate*, q.22, a.1, ad 12 um.: “appetitum terminari ad bonum... et pulchrum non est terminari in diversa. Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum, appetit simul et pulchrum... pulchrum quidem, in quantum est in seipso modificatum et specificatum, quod in ratione boni includitur, sed bonum addit ordinem perfectivi ad alia. Unde quicumque appetit bonum, appetit hoc ipso pulchrum”.

⁴⁷ *Del fenómeno estético a la naturaleza de lo bello en el pensamiento de Santo Tomás*, *Sapientia*, 26 (1971), núms. 100-102, p. 444.

⁴⁸ *Comm. in Psalm. XLIV*, 2.

⁴⁹ I, q.12, a.1. Cfr. C. G. III, c. 54.

elemento de belleza, no es la forma, sino la relación de la materia a la forma: "tal proporción no es la forma... sino la disposición de la materia a la forma".⁵⁰ Hay una proporción musical,⁵¹ una proporción lógica (relación a las leyes del pensamiento), una proporción moral⁵² (relación a la recta razón). La proporción se puede tomar como *adecuación de una cosa a sí misma* o como *conveniencia de una cosa a su propia función*.⁵³ Por último, la proporción puede ser ontológica y psicológica: ésta es la relación entre el sentido y el estímulo, entre la inteligencia y lo entendido.⁵⁴ Por lo dicho se ve que la proporción es de aplicación inmensa porque se reduce a una relación: *pulchritudo* (dicitur)... *quodammodo per respectum ad aliquid*"⁵⁵ y se funda en la perfección, en la forma. Entonces la belleza consiste en la perfección porque la proporción es una manifestación de la unidad del ser. La proporción es una propiedad esencial de la belleza ya que manifiesta la perfección del ser como totalidad.

Otra de las propiedades objetivas de belleza, según Santo Tomás, es la *integridad* o *perfección* (texto C). Esta es la única vez que aparece la integridad, que por cierto no es más que una forma especial de proporción: la adecuación de la cosa con su propia esencia. Por eso el de Aquino le llama perfección ya que "perfecto es aquello al que nada le falta según el modo de su perfección".⁵⁶ Se trata de la perfección primera: "la primera perfección es según que la cosa es perfecta en su misma sustancia; esta perfección es la forma del todo que resulta de la integridad de las partes".⁵⁷ La perfección segunda es el fin.

Una cosa es perfecta si tiene todo lo que debe tener. Por eso "quae diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt". De donde se concluye que la integridad es lo mismo que perfección. Pero el fundamento de la perfección es la forma: "en lo causado lo primero es la forma por la que es ente".⁵⁸ Según esto la *forma*, como constitutivo del ser concreto, es constitutivo de la belleza. Así lo había dicho Santo Tomás: "cada cosa es bella según la propia razón, es decir, según la propia forma".⁵⁹ El concepto de forma es de importancia primordial

⁵⁰ Proportio huiusmodi non est forma... sed est dispositio materiae ad formam". In *lib. de Anima*, I,9, párr.144-145.

⁵¹ Cfr. II-II, q.141, a.4, ad 3um.

⁵² Cfr. II-II, q.142, a.2,c; q.145, a.2,c; q.180, a.2, ad 3um.

⁵³ Cfr. I, q.73, a.1,c.

⁵⁴ Cfr. I, q.5, a.4, ad 1um.; In *lib. de Anima*, I, III, l. II, pár. 597-598.

⁵⁵ *Comm. in Psalm. XLIV*, 2.

⁵⁶ "Perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suae perfectionis" I, q.4, a.1,c.

⁵⁷ I, q.73, a.1,c. "Prima quidem perfectio est secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit".

⁵⁸ "In causato... primum (est) ipsa forma, per quam est ens". I, q.5, a.4,c.

⁵⁹ "Singula sunt pulchra secundum propriam rationem, idest secundum propriam formam" In *de Div. Nom.* c.IV, lect. 5, exp. 349.

en la Estética tomista. Ya San Alberto Magno había definido la belleza *splendor formae*.

San Buenaventura, por su parte, afirmó categóricamente: "todo lo que es ente, tiene alguna forma; todo lo que tiene forma, tiene belleza".⁶⁰

¿Qué es la forma? ¿A qué forma se refiere Santo Tomás?

Es indudable que las tres propiedades de la belleza se refieren, de una manera o de otra, a la forma. Pues Santo Tomás asegura que lo bello *proprie pertinet ad rationem causae formalis* de tal manera que *pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam*.

La forma, según el Santo Doctor, puede ser *sustancial* y *accidental*. La *sustancial*, hace ser una cosa (*forma substantialis dat esse simpliciter*); la *accidental*, es la que da el complemento, la perfección, la que adviene a una cosa ya constituida (*forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale*). Toda cosa está compuesta de materia (primera) y forma sustancial que se distinguen realmente. La forma, pues, es acto, perfección, determinación, que se individualiza en la materia.⁶¹ Es la *entelecheia* aristotélica, principio estructural de la cosa.

Hay también en tomismo la *forma (morphé)* en el sentido de *figura*, configuración, aspecto externo de una cosa, delimitación cuantitativa de un cuerpo. A veces Santo Tomás emplea la palabra *forma* en sentido amplio para significar una cosa estructurada, es decir, para significar la *esencia*. Recuérdese que la esencia es la sustancia en cuanto capaz de definición. Por tanto, la *forma*, principio actuante de la sustancia, sería la sustancia misma. La sustancia es, pues, el núcleo de organización y de dinamismo; es la consistencia estructural de la cosa. Cuando Santo Tomás dice que la belleza se funda en la forma, se refiere a la sustancialidad concreta de la cosa.⁶²

Actualmente el concepto de forma es central en Estética, de modo que E. Souriau define la Estética como "la ciencia de las formas", aunque no hay acuerdo entre los estetas de cómo se debe entender la forma. De cualquier manera, el concepto tomista es un poco diferente al concepto actual de forma.⁶³

La *claridad* es otra de las propiedades de la belleza. Pero en Santo Tomás la palabra *claritas* tiene diferentes significados. Al prin-

⁶⁰ "Omne quod est ens, habet aliquam formam, omne quod habet formam habet pulchritudinem". *Comm. in Sent.*, II, d.34, a.2, q.3. Ver nota 9.

⁶¹ Cfr. I, q.76, a.4,c.; I, q.77, a.6,c. C. G., II.c.54.

⁶² Cfr. M. Eco, *op. cit.*, p. 97.

⁶³ Para la forma en sentido tomista véase E. GILSON, *Le Thomisme*, Vrin, Paris, 5ª, 1948, y para la forma estética, J. M. SÁNCHEZ DE MUNIÁIN, "Introducción al estudio de la forma estética", *Rev. de Fil.* (Madrid, 1946), núm. 18, pp. 337-374, y F. MIRABENT, "Reflexiones sobre la forma", *Rev. de Ideas Estéticas*, Madrid, t. III, 1945, núm. 10, pp. 149-179.

cipio se refería al color y daba ejemplos superficiales: “et iterum claritas; unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur”. “A la razón de lo bello concurre la claridad... de donde la belleza del cuerpo consiste en que el hombre tenga los miembros del cuerpo bien proporcionados, con cierta claridad del color debido”.⁶⁴

Para Santo Tomás, la *claridad* es efecto de la luz. No hay que olvidar que para los filósofos-teólogos medievales la *claritas* era no sólo una categoría estética, sino un principio constitutivo de las cosas. Así encontramos en San Buenaventura, uno de los principales filósofos de la luz, expresiones como éstas: “lux est pulcherrimum et delectabilissimum inter corporalia”⁶⁵ pues “la luz es la forma sustancial de los cuerpos; según la mayor o menor participación de ella los cuerpos tienen un más verdadero y digno ser en el género de los entes”.⁶⁶

La luz es esencial a los cuerpos y a los espíritus. Entonces “Dios propiamente es la luz y lo que más se acerca a Él, más tiene de la naturaleza de la luz”.⁶⁷ Pero Santo Tomás habla de la *claritas*: a) como luz y color físico; b) como luz manifestativa racional; c) como fama y estimación; d) como gloria celestial.⁶⁸ Pero no podía quedarse en el plano físico, sino que en diversas ocasiones recurre al plano ontológico. Entonces la claridad se reduce a la forma: la claridad es manifestativa del ser.

La forma es aquello por lo que algo tiene ser y es una participación de la luz divina: “toda forma, por la que una cosa tiene ser, es cierta participación de la claridad divina, y esto es lo que añade (Dionisio), que cada cosa es bella según su propia razón, es decir, según su propia forma”.⁶⁹ Esta doctrina era común en tiempo de Santo Tomás. Sin embargo, el Santo Doctor le da un giro nuevo. Mientras para Alberto Magno la *ratio pulchri* es *resplendentia*, para su discípulo la *claritas* es sólo condición de la belleza; la *ratio pulchri* es la capacidad de agradar a quien la capte: *pulchra enim dicuntur ea quae visa placent*.

Para el Doctor Universal la belleza es esencialmente objetiva; para el Doctor Angélico, es objetivo-subjetiva. Y es que la belleza se identifica con la perfección, con la plenitud del ser. Una cosa perfecta es íntegra y proporcionada: ontológicamente tiene todo para

⁶⁴ II-II, q.145, q.2,c. Cfr. ibíd., q.180, a.2, ad 3um.

⁶⁵ Apud DE BRUYNE, op. cit., p. 639.

⁶⁶ II Sent., 12,2, 1a.4; II Sent., 13,2.2. “Lux est forma substantialis corporum secundum majorem et minorem participationem corpora habent verius et dignius esse in genere entium”.

⁶⁷ Apud DE BRUYNE, 1. c.

⁶⁸ Cfr. ECO, op. cit., p. 135.

⁶⁹ “Omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis; et hoc est quod singula sunt pulchra secundum propriam rationem, idest secundum propriam formam”. In *de div. Nom.* c.IV, lect. 5, exp. 349.

ser juzgada bella, pero necesita del sujeto que explicita, que exprese, la estructura formal. La forma es claridad y manifiesta al ser. Por ello la proporción, la perfección, se hace claridad y, por tanto, cognoscibilidad. Entonces la perfección del ser dice relación al sujeto, pero esta relación pertenece al orden apetitivo; la proporción dice relación al sujeto, pero esta relación necesita tener claridad para que el sujeto la capte. La claridad dice relación al entendimiento. Más aún, es la que causa la relación del ser al entendimiento. Por eso la relación del ser a la voluntad y al entendimiento produce complacencia. Y en eso está la belleza. De lo dicho se ve que los tres criterios o tres propiedades de la belleza no son más que tres modos como se manifiesta el ser al entendimiento. Por ello se implican mutuamente: la integridad es proporción y es claridad; la claridad es integridad y proporción, etc.

3. — Ahora ya podemos abordar el problema de la trascendencia de la belleza. ¿Afirma Santo Tomás o no que la belleza es trascendental?

El de Aquino conoció la doctrina pancalística del Pseudo-Dionisio durante su estancia en Colonia como discípulo de Alberto Magno. Es decir, de 1248 a 1252. Nada extraño entonces que en su Comentario a los Nombres divinos (1265-1266) tenga expresiones de marcado sabor dionisiano. Por tanto, en su labor de comentarista —como sucede en sus Comentarios a la obra de Aristóteles— vibra casi al unísono con el autor comentado. Y así Tomás dice que Dios es Ser, Bondad, Belleza. Y cuando Dionisio asegura que Dios es la belleza, Tomás está de acuerdo —*pulchrum, quod est Deus*—. ¿Quiere esto decir que para él la belleza es trascendental? Si el texto *De Veritate* no incluía lo bello entre los trascendentales fue porque el Comentario es posterior al *De Veritate* (1256-1259). Pero téngase en cuenta que en el Comentario al libro de las Sentencias (1252, cuando regresó de Colonia) afirma que lo bello es apetecible porque *induit rationem boni*. Y añade que la razón propia de lo bello es la claridad: “*secundum rationem propriam pulchrum habet claritatem*”.⁷⁰ Si en el *De Veritate* lo bello no está en el número de los trascendentales, el Comentario a los Nombres divinos era la ocasión para decirlo. Sin embargo, en esta obra encontramos la repetición de que lo bello se identifica realmente con lo bueno. Y se le relaciona con lo verdadero en cuanto que implica *ordinem ad vim cognoscitivam*. De aquí concluye Eco que en el Comentario lo bello tiene como propio un carácter anodino y ambiguo.⁷¹

⁷⁰ *In lib. Sent.*, I, d.31, q.2, a.1, ad 4um.

⁷¹ *op. cit.*, p. 52.

La obra de madurez, la *Summa Theologica*, es parca en lo relativo a lo bello. En la cuestión 5 de la Primera parte trata Santo Tomás de la relación entre *ens* y *bonum*. Y dice que el bien es apetecible en razón de su perfección; ésta es acto y el acto es el *esse*. Por lo mismo el bien es el ser en cuanto apetecible. En el artículo cuarto de la misma cuestión se afirma que el bien se refiere a la causa final; lo bello, en cambio, se refiere a la causa formal. Pero esto sólo conceptualmente puesto que en la realidad tanto el bien como lo bello se fundan en la *forma* y por lo mismo *bonum laudatur ut pulchrum*. Por razón de la forma el bien es bello.

Compárense los textos A y B y se verá que el bien y lo bello, aunque tienen su *ratio* propia, se fundan en la actualidad y se identifican con el *ens*. El bien se refiere al apetito; lo bello se refiere al conocimiento: bello es lo que al ser conocido agrada. Entonces el bien y lo bello se identifican con el ser. Por lo tanto, lo bello es una propiedad del ser, es trascendental. Sin embargo, Santo Tomás nunca afirma: *pulchrum et ens convertuntur*, como dice expresamente: *bonum et verum convertuntur cum ente*. ¿Por qué? ¿No estaba convencido de la trascendentalidad de lo bello? En primer lugar las frases *visa placent* y *cuius ipsa apprehensio placet* son desconcertantes porque destacan el elemento subjetivo. Ha quedado superado ya el objetivismo de San Agustín y de San Alberto: "si. . . quaeram utrum ideo pulchra sint quia delectant; aut ideo delectent quia pulchra sunt; hic mihi, sine dubitatione respondebitur, ideo delectare quia pulchra sunt" y el texto albertino ya conocido: "virtus claritatem quandam habet in se per quam pulchra est, etiamsi a nullo cognoscatur".⁷⁴ Si lo bello es *quod visum placet* prevalece el elemento psicológico sobre el ontológico. Por tanto, Santo Tomás no considera trascendental lo bello. Esta conclusión es tan clara que varios tomistas así lo dicen. Cito solamente el testimonio de dos. "Creemos sinceramente —escribe M. Febrer— que Santo Tomás no tuvo al *pulchrum* por trascendental en el sentido estricto de la palabra, ya que él se cansó de repetir que éstos eran cinco, y nunca les añadió el *pulchrum*. Puede deducirse de sus valiosísimas, pero contadas intervenciones en estas materias, la trascendencia de la belleza, pero en el sentido aludido anteriormente; es decir, algo de sabor trascendental, un aspecto de él, como la armonía y el orden ... Mas nunca como un trascendental ontológico equiparado en todos sus privilegios a la verdad o a la bondad. De lo contrario, aparte de que pudo fijarlo expresamente dándole un sexto lugar al hablar de las pasiones tras-

⁷² Cfr. I, q. 16, a. 4. c.; q. 5, a. 2. c.; De Pot. IX, a. 7, ad 15; De Verit. q. 1, a. 2, ad lum.

⁷³ De vera Rei., c. 32, n. 59. PL. 34, col. 148.

⁷⁴ Ver nota 19.

centadales del ente, cosa que no hizo, lo hubiera dado a entender preguntando en la *Summa Theologica* o en el *Contra Gentes* o en *De Veritate*, 'utrum Deus sit pulchrum vel pulchritudo', como hace con los demás". La cita es larga, pero vale la pena porque Febrer es tomista y defiende la trascendentalidad de la belleza.

¿Es trascendental la belleza? "Ciertamente hay dificultad para un tomista —asegura Aumann—, ya que Santo Tomás no habló nunca de la belleza como propiedad trascendental del ser, ni para incluirla ni para excluirla".⁷⁶

Los tomistas generalmente confunden dos cuestiones completamente diferentes: 1^a ¿defendió Santo Tomás la trascendentalidad de la belleza?; 2^a ¿es trascendental la belleza?

Sabido es que Maritain trató de probar que Santo Tomás sostuvo la trascendentalidad de la belleza. Para ello emplea su habilidad dialéctica, su bello estilo. Así llegó a decir que lo bello "est la splendeur de tous les transcendants réunis",⁷⁷ fórmula feliz que ha hecho fortuna y que repiten sin discusión los discípulos y admiradores del gran filósofo francés. Así aparece en escritos de Garrigou-Lagrange, O. N. Derisi, M. L. Lerate, Wencelius, A. Marc, J. B. Lotz y otros.⁷⁸ Analizando la doctrina estética de Maritain aparecen algunas incongruencias. Por ejemplo, el que lo bello sea la reunión esplendorosa de los otros trascendentales; un poco antes ha dicho que el *pulchrum* no está entre los trascendentales porque "la tabla clásica de los trascendentales ... no agota todos los valores trascendentales, y si lo bello no se menciona en ella es porque él se puede reducir a uno de ellos, al bien",⁷⁹ es "una especie de bien" y, sin embargo, "lo propio de la belleza es llenar el deseo en la inteligencia" ... "de modo que la belleza enfrentándose directamente a la facultad de conocer, afecta indirectamente, por su misma esencia, a la facultad apetitiva".⁸⁰ 'Afecta indirectamente al apetito y se reduce al bien! En el texto ha dicho "la beauté est essentiellement objet d'intelligence, car ce qui con-

75 "Metafísica de la belleza", *Revista de Filosofía* (Madrid), 1946, 5, núm. 19, p. 538.

76 "La belleza y la respuesta estética", *Rev. de Fil.* (Madrid), 1951, 10, núm. 36, p. 97; ID. *De Pulchritudine*, Valencia, 1951, p. 52.

77 *Art et Scolastique*, Desclée de Br., París, 1965, p. 207 (nota 66).

78 GARRIGOU-LAGRANGE: "le beau. . . est la splendeur de tous les transcendants réunis... ou plus particulièrement, l'éclat d'une harmonieuse unité de proportions dans l'intégrité des parties"; *Les perfections divines*, Beauchesne, París, 1936, p. 299. DERISI, *Lo eterno y lo temporal en el Arte*, Buenos Aires, 1942. LERATE, "Los fundamentos ontológicos del orden estético", *Actas del XI Congr. int. de Fil.*, Bruxelles, 1953, v. X. L. WENCELIUS, *La Philosophie de l'art chez les neoscholastiques de langue française*, Jouve et Cie., París, 1932. A. MARC, "Le beau est la splendeur des transcendants réunis", *Dialectique de l'affirmation*, Desclée de Br., París, 1952, p. 237, también "Métaphysique du Beau" en, *Revue Thomiste*, 1951 y 1952. J. B. LOTZ, "Status perfectus omnium transcendentalium", *Aesthetia Philosophica*, P.U.G. Roma, 1964-1965, p. 47.

⁷⁹ *Art et Scolastique*, p. 206.

⁸⁰ Op. cit., pp. 202-204.

naît au sens plein du mot, c'est l'intelligence, qui seule est ouverte à l'infinite de l'être".⁸¹

Además, el Doctor Angélico dice —y Maritain lo repite— que lo bello se refiere a la causa formal y lo bueno, a la causa final. La causa formal es objeto del entendimiento; la causa final es objeto del apetito.⁸² Y, sin embargo, para Maritain, la belleza se reduce al bien, aunque, por otra parte, afirma que lo bello es esencialmente intelectual: se capta por *intuición*. Como se ve la estética de Maritain pretende ser una exposición de la estética de Santo Tomás. Se basa en la idea de que lo bello es trascendental; pero cuando quiere unir lo ontológico con lo psicológico no logra ser congruente y su pensamiento es más bien ambiguo e incierto. Creo que ello se debe a que en *Art et Scolastique* Maritain escribe más como apologista de Santo Tomás que como filósofo-historiador. Y si sus fórmulas han adquirido popularidad es precisamente por lo que tienen de alejamiento de la rigurosa interpretación tomista —como observa Morpurgo-Tagliabue—.⁸³

En sus obras posteriores —*Art et Scolastique* es de 1920— *Frontières de la poésie* (1927), *Situation de la poésie* (1938) y *Creative intuition in art and poetry* (1953), Maritain mitiga bastante su posición estética en cuanto que, sobre todo en *Creative Intuition*, distingue claramente entre belleza trascendental y belleza estética. Ésta depende principalmente de los sentidos. La analogía entre belleza trascendental y belleza estética es muy lejana. La belleza trascendental —dice— “no es la belleza que perciben nuestros sentidos, y aquí nos vemos obligados a introducir una nueva idea, la idea de la belleza estética muy distinta de la belleza trascendental. Porque cuando se trata de la belleza estética nos ocupamos de una parte de la belleza para la que los sentidos y la percepción sensorial son esenciales y en la que, consiguientemente, no todas las cosas son bellas”.⁸⁴

Han quedado muy lejos las afirmaciones categóricas sobre la universalidad de la belleza. A pesar de ello, en las últimas obras estéticas de Maritain todavía se advierte cierto confucionismo y cierta ambigüedad. Y es que “Maritain lucha con un vocabulario que no le satisface a él mismo, y sus expresiones crean una bruma abstracta y poética (con razón se ha dicho que este lenguaje es más neoplatónico que tomista), en la que sólo percibe con nitidez su deseo de realizar un *tour de force*; primero, ser fiel a la concepción de la estética moderna, que ve en el arte la creación de un ser sustantivo

⁸¹ *Art et Scolastique*, p. 41.

⁸² “Cognitio fit per assimilationem, assimilatio autem respicit formam, pulchrum proprie pertinent ad rationem causae formalis”, I, q.5, a.4.

⁸³ Cfr. *L'Esthétique contemporaine*, Milano, 1960.

⁸⁴ *Creative Intuition in art and poetry*, Pantheon Books, New York, 1953, p. 163.

con valor por sí mismo; segundo, relacionar esta producción con el concepto de belleza; tercero, y sobre todo, salvar el carácter trascendental de ésta".⁸⁵

Si me he detenido un poco en el pensamiento estético de Maritain⁸⁶ es porque casi todos los neotomistas que tratan de la estética de Santo Tomás lo hacen a través de la interpretación maritainiana, que ciertamente es bella y sugerente, pero que no es tomista, sino en su punto de partida.

4. — *Conclusión*: De todo lo dicho quede en claro que Santo Tomás nunca contó la belleza entre los trascendentales, aunque implícitamente lo da a entender al identificar belleza y bien. O sea: jamás dice que la belleza es trascendental; pero la lógica de su sistema lo exige.

En el *Comentario a los Nombres divinos* apenas tiene pensamiento estético propio: sigue en casi todo a la tradición. Poco a poco va esbozando su teoría estética. En la *Summa* queda expresado: lo bello y lo bueno se identifican; formalmente (conceptualmente) se diferencian en que lo bello dice referencia al conocimiento, en tanto que lo bueno se refiere al apetito. Con todo, en lo bello se unen conocimiento y apetito. Y así lo bello es lo que visto agrada. Pero si recordamos que lo bello se funda en la forma, tenemos que lo bello se refiere esencialmente al conocimiento. Por eso algunos autores como J. Roig Gironella definen lo bello: "pulchrum est verum delectans",⁸⁷ y dicen que es lo que significa la definición tomista. "Adequatio rei perfectae et intellectus", dice M. Febrer.⁸⁸ Ya los antiguos habían dicho que la belleza es *splendor veri*. En cambio, otros insisten más bien en el aspecto de la bondad. Recuérdese a Maritain. "Lo primero que hay que hacer notar —escribe O. Lira— es que Santo Tomás identifica la Belleza con el Bien. Y como se ve por los textos, no se trata de una identificación establecida así, al pasar... sino perfectamente deliberada y analizada ya en todas sus posibles consecuencias... Porque lo más interesante de la posición tomista es que en ella la identidad entre Belleza y Bien no es una pura coincidencia material en el sentido de que ambos conceptos afectaran a un mismo sujeto... sino que se trata de una verdadera coincidencia formal, hasta el punto de que la razón última explicativa intrínseca de la bondad de un ser es también, y con las mis-

⁸⁵ J. PLAZAOLA, *Introducción a la Estética*, B.A.C., Madrid, 1973, pp. 342-343.

⁸⁶ Para una exposición completa y una buena apreciación de la estética de Maritain, véase *l'Esthétique de Jacques Maritain*, de VAGN LUNDGAARD SIMONSEN, P.U.F., 1953.

⁸⁷ "Metafísica de la belleza", en *Estudios de Metafísica*, Flors, Barcelona, 1959, p. 299.

⁸⁸ "Metafísica de la belleza", *Revista de Filosofía*, Madrid, 1946, núm. 19, p. 561.

mas características, la de su belleza. No es, pues, precaria o accidental, mero producto del azar, la identidad que el Doctor Angélico establece entre ambos conceptos, sino necesaria, indestructible, independiente de condiciones concretas de existencia. Lo que es bueno es y debe ser bello, precisamente porque es bueno".⁸⁹

Esto nos lleva a la conclusión de que el pensamiento estético de Santo Tomás es algo confuso. Por eso, dice Sertillanges que lo bello, en el de Aquino, es *intermedio* entre lo verdadero y lo bueno.⁹⁰ O, como expresamos antes, es la síntesis de lo verdadero y de lo bueno. Pero entonces, lo que gana en riqueza la síntesis, lo pierde en extensión y en penetración analítica. Lo bello implica inteligibilidad, pero para expresar perfectamente la inteligibilidad del ser está lo verdadero; lo bello implica apetibilidad, pero para expresar plenamente la apetibilidad del ser está lo bueno. La síntesis no puede ser más que sus elementos.⁹¹

La estética tomista es una consecuencia lógica del sistema tomista. Ella se basa, ante todo, en la concepción hilemórfica y en la teoría del conocimiento. Es la manifestación de una visión teocéntrica del mundo y del universo. El concepto de forma se fue disolviendo poco a poco en la Escolástica postomista empezando con Duns Escoto. Con ello pierden valor los dos presupuestos de la estética tomista: que toda forma (natural, artística, mundana, sobrenatural) es contemplable; que las sustancias naturales son antes que las formas artificiales y que éstas son bellas sólo superficialmente y su valor artístico no tiene consistencia ontológica, en tanto que las primeras, como creaciones de Dios, son perfectas y superiores a las producciones humanas.⁹²

En una teoría "realista" del conocimiento se explica fácilmente que el sujeto capte la *integritas* del objeto: la adecuación de una cosa con su propia esencia, pero si el realismo tiene mucho de "ingenuo" lo primero que se cuestiona es ¿qué es la esencia? ¿conocemos la esencia? La estructura formal de una cosa es tan compleja que resulta ingenuo creer que la conocemos "íntegramente". A la teoría escolástica del conocimiento: asimilación de la realidad, se ha sustituido la teoría del conocimiento: síntesis dinámica de sujeto y objeto.

⁸⁹ *Revista de Ideas Estéticas*, t. III, núm. 10 (1945), pp. 183-84.

⁹⁰ "La beauté... a rapport... à la connaissance, en y joignant toutefois, dans la joie de la contemplation, un aspect de bien qui la fait *intermédiaire entre les deux termes*"; *La phil. de S. Th. d'Aquin.*, Aubier, París, 1940, p. 27.

⁹¹ (Le beau) "se situe entre le vrai et le bien... comme una sorte... de «mixte» très particulier. C'est pourquoi, ce que le beau gagne en richesse de synthèse, il le perd en universalité, en extension et en pénétration analogique. Le vrai exprime plus parfaitement l'intelligibilité de l'être que le beau, et le bien exprime plus parfaitement l'appetibilité de l'être que le beau". M. D. PHILIPPE, *L'Activité artistique II*, Beauchesne, París, 1970, pp. 264-265.

⁹² Cfr. U. Eco, *op. cit.*, p. 244.

Por otra parte, si es esencial a lo bello referirse al entendimiento —*pulchrum est verum delectans*— y si la verdad se da tan sólo en el juicio, y si el juicio es producto de la abstracción: ¿cómo entender las palabras *visa* y *apprehensio*? En tomismo la inteligencia no conoce lo sensible singular sino indirectamente a través de la *conversio ad phantasmata*.⁹³ En este caso ¿es tomista la *intuition du Beau* de Maritain?

Muchos de los malabarismos de los tomistas actuales y las ambigüedades de la estética tomista se deben al desconocimiento —en Santo Tomás— y a la negación —en los neotomistas— del sentimiento como función psíquica especial y distinta del conocimiento y de la tendencia.⁹⁴ Hay que reconocer que la estética tomista era la expresión de una ideología: la del siglo XIII. Las categorías escolásticas tenían que manifestarse inválidas al cambiar las estructuras socio-culturales de la época. “La escolástica —escribe Eco—, el mismo Tomás, y con él su estética, entran en crisis no porque (al menos no solamente porque) el sistema... genere desde dentro las propias contradicciones lógicas: sino porque ya no hay correspondencia entre el sistema y los hombres que deberían usarlo como medio cognoscitivo para moverse en el mundo”.⁹⁵

Muchos neotomistas, en este caso, recurren a la *intemporalidad* de la doctrina tomista, pero olvidan que la temporalidad es constitutiva del hombre y sobre todo que —y es frase del mismo Santo Tomás— *veritas filia temporis*. ¿Relativismo? Sí, pero relativismo relativo y no absoluto. Si la teología actual habla de desabsolutización de las fórmulas doctrinales, con mayor razón la estética no puede pretender valores absolutos y fórmulas definitivas. La historia de la estética lo confirma.

Estamos asistiendo a una crisis del lenguaje. Si éste se vuelve “carente de sentido” —según la filosofía analítica— ¿qué sentido pueden tener para el gusto estético del hombre contemporáneo las fórmulas estéticas tomistas? ¿Quién admitirá que el arte es *recta ratio factibilium*? —el perfecto conocimiento de las reglas operativas; un saber hacer—.⁹⁶ Ya el Renacimiento cambió la concepción artística de la Edad Media. Pero esto no significa que Santo Tomás no haya aportado nada valioso a la estética. Debemos tener el sentido de la

⁹³ Cfr. I, q.84 y 85 ad. 1,2 y 3; q. 86, a.1.c.

⁹⁴ La concepción dualista de las funciones psíquicas —facultades del alma— permaneció en vigor hasta el siglo XVIII. En efecto, fue Juan Nicolás Tetens (1736-1805) el primero en hablar de una tercera función. Por lo mismo Sto. Tomás no pudo sospechar algo que le fue totalmente desconocido. Que los escolásticos actuales sigan admitiendo sólo dos funciones porque así lo dijo Sto. Tomás, parece inconcebible.

⁹⁵ Op. cit., p. 254.

⁹⁶ Cfr. I-II, q.57, a.4.

historia y reconocer que el de Aquino, con sus intuiciones geniales, contribuyó a la estética más que sus contemporáneos, pero ni dijo —ni pretendió decir— la última palabra. Fue un hombre de su tiempo. Dijo su verdad como nosotros tenemos que decir la nuestra.

La estética actual subraya más bien los elementos subjetivos en la belleza destacando los aspectos de significación y expresividad. Ya no quiere definiciones porque una definición encerraría la belleza, que es dinamismo, que es vida, en una fórmula. No han faltado los que, en nuestros días, siguen buscando una definición. Así Th. Munro, después de haber reunido gran cantidad de definiciones de belleza, y ante la imposibilidad de conciliarlas, concluye diciendo: “belleza es muchas cosas diferentes, todavía no bien conocidas, a las que se ha aplicado el nombre de *belleza*”.⁹⁷ Y, sin embargo, el hombre siempre seguirá preguntándose ¿qué es la belleza? ¿Por qué nos agradan, nos fascinan, algunas cosas y otras no? —¡oh el genial San Agustín!: “las cosas ¿son bellas porque agradan o agradan porque son bellas?”—. La belleza y el arte seguirán existiendo aunque los hombres nunca se pongan de acuerdo en definirlos. Con razón Rilke decía que lo bello es “el primer grado de lo terrible”.⁹⁸ ¿O afirmamos con P. Valéry: “decir que un objeto es bello, es darle valor de enigma”?⁹⁹ Es lo que escribió Maritain: “definir lo bello por el resplandor de la forma, es definirlo por el resplandor de un misterio”.¹⁰⁰ Valéry se confiesa derrotado y exclama: la belleza es “lo desesperante” —ce qui désespère—. ¿O tendremos que decir con Heidegger que “la belleza es la presencia del ser”?¹⁰¹ Es lo que había dicho el Santo de Aquino, siguiendo a su maestro Alberto: “la belleza es el resplandor del ser”. ¿Será acaso lo bello “lo que suscita una emoción trascendente”?¹⁰² No lo sé, pero *siento* que la belleza es una epifanía del luminoso misterio del ser.

JOSÉ RUBÉN SANABRIA

Universidad Iberoamericana
MÉXICO

⁹⁷ “The concept of Beauty in the Philosophy of Naturalism”, en *Rev. Intern. de Philosophie*, 1955, p. 37.

⁹⁸ *Première Elégie*, p. 39.

⁹⁹ *Discours sur l'esthétique*, Oeuvres, I, p. 1301.

¹⁰⁰ *L'Intuition créatrice...*, Paris, Desclée de Br., 1966, pp. 150-151.

¹⁰¹ “Die Schönheit ist die Anwesenheit des Seyns”, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, J. Klostermann, Frankfurt, 1955, p. 127.

¹⁰² A. LÓPEZ QUINTÁS, *Hacia un estilo integral de pensar*, Madrid, 1967, p. 108.

¿NAVAJA DE OCKHAM O NAVAJA DE SANTO TOMAS?

“No hemos establecido nosotros esta ley, y tampoco somos los primeros en aplicarla. Ya estaba instituida antes de nosotros y subsistirá eternamente después de nosotros.”

(TUCIDIDES, *Historiae* ...)

No se trata ahora de dilucidar prioridades en barberil palenque, puesto que en todo caso habría que hacer debida justicia al viejo Aristóteles, quien ya adopta el “principio metodológico de economía” en sus *Segundos Analíticos*, al sostener:

admitamos que, a igualdad de toda otra condición, sea la mejor demostración aquella que surge de un pequeñísimo número de postulados o hipótesis, por otro nombre premisas; pues dado que todas ellas sean igualmente conocidas, cuanto menos sean más rápidamente se adquirirá el conocimiento; y esto constituye un desideratum [...]. Por consiguiente, la demostración que se lleva a cabo con un pequeño número de premisas es, a igualdad de toda otra condición, la mejor ¹.

Principio que aplica posteriormente a algunos problemas, y desde el *De caelo* ² hasta la *Politica*, ³ pasando por el *De anima*. ⁴ Lo que ahora pretendemos es solamente aprovechar la ocasión para mostrar que a pesar de haberse popularizado y, en la práctica, impuesto el “principio de economía”, bajo el casi exclusivo nombre del *Venerabilis inceptor*, aparece en Sto. Tomás —de paso: un medio siglo antes— un amplio uso del “principio”, según ejemplificaremos más adelante.

LA “NAVAJA DE OCKHAM”

El “principio”, del cual ha derivado luego la expresión “navaja de Ockham”, ha sido contemporáneamente utilizado implícita o explí-

¹ ARISTÓTELES, *Anal. Post.* 86 a 33 y 86 b 5.

² “Ni Dios ni la natura hacen nada en vano”. *De caelo*, 271 a 33.

³ En *Pol.*, 1253 a 9, prueba que el hombre es en grado sumo animal político porque posee lenguaje, y por cuanto “la natura, según decimos a menudo, nada hace en vano, y es el hombre el único animal dotado de la gracia del lenguaje”, siendo así que este lenguaje —no la mera voz— es lo que máximamente comunica y hace a la constitución de la familia y de la ciudad. En 1256 b 20 vuelve a insistir en que “la natura nada hace incompleto ni en vano”.

⁴ Al estudiar, en *De anima*, 432 b 21 ss., qué es lo que hace que los animales se muevan según el lugar, insistirá en que “la natura, ni hace nada en vano ni falta en lo necesario”.

citamente por un gran número de autores, y nos eximiremos de fatigar al lector con un elenco que constituiría pura curiosidad; mas en mirada retrospectiva, es posible observar que en el siglo II de nuestra era el célebre Claudio Ptolomeo resolverá la aparente irregularidad en el movimiento del Sol apelando a excéntricas y no a epiciclos, al considerar

más razonable adherir a la hipótesis de la excéntrica, que es más simple y se lleva a cabo totalmente por uno y no por dos movimientos⁵;

sosteniendo que, en general y en el caso del movimiento de los cuerpos celestes

corresponde ensayar y ajustar, en cuanto sea posible, las hipótesis más simples⁶.

Fácil le será al lector multiplicar los ejemplos de tal utilización si se toma ahora la molestia de revisar con cuidado los comentaristas clásicos a los *Segundos Analíticos*; de los cuales le damos aquí un ejemplo que tenemos a la mano: Roberto Grosseteste, uno de los primeros medievales que se ocuparon de dicha obra. Para Grosseteste

melior est demonstratio, aliis circumstantiis paribus existentibus, que eget paucioribus questionibus quas oportet absolvi ad hoc ut ipsa demonstratio sit perfecta, vel paucioribus suppositionibus et propositionibus ex quibus demonstratur⁷.

Principio que más allá de ser una simple paráfrasis al texto aristotélico lo hace suyo nuestro autor y hasta aplicarlo concretamente en otras de sus obras; de este modo:

Virtus igitur ab agente naturali aut veniet super lineam brevioram, et tunc magis est activa, quia patiens minus distat ab agente, aut super lineam longioram, et tunc minus est activa, quia patiens magis distat [. . .] si per lineam rectam: tunc est actio fortior et melior, ut vult Aristoteles *V Physicorum*, quia natura operatur breviori modo, quo potest⁸.

Y cuando se ocupa, en uno de sus temas favoritos: la luz, del fenómeno de reflexión, sostiene:

⁵ CL. PTOLOMEO, *Almagesto*, citado según ed. inglesa de "Great books of the western world", ed. Encyclop. Britannica, vol. 16, p. 93.

⁶ PTOLOMEO, *ibid.*, p. 429.

⁷ R. GROSSETESTE, *In Post. anal.*, I, 17, fol. 21 vb de ed. Venedig 1514, reprod. Minerva Verlag, Frankfurt/Main, 1966.

⁸ GRÖSSETESTE, *De lineis angulis et figuris*, p. 60-61 de la ed. E. BAUR, *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bishops von Lincoln*, Münster, 1912. La cita que hace de Aristóteles no se halla en *Phys.* y parece más bien corresponder a *Met.*, 1016 a 12 ss., donde se refiere el Estarigita a que "La línea recta es más una que la quebrada", líneas 13-14.

Manifestavit nobis hoc principium philosophiae naturalis, scilicet quod "omnis operatio naturae est modo finitissimo, ordinatissimo, brevissimo et optimo, quo ei possibile est"⁹.

En cuanto a Ockham mismo, para llegar ya rápidamente a él, el "principio" se ha popularizado bajo su exclusivo nombre en gracia al uso que, pareciendo partir de Bertrand Russell, han hecho especialmente autores ingleses, adoptando en general como enunciado: "Entia non sunt multiplicanda sine necessitate", y bajo la denominación genérica de "Ockham's razor". Sin embargo, cuando de precisión se trata, las noticias que dan diversos autores dejan en notable perplejidad, pues tanto se discute la autoría cuando la redacción del "principio"^{9a}.

En cuanto a la prioridad de autoría, un tan grande conocedor de Ockham cual es Boehner sostiene¹⁰ que el primer escolástico que utiliza una de las fórmulas clásicas ("Entia . . ."; "Pluralitas non est ponenda sine necessitate"; "Frustra fit per plura quod potest fieri per unum") es Odón Rigaldo (Odo Rigaldus, Eudes Rigaud¹¹), quien sucede, como regente de la escuela franciscana, a Jean de la Rochelle († 1245) hasta 1247, año en que es elevado a arzobispo de Ruan. En su *Comentario a las Sentencias* propone Rigaud la fórmula: "Frustra fit per plura quod potest fieri per unum". Y repárese en que si bien Grosseteste es anterior a este autor,¹² sin embargo no apela a los enunciados que se hacen posteriormente clásicos sino que expresa el "prin-

⁹ GROSSETESTE, *De iride seu de iride et speculo*, ed. Baur, p. 75. Resulta muy llamativo al caso un texto de Galileo que representa, prácticamente, la versión italiana de éste de Grosseteste: "A studiare il moto naturalmente accelerato siamo stati condotti quasi per mano dall'osservazione della consuetudine e della regola seguite dalla natura medesima in tutte le altre sue opere, nella cui attuazione suole far uso dei mezzi più immediati, più semplici, più facili", G. GALILEI, "Discorsi intorno a due nuove scienze", Giornata III, en *Opere di G. G.*, a cura di F. Brunetti, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1964, vol. II, pp. 727-728. En otro lugar cita expresamente a Aristóteles: "Avendo dunque riguardo a i mobili, e non si dubitando che operazione più breve e spedita è il muover la Terra che l'universo, e di più avendo l'occhio alle tante altre abbreviazioni ed agevolezze che con questo solo si conseguiscono, un verissimo assioma d'Aristotile che s'insegna che frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora ci rende più probabile il moto diurno esser della Terra sola, che dell'universo, trattone la Terra"; cfr. "Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo", Giornata II, ed. citada, vol. II, p. 161.

^{9a} Para la actualidad de la "navaja de Ockham", y especialmente el uso que de ella hace Russell, cfr. G. O'HARA, "Ockham's razor today". *Philos. Studies*, 1963 XII, 125 ss.

¹⁰ PH. BOEHNER, *Ockham's philosophical writings*, 1957; *apud* FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 5ª, 1965, t. I., s.v. "Entia non sunt..."

¹¹ M. DE WULF, *Historia de la filosofía medieval*, trad. castell. Jus, México, 1945, t. II, p. 99.

¹² Grosseteste nace, según los autores, en 1168 (A. MAURER, *Filosofía medieval*, ed. castell., Emecé, Buenos Aires, 1967, p. 119, nota 16), 1170 (J. C. RUSSELL, "The preferents and 'adiutores' of Robert Grosseteste", *Harvard theol. Rev.*, 1933, XXVI, 161) y 1175 (D. E. SHARP, *Franciscan philosophy at Oxford in the thirteenth century*, Oxford, 1930, p. 12; y su Comentario a los *Anal. Post.* es de 1200-1209 (D. A. CALLUS, editor, *Robert Grosseteste, scholar and bishop*, Oxford, 1955, "Tablas cronológicas" al final del volumen).

cipio" más novedosamente como lo que hoy denominamos "principio de mínima acción".¹³

Para Crombie el enunciado "Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem" debe ser atribuido a un escotista del siglo XVII, John Ponce of Cork¹⁴; en tanto que para Abbagnano puede decirse que es Ockham quien lo formula por primera vez.¹⁵

Pasando ahora a precisar el enunciado del "principio" en el mismo Ockham, Pierre Duhem sostiene que se halla en el *Quod VI*, q. 10 la expresión: "Pluralistas non est ponenda sine necessitate"¹⁶; opinión que es también la de Crombie (si bien cita como lugar *Quod. V*, q. 5) y de Sarton, el cual niega, además, que el clásico "Entia non sunt..." se halle en obras de Ockham, pero afirma la variante: "Frustra fit..."¹⁷. De hecho, hemos podido leer en algún texto de Ockham: "Pluralistas non est ponenda sine necessitate"¹⁸, y "Pluralitas nunquam est ponenda sine necessitate, sicut saepe dictus est"¹⁹; y en la reciente obra de Ghisalberti pueden hallarse ejemplos de utilización por el mismo Ockham²⁰.

Sea como fuere, este "principio" pragmático²¹ es casi connatural al pensar humano; y sin pruritos ya de autoría, exacta enunciación o prioridades, aparece en pensadores tan diversos como lo son Newton²²

¹³ Cfr. el texto del *De iride* y nuestra nota 9. La física moderna hará amplio uso del "principio de minimización" en el "principio del tiempo mínimo" (Fermat), el "Principio de mínima acción" (Maupertuis), etc. Para aplicaciones a la física contemporánea véase, por ej., M. CAPEK, *The philosophical impact of contemporary physics*, Van Nostrand, New York, 1961. A la biología lo hace H. JONAS, *The phenomenon of life*, Harper-Row, New York, 1966. Hasta en psicología existe un "principio de Morgan", según el cual no debe recurrirse a una facultad superior si puede explicarse con una inferior; cfr. A. LALANDE, *Vocabulario*, s.v. "Parsimonia". "Primer mandamiento del método científico", lo denomina A. LANDÉ, *New foundations of quantum mechanics*, Cambridge, 1965, p. 118. R. O. KAPP, "The unification of physical science", *Br. J. Philos. Sc.*, 1958, VIII, 265-80, propone un "principle of minimum assumption".

¹⁴ A. CROMBIE, *Medieval and early modern science*, Doubleday, New York, 1959, t. II, p. 30.

¹⁵ N. ABRAGNANO, *Diccionario de filosofía*, ed. castell., F.C.E., México, 1961, s.v. "Economía".

¹⁶ P. DUHEM, *Le système du monde*, Hermann, París, 1954, t. VI, p. 593.

¹⁷ G. SARTON, *Introduction to the history of science*, Carnegie Inst. of. Washington, Baltimore, 1947, t. III, parte I, p. 552-553.

¹⁸ G. OCKHAM, *In II Sent.*, 17 Q.

¹⁹ G. OCKHAM, *In II Sent.*, 22 D. El subrayado es nuestro; ambos textos *apud* Ghisalberti, vid. infra.

²⁰ A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, ed. Vita e Pensiero, Milano, 1972, con abundantes textos latinos al pie de página.

²¹ "El principio de economía, bien lejos de poseer un contenido metafísico, es un simple criterio pragmático", F. CORVINO, "Le 'Quaestiones in libros Physicorum' nella formazione del pensiero di Guglielmo d'Occam", *Riv. critica di storia della filos.*, 1957, XII, 403. Contenido metafísico que Ghisalberti defiende para el "principio de posibilidad", cfr. *o.c.*, p. 191, nota 77.

²² I. NEWTON, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, "regulae philosophandi", Reg. I: "Causas rerum naturalium non plures admitti debere, quam quae et verae sint et earum phaenomenis explicandis sufficient"; y lo explica: "Dicunt utique philosophi: natura nihil agit frustra, et frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora. Natura enim simplex est et rerum causis superfluis non luxuriat", según ed. crítica de Koyré-Cohen, Harvard U. P., 1972, t. II, p. 550 (corresponde a p. 387 de la 3ª ed. original de Newton de 1726).

y Kant²³, Mach²⁴ y Husserl²⁵; y el lector perito lo habrá hallado citado y utilizado en casi toda obra de temple epistemológico.

LA "NAVAJA DE SANTO TOMÁS"

Pero pasemos ya sin más a nuestro Angélico, que al fin y al cabo éste es nuestro motivador principal. Aquí se impone volver a sus comentarios a los primitivamente citados tres pasos de Aristóteles. Con relación a *Anal. Post.*, Santo Tomás acepta sin posterior ampliación que

illa demonstratio est dignior quae procedit ex paucioribus petitionibus aut suppositionibus aut propositionibus²⁶.

Y si bien comenta el paso del *De anima* sin agregar nada importante a lo que allí dice el Estagirita²⁷, algo más explícito es en *De caelo*, señalando:

Deus nihil facit frustra, quia, cum sit agens per intellectum, agit propter finem. Similiter etiam natura nihil facit frustra, quia agit sicut mota a Deo velut a primo movente²⁸;

utilizando el argumento para probar que no existe contrariedad entre movimientos circulares, con una asidua recurrencia al "principio".

En el paso de *Politica* es aún más explícito:

[Aristóteles] probat ex propria operatione hominis quod sit animal civile [. . .]. Dicimus enim quod natura nihil facit frustra, quia semper operatur ad finem determinatum. Unde si natura attribuit alicui rei aliquid quod est de se ordinatum ad aliquem finem, sequitur quod ille finis detur illi rei a natura . . .²⁹

²³ I. KANT, *Dissertatio*, parágr. 30; *Crítica de la razón pura*, "Dialéctica trascendental", L. II, secc. III, "Apéndice a la dialéctica trascendental".

²⁴ E. MACH, *Desarrollo histórico-crítico de la mecánica*, trad. cast., Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1949, cap. IV, par. 4, secc. 6: "Toda ciencia tiene que sustituir o ahorrar la experiencia mediante imágenes y representaciones mentales de los hechos, imágenes que son mucho más fáciles de manejar que la experiencia misma y que bajo muchos aspectos la pueden sustituir". (p. 399).

²⁵ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, K. 9: "Prinzip der Denkökonomie und die Logik", Husserl, en oposición a los "economistas", hace notar que esta tendencia del pensamiento desemboca en el psicologismo pues "los errores de esta dirección económica nacen, en conclusión, de que el interés epistemológico de sus representantes —como el de los psicólogos en general— está orientado hacia el lado empírico de la ciencia", *Investigaciones lógicas*, versión castell. Morente-Gaos, Rev. de Occidente, Madrid, 2^a, 1967, t. I, p. 238. Resulta curioso que interrogado Einstein por Heisenberg acerca del uso que aquél hace del "principio" según lo postula Mach, dice que esta "noción de simplicidad adopta un aire tan sospechosamente comercial: economía del pensar. Esta noción tiene un matiz demasiado subjetivo", W. HEISENBERG, *Diálogos sobre física atómica*, ed. B.A.C., Madrid, 1972, p. 83.

²⁶ S. THOMAS, *In I Post. Anal.*, lect. 39, n^o 341 de ed. Marietti.

²⁷ S. THOMAS, *In III De anima*, lect. 14, n^o 810-811.

²⁸ S. THOMAS, *In I De caelo*, lect. 8, n^o 91.

²⁹ S. THOMAS, *In I Polit.*, lect. 1, n^o 36. Es decir que "opus naturae est opus intelligentiae", como lo dice en *De Pot.*, I, 5.

y sigue un largo párrafo para probar, al hilo del texto aristotélico, que "homo es naturaliter animal domesticum et civile". En íntima conexión con este problema se halla un comentario al *Peri Hermeneias* donde cita Sto. Tomás la opinión de quienes sostienen que la oración y sus partes significan naturalmente y no según convención pues dicen, recurriendo ahora aquéllos al "principio de economía":

Virtutis naturalis oportet esse naturalia instrumenta: quia natura non deficit in necessariis; potentia autem interpretativa est naturalis homini; ergo instrumenta eius sunt naturalia. Instrumentum autem eius est oratio [...] ergo oratio est aliquid naturale, non ex institutione humana significans, sed naturaliter³⁰.

A tal argumentación responderá, siguiendo a Aristóteles, que los instrumentos naturales son más bien la garganta, los pulmones, la lengua, los dientes y los labios, los cuales permiten la articulación de las voces; mientras que la oración es efecto de la virtud interpretativa a través de los dichos instrumentos, etc. Lo que importa en el texto citado es el testimonio que comporta con respecto al uso por otros del "principio", y que Sto. Tomás acepta como parte basal del argumento a refutar.

Retomemos, para dejar después de lado los comentarios a Aristóteles, nuevamente el tratado *De caelo*, y precisamente el Libro I; allí, al comentar el Angélico el paso de 272 b donde Aristóteles se refiere al lugar intermedio entre lo alto y lo bajo y en el cual puede hallarse el cuerpo que "por natura puede moverse hacia o desde el medio", da por razón que existir en tal lugar medio se hace claro porque tal cuerpo posee inclinación para ese determinado tipo de movimiento, y

naturalis autem inclinatio non potest esse frustra, quia Deus et natura nihil frustra faciunt³¹;

lema que repetirá en un comentario del Libro II³².

Arribando ahora a las *Sumas*, los textos son abundantes. En la *Contra gentiles* aparece el "principio" diversamente aplicado y explicitado en cuanto se refiere a las operaciones naturales, *lato sensu*; desde el genérico operar regularmente de la natura hasta la economía que comporta no hacer nada en vano. Así, al referirse a la unión del alma y del cuerpo y la apetencia natural de aquélla por éste, basa su argumentación en que:

Natura enim semper uno modo operatur³³.

³⁰ S. THOMAS, *In I Peri Herm.*, lect. 6, n° 80.

³¹ S. THOMAS, *In I De caelo*, lect. 12, n° 113.

³² "...cum nihil sit frustra in natura...", *In II De caelo*, lect. 4, n° 336.

³³ S. THOMAS, *S. contra Gentiles*, II, 83, n° 1661, ed. Marietti, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, 3 vols., 1961-1967.

De modo tal que, por cuanto todo apetito natural debe poder llegar a actualizarse si nada lo impide, no es conveniente sostener una preexistencia de las almas. Principio aquél al cual recurre más adelante, en el mismo capítulo, para afirmar la correspondencia entre las potencias y sus objetos ³⁴.

Una variante de la expresión “uno modo operatur” es decir:

Natura enim determinata est ad unum ³⁵,

pues en ambos casos se afirma la igualdad y constancia de los procesos espontáneos. Un paso adelante apunta hacia la integridad de la acción natural, y de este modo:

Natura enim non deficit in necessariis ³⁶,

en tanto que, precisamente, no ha de faltar a una cosa natural aquello por lo cual es natural. Y no solamente en cuanto a la estructura se refiere, sino que también y porque “Agere sequitur esse”,

Natura autem nulli deficit in necessariis ad propriam operationem expendendum ³⁷.

Otrosí: no sólo la natura no falta en lo necesario sino que, además, no se excede hacia lo superfluo:

Natura non abundat in superfluis ³⁸,

con lo cual

quod potest fieri sufficienter per unum, superfluum est si per multas fiat ³⁹.

Por consiguiente, si se reúnen las tres enunciaciones parciales: determinación “ad unum”, indiferencia, y sobriedad, bien puede declararse ahora que

Natura enim nihil facit frustra ⁴⁰,

siendo así imposible que resulte vano un deseo natural, ejemplo al cual aplica aquí Sto. Tomás el adagio ⁴¹.

³⁴ *Contra gent.*, II, 83, n° 1678.

³⁵ *Contra gent.*, III, 85, n° 2601.

³⁶ *Contra gent.*, III, 129, n° 3013. Sorpresivamente se hará eco de esta fórmula el mismo DANTE, *Paradiso*, VIII, 113: “...Chè impossibili veggio/Che la natura, in quel ch'è vopó, stanchi”.

³⁷ *Contra gent.*, II, 83, n° 1674.

³⁸ *Contra gent.*, II, 60, n° 1389.

³⁹ *Contra gent.*, III, 70, n° 2462.

⁴⁰ *Contra gent.*, II, 55, n° 1309.

⁴¹ Cfr. el mismo caso en *Contra gent.*, II, 33; II, 79, etc.

Y por cuanto el modo de actuar de la causa segunda (natura) depende del modo en que lo hace la Causa Primera, la enunciación del "principio" alcanza su nivel máximo:

In operibus Dei non est aliquid frustra sicut nec in operibus naturae ⁴².

En la *Summa Theologiae* aparece el mismo "principio" en aplicaciones de otro entorno. Por ejemplo, al responder afirmativamente acerca de la división de los sentidos internos en sentido común, fantasía, imaginación, estimativa y memoria, señala que

cum natura non deficit in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti... ⁴³,

vía según la cual justificará luego que sean reales los dichos sentidos.

Mas también los hábitos naturales parecen ser cuestionables en cuanto a su realidad existencial, pues

natura non deficit in necessariis. Sed habitus sunt necessarii ad bene operandum [...]. Si igitur habitus aliqui essent a natura, videtur quod natura non deficeret quin omnes habitus necessariis non sunt a natura ⁴⁴.

Acepta Sto. Tomás la legitimidad de recurso tal al "principio", si bien responde (ad 3um), luego de analizar el problema en el *corpus* del artículo, que no todos los hábitos son necesariamente naturales.

En el tema tan importante de la ley, que ocupa las qq. 90-108 de la II-IIae, aparece el problema de si existe o no en nosotros una ley natural, pues puede muy bien objetarse ser

sufficiens enim homo gubernatur per legem aeternam: dicit enim Augustinus, in I *De lib. arb.*, quod "lex aeterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima". Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est aliqua lex homini naturalis ⁴⁵.

Acceptando una vez más, implícitamente, el uso del "principio" responderá Sto. Tomás, tan simple cuanto ingeniosamente, que tal argumentación carece de valor pues la ley natural no es algo diverso de la ley eterna sino sólo una participación de ésta (ad 1um).

También aparece expresado el "principio" en sentido indirecto, por ejemplo cuando trata el Angélico de la potencia divina: a la objeción de que la potencia de Dios, pues es infinita y no deberá frustrarse, debe poder producir un efecto infinito responde, en función de la no

⁴² *Contra gent.*, III, 156, nº 3295.

⁴³ *Summa theol.*, I, 78, 4, resp.

⁴⁴ *Summa theol.*, I-II, 51, 1, ob. 3.

⁴⁵ *Summa theol.*, I-II, 91, 2, ob. 1.

univocidad de Dios como agente, sosteniendo que en tal caso no es preciso que su poder se manifieste según la producción de un efecto infinito,

et tamen, etiam si nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra. Quia frustra est quod ordinatur ad finem, quem non attingit: potentiam autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus⁴⁶.

Decididamente ya en el campo teológico, aparece el "principio" también variamente aplicado. En el tratado de las virtudes plantea la objeción a la existencia de otras virtudes infusas, además de las teológicas, en estos términos:

Natura enim non facit per duo, quod potest facere per unum: et multo minus Deus. Sed Deus inseruit animae nostrae semina virtutum, ut dicit Glossa Heb. 1,6. Ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infusionem causet⁴⁷.

Su respuesta apela a la necesidad de que a las virtudes teológicas correspondan proporcionalmente otros hábitos que, divinamente causados, se relacionen con las virtudes teológicas tal como lo hacen las virtudes morales e intelectuales con relación a los principios naturales de las virtudes. Casi con exactamente las mismas palabras encabeza una objeción con respecto al don de lenguas, diciendo en el lugar:

Natura non facit per multa quod potest fieri per unum: et multo minus Deus...⁴⁸.

En fin, preguntándose si fue verdadero animal la paloma bajo la cual se manifestó el Espíritu Santo según Lucas, 3,22, la objeción 2 se pronuncia por la negativa:

Sicut "natura nihil facit frustra", ita "nec Deus", ut dicitur in I *De caelo*...⁴⁹.

Omitimos aquí la respuesta, pues lo que propiamente interesa en este texto es que aquí declara paladinamente Sto. Tomás citar a Aristóteles, precisamente el paso citado en nota 7 (y nota 28, comentario de Sto. Tomás).

De este modo hemos espigado seleccionando sólo algunos pasos en los cuales Sto. Tomás hace explícito uso, directo o indirecto, sea para

⁴⁶ *Summa theol.*, I, 25, 2um. La misma redacción indirecta en *Contra gent.*, III, 44, al referirse a la felicidad del hombre: "Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi".

⁴⁷ *Summa theol.*, I-II, 63, 3, ob. 3.

⁴⁸ *Summa theol.*, II-II, 176, 1, ob. 2.

⁴⁹ *Summa theol.*, III, 39, 7, ob. 2. Cfr. también *In II Sent.*, 25, 1, 1, corp., donde remite al libro II de la *Phys.*

resolver cuanto para objetar, del "principio de economía", el cual bien puede quedar expresado, en suma, tal cual aparece en las *Qq. disp. de Veritate*:

Natura non abundat in superfluis, nec deficit in necessariis⁵⁰.

J. E. BOLZÁN *

Centro de Investigaciones Filosófico-Naturales
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Católica Argentina
"Santa María de los Buenos Aires"

⁵⁰ *De Veritate*, XII, 2, ob. 3; igual texto en *De Pot.*, III, 7, ob. 1: "Natura neque deficit in necessariis neque abundant in superfluis".

* Miembro de la Carrera del Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Rca. Argentina, y Director del Centro de Investigaciones filosófico-naturales, patrocinado por el mismo Consejo.

NOTAS Y COMENTARIOS

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

* El autor caracteriza muy claramente su intención en el Prefacio¹, donde refiriéndose al total de la obra —la cual abarcará un segundo volumen— señala que “la tesis desarrollada en ambos volúmenes es que la reconstrucción de la contemporánea filosofía de la ciencia necesita retornar hacia algunos de los valores de la ciencia medieval y clásica primitiva”. El argumento no es nuevo mas sí la defensa y oportunidad: la defensa, porque muy a menudo esa “vuelta” ha sido más bien proclamada tras cierta feliz oratoria o cual deseo o aspiración basados en impotencias epistemológico-científicas que no en razones positivas; la oportunidad, porque esas mismas aspiraciones menudean hoy ostensiblemente en los filósofos de la ciencia, quienes ya paladinamente expresan su desilusión de un neopositivismo logicista y psicologista para clamar (sin saberlo explícitamente, tal vez) por una ontología o filosofía de la naturaleza.

Mas dejemos de lado hoy la oportunidad, para dedicarnos a la defensa. Con la infraestructura de una amplia documentación de primera mano, desarrolla Wallace su tesis según el método histórico-crítico en cinco densos capítulos. En el primero de ellos, tras plantear la actual problemática —cuyos pasos claves vienen dados por una larga tradición causalista, un breve reinado del empirismo-positivismo y un recientemente renovado interés por el causalismo— y declarar su método de aproximación, pasa a revisar “El legado de la antigüedad”, centralizando su breve estudio especialmente en Aristóteles y sus *Anal. Post.*, mas sin olvidar a Platón, Pitágoras, y la diversificación que posteriormente determinan, por ej., las Universidades de Oxford (platonistas: matemática) y de París (aristotélicos: “naturalistas”). Precisamente desde esta última distinción arranca el cap. II: “La ciencia medieval en Oxford”, con Grosseteste, Bacon y Peckham; la labor de los mertonianos; etc. El desplazamiento de tendencias va hacia el platonismo a medida que se pasa desde Grosseteste a los mertonianos.

El cap. III: “La ciencia medieval en París”, se abre con la figura de Alberto Magno —“cuya posición es en algunos aspectos paralela a la de Grosseteste en Oxford”, p. 66— y la del gran comentarista de Aristóteles y discípulo predilecto de Alberto: Sto. Tomás y sus consideraciones metodológicas con respecto a observación y experimentación. Para poder determinar las raíces medievales de una experimentación entendida en sentido moderno es necesario desviar la atención ahora hacia las figuras de Pedro de Maricourt —el “dominus experimentoratus”

¹ W. W. WALLACE, *Causality and scientific explanation*, Vol. I: “Medieval and early classical science”, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1972 VIII + 288 pp.

como lo llama R. Bacon— cuyo tratadito *De magnete* es una maravilla de ingenio experimental; otro nombre citable es el de Teodorico de Friburgo (de quien Wallace se ha ya ocupado en obra aparte), filósofo, teólogo, cuidadoso metodólogo y hábil experimentador, especialmente en el dominio de la óptica. En terreno algo más vulgarizado aparecen las figuras de Buridan, A. de Sajonia y N. Oresme. Ocupa el cap. IV: “Padua y el renacimiento”; el averroísmo, condenado definitivamente en 1277, reaparece posteriormente en la Universidad de Padua, con los trabajos metodológicos de Pietro d’Abano, Paulo de Venecia (fundador oficial de la Escuela de Padua), autor de numerosos escritos de lógica nominalista y comentarista erudito de los Anal. Post., cuyo más importante discípulo será Cayetano de Thiene, consumado aristotélico pero perspicaz apreciador de los mertonianos (cinemática y dinámica). Trabajos estos paduanos que revierten ahora en el centro parisino, en cuya Universidad aparece el escocés John Major (Joannes Maior, Jean Mair). influyente maestro que intenta una reconciliación entre realismo y nominalismo; tal como lo harán sus discípulos Jean Dullaret de Gante y el español Luis Núñez Coronel. En dos españoles más se hace claro este intento de reconciliación: Juan de Celaya y Domingo de Soto. Una vuelta a la Padua del siglo XVI, con los trabajos de Nifo y de Zabarella; y un breve análisis de la obra de Girolamo Borro en Pisa, completan un capítulo que sirve de obertura a la Segunda Parte de esta obra: “La temprana ciencia clásica”, con un único Cap. V: “Los fundadores de la ciencia clásica”, y el cual constituye, según el autor anticipa el contenido del volumen próximo, el puente entre ambos tomos. Las figuras inmediatamente precursoras de Gilbert y Kepler culminan con la obra de Galilei, Harvey —felizmente rescatado aquí— y, por supuesto, Newton.

Pero dejemos ya aquí esta descripción. Si nos hemos explayado un tanto en el contenido material de la obra es porque ello constituye un buen índice de su valor; sólo falta agregar que la densidad de la misma no es en ningún caso pesada carga impuesta al lector porque Wallace no pierde jamás el hilo conductor del cual penden los detalles, y este hilo es justamente el papel que en esas épocas analizadas y tales autores juega la explicación causalista.

Mientras aguardamos la aparición del tomo II y final, una simple aclaración puede resultar muy importante: Luis Núñez Coronel debe individualizarse bajo “Núñez” y no bajo “Coronel”, error muy fácil de cometer dadas las diversas formas de considerar el apellido materno en español y en inglés; esto trae como consecuencia que esté mal colocado no sólo en la Bibliografía de esta obra sino —lo cual es mucho peor— en el conocido “Dictionary of scientific Biography”, precisamente en el artículo que el mismo Wallace ha escrito sobre Núñez Coronel.

* Cuando este grueso volumen de J. Merleau-Ponty² apareció en su original francés mereció, en general, una muy favorable acogida de la crítica, opinión que ya entonces compartimos con algunas reservas que haremos ahora. La alabanza corre más bien por el lado práctico porque se trata de una obra que pone en manos del lector todos los datos y observaciones que necesita para comprender el origen y estado actual de la cosmología científica: los trabajos pioneros de Einstein, de Sitter, Friedman, en el origen de la cosmología relativista; así como los posteriores desarrollos en los cuales aparecen asociados Robertson, Tolman, Milne; los postuladores de la teoría del estado estacionario; las ideas atrevidas de Eddington y de Goedel; los problemas ya francamente transcendentales de la cosmología y el devenir cósmico (Lemaître, Gamow, Hoyle, Ambarzumian), etc. Todo ello encuentra adecuada cabida en la obra, dejando en el lector clara idea de problemas y solu-

² J. MERLEAU-PONTY, *Cosmología del Siglo XX*, versión española de J. L. Guereña, Ed. Gredos, Madrid, 1971, 660 pp.

ciones, sin mayores compromisos de urgencia o espacio pues Merleau-Ponty se ha tomado el suyo sin caer en simplificaciones que a la postre irritan más que informan. Esta bien venida dilación le permite también al autor precisas y oportunas reflexiones en un ámbito que necesariamente —porque “la cosmología, a priori interesada en todo, aunque por nada en detalle...”— se amplía a extremos metodológica mas no humanamente prohibidos.

Una obra, en fin, calurosamente recomendable para los filósofos, no tanto porque el autor proponga pensamientos propios de notable valor (algunas de sus ideas son muy discutibles) cuanto porque la exposiciónn misma está preñada de motivaciones para quien quiera leerlas. La única objeción que nos merece este estudio en cuanto a su presentación es la de su ligero desorden con respecto al tratamiento y posición de los temas: aquí nuestro autor parece no haber podido con tal magnitud de datos, hipótesis y teorías. Pero es pecado menor. Completan el panorama un apéndice matemático y una lista de obras consultadas; pero conviene destacar algunas erratas, para beneficio del lector: más de una vez aparece “movilidad”, “Match”; el abuso de la coma es a veces fatigante y aún despistante; hay un “descanso” que debe reemplazarse por el más técnico “reposo” (p. 311, líneas 8); etc.

* Galileo siempre es noticia; y cuando ésta viene de mano tan experta cual es la del conocido especialista S. Drake, ya se está de parabienes³. Desde hace más de una década y media nos venía obsequiando el autor con sus “Galileo gleanings” —y otros trabajos— publicados en revistas diversas; la recopilación de una importante proporción de dichas publicaciones constituye un verdadero obsequio y comodidad para el lector, en honor al cual —al “general reader”— Drake ha aliviado a algunos de sus capítulos de cierto material de orden más técnico. Pero aún así, el lector perito hallará que está frente a quien conoce, a quien le es familiar tanto la personalidad y obra del pisano, cuanto el contexto histórico en que desarrolla su vasta acción. Los trece capítulos que componen la obra —“Physics and tradition before G.”; “V. Galilei and Galileo”; “The scientific personality of G.”; “The Accademia dei Lincei”; “The effectiveness of G.’s work”; “G., Kepler, and their intermediaries”; “G. and telescope”; “The dispute over bodies in water” “Sunspots, Sizzi, and Schneur”; “G.’s theory of the tides”; “Free fall and uniforme acceleration”; “G. and the concept of inertia”;— se dejan leer con sumo agrado gracias especialmente al estilo casi narrativo del autor, sin pérdida de perspicacia y profundidad en el tratamiento.

* Nuevamente Galileo, mas ahora como “el caso Galileo”; caso que, lo dice Langford⁴, “parece destinado a no perecer jamás”, pues “el debate continúa hoy; pero, lamentablemente, también lo hace el mal entendido”. Mucha pasión corrió entonces y mucho sectarismo le siguió y persiguió. Pero sea como fuere permanece en pie que ocurrió una condenación “que no fue inevitable”, que fue “una tragedia de errores” (Drake, en su prefacio). Para contribuir “a un mejor entendimiento entre los hombres de buena voluntad” acomete Langford nuevamente la historia, según un desarrollo muy bien documentado, analizando con serenidad y con un deseo tal de objetividad en su apreciación de los hechos que le lleva, en el capítulo final, a explicar brevemente las relaciones entre filosofía, ciencia y fe. Probablemente la cuestión no quede así saldada; pero ello será más por la pasión que enciende a menudo “el caso Galileo” que por necesidad de posterior análisis, luego de esta obra de Langford.

³ S. DRAKE, *Galileo studies*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1970, 288 pp.

⁴ J. J. LANGFORD, *Galileo, science and the Church*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1971, XV + 207 pp.

* No se trata aquí de una obra sistemática de Strauss⁵ sino de una recopilación —con dos excepciones— de trabajos ya publicados por el autor, quien con intención sistemática los ha distribuido en cuatro partes: "History of physics"; "Logic of physics"; "Foundational studies"; "In memoriam Hans Reichenbach". El hecho que los 24 capítulos queden distribuidos en menos de 300 páginas ya muestra la brevedad de aquéllos. En efecto, Strauss se muestra muy a menudo como autor conciso y nada dispuesto a la dispersión literaria; aún en sus trabajos más extensos ("Max Planck and the rise of quantum theory"; "Einstein's theories and the critics of Newton"), o más personales en cuanto a ideas ("Intertheory relations"; "The logic of complementarity"; etc.) se hace ello claro. Una recopilación importante para la lógica de la ciencia.

* Bajo un ingenioso título⁶ se recoge aquí un manuscrito póstumo de Hanson y que dejara incompleto a causa de su inesperada desaparición en 1967. Si bien Hanson fue en vida autor de amplios intereses histórico-científico-filosóficos, no caben dudas de que un tema constituyó su preocupación constante: el del valor de la explicación científica, al cual dedicó buena parte de su vida y tal vez lo mejor de sus esfuerzos. Pues bien, la presente obra es cabal prueba de este aserto pues si bien pareciera a primera vista un estudio crítico de las ideas cosmológicas greco-medievales (Platón, Aristóteles, Ptolomeo, Copérnico, Kepler), la realidad va más allá pues a poco que se entra en su lectura se hace claro que lo que Hanson busca es determinar, a través del desarrollo histórico-crítico de un tema grávido de posibilidades cual es el del movimiento de los planetas, el sentido que va tomando cada vez más claramente la explicación científica en el terreno del acontecer físico. La obra es modelo de perspicacia y erudición, no siendo el menor de sus valores el cuidado con que Hanson destaca el elemento observacional o experimental en su estructuración epistemológica. En este sentido se muestra cual un renovante realista. Los clarísimos diagramas ayudan eficazmente a la comprensión de una obra no difícil, pero sí algo complicada, por el tema mismo. Puede resultar interesante compararla con la dicha de Wallace.

* Del mejor filósofo de entre los físicos contemporáneos, Premio Nobel de Física (1932) y uno de los fundadores de la física cuántica: Werner Heisenberg, son estos importantísimos "Diálogos"⁷; término con el cual más bien quiere designar el autor una intención que una realidad, pues como él mismo lo advierte se trata de una reconstrucción de memoria de conversaciones, diálogos y situaciones habidos durante el correr de su amplia y bien utilizada vida, pues desde el "Primer encuentro con la teoría del átomo (1919-1920)", hasta "Las partículas elementales y la filosofía de Platón (1961-1965)", sus veinte capítulos van recorriendo cronológicamente las etapas fundamentales y los momentos cruciales del surgimiento, afianzamiento y feliz maduración de una vida dedicada fundamentalmente —mas no exclusivamente: Heisenberg es un hombre culto— al misterio de la estructura más profunda del ser material en cuanto captado desde la físico-matemática.

Como todo gran hombre en su orden se constituye, sin quererlo, en uno de los varios polos desde los cuales puede apreciarse amplio panorama, así con Heisenberg y a través de sus recuerdos, va logrando el lector comprender más cabalmente, directa o indirectamente, toda una época que hasta en su totalidad le es contempo-

⁵ M. STRAUSS, *Modern physics and its philosophy*, Reidel Publ. Co., Dordrecht, 1972, X + 297 pp.

⁶ N. R. HANSON, *Constellations and conjectures*, Reidel Publ. Co., Dordrecht, 1973, X + 297 pp.

nea; y si no cronológicamente —pues 1920 puede parecer prehistoria a muchos ya desbocados en la barbarizante carrera actual de “juvencia” a todos trapo— sí al menos temáticamente, pues tras el inmediato e indudable interés histórico-científico de estos “Diálogos” aparece el sustento humanístico, donde las situaciones psicológico-sociales de entonces, con las acusaciones de la juventud (hitlerista) a profesores “antiguos y conservadores” (¡Heisenberg tenía entonces 32 años!); o el sentimiento de “incomprensión” y su miope “derecho” a construir “una Alemania nueva” —pero en realidad “sólo destruyéndola a vieja Alemania y cometiendo muchas injusticias”, como les señalaba Heisenberg—; la apelación al “dinamismo de la juventud”, contrapuesto a la “experiencia de los viejos”; los famosos —tristemente famosos— ataques de 1933 a la Universidad por parte de las fuerzas politizadas, que llevarán a que Max Planck, en el cenit de su gloria, insistiera infructuosamente ante Hitler en pro de la Universidad y de la investigación, etc., etc. Por todo ello y mucho más que el espacio nos veda es que recomendamos calurosamente la lectura de esta obra que ha de dejar satisfecho —aunque tal vez triste— al lector responsable, por haber convivido un poco de tiempo con un personaje verdaderamente importante, que sabe desenvolverse entre “La Parte y el Todo” (título original de la obra: “Der Teil und das Ganze”, malbaratado en la versión castellana) y hasta tal punto que a menudo pierde el lector de vista la “especialidad” del autor para apreciar al hombre cuya historia está ante su vista. (En p. 196, línea 31, léase “helio” en lugar de “hielo”).

* Dos conocidos autores: el difunto P. Nogar (“The wisdom of evolution”; “The Lord of the absurd”) y John N. Deely (“The tradition via Heidegger”; “The philosophical dimensions of the origins of species”, en *The Thomist*, 1969) se han reunido aquí para producir una obra desafiante, intentando que el lector se decida, si puede, en pro o en contra de la teoría de la evolución biológica. Nada menos.⁸ Para ello han organizado la obra según tres partes fundamentales:

Ia. Parte: “Perspectiva histórica”, en la cual puntualizan, a través del “impacto de la evolución sobre el método científico”, las secuencias histórico-sistemáticas que conducen desde la antigüedad clásica al universo de Darwin. *La IIa. Parte: “Discusiones contemporáneas”,* recoge una amplia antología o serie de lecturas que sobre los diversos aspectos de la evolución biológica y de la del hombre en particular, aparecen bajo autorizadas plumas. Cada lectura va precedida por un breve comentario a cargo de Deely-Nogar, ubicativo del autor y el tema; en el índice general de la obra aparece, luego de cada título de lectura, un brevísimo “argumento” de la misma. A su vez estas lecturas aparecen distribuidas bajo 6 acápites fundamentales: “La singularidad del hombre” (Dobzhansky; White; Deely); “La humanidad del hombre” (Steward; White; Bidney); “Las consecuencias morales” (Deely; Adler; Ayala); “Las consecuencias metafísicas” (Dewey; Ashley; Waddington); “Impacto de la evolución en el pensamiento cristiano” (Dubarle; Teilhard de Chardin; Nogar); “Hacia una cosmovisión evolucionista” (Huxley; Dobzhansky; Nogar; Eiseley). *La IIIa. Parte: “Bibliography”,* se compone de más de 30 páginas distribuidas según las secciones anteriores.

Como puede colegirse se trata de una obra importante tanto en su intención cuanto en su ejecución, densa de doctrina y abierta hacia posteriores desarrollos. Sólo exige que el lector piense.

J. E. BOLZÁN

⁷ W. HEISENBERG, *Diálogos sobre la física atómica*, B.A.C., Madrid, 1972, 317 pp.

⁸ J. N. DEELY - R. J. NOGAR, *The Problem of evolution*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1973, XVIII + 470 pp.

LA DIALÉCTICA EXISTENCIALISTA EN EL TORMENTO

Raymond Aron, filósofo de la historia y sociólogo francés, ha publicado hace poco un libro esperado, primer volumen de su obra doctrinal bajo el título *Historia y dialéctica de la violencia*¹. No es una casualidad si no se trata de una exposición de un nuevo sistema, de la invención de una clave hasta ahora ignorada para abrir la comprensión del mundo en su desarrollo, sino —“solamente”— de un ensayo crítico, centrado en el trabajo-monumento de su amigo de juventud, Jean-Paul Sartre; no es una casualidad, ya porque la lucidez, propiedad consubstancial al razonamiento de R. Aron implica la modestia, al lado de la búsqueda desapasionada de lo verdadero.

Además, hay una lógica intrínseca en el proceder riguroso con que está trazado el itinerario espiritual del autor, a saber de “una reflexión sobre el marxismo”², tomado como hecho sociológico que necesita ser confrontado con la realidad política (co-engendrada por él), antes de que sea posible pronunciarse sobre su valor teórico, hasta la interrogación acerca del problema metodológico de las ciencias humanas. En la vía recorrida por el pensamiento comprometido de Sartre existen dos puntos cruciales —su encuentro con el marxismo y su tentativa para renovarlo desde el interior, develándole la capacidad instrumental de su propio método— cuya importancia no podía escapar a la atención de R. Aron, no intrigarle y provocar la respuesta al desafío de su modo de conocer.

¹ París, Gallimard, 1973, 271 págs. He aquí el texto de la cubierta en el cual el autor presenta su empresa: “A partir de un análisis de la *Crítica de la razón dialéctica*, me propuse dos metas. Ante todo, interpretar la filosofía de la historia y de la política de Sartre, seguir los procesos por los cuales el pensador de la libertad se transforma en apóstol de la violencia, en admirador de Fanon, en compañero de camino ya no de los comunistas-estalinistas sino de los izquierdistas y anarquistas. Después —y esta segunda meta me importa más que la primera— despejar los problemas, más clásicos de lo que pensaron la mayoría de los comentaristas, que Sartre se planteó y que se refieren a la especificidad del conocimiento histórico, conocimiento del hombre por el hombre. El tema —el parentesco de esencia entre el sujeto y el objeto en las ciencias históricas— tiene sus orígenes en Vico, Hegel, los neo-hegelianos, Dilthey y Max Weber: cada uno a su manera, elaboraron este mismo tema. Sartre se inserta en la tradición de la hermenéutica por el intermediario de Dilthey y de los fenomenólogos alemanes. Pero esta ascendencia se disimula a una lectura superficial a causa de un vocabulario personal y de una tentativa paradójica: fundar una interpretación totalizadora de la Historia sobre una ontología radicalmente individualista. Al principio de la realidad y del conocimiento histórico se vuelve a encontrar, todavía y siempre, la *praxis*, negación de lo dado y trascendencia del proyecto. He intentado poner de relieve los errores o postulados injustificados que explican por una parte el resbaló de la libertad hacia la violencia, por otra, la ilusión de una síntesis entre una ontología existencialista y la Verdad de la Historia. Al mismo tiempo, este libro constituye el primer tomo de mi propia crítica de la razón histórica: los dos siguientes versarán respectivamente sobre el conocimiento del pasado humano y sobre la acción en la historia”.

² R. ARON, *Marxismes imaginaires*, París, Gallimard, 1970, pág. 9.

Esta respuesta la esbozó en la conferencia pronunciada en 1946 sobre "Marxismo y existencialismo" destacando las contradicciones entre las tesis de *El ser y la nada* y las sostenidas por los próceres de la ortodoxia marxista, contradicciones que ilustran la incompatibilidad de dos herencias: la de Kierkegaard y la de Hegel-Marx. Mientras que por un lado "se respira una atmósfera pascaliana" y el término de dialéctica designa la relación dialogal (siquiera imaginaria) inacabada entre el hombre y la nada (no-Dios), por el otro estamos en presencia de un proceso orientado, luego finalista. De tal manera que "para pasar del existencialismo al marxismo, es necesario que la dialéctica del individuo solitario llegue a ser dialéctica propiamente histórica, es necesario que la historia llegue a ser la historia verdadera de la conciencia humana; es necesario, por consecuencia, que la historia tenga un sentido, progresivo y creador"³. Lo que evidentemente es inadmisiblemente como derivado de las "leyes científicas" del materialismo dialéctico e histórico.

Diez años después, R. Aron vuelve a meditar sobre la fundamentación racional del marxismo sartriano, cuyo origen aparece, por cierto, como "parcialmente accidental"⁴, pero no reductible a esta accidentalidad. Sin poner en tela de juicio la calidad de "espíritu superior" del autor de la *Crítica de la razón dialéctica*, hay que darse cuenta que su tentativa de renovación fracasó. Los "a priori filosóficos" no alcanzaron a vencer la resistencia de lo que somos obligados a tomar por la realidad: un nuevo marxismo, esta vez definitivamente universal no nació bajo la pluma de J.-P. Sartre.

A R. Aron, no le parece suficiente registrar las causas, por lo demás previsibles, de la inoperatividad de esta construcción. Porque las carencias de una doctrina que se quiere antiespeculativa no se remedian con unas discusiones conceptuales; en el caso concreto del marxismo, "conviene sobre todo analizar la situación actual con su carácter paradójico en cuanto a las anticipaciones de Marx"⁵, es decir emprender un nuevo examen de la estructura socio-económica en que vivimos.

Lo que importa más que una desmitificación práctica es mostrar las inevitables consecuencias lógicas (fatales, cuando se trata de una auto-mutilación incurable de la razón) de una toma de posición teórica no revisable. Aun hoy, el prestigio de Sartre-filósofo sigue (y sin duda seguirá) siendo intacto a pesar de la no-correspondencia manifiesta de los hechos con la conducta general del ser que los contiene o categoriza, dado que la interpretación en servicio de un sistema puede arreglar mucho, casi todo. El encanto de la seducción debe ser roto precisamente en este punto, el de la confusión metodológica. Dicho en otras palabras, el último libro de R. Aron pone en claro la discordancia-inadecuación entre los objetivos (del conocer) para los que un método fuera elaborado y las exigencias interiores de éste (posibilidad de su propia fundamentación, de enriquecimiento por inclusión, etc.).

³ *Ibid.*, pág. 48.

⁴ *Ibid.*, pág. 121. El texto ("Le fanatisme, la prudence et la foi") consagrado a Sartre y a Merleau-Ponty continúa así: "El uno y el otro, viviendo al oeste de la cortina de hierro, se encuentran hostiles a la democracia burguesa e incapaces de adherir al comunismo cuya ortodoxia rechazan. Pero esta preferencia no se hubiera expresado en textos filosóficos si la tentación del marxismo no se hubiera ejercitado sobre los sobrinos segundos de Kierkegaard, si los existencialistas, partidos de la conciencia trascendental, de la angustia y de la preocupación, no hubieran sentido la necesidad de reintegrar en una filosofía del no-sistema fragmentos de la totalidad histórica hegeliano-marxista".

⁵ *Ibid.*, pág. 59.

La *Crítica de la razón dialéctica*, escribe, "tiene por resultado o conclusión epistemológica una teoría marxista-existencialista de la comprensión y de las ciencias humanas. Pero se sitúa a un nivel trascendental o incluso ontológico" ⁶. Reserva que se impone inmediatamente cuando un lector se percata de que en lugar de demostraciones se le ofrece una descripción fenomenológica que identifica la historia (necesariamente) proyectada con la realidad.

Tal pretensión no se queda, por lo tanto, condenada si se le halla una justificación noética. El instrumento-clave, adaptado a este uso y manejado con extremada destreza por J.-P. Sartre es la dialéctica, cuyo papel principal consiste en garantizar lo absoluto de la inteligibilidad haciéndola efectiva, dotar la comprensión del carácter activo, repetible y evolutiva, luego la que lo origina y al mismo tiempo permite la aplicación autocorrectiva del método dado, nos quedamos defraudados: "El sartrismo... tiene por punto de partida, por principio inmutable, substraído a la duda y a la crítica, la conciencia, libre y translúcida, modelo de la dialéctica o mejor dialéctica por esencia, —temporalización, proyecto, captación globalizante de lo dado por referencia a un objetivo que trasciende lo vivido y lo real exterior. La conciencia satriana goza de la misma libertad que el Dios de Descartes; no necesita a los demás para cumplirse ella misma. Por primera vez, probablemente, un filósofo descubre la dialéctica en la soledad" ⁷.

Lo que está aquí en acusación es el concepto de *praxis* tal como lo concibe J.-P. Sartre: como una actividad que "se ofrece de por sí a sí misma, en su evidencia, en su totalización temporal; no exige ni fundamento ni prueba". Se da por un "sector ontológico" privilegiado "que presenta una estructura dialéctica, inteligible en su evidencia al actor, en su necesidad al observador, fuese éste el actor después de su acto" ⁸. Así un elemento axiológico, derivado de una ética implícita, entra a hurtadillas en la escena adornada con ropaje de cientificidad.

Según R. Aron, en este caso, la *Crítica de la razón dialéctica* continúa fielmente la línea de *El ser y la nada*, siendo la innovación más terminológica que real. "La dialéctica no es sino otro nombre dado a un aspecto del *para-sí-praxis* o de la comprensión de la *praxis*" ⁹ y su nacimiento se sitúa en la intersección del proyecto y de la totalización, considerada la segunda como la ultimidad o cumplimiento del primero.

¿Puede una visión individual coincidir plenamente con el desarrollo objetivo de la historia? De la respuesta a esta cuestión, de las condiciones que será necesario añadir, dependerá la imposibilidad del pasaje de la dialéctica (finalmente) subjetiva (más que subjetual ya que no recurrente) a la razón dialéctica que funciona en la historia y la rige.

R. Aron inventaría atentamente los obstáculos y dificultades que Sartre intenta superar para fortalecer su "hipótesis inicial", en realidad tesis apodíctica porque nunca puesta en prueba. La afirmativa, es decir la "identidad ontológica de una vida singular y de la historia humana", es clara para el autor de la *Crítica de la razón dialéctica*; pero las condiciones la oscurecen. La identidad cierra una parte del ser a la otra, se efectúa (salvo en el solipsismo) como una "discriminación ontológica", en el caso presente, "entre lo analítico y la dia-

⁶ *Histoire et dialectique de la violence*, pág. 22.

⁷ *Ibid.*, pág. 41. Cf. también págs. 128-9.

⁸ *Ibid.*, pág. 33.

⁹ *Ibid.*, pág. 104.

lética" y que proviene de la oposición "del para-sí y del en-sí, de la *praxis*, orgánica o humana, y de la naturaleza"¹⁰. A la razón dialéctica no le queda, pues, otra elección que enfrentarse con la razón analítica, limitarla (consignarla en el campo de la naturaleza) y superarla.

Que tal concepción comporte unos graves riesgos, además del ya enorme: rechazo de las ciencias exactas como eventual fuente de un posible modelo metodológico universalizable, el crítico de Sartre lo repite más de una vez. En efecto, la razón dialéctica, para actualizarse en la historia, debe ganar-vencer al otro y —colectivizándose— a los otros. Dado su origen en el para-sí, del cual procede el absoluto de la libertad —lo que es vertiente ética de la dialéctica— la razón dialéctica no existe sino en lucha permanente en vista de recuperar la totalidad perdida, y más, totalizarla en la Totalidad. Hay que combatir la alienación, el práctico-inerte, la clase enemiga... en nombre de un criterio individual, subjetivo, pronunciarse a favor de una revolución, tomar filosóficamente la "opción sistemática" de la (contra) violencia. La distancia teórica entre el humanismo existencialista y un "culto fascista de la violencia" puede ser así medible sólo por la personalidad de su autor¹¹.

En la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre trató de "fundar ontológicamente el individualismo metodológico", proceder a una reconciliación global del marxismo con el existencialismo, ambos ideales. "Síntesis en último análisis imposible", concluye R. Aron. De las razones, que no faltan, es suficiente insistir, en el plano teórico, sobre el carácter incompleto de la razón dialéctica en su tarea de totalización que, aun siendo un proyecto utópico, más hegeliano que marxista, necesita el concurso de la razón analítica, depende de ella. En el plano práctico, el marxismo dio hasta ahora resultados nefastos; la mejora propuesta por Sartre tampoco parece desembocar en una solución más atrayente: como la dialéctica se encuentra con la contra-dialéctica (el práctico-inerte), "la libertad implica el terror"; "la ubicuidad de la violencia" —punto de partida político (antes de ser integrado y explicitado filosóficamente y sociológicamente)— no se elimina por el sueño de "una reciprocidad no antagonística". Y del hecho que "la voluntad de universalismo no excluye que la *praxis* revolucionaria se encarne finalmente en la voluntad de un solo hombre"¹², las pruebas sobran.

El libro aquí comentado es él mismo comentario, comentario que tortura el texto sartriano sin maltratarlo. El tormento de la dialéctica existencialista comienza en el momento en el cual se ensaya su transcripción en otro lenguaje, menos hermético, cuando se hace un esfuerzo para elucidar sus misterios por análisis relacional que descompone los *a priori* a la vez que muestra su generación y sus consecuencias.

ZDENEK KOURÍM

¹⁰ *Ibid.*, págs. 151, 154.

¹¹ *Ibid.*, págs. 222, 111. R. Aron menciona la defensa de la razón analítica por C. Lévi-Strauss, con la que está de acuerdo con su mayor parte. La posición de éste se resume de la manera siguiente: "El descubrimiento de la dialéctica somete a la razón analítica a una exigencia imperativa: la de dar cuenta también de la razón dialéctica. Esta exigencia permanente obliga sin tregua a la razón analítica a extender su programa y transformar su axiomática. Pero la razón dialéctica no puede dar cuenta de sí misma, ni de la razón analítica". *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962, pág. 335.

¹² *Histoire et dialectique de la violence*, págs. 227-242. La *Crítica de la razón dialéctica* tampoco hace un paso perceptible hacia el establecimiento de la "intersubjetividad auténtica", centrada como es aquella en "la vida social o política" y quedando ésta "dominada por los conflictos de clases", *ibid.*, pág. 257.

BIBLIOGRAFIA

ROBERTO TORRETTI, *Filosofía de la naturaleza*. Textos antiguos y modernos escogidos y traducidos, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1971, 78 pp.

A menudo nos hemos quejado, en estas mismas páginas, del olvido en que ha caído la filosofía de la naturaleza, pretendidamente sustituida por la contemporánea filosofía de la ciencia, pero recientemente implícitamente buscada por los mismos científicos-filósofos que comienzan a ver claro y hacerse cargo de la insuficiencia del aspecto puramente epistemológico del saber la naturaleza. Por supuesto que en tales condiciones aún sigue siendo notable la ausencia de tratados filosófico-naturales, pero al menos Roberto Torretti —autor de una profunda y conocida obra sobre Kant— nos ofrece ahora una selección de textos que muy bien puede llamar la atención y servir de motivo para la ansiada renovación de tales estudios.

La obra incluye textos selectos de los milesios, Heráclito, Parménides, Empédocles, Anaxágoras, Leucipo y Demócrito, pitagóricos, Platón, Aristóteles, estoicos; pasando inmediatamente a Galilei, Descartes, Spinoza y Newton. Acompañan a los textos: una breve introducción, en la cual se explica el criterio de selección, unas "Notas sobre algunas expresiones griegas" (el plural neutro, el participio presente, kosmos, logos, nous, etc.); lista de las abreviaturas utilizadas y de fuentes y traducciones consultadas, así como una bibliografía de fuentes secundarias y obras de ampliación.

Por supuesto que toda antología es discutible, en el sentido al menos de la inclusión o exclusión de determinados autores y/o pasajes importantes que hacen al tema; pero ello depende en la mayoría de los casos de la tiranía del espacio disponible, o bien de la aplicación intentada por el colector. Estimamos que esta selección de Torretti está muy bien pensada y llevada a cabo y puede, tal cual él lo quiere, "ser útil como lectura suplementaria en otros cursos universitarios de nivel similar y también —¿por qué no?— en la enseñanza media" (Prefacio); pero extrañamos en ella los nombres de algunos medievales importantes e insoslayables si se quiere dar al lector, con poco gasto más, una idea de continuidad temática; tal cual en la realidad se dio; ausencias de las cuales nuestro autor es consciente (cfr. p. 7-8). Pero lo que está, muy bien está y la obra llena una necesidad en la literatura pertinente.

Sólo nos queda por apuntar una duda que nos inquieta con relación a la posición de Torretti frente a la filosofía de la naturaleza, y se refiere a la legitimidad de ésta. A través de ciertas expresiones de su Prefacio (pp. 10-11 especialmente) pareciera que en realidad la meta a la que apunta con este repertorio es mostrar en sus raíces el origen de la moderna física más bien que conducir al lector, desper-

tando su curiosidad precisamente por tales autores y su temática filosófica a interesarse por la filosofía de la naturaleza; ésta aparece entonces más como supeditada y motivante de otra disciplina que valiente por sí misma. Lo cual estimamos comporta desviar al lector y no concordar con el título mismo de la obra.

J. E. BOLZÁN

JACOBUS M. RAMIREZ, *Opera Omnia*. Editio praeparata a Facultate Theologica Sancti Stephani Salmantini sub directione fr. Victorini Rodríguez, O. P., eiusdem Facultatis professoris, Instituto "Luis Vives" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1970...

Con llamativa celeridad de parte del benemérito C.S.I.C. de España, y gracias a la ímproba labor del curador, están apareciendo las diversas obras del P. Santiago M. Ramírez († 1967). Oportunísima decisión, tanto por el valor reconocido de tal obra cuanto porque la mayor parte de ella era actualmente inasequible; agréguese a esto que mucho de lo pensado y escrito por el P. Ramírez permanecía aún inédito.

Profundo y cuidadoso en su información y resolución, los trabajos del P. Ramírez recuerdan notablemente las grandes elaboraciones pacientes y detallistas de los maestros medievales, muy poco preocupados en general por las vestes literarias pero escrupulosos en cuanto a la verdad y el rigor expresivo.

Habiendo recibido conjuntamente los doce primeros volúmenes de estas *Obras completas* y habida cuenta de la dicha originalidad y sutilidad de los análisis con que nuestro autor encara y explana toda temática, por esta vez al menos y en homenaje al lector y la ventaja que le significará anoticiarse de lo aparecido, nos abstendremos de todo juicio crítico en pro de la rapidez de información. Va, pues, una descripción de aquellos volúmenes.

TOMO I: *De ipsa philosophia in universum*, 1970, 2 vols. con un total de 800 páginas. Se recogen aquí los trabajos que aparecieran en "La ciencia tomista" entre 1922 y 1924, y que ya entonces llamaran la atención; artículos publicados posteriormente en traducción castellana de J. García López (1954), lamentablemente en editorial poco difundida entre nosotros. Posteriormente continuó el P. Ramírez sus meditaciones hasta completar la obra actual; siendo sus divisiones principales: *Pars prima*: Notio philosophiae (def. nominalis, def. etymologica, def. vulgaris, def. realis); *Pars secunda*: De partibus philosophiae absolute (de quantitate vel numero partium philos.; de qualitate vel natura partium philos.). De partibus philosophiae relative sive comparative ad invicem (de ordine partium philos. sec. eius causam finalem; sec. causam efficientem; sec. causam exemplarem; conclusio totius sectionis). *Tertia pars*: De proprietatibus philosophiae (de prop. absolutis sive philos. sec. se; de prop. relativis sive philos. relate ad alia humana studia et disciplinas). Indices: onomasticus, tomisticus, analyticus.

TOMO II: *De analogia*, 1970-1972, 4 vols. totalizando 1900 páginas. Obra también conocida gracias a los artículos publicados en "La ciencia tomista" (1921-22) y SAPIENTIA (1953); tema caro al autor y sobre el cual trabajó infatigablemente por años, resultando una obra densa y expresión cabal de erudición, precisión y perspicacia, sobre cuyo contenido y valor ya ha aparecido un comentario aparte en esta misma revista; por lo cual nos excusamos de mayores detalles.

Resulta sumamente importante la noticia que el curador da acerca de la opinión póstuma del P. Ramírez en torno a la pertenencia de la analogía: habiendo

sostenido durante toda su vida que pertenecía a la metafísica, en los últimos días de su vida terrena rogó al P. Rodríguez dejara en claro que su opinión final y definitiva la adscribía a la lógica.

TOMO III: *De hominis beatitudine*. In I-II Summae Theologiae Divi Thomae commentaria (QQ. I-V), 5 vols. con 2475 pp. en total. Obra ya conocida, en parte al menos, por nuestros lectores pues los primeros volúmenes fueron comentados —según su primera edición— en estas mismas páginas (cfr. SAPIENTIA, 1947, II, 269 y 375); los vols. 1-4 de ésta que ahora presentamos corresponden a 1-3 de la anterior, agregándose un quinto abarcando: “Liber Quartus: de essentia physica beatitudinis humanae”, y “Liber Quintus: De adeptione beatitudinis”, y un “Appendix: Excursus historico-doctrinalis controversiae de momento visionis beatificae tempore Joannis XXII”. Los *Indices* muestran cierta anarquía, pues varían de volumen a volumen: así, en todos los volúmenes aparece al principio un “Index rerum syntheticus”, y los “Indices: onomasticus, biblicus, thomisticus, analyticus”, al final, excepto en el vol. 3, donde de los índices finales sólo el “Index rerum analyticus” lo hace.

Por su carácter mismo de comentario a la *Summa*, es esta obra la que mejor representa al P. Ramírez cual escolástico contemporáneo; entendido lo cual en su mejor y estricto sentido es breve pero acabado elogio.

TOMO IV: *De actibus humanis*, in I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio (QQ. VI-XXI), 1972, un vol. de 627 pp. Tema que fuera de varios cursos académicos dados en la Universidad de Friburgo en los años 1926-27, 1930-31, 1934-35, 1938-39 y 1943-44. En dos partes divide Ramírez su obra: *Pars prior*: De actibus humanis in suo esse psychologico (de voluntario et invol.; de circumstantiis humanorum actuum; de motivo voluntatis; de modo quo voluntas movetur; etc.). *Pars altera*: De actibus humanis in suo esse moris (de bonitate et malitia humanorum actuum in generali; de bon. et mal. actus interioris voluntatis; de hiis quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis et malitiae). Agréguese los índices: onomasticus, biblicus, thomisticus, analyticus. El P. Rodríguez ha incorporado al texto las anotaciones laterales del único manuscrito conservado del P. Ramírez.

Esperamos las futuras entregas de estas obras completas; pero ya aún el breve racconto anterior dice a las claras de la fecundidad del autor y hasta la más somera recorrida por sus páginas basta —si ya no fuera tan conocido el P. Ramírez— para mostrarle agudo y profundo conocedor del tema. Es de lamentar que la recurrencia al latín, con todas las ventajas reconocidas e indiscutibles, haga que tan magna ópera quede reducida, en su utilización, a un restringido núcleo de eruditos y así sin influencia directa en el amplio resto de la filosofía contemporánea.

J. E. BOLZÁN

REVISTA DE FILOSOFÍA del Colegio de Filosofía de la Universidad Iberoamericana y de la Asociación Fray Alonso de la Vera Cruz, Año V, Nos. 14-15, mayo-diciembre, México 1972.

El presente número de homenaje a Jacques Maritain, prologado por una carta de E. Gilson, se inicia con un artículo del propio Maritain referente a los acontecimientos vividos en Francia en 1968.

El Lic. Miguel A. Zarco nos ofrece un artículo sobre “Jacques Maritain: el hombre y su obra” (pp. 139-166) donde pone de relieve los principales momentos de la vida filosófica del pensador francés, su contacto con H. Bergson, su conversión

al cristianismo católico, su ingreso a la filosofía de Santo Tomás, la profunda influencia que ejerció Raïsa sobre su personalidad. Al final se encuentra una lista bibliográfica, ordenada cronológicamente, de las obras de Maritain, y de los estudios realizados sobre las mismas.

“La Filosofía de la Historia” es el tema tratado por Charles Journet (pp. 167-180) en torno a tres cuestiones centrales: la posibilidad de una filosofía de la historia; las leyes de la historia de acuerdo a la división maritainiana (leyes funcionales y leyes vectoriales); finalmente los destinos de la historia, donde destaca la riqueza y la profundidad del análisis de Maritain respecto al “misterio del mundo”.

El Dr. Octavio N. Derisi pone de manifiesto a través de su artículo “La obra filosófica de Jacques Maritain” (pp. 181-189) cómo se realiza en él una asunción contemporánea del tomismo que le permite abordar la problemática actual a la luz de la filosofía perenne. Asimismo, hace notar cómo toda su doctrina se encuentra “sostenida y superada por la vida sobrenatural del cristianismo”.

“La Filosofía de la libertad en Maritain” se titula el artículo de Joseph de Finance (pp. 191-216) que se desarrolla en cinco puntos. En el primero trata la distinción entre libertad de espontaneidad y libre albedrío, la causalidad recíproca entre inteligencia —causa formal— y voluntad —causa eficiente—. Además pone de manifiesto la conexión del acto libre con las profundidades de la subjetividad. En la segunda parte trata la relación entre la libertad y el misterio de la existencia siguiendo las líneas directrices del *Breve Tratado*, considerando que es la primacía de la existencia la que funda la posibilidad de la libertad y la caridad. Por esta vía se concluye que “La raíz de la libertad, en definitiva, no está solamente en la sola razón sino también en el amor, expresión de la «generosidad» del ser, de esta libertad que de buena gana llamaríamos ontológica...” (p. 203). Seguidamente se trata la concepción de Maritain de la libertad de autonomía y exultación, mostrando las derrotas “connaturales” y “transnaturales” de nuestra personalidad, el conflicto existente “entre la línea metafísica de la persona y la línea metafísica de la naturaleza”, que sólo puede ser superado por la iniciativa divina que permite, en el orden intencional, apropiarnos de la aseidad de Dios, de donde resulta que la santidad es la realización de la libertad de autonomía. A continuación es estudiado el problema de la libertad y el mal donde el autor resume las conocidas tesis de Maritain respecto a la disimetría entre la línea del bien y la línea del mal y los dos momentos de naturaleza en el surgimiento del acto malo. Finalmente se tratan las conclusiones de esta doctrina de la libertad en el ámbito político y educativo.

Doctor M. Michel Labourdette: “Conocimiento práctico y saber moral” (pp. 217-262): Comienza el autor señalando las diferencias entre el conocimiento práctico y el especulativo en razón de su fin y el cambio de la relación de verdad de uno a otro tipo de saber. De inmediato se refiere a las virtudes —en el sentido tomista del término— de la inteligencia especulativa y luego a las de la inteligencia práctica. Posteriormente se plantea la posibilidad de una ciencia práctica y las condiciones para su realización, en especial su referencia a lo operable: “No existe ciencia práctica que no se refiera a un *operable*” (p. 232). Concluye la primera parte del artículo con una prolija descripción del “estadio de la prudencia” como virtud específica del conocimiento práctico. Aquí se nos advierte de dos errores: el de desvincular la prudencia de todo el conocimiento que la precede y el de considerarla demasiado dependiente de la ciencia, como una simple prolongación de ésta hacia lo particular.

La segunda parte del artículo lleva por subtítulo “el saber moral”; Labourdette nos habla en ella de la estructura de la ciencia moral como ciencia especulativamente práctica, tomando como guía el esquema de la *Secunda Pars* de la Suma Teológica. Seguidamente se refiere a la ubicación de la filosofía moral, mostrando especial interés en los aportes de Maritain respecto a la subordinación de esta

ciencia a la teología moral, para terminar considerando lo que el filósofo francés denomina "ciencia del práctico" lo que conduce a "distinguir, en el interior del saber práctico dos instancias: siendo la una especulativamente práctica, la otra será *prácticamente práctica*" (p. 260). Esta segunda instancia puede ser considerada analógicamente como ciencia aunque menos perfecta que la primera.

"Filosofía y Evangelio a la luz del testimonio de Jacques Maritain" es el tema abordado por M. Gildas Labey (pp. 263-273), donde tomando como punto de partida la obra y el testimonio del pensador tomista intenta una reflexión sobre la unidad de la filosofía cristiana, que es por esencia una filosofía abierta a la intuición del ser "confortada por la fe para mejor realización de su obra propia". Considera el autor que una filosofía en la que prime el concepto está destinada a sumergirse en el ateísmo. La filosofía cristiana se funda, precisamente, en la apertura al ser y "a Aquel que es el Ser y el Amor subsistente" (p. 269); que se da implicado, aunque oculto, en la intuición del ser. En el filósofo cristiano se da una visión integral del ser, no como algo realizado, sino como camino.

Doctor Héctor González Uribe: "El hombre y el Estado en el pensamiento político de Jacques Maritain" (pp. 275-296): presenta sintetizada en ocho puntos una reseña crítica de la obra *El hombre y el Estado*: la noción de Derecho natural; la diferenciación entre nación, cuerpo político y Estado; la distinción tan cara a Maritain entre individuo y persona; la crítica a la noción de soberanía como emanada del absolutismo; el llamado a crear un "consejo consultivo supranacional".

Los siguientes artículos, que por razones de extensión sólo nos limitamos a mencionar, desarrollan distintos y no menos importantes asuntos de la inmensa obra de Maritain: Dr. José R. Sanabria "La dialéctica inmanente del primer acto de libertad según J. Maritain"; Mtro. Raúl Gutiérrez Sáenz: "La educación como realización del educando"; Lic. Isaac Guzmán Valdivia: "Jacques Maritain y los problemas sociales de nuestro tiempo"; Mtro. Jaime Ruiz de Santiago: "Jacques Maritain o la fidelidad de la inteligencia"; Lic. Fernando Sodi Pallares: "Experiencia metafísica y experiencia mística"; Mtro. Miguel Manzur: "Consideraciones sobre la estética de Jacques Maritain"; Lic. Miguel A. Zarco: "Hacia un Humanismo integral"; Lic. Efraín González Morfín: "El fin del maquiavelismo. Principios de una Filosofía Política".

JOSÉ ANTONIO DIAZ

ROBERTO GROSSETESTE, *Suma de los ocho libros de la Física de Aristóteles (Summa Physicorum)*, texto latino, traducción y notas de J. E. Bolzán y Celina Lértora Mendoza, Eudeba, Col. "Los Fundamentales", Buenos Aires, 1972, 150 pp.

Muy plausible la edición del título porque señala una senda, apenas hollada por nuestros estudiosos y que merece prolongarse. Creemos que ya no es menester insistir acerca de la variedad de temas y enfoques propios del pensamiento medieval. En el orbe artístico como en el de las letras y la filosofía, las investigaciones de la pasada y de la presente centuria tornan incuestionable su potencialidad creativa, desde luego con debida matización —de lo receptivo a lo enjundioso—, en los casi quince siglos que, en lato sentido, cubre la Edad Media.

El trabajo que reseñamos es, en cierto modo, muestra de lo antedicho. Sirve, por de pronto, para no restringir el campo del pensamiento medieval a las artes liberales, la metafísica, la ética o la teología, sino que volcóse también a las ciencias —física, cosmología, meteorología, óptica, perspectiva, etc.), apelando al método experimental y a la matemática. No es corta la lista de maestros medievales dedica-

dos a trabajos de ciencia experimental. En este orden de cosas, la facultad de artes oxoniense cumplió, en el siglo XIII, un papel decisivo, especialmente por los oficios de Roberto Grosseteste, Tomás de York y Rober Bacon; coriente científica que hoy despierta particular interés a los especialistas. El primero, en su condición de canciller de Oxford, obispo de Lincoln y, sobre todo, por su profunda versación en obras científicas árabes, puede ser considerado como su adelantado y propulsor por excelencia. Basta recorrer, en su bibliografía, los títulos de los opúsculos para relevar la cuantía de los dedicados a cuestiones científicas experimentales. No en balde su discípulo Bacon se gloria de su maestro: "Scivit mathematicam et perspectivam et potuit omnia scire".

La *Introducción* contiene una corta biografía de Grosseteste, la nómina de sus trabajos y una digresión al *Commentarius in VIII libros Physicorum*, de Aristóteles, que, si bien fragmentaria, es considerada obra auténtica. Se pone de relieve que efectúa Grosseteste un estudio concienzudo de la física, mechado de reflexiones propias y esbozando las aporías que el texto suscita, sin someterse a la literalidad del mismo. El referido Comentario junto con el de S. Tomás a la *Física* aristotélica, en forma paralela, se publicaron en esta revista (*SAPIENTIA*, 1970, XXV, 179-208 y 257-288). Será ventajoso al lector recurrir a dichos comentarios para la comprensión de las variantes con la presente *Suma*. De esta manera se logra la clave para afirmar que, en el estado actual de la crítica interna del *Comentario* y la *Suma*, esta última no puede ser reputada propia de Grosseteste. En efecto la serie de elementos reunidos —discrepancias doctrinarias del *Comentario* y la *Suma*, principalmente en lo que atañe a lo original que puede descubrirse en ambas obras —autorizan la precedente conclusión de no ser adscribibles a un mismo autor.

Ahora bien, lo indudable es que, independientemente de que sea o no de Grosseteste, resulta un trabajo de subido valor y justifica el haberse acometido la tarea de esta versión bilingüe. En el capítulo que los editores dedican a la *Suma*, como prefacio, en cierto modo, del texto, tras pronunciarse prudentemente acerca de su autenticidad, se ocupan de la teoría de la materia, la conceptualización de la natura, la composición de esencia y existencia, definición del movimiento, teoría del infinito, el tiempo, la explicación de la generación y el Primer motor, a manera de ayuda del lector, ante una lectura sin acápites. El tema de la composición de esencia y existencia se glosa con acierto en la nota 14 de la pág. 79. Es un dato más en contra de la autenticidad, porque siendo una precisión de S. Tomás, habrá que pensar más bien que la obra sea endosable a algún discípulo de éste, cercano o remoto o sencillamente a algún centón. Lo cierto es que no se compagina con los presupuestos de Grosseteste, como tampoco la terminología, que, en el caso del *Comentario* guarda coincidente significación con otras obras de aquél y, en cambio no aparecen en la *Suma*, no obstante que la materia de ambos invitaba a usar un lenguaje común. Ante el cúmulo de argumentos, mientras no surjan otros factores, habrá que inclinarse en el sentido de tratarse de un Pseudo-Grosseteste, al modo de lo ocurrido con la *Summa Philosophiae*. Son recomendables un buen número de las notas tanto al texto latino como al español, más especialmente estas últimas.

Bien está, lo repetimos, y digno de especial aliento el haber abordado entre nosotros esta edición. Tenía que ser un investigador en el campo de la filosofía de la naturaleza y familiarizado con las ciencias el autor de la iniciativa, a la par de su colaboradora que cuenta en su haber promisorios trabajos de investigación. Dejan aclarado que no se trata de una edición crítica, pero esperamos que les llegará el momento, con los instrumentos de trabajo tan indispensables y la maduración sin la cual fracasan los mejores propósitos, de emprenderla con todo su rigor. Hemos de hacer notar que es la primera traducción española y que

sepamos tampoco ha sido vertida a otro idioma moderno. Encomiable, desde luego, que Eudeba sea la patrocinadora de la publicación y es de desear que esta línea de investigación se mantenga y perfeccione.

G. TERÁN

OCTAVIO N. DERISI, *La Iglesia y el orden temporal*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1972, 219 pp.

La presente obra de Mons. Derisi recoge varios trabajos destinados, como lo indica su título, a clarificar las relaciones de la Iglesia con el mundo: determinar la esencia y fin de la Iglesia, para orientarnos respecto a su forma de participación y acción en el orden temporal.

La circunstancia concreta que genera estas meditaciones es, al parecer, la tendencia agnóstica e irracionalista típica de nuestra época, y productora a nivel eclesial del surgimiento de un nuevo clericalismo de matices naturalistas. Por un desconocimiento de la naturaleza y función específica de la Iglesia intenta fusionar consecuencia no puede ser otra que la destrucción de la Iglesia misma. Desde esta su ámbito de acción con la actividad económica, política y social del hombre. La perspectiva el Evangelio queda reducido a algo "natural" desconociéndose u olvidándose su valor sobrenatural. Asimismo, la teología es dejada de lado como algo carente de sentido.

La obra consta de veintisiete capítulos, estando destinados los primeros a desarrollar las bases doctrinales del tema. En primer término destaca Mons. Derisi la finalidad sobrenatural de la Iglesia, fundada por Cristo para la salvación de los hombres que son partícipes por la Fe y el Bautismo del Cuerpo Místico de Jesús en virtud del cual pueden ser llamados hijos de Dios. Este Reino de Dios aunque está en el mundo no pertenece al mundo, tiene la propiedad de ser *visible e invisible* simultáneamente; fundamentalmente existe en el interior del alma del hombre en tanto que participa de la misma vida divina legada por la "Encarnación y Redención del Hijo".

En el apostolado de Cristo, no encontramos nada que nos permita considerarlo como un "revolucionario" dedicado a solucionar los problemas temporales de su época. Muy por el contrario, se trata de un cambio interior, del surgimiento de un "hombre nuevo" por la muerte del "hombre viejo". Sólo desde este renacer sobrenatural se cambia el mundo temporal en virtud de la gracia divina que cura la herida y descarriada naturaleza humana. En efecto, la vida de la gracia se instaura sobre la de la naturaleza, por ello debe primeramente sanarla para posibilitar la aprehensión de la Verdad por la inteligencia, y la conversión de la voluntad: el orden sobrenatural restaura al natural permitiendo al hombre recobrar todas las dimensiones de su ser personal frente al Ser de Dios y del mundo, y, por consiguiente, permite la restauración de una verdadera esfera cultural. "Únicamente bajo el influjo cristiano es posible el restablecimiento de los valores trascendentes y de la vida espiritual en toda su fuerza, vida específica de la persona humana o, lo que es lo mismo, es posible establecer el 'humanismo' que, por eso, se constituye siempre como humanismo cristiano" (p. 20).

La Iglesia no actúa, ni debe actuar, directamente sobre el orden temporal que posee su esfera y actividad específicas, lo hace indirectamente "por añadidura" y desde lo profundo, por así decir, en tanto que a través de sus hijos vivifica este orden por medio de sus principios sobrenaturales. En todo caso, podemos hablar de una intervención directa negativa porque es deber de la Iglesia denunciar y condenar los errores que se producen en la actividad mundana contrarios no sólo al orden sobrenatural, sino incluso al orden meramente humano. Destaca el autor

el fin escatológico de salvación y santificación de las almas por parte de la Iglesia frente a aquéllos que pretenden instrumentarla por medio de una acción temporal directa en beneficio de la liberación de los pueblos, y donde, frente a la acción pacífica y pacificadora de la Iglesia, queda justificada la violencia como medio.

A pesar de no actuar directamente en el ámbito de lo terrenal para lo cual existen las instituciones pertinentes, hay ciertos sectores del mismo con los cuales la Iglesia posee un vínculo más estrecho, entre los que se destacan la educación y el matrimonio. Asimismo sin interferir con las instituciones temporales, la Iglesia pone al servicio de la sociedad sus instituciones religiosas como una forma de contribuir a la realización integral del hombre.

En el capítulo tercero se aboca el autor al tema persona y cultura, que es retomado más adelante a propósito del sentido de la Universidad. El carácter de persona lo posee el hombre en razón de su espíritu: es poseedor de inteligencia que le permite de-velar el ser y tiene, además, el dominio de la actividad sobre el mundo y sobre sí mismo. Esta apertura intelectual-volitiva al ser “trascendente-inmanente conduce a la persona hasta el ‘ser’ de Dios, como a su suprema instancia ontológica y como a su Bien supremo y último fin” (p. 42). La acción de la persona sobre su ser y el de las cosas origina el nacimiento del mundo de la cultura o humanismo, mediante el cual el hombre participa de la obra creadora de Dios. Pero, afirma el autor, la cultura no sólo tiene como causa eficiente el ser personal del hombre, sino que éste es también su destinatario final, es su causa final. “No hay persona sin cultura, ni cultura sin persona” (p. 43). Como tal la cultura debe ser sinónimo de perfección humana.

El mundo de la actividad consciente y libre del hombre consta de sectores que por su propia naturaleza se escalonan jerárquicamente: 1º) el orden técnico y artístico, fruto de la actividad espiritual sobre el ser de las cosas y destinado a hacerlas bellas o útiles; 2º) el orden moral, donde la actividad se orienta hacia el ser del hombre mismo generando el hábito de la virtud; 3º) el orden teórico, donde surgen los hábitos de la ciencia y la sabiduría, frutos de la actividad contemplativa. La subordinación de los tres sectores responde a la ordenación natural reinante en toda la actividad del hombre; existe una integración de los tres sectores para el desarrollo integral de la persona.

La cultura, como mundo propio elaborado por el hombre para su perfeccionamiento, pertenece a la vida terrena, es un producto del *homo viator*, pero simultáneamente y por la misma razón lo predispone para la vida de perfección definitiva, lo dispone a ser *homo beatus*; en otros términos, dispone al hombre para lo absoluto y eterno (p. 186).

Frente a la oposición entre racionalismo e irracionalismo en relación al problema de la historia, considera el autor que mientras el primero termina desconociendo la realidad histórica en su absurda pretensión de determinarla mediante un método lógico y *a priori*; el segundo, produce un vaciamiento, una anonadación del hombre al tratar de reducirlo a pura historicidad —sea de carácter vitalista, existencialista o marxista—. Las consecuencias del irracionalismo son las que estamos viviendo actualmente: desprovista la inteligencia del ser que es su objeto, se disuelve a sí misma y a toda vinculación con lo trascendente; la verdad, el bien y la belleza son reemplazados por el poder sobre el mundo fenoménico temporal y la acumulación de bienes. Nace una cultura desarticulada, fruto de una inversión de los valores y causante de la des-humanización del hombre, que ocasiona en el campo social el imperio de la violencia y la dictadura de Estado. Esta situación, considera Derisi, sólo puede ser superada mediante un retorno al intelectualismo realista, que sin caer en los absurdos del racionalismo ofrece al espíritu del hombre un valor y un alcance trascendente por medio de un esfuerzo teórico y práctico, de aprehensión de la verdad y libre realización del bien.

Siendo la naturaleza del hombre un espíritu encarnado, su vida es temporal e histórica: "La historia nace como el fruto específico del hombre: de su actividad espiritual consciente y libre, por una parte, y, por otra, de su actividad 'material' y 'temporal': es el fruto connatural del 'espíritu unido y dependiente de la materia" (p. 64). En consecuencia, la actividad espiritual de la persona, orientada a la verdad y el bien, posee un valor absoluto, allendo toda variación temporal; pero, existiendo el espíritu encarnado está sujeto a las variaciones temporales en cuanto al modo de su realización y como tal su actividad es partícipe de la historicidad de la persona. No en su "esencia" pero sí en su "existencia".

Los siguientes capítulos de la obra están destinados a analizar los elementos del nuevo humanismo propuesto por S. S. Pablo VI en la *Populorum Progressio*; los fundamentos teológicos del diálogo de la Iglesia con el mundo actual a la luz del Concilio Vaticano II; a resaltar la urgente necesidad de realizar un retorno a la vida interior mediante un esfuerzo frente a las solicitudes del mundo natural, para poder vivir cristianamente la vida sobrenatural.

En el décimo capítulo es abordado el sentido cristiano de la liberación del hombre. Jesucristo ha liberado a los hombres del dominio del pecado, haciéndolos partícipes de la vida sobrenatural por medio de la gracia e incorporándolos a su Cuerpo Místico para ser llamados hijos de Dios. Esta liberación del pecado no sólo concede al hombre el goce de los dones sobrenaturales, sino que también restaura el orden de la naturaleza, herido por el pecado. Sin tener participación directa en el orden temporal la Iglesia ha contribuido más que nadie al establecimiento de los valores auténticamente humanos. Por ello, cuando decae la acción sobrenatural de la Iglesia, decae también el orden humano en cuanto tal. Desde la perspectiva de la restauración del orden natural, de su defensa de los valores de la persona, de la familia y la sociedad, es desde donde la Iglesia condena tanto al capitalismo liberalista como al capitalismo de Estado o socialismo marxista. Caracterizando a este último nos dice Mons. Derisi que es fundamentalmente contrario a la naturaleza humana en cuanto cercena su propia iniciativa de procurarse los bienes para su sustento, siendo anti-humano necesariamente debe imponerse por medio de la violencia, lo que se prueba no sólo especulativamente sino históricamente. Pero, advierte certeramente el autor, tampoco es posible un proceso de socialización que intente realizarse en forma independiente de la teoría marxista y de sus principios materialistas: "No puede haber un socialismo espiritualista ni mucho menos cristiano" (p. 148). Para instaurar un tal socialismo es necesario eliminar la propiedad privada para depositarla en manos del Estado, lo que necesariamente lleva a la pérdida de la dignidad humana.

Por su parte el liberalismo capitalista desconoce la función social de la propiedad y los derechos y deberes del Estado para regular la misma en beneficio del bien común que es su fin específico. Por este camino conduce mediante una lógica estricta a la negación de la persona mediante la creación de formas de trabajo que son infrahumanas y la instauración de una nueva especie de esclavitud.

Retomando el mensaje de Pablo VI nos dice el autor que el ser humano tiende por su propia naturaleza a un desarrollo integral, pero esto sólo es realizable por una promoción igualmente integral de su actividad orientada jerárquicamente en consonancia con su ser. Se trata no de una mera promoción en el orden técnico o económico, sino de una promoción que implique la liberación de sus propias pasiones y del mal moral que es el pecado, y además, de todo sistema temporal de carácter opresivo o limitativo. Concretamente esta promoción interior y exterior debe ser asumida hoy como una *participación* en los bienes materiales y espirituales. La instauración de una sociedad más justa sólo puede realizarse bajo el signo de la Cruz, en una visión que respete tanto la propiedad privada como el sentido social de la misma.

Después de analizar brevemente el sentido de la libertad religiosa y el fin de la Universidad, la obra nos ofrece una llamada a las fuentes de la *Philosophia perennis* —frente al modo de filosofar como *Weltanschauung* o construcción subjetiva apriorista—, edificada sobre la de-velación del ser trascendente y sistematizada de acuerdo con las mismas exigencias ontológicas, que el autor ve cristalizada en el tomismo: “El tomismo es, por eso, una filosofía como ciencia estricta”, una filosofía *perennemente verdadera, pero no acabada*, en continuo crecimiento o incorporación de nuevos aspectos o aspectos más profundizados de la verdad del ser, y también por una más profunda y clarificadora visión de las verdades ya vistas” (p. 204).

La obra finaliza con una referencia al último Sínodo de Obispos, reseñando los dos temas centrales: el sacerdocio en el mundo y la justicia social, a través del cual se nos ofrece perfectamente delineada la “verdadera fisonomía de la Iglesia”. Creemos que la última frase condensa perfectamente el contenido del presente libro; en él, Mons. Derisi nos ofrece una perfecta delimitación del sentido esencial de la Iglesia, poniendo de relieve todas las falacias teológicas o filosóficas que, en un afán de superficial modernismo, tratan de desfigurarla y, como ha dicho Pablo VI, la están minando desde dentro. El desarrollo de asuntos tan controvertidos está realizado con la exactitud y penetración que es ya característica de las obras del autor.

JOSÉ ANTONIO DÍAZ

FRANCISCO MOISO, *La filosofía di Salomone Maimon*, Studi di Filosofia N° 3, M. Mursia & C. Torino, 1972, 260 pp.

En este volumen, un joven investigador, perteneciente al Instituto de Filosofía de la Universidad de Torino, y con la contribución del Consejo Nacional de Investigaciones de Italia, presenta un estudio analítico de la filosofía de Salomón Maimón, un postkantiano largo tiempo olvidado por los historiadores. Este filósofo es visto a la luz de los presupuestos ontológicos del kantismo, pero no de la misma manera en que lo hicieron los críticos de la escuela de Marburgo, frente a los cuales la interpretación de Moiso se presenta como una nueva alternativa. Según el autor, Maimón ha partido, en su intento de fundar el criticismo sobre bases más amplias, de la negación de la doctrina kantiana del espacio y el tiempo, y su tesis central sería la negación del valor positivo del conocimiento finito, por lo cual la estética trascendental sólo puede mostrar lo que no es el conocimiento objetivo. Por ello comienza su exposición con el concepto maimoniano de espacio y tiempo, concebidos como condición de la representación sensible de una diversidad entre los objetos. En el segundo capítulo trata los problemas del criterio material y el criterio formal de la verdad, lo cual lleva a considerar la estructura del pensamiento real; el concepto de objeto y los desarrollos de Maimón son interpretados por el autor como una estructura en la cual aparecen los diversos elementos del conocimiento en su interacción, admitiendo un doble aspecto: el objeto de la conciencia y el objeto real. El autor dedica un interesante párrafo (p. 70) a mostrar las similitudes entre la tentativa maimoniana de pasar de concepto. Maimón debe superar el procedimiento analítico para justificar la construcción de conceptos objetivamente significantes. El examen del concepto de objeto real presenta en su centro el principio supremo de la unidad de lo múltiple, que en definitiva es un principio de predicabilidad. Como resultado de su admisión aparece una

radical separación entre lo sensible y lo real, que conduce a la construcción de una factualidad a priori, la de un mundo inteligible, con una estructura fundada sobre el principio de determinabilidad. Surge, pues, una "questio facti" fundamental, pues si el principio de determinabilidad es sólo principio de una serie puramente intelectual, no es posible ninguna conclusión segura de las conexiones empíricas por las cuales accedemos a lo real que expresa el principio. Tal cuestión surge por la separación entre intelecto y sensibilidad, y por tanto hay un problema más radical de las relaciones entre la imagen y el concepto, o sea, toda la temática de la sensibilidad, a la que está dedicado el cuarto capítulo, con un pormenorizado estudio de la facultad imaginativa. La filosofía de Maimón en este aspecto significa la disolución de la pretensión kantiana de fundar formalmente la filosofía desde su comienzo; la originalidad de este filósofo, frente a Kant, consiste en la tentativa de dar forma orgánica a la intuición de la verdad como progreso infinito en la creatividad y la espontaneidad; pero la posición negativa frente a la estética kantiana, su escepticismo en la cuestión de la aplicación de las categorías a la realidad, hacen que el sistema propuesto sea esencialmente incompleto, y no sólo en su relación con los idealismos posteriores, especialmente Fichte, sino aún dentro de sí mismo, sólo por su teoría de las Ideas. En el capítulo V se analiza el concepto de "genio", como capacidad de alcanzar y de producir incluso una Idea a través de un proceso no controlable, llamado intuición; ésta es una facultad "divina" y señala la presencia de lo divino en el hombre. Pero esta presencia no sólo debe manifestarse en el plano intelectual, sino también en la acción directa con las cosas y los otros hombres; los criterios propuestos por Maimón, a juicio de Moïso, no logran evadir la realidad del carácter accidental y excepcional del genio y por tanto no pueden producir el resultado que se le pedía.

El último capítulo explica la ética maimoniana, aún más separable de Kant que el resto del sistema, pues pretende superar la pobreza de la ética kantiana, que reduce a poquísimos esquemas toda la realidad moral, con una filosofía que considere toda una gama de matices de la actividad humana, según la doctrina de la imaginación productiva.

Cierra el libro una bibliografía sobre Maimón que comprende las ediciones de sus obras, escritos y cartas relacionadas con él aparecidas durante su vida, y una nómina de más de ciento veinte escritos sobre el filósofo desde 1789 hasta la actualidad. La utilización seleccionada cuidadosamente de este material en la obra, además de la tesis personal sustentada por su autor, convierten este trabajo en una fuente de información especializada de gran valor.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

ALBERTO EDUARDO BUELA, *El ente y los Trascendentales*, Cruz y Fierro Editores, Buenos Aires, 1972, 68 pp.

"Lo que yo pienso sobre aquellos que escriben y escribirán y se creen competentes en este saber que se apasiona, es esto: es imposible en mi parecer que hayan comprendido esta materia. Por mi parte, no he escrito ni escribiré jamás una obra sobre tales cuestiones, pues no hay medio de meterlas en fórmulas, como sucede en otras ciencias. Solamente cuando uno se ha inmerso largo tiempo en estos misterios, cuando uno ha vivido con ellos, entonces de repente surge en el alma la verdad como chispa que salta de la brasa, y luego crece por sí

misma". Estas conocidas frases de Platón (*Carta VII*), indignado cuando Dionísio quiso divulgar sus enseñanzas sobre el Ser-Uno-Bien (¡Los Trascendentales!), nos vinieron a la memoria al leer el presente opúsculo. Valdría la pena hacer una investigación en serio para rastrear la razón o las razones por las que los grandes filósofos de la *filosofía perenne* escribieron tan poco *ex professo* sobre el ser y los trascendentales, siendo así que definieron la metafísica como la ciencia del ser y sus "pasiones" (trascendentales). En el párrafo de Platón se atisba ya una razón importantísima: es necesario sumergirse en ellos, convivir largo tiempo. Sólo así puede saltar una chispa y luego encenderse una llama. Es decir, para tener una comprensión un tanto exacta hacen falta muchos años de consustanciación con estos misterios. Después, puede ser que los ojos del filósofo se transfiguren con un incendio. Como le sucedió a Sto. Tomás poco antes de morir, y entonces, todas las maravillosas fórmulas que había escrito, le parecieron paja... Es verdad: estamos exagerando un poco; pero, no es exageración el decir que es muy riesgoso el afrontar el último plano de la metafísica —de la metafísica tomista— con intención de presentarlo en unas pocas páginas. Hay que reducirse a fórmulas, que deben ser muy exactas y siempre dirán tan poco y tan fríamente de ese colosal y maravilloso pájaro que —la metáfora es de Maritain— se esconde en cada brizna de hierba. Hay que decir que el autor de este librito corre los riesgos y no siempre sale indemne de ellos. No advierte por ejemplo que si "En la noción de *ens* se encuentran explicitados dos de sus trascendentales *res et aliquid*", ya no son en realidad trascendentales, pues, el concepto transcendental exige contener algo que no esté —explícito— en la noción o concepto de *ens*. Por eso, al poner tal afirmación en la página 12, está diciendo lo mismo que los autores que combate en la nota 9 (p. 59). Esto es sólo un botón de muestra. Tampoco es del todo feliz la traducción del artículo primero de la *quaestio disputata De Veritate*, de Sto. Tomás. Va también un solo botón: la traducción de la palabra *alias* del comienzo del *corpus* del artículo no es "las otras", como pone Buela (p. 52), sino "de otro modo". Todo lo dicho es en razón de la justicia que debemos a los lectores. En razón de la justicia que debemos al autor hay que decir que su esfuerzo vigoroso y lúcido por adentrarse en los temas abstrusos pero vitales de la metafísica clásica, es una hermosa promesa en estos *tiempos de indigencia*.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO

GIULIO SEVERINO, *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, Studi di Filosofia, N° 4 U. Mursia & C. Milano, 1972, 267 pp.

Un nuevo volumen de la colección *Studi di Filosofia* dirigida por Luigi Pareyson retoma el tema de la religión en Feuerbach, enfocando el examen en el período 1838-1845, desde el momento en que el filósofo trata de fundar su propia antropología polemizando con la religión y la filosofía hegeliana, hasta la aparición de su obra definitiva en este punto: *Das Wesen der Religion*.

El tema está tratado desde un doble enfoque: histórico y sistemático. Desde el primero se analizan en especial las polémicas mantenidas por Feuerbach con la filosofía especulativa (Cap. 1). Algunas de las afirmaciones que incorporará más tarde surgen de allí, como lo señala el autor: la negación de la posibilidad de filosofar sobre la persona, que sólo es sujeto de contemplación o adoración, pero no de ciencia; de ahí que sólo atribuya significado a la rela-

cin directa del hombre con Dios, pero no a la reflexión especulativa. Un momento importante en el desarrollo del pensamiento de Feuerbach lo considera la crítica a la filosofía hegeliana en sus tres momentos: revelando su carácter absoluto y absolutizante, demostrando que a pesar de ello es una filosofía determinada y particular, y revelando que no es una filosofía genético-crítica. El autor de este trabajo incluye en el capítulo la demostración de que tales críticas no sólo son particulares, sino que niegan la posición de Hegel en su totalidad, de modo interpretaría, de modo totalmente inaceptable, el mundo humano y natural. Feuerbach buscará, pues, otros caminos para su especulación.

El capítulo segundo está destinado al examen de *La esencia del cristianismo*, donde Feuerbach intentó una síntesis orgánica de los anteriores escritos. Su punto más importante es la teoría de la objetivación religiosa, desde la cual se interpretan las religiones históricas como ideales personificados en una multitud de dioses primero y en uno solo después. En el capítulo tercero el autor aborda la explicitación de la antropología propuesta por *La esencia del cristianismo* y en el capítulo cuarto el proceso que Feuerbach describe sobre la formación inconsciente del propio objeto religioso, que lo lleva a concebir a Dios: como un ser de razón (el Dios metafísico), luego como ser moral o ley (idea de perfección moral de la voluntad), y en tercer lugar como ser del sentimiento (el Dios misericordioso). De allí su explicación de la Trinidad cristiana y la introducción de la mujer en el ámbito religioso cristiano bajo la figura de la Virgen María, interpretándose así el dogma de la encarnación como una trasposición de la familia ideal.

Después el autor analiza el concepto de sentimiento en sus diversos significados (Capítulo quinto), terminando esta primera parte de su exposición en el siguiente capítulo con una conclusión sobre la resolución antropológica en la interpretación religiosa de Feuerbach, por la cual el hombre resulta a la vez fundamento y fin de la actividad religiosa. Como contribución crítica hace notar que el límite de la concepción antropológica está en no poder explicar de modo claro y equilibrado la relación entre el individuo sensible y otras actividades esenciales del hombre, entre las cuales precisamente está la religiosa. Por otra parte Feuerbach, tan preocupado por la individualidad humana, debe referirse a la especie en su explicación de la objetivación religiosa: la especie es considerada entonces como la plena y absoluta realización del hombre, el Dios sobre la tierra.

Retomando el punto de vista histórico, el capítulo séptimo pasa revista a los desarrollos y polémicas posteriores, particularmente con los hegelianos ortodoxos, en cuanto Feuerbach criticaba a Hegel haber reducido el sentimiento a una simple forma que recibe del exterior el contenido religioso.

Los capítulos siguientes examinan el problema de la antropología en las obras *Vorläufige Thesen y Grundsätze*. En las *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía* se analiza la polémica antiespeculativa que fue un paso decisivo en el desarrollo de la filosofía de Feuerbach. Allí aparece clara su posición en el sentido de negar toda relevancia filosófica a las especulaciones sobre lo infinito, reduciéndolas a meras mistificaciones de un ente finito determinado. En los *Principios* interpreta la religión como fe en un Dios que en sí es trascendente y racionalístico. El autor considera que si bien Feuerbach acierta al poner en evidencia que la conciencia de Dios no es una prueba filosófica de su existencia, falla al negar a este sentimiento el carácter de instancia ineliminable del fenómeno religioso. En los *Luther-Studien*, a propósito de la interpretación luterana del cristianismo, la postura de Feuerbach queda más claramente delimitada. El último capítulo aborda por fin la crítica de *La esencia de la Religión*,

mostrando la incongruencia de Feuerbach en su paso de la primitiva concepción sobre lo religioso, inspirada en el Antiguo Testamento y en la ética kantiana, y la proyección final de Dios en la naturaleza, cuya potencia habría sido el punto de partida de todo proceso de divinización. Sugiriendo con breves trazos otros posibles desarrollos a partir de la primitiva crítica de Feuerbach a Hegel, el autor concluye que una veta posiblemente muy rica ha sido limitada por Feuerbach en virtud de su claudicante antropología. Este libro representa un buen ejemplo de tratamiento sin escrúpulos ni prejuizgamientos, realizado con la mayor seriedad y honestidad científica, por lo que es doblemente recomendable.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

JORGE L. GARCIA VENTURINI, *Filosofía de la Historia*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid, 1972, 266 pp.

La Filosofía de la Historia, disciplina recientemente ingresada a la especulación sistemática ha merecido poca atención en nuestro país, y ¿por qué no decirlo? casi nula en el ámbito católico, quizá debido a la desconfianza suscitada por algunos de sus más fervientes cultores. García Venturini es una notable excepción, pues alimenta esta preocupación por el ser histórico desde hace mucho tiempo y a través de varios de sus trabajos. El libro que comentamos es expresión del curso actual de su pensamiento sobre el tema, que creemos no cerrado, sino susceptible de nuevos enriquecimientos en casi todas sus temáticas medulares. El libro consta de una introducción y dos partes. En la Introducción, como era de esperar, se analiza la definición y el carácter epistemológico de la Filosofía de la Historia.

La *Primera Parte* es un panorama del pensamiento histórico filosófico desde la Antigüedad hasta nuestros días. Por supuesto que esta parte no debe entenderse como un ensayo histórico —que requeriría un ingente acopio de material y aparato crítico, que no estaría justificado por la índole de la obra— sino más bien como una síntesis de los elementos que pensadores de muy variadas escuelas han aportado a esta disciplina, con un enfoque selectivo.

Mucho más importante y central es la *Segunda Parte*, donde el autor expone varias ideas originales, llamadas por él “nuevas claves” de interpretación del fenómeno histórico a nivel filosófico. A riesgo de simplificar un pensamiento en sí complejo, detectamos tres de estas claves. La primera es la teoría de la aceleración del tiempo histórico, concebida como un paralelismo con la teoría de la relatividad: así como en física, puede decirse que hay un movimiento de aceleración del tiempo histórico que provoca el “encogimiento” del mundo histórico, de tal modo que recién hoy podemos hablar de “historia universal” en su pleno sentido. Además, y también de modo semejante a la física, a la velocidad creciente y el volumen decreciente se agrega el fenómeno del “incremento de la masa histórica”, es decir, suceden “más cosas” cada vez, en un crecimiento no sólo cuantitativo, sino también cualitativo. Esto es fundamental, según el autor, para interpretar la historia pasada y nuestro presente, no menos que la posibilidad de predecir el porvenir. Por esta razón, y otras más específicas, se rechaza toda periodización de la historia, que implica una estatización de lo que es permanentemente devenir. Conclusión que aunque se impone teóricamente de lo dicho, de ser adoptada

terminantemente provocaría, se nos ocurre, serias dificultades, claro que más bien en el orden didáctico y práctico. Por lo demás, parece excesivo un rechazo total de la periodización, pues si bien es cierto que la historia no admite casilleros no lo es menos que hay épocas cuyo núcleo característico puede determinarse con bastante precisión (por supuesto la precisión que puede exigirse en historia, que no será igual que para la botánica).

La segunda de las claves es el tema del fin de la historia, que ya no es más particular sino una y universal; tema éste a su vez en estrecha relación con el de la profecía histórica. El autor trata de determinar algunos de los caracteres de la Nueva Era, cuyas notas "coincidirán en gran parte con las que tradicionalmente se vinculan con la existencia edénica" (p. 237) por lo cual algunos llegan a concluir que esta tierra y no ningún otro lugar, será el paraíso o el infierno teológico. Sin tomar partido definitivo —en lo que a la filosofía respecta— el autor se limita a considerar la alternativa teológica: paraíso-infierno, siendo esta última una posibilidad nada despreciable para el futuro, o aunque ni siquiera haya futuro, debido a la misma potencialidad que el hombre haría desencadenar. Por último hay que considerar que los mismos adelantos científicos deberían hacernos notar nuestra propia insignificancia dentro del cosmos, lo que avalaría la idea —para muchos aún ciencia ficción— de otras civilizaciones muy anteriores a la nuestra, y también extraterrenas. Lo importante es que por fin formamos una verdadera familia humana y que desde ahora todo lo que pase *nos* pasará y nos afectará inmediatamente, sin posibilidad de escape: la responsabilidad es de todos. La profecía histórica tiene, pues, algo que decirnos, y no es mera poética ni ciencia ficción para entretener; se afirma como legítimo el trabajo de escrutar el porvenir a partir de los signos del presente, sin por ello menospreciar la libertad humana. Como se ve, el contenido de los últimos capítulos es sumamente complejo, y también diríamos desafiante. Podríamos cuestionar si en realidad es válido el fundamento de todo lo dicho, y aún quizás exigir previamente que se defina con mayor precisión algunos conceptos, como este de "profecía" histórica y el carácter epistémico del mismo. Pero esto nos llevaría demasiado lejos, y además importaría exigir al autor algo que no ha pretendido: presentar su libro como una obra cerrada, acabada en sí misma y totalmente explícita. Lo que de ninguna manera puede negarse es la sugestión de las insinuaciones, y la pertinencia de advertirnos sobre un nuevo interrogante de los muchos que acosan a la existencia humana.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

LA HIDROFILA ARGENTINA S.A.C.eI.



**FERRETERIA
FRANCESA**
CARLOS PELLEGRINI ESQ. RIVADAVIA - TEL. 35-2021/9

LA MAS GRANDE DEL MUNDO

EN HERRAMIENTAS

QUINCALLERIA

HERRAJES

**HABLANDO
DE ENVASES...**



VENEZUELA 4269 - BUENOS AIRES

LISTAS

SISTEMA DE INFORMACION EMPRESARIA A NIVEL NACIONAL

Listas Argentinas SACI

FLORIDA 656 - BUENOS AIRES - Tel. 392 - 5004/5074/5264

ALZAGA UNZUE y Cia. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

•

Av. Corrientes 378 - 5º Piso

T. E. 49 - 1360 - 1364

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

Por sus Sostenedores

COMETARSA S. A.

DALMINE SIDERCA S. A.

L. O. S. A.

PROPULSORA SIDERURGICA

SANTA MARIA S. A.

TECHINT S. A.



CORDOBA 320

BUENOS AIRES

P E N S A M I E N T O

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

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

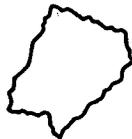
Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

**Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España**

YERBA MATE Y TE

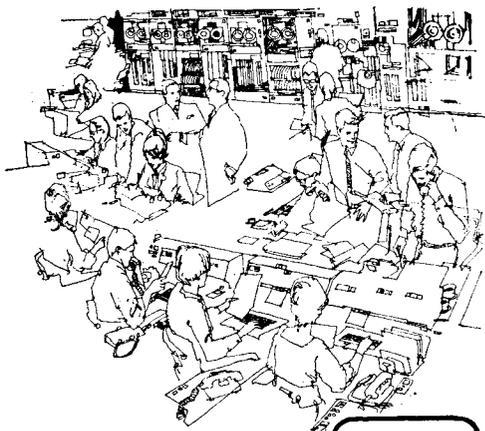
Taragui



Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**



casa central: Cangallo 541 - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales

BANCO RIO DE LA PLATA.

Adhesión

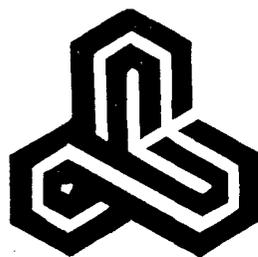
COMPANIA CASCO S. A. I. C.

CORCEMAR S. A.

N. N.

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

**CON MATERIA PRIMA
NACIONAL**



Ledesma s.a.i.

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

Ledesma una empresa que ES argentina

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.
