

SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Itinerario de la inteligencia a la verdad.*
I. - La realidad del conocimiento 83

ARTICULOS

- CESÁREO LÓPEZ SALGADO: *Ambigüedades de la metafísica de Aristóteles. En torno a la analogía del ser* .. 89
- GUSTAVO E. PONFERRADA: *Metafísica de los valores* 101
- MARIANO ARTIGAS MAYAYO: *La fiabilidad de la ciencia experimental* 117
- MARIO E. SACCHI: *Gilsoniana* 129

NOTAS Y COMENTARIOS

- CARMEN BALZER: *La oración, clave de la interioridad humana* 153

BIBLIOGRAFIA

- HELMUT SEIFFERT: *Introducción a la teoría de la ciencia* (César V. Ayala), p. 159;
- L. GARCÍA ALONSO: *Aforismos filosóficos* (Carmen Cervera C.), p. 159.
-

Directores

ÓCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

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

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA
Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

ITINERARIO DE LA INTELIGENCIA A LA VERDAD

I - LA REALIDAD DEL CONOCIMIENTO

1. El fin supremo de la Filosofía.

La Filosofía es una búsqueda incesante de la verdad suprema de todas las cosas. Descifrar el misterio de la realidad a la luz del ser o verdad oculta de la misma, llegar a ver lo que realmente es el ser del mundo, del hombre y de Dios, al menos en sus puntos fundamentales: he ahí la meta o fin supremo de la indagación filosófica.

La Filosofía no es un entretenimiento intelectual, no es un camino sin término ni una investigación sin objeto o de una meta inalcanzable, no es un trabajo que se supone condenado de antemano al fracaso. Si la Filosofía no pudiera alcanzar siquiera de una manera imperfecta, esa meta de de-velar y aprehender el ser o verdad trascendente de las cosas, del hombre y del Ser que fundamenta todo otro ser, "no valdría media hora de pena" (Pascal).

Pero el camino para alcanzar esa meta debe ser estudiado con vigilante rigor y cuidado, y ha de ser emprendido con un sentido crítico, controlado paso a paso. Muchos filósofos han fracasado en su intento, por no haber estudiado con cuidado el método o itinerario de su investigación, y de este modo se han extraviado y cerrado ellos mismos el acceso a la verdad.

2. El punto de partida de la Filosofía.

a) Las verdades primeras.

No se puede comenzar a filosofar sin suponer algunas verdades fundamentales y evidentes, sin las cuales sería imposible hasta el planteo mismo o formulación del problema filosófico, más aún ni siquiera se podría pensar.

Es evidente que para formular el problema crítico filosófico fundamental, hay que suponer, primeramente, el valor de la propia inteligencia para aprehender la verdad, en segundo lugar, que no es lo mismo afirmar que negar —es decir, el principio de no contradicción— y, finalmente, la existencia del propio sujeto pensante.

Estas verdades son evidentes por sí mismas, no necesitan demostración. Porque por una parte, no pueden ser demostradas sin petición de principio, ya que tal demostración sólo podría hacerlo la propia inteligencia; pero, por otra parte, tales verdades pueden ser fundadas críticamente, al poner en evidencia que cualquier intento de negarlas o de dudar de ellas, las presupone. En efecto, para poder negar o poner en duda la capacidad de la mente en la aprehensión de la verdad, lo debe hacer la propia inteligencia, y esta negación o duda no tendría valor ni siquiera sentido sin suponer el valor de la inteligencia que la formula.

De un modo semejante, la existencia propia y el principio de no contradicción están supuestos y afirmados en cualquier formulación intelectual, así fuera la misma que pretendiera negarlos o ponerlos en duda, pues, sin suponerlos, toda negación o duda de los mismos carecería de sentido y ni siquiera se podrían formular, es decir, los colocaría en lo impensable.

b) la deformación de la realidad del conocimiento y el consiguiente falso planteo del problema crítico fundamental.

Ateniéndonos al conocimiento intelectual, su capacidad para aprehender el ser o verdad trascendente, no sólo puede ser puesta en evidencia, por vía negativa, del modo antes expresado (a), de que todo intento de negarla o ponerla en duda la supone y se funda en ella sino que también puede ser positivamente mostrada. En efecto, el conocimiento debe ser aprehendido como realmente es, sin ser mutilado o substituido por algo que él realmente no es.

Porque conocer no es representar ni dibujar ni esquematizar algo. No se trata de una imagen inmanente de una realidad trascendente, que está más allá e inalcanzada por la propia imagen.

Quienes así plantean el problema crítico o de la validez del conocimiento para aprehender el ser trascendente del objeto, deforman el conocimiento mismo, al sustituirlo por algo que él realmente no es.

Esta es la tragedia de la filosofía moderna y contemporánea, desde Descartes hasta nuestros días: el haber substituído el hecho evidente

del conocimiento, con una imagen inmanente, con lo cual hay que averiguar después si existe una realidad trascendente y se conforma con él.

El planteo sobre el valor del conocimiento en esta forma: cómo sé yo que al conocimiento —imagen o concepto inmanente— responde una realidad trascendente, y si soy yo capaz de captarla como ella realmente es, no admite más que una respuesta negativa, inmanentista: porque desde un conocimiento —como concepto e imagen— puramente inmanente nunca se podrá saber si a él responde una realidad trascendente, y menos aún cómo ella es.

Tal formulación de planteo acerca del valor del conocimiento conduce inexorablemente a un inmanentismo total, a un subjetivismo, clauso a toda trascendencia.

Tanto el racionalismo como el empirismo, por caminos opuestos: de un super espiritualismo o de un materialismo, respectivamente, recaen en este falso planteo del conocimiento y van a dar lógicamente al inmanentismo.

El racionalismo, al precindir o disminuir la dependencia del conocimiento intelectual respecto a la percepción sensible —única que nos pone en contacto inmediato o intuitivo con la realidad existente concreta—, lógicamente ha de reducirlo a una imagen subjetiva, que ha perdido su vinculación con la realidad. Una vez que la idea o concepto no es una aprehensión del ser trascendente a través de los datos de la intuición sensible, pierde su propio valor. Entonces vanamente se lo pretende hacer depender o de una intuición de un mundo de ideas, habido en una pre-existencia (Platón), o de una participación directa de las ideas divinas (San Agustín) o de una infusión divina formal o virtual de las mismas (Descartes) o, finalmente de una creación apriori de un sujeto trascendental (Kant). Se trata de vanos esfuerzos por querer fundar el valor de las ideas en algo que realmente no las funda inmediatamente. Por eso, todas estas explicaciones, por diversas y hasta opuestas que sean, tienen de común un fundamento falso: el negar precisamente este único y verdadero origen de las ideas, que es la intuición sensible. Porque lo que es común a todos estos sistemas, tan dispares, es que las ideas no tienen su origen en los sentidos. Y como éstos son los únicos que nos ponen en contacto intuitivo con la realidad, perdida esta intuición, el inmanentismo es la conclusión necesaria a que conduce la posición racionalista de jure, si bien no siempre sus autores han llegado a ella de facto.

El empirismo sensista al reducir el conocimiento intelectual a un mero sentido superior, al negarle su especificidad propia de aprehensión del ser trascendente, queda inmerso en un subjetivismo de los fenómenos; los cuales, destituidos de ser, son puras apariencias sin consistencia real y por ende enteramente inmanentes. Esse est percipi, dicen los empiristas desde Berkeley hasta el neopositivismo contemporáneo, el ser de las cosas no es más que su aparecer, su ser percibido, su percepción subjetiva. La conclusión lógica desde su falso punto de partida.

Tampoco Kant escapa al inmanentismo, precisamente porque no supera el empirismo. Los conceptos de la inteligencia no son aprehensión del ser trascendente, sino sólo maneras o formas con que la unidad de la conciencia trascendental transforma los fenómenos subjetivos en objetos. Estos no son, pues, más que los fenómenos subjetivos informados por la conciencia del sujeto trascendental.

Todos estos sistemas han caído en el inmanentismo por un falso planteo del conocimiento: han supuesto que éste es una imagen subjetiva —concepto o sensación—, con lo cual hay que averiguar después si existe una realidad trascendente que se conforma con ella. Pero una vez que se ha reducido el conocimiento a una imagen puramente inmanente, la inteligencia no puede franquear esa inmanencia, no puede evadirla, salir de ella, para saber si realmente existe más allá de sus fronteras, inexorablemente subjetivas, una realidad trascendente y, menos todavía, si tal realidad se conforma con la imagen inmanente.

Por eso, al planteo del problema crítico de todos estos sistemas: cómo saber que al conocimiento —imagen subjetiva— responde un ser o realidad trascendente a él, no cabe otra solución que la inmanentista: una vez más, desde un conocimiento puramente subjetivo no es posible salir de él, para saber si hay un ser que está más allá del mismo.

3. La verdadera realidad del conocimiento y el auténtico planteo del problema crítico

El conocimiento es una realidad singular, única y diferente de toda otra, que debe ser analizada tal cual es, sin mutilaciones ni deformaciones previas, tales como las cometen, de un modo u otro, los sistemas inmanentistas mencionados.

El conocimiento —nos referimos ante todo, aunque no exclusivamente, al intelectual— se presenta como una aprehensión de la realidad

trascendente bajo algunos de sus aspectos. Así en el concepto de "hombre" está presente de algún modo el hombre: la inteligencia está contemplando al hombre. Y cuando esos conceptos son relacionados en el juicio, la inteligencia está identificando o separando los objetos o realidades trascendentes, presentes en él.

En todo pensamiento hay un objeto trascendente distinto del propio acto que lo aprehende, no se agota él en su propio acto, implica algo distinto e irreductible a él, está presente en él, pero como distinto de él: ob-jectum.

Vale decir, que la intelección implica siempre y necesariamente un sujeto y un objeto, dados simultáneamente en la unidad de su acto. En otros términos, el acto intelectual se constituye siempre en forma intencional, como dualidad o polaridad de sujeto y objeto en la unidad del acto.

Este carácter intencional del conocimiento intelectual ha sido redescubierto y fundado fenomenológica y cuidadosamente por E. Husserl. Contra Kant y el psicologismo y, en general contra el inmanentismo, Husserl ha puesto en evidencia nuevamente que el conocimiento no se agota en su acto inmanente, sino que implica un ob-jectum distinto y trascendente al sujeto.

Desgraciadamente, por un exceso de meticulosidad, Husserl deformó su mismo redescubrimiento, al reducir, por las "epojés", la intencionalidad o distinción del objeto y del sujeto a instancias de la conciencia subjetiva, y sumergirla así nuevamente en una inmanencia trascendental.

En el concepto o idea —primer momento u operación del conocimiento intelectual— hay dos aspectos íntimamente unidos: el subjetivo, el acto que realiza y perfecciona la inteligencia, y el objetivo, que es la cosa misma inmaterialmente presente en él bajo algunos de sus aspectos. Hay en el concepto una riqueza o sobreabundancia de existencia —una "superexistencia", que dice Maritain—: una existencia por la cual se constituye como informante o perfeccionante de la propia inteligencia, y una existencia conferida a un ser trascendente al propio acto, que, bajo algunos de sus aspectos, comienza a existir, de un modo inmaterial, en el acto intelectual, como ob-jectum distinto de él

Por eso, dice con agudeza Gilson, el idealista piensa, se coloca ante un acto o imagen puramente subjetiva o inmanente de una realidad trascendente inalcanzada; mientras el realista conoce, está en pose-

sión de un acto subjetivo de entender, en el que está inmaterialmente presente algo realmente distinto o trascendente a él: un objectum.

Lo primero que piensa la inteligencia no es su propio acto —el cogito— sino el objeto presente en él —el cogitatum—. Sólo por reflexión —la secunda intentio, que dicen los escolásticos—, es decir, tomando como objeto el propio acto de conocer, llegamos al conocimiento de éste. Pero lo que inmediatamente conocemos es siempre el ser trascendente, presente en nuestro acto de entender y como distinto de él.

MONS. DR. OCTAVIO NICOLÁS DERISI

AMBIGÜEDADES DE LA METAFISICA DE ARISTOTELES. EN TORNO A LA ANALOGIA DEL SER

1. — La cuestión de la analogía es la cuestión de la identidad y de la diferencia; dicho en términos más simples y corrientes, es el misterio de lo uno y de lo múltiple. Con esto aparece claro que el pensar analógico se remonta a los orígenes mismos de la filosofía: la pregunta por la PHYSIS de los entes (interpretétese hoy como se quiera) es una pregunta por la unidad radical, original por la que se intenta explicar toda la multiplicidad de las cosas; cómo la unidad o identidad de la PHYSIS se *diferencia* en los entes, o cómo los entes se relacionan (o se unifican e identifican) con la PHYSIS: he ahí el misterio, el nudo de la analogía. Pero, el pensar de los presocráticos, grandioso como es, es un pensar incipiente y su pensar analógico es un pensar incipiente; se piensa lo análogo, pero, no se tiene todavía presente la estructura formal de la analogía, se descubren analogías y el pensamiento se detiene y ejercita en ellas, pero no se descubre la analogía como tal, la relación entre la identidad y diferencia como tal, que es la analogía del misterio del ser. A esta sólo se avanza por tanteos. E. Jünger, en un libro sugestivo (*Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit*, 1964) nos muestra el pensar analógico de Parménides y de Heráclito; el primero se mueve en una analogía de la composición, el segundo en una analogía de la oposición. Las grandes dificultades que encuentran los intérpretes en la coordinación de las dos grandes partes o los dos caminos del poema parmenídeo se aclaran si se advierte que son dos miembros correlativos de una analogía: la relación que hay en el reino de la Verdad entre el “pensar” (NOEIN) y el “ser” (EINAI) es correspondiente a la que hay entre el “nombrar” (ONOMADSEIN) y el “mundo engañoso” (APATELOS KOS-

mos) del reino de la Opinión de los mortales. Los dos reinos, los dos miembros son partes de la unidad o identidad que afirman los fragmentos B 3 y B 16, 2 sgs. Para su interpretación de Heráclito, E. Jünger parte de las conclusiones de H. Fränkel (*Wege un Formen frühgriechischen Denkens*, 1955), que destacan que las oposiciones del Pensador de Efeso se inscriben todas en una fundamental Unidad, que es en último término la unidad del LOGOS. Por otra parte, cada una de las oposiciones es como una participación del LOGOS, es un ritmo, una "armonía de contrarios", que las hace correspondientes y correlativas unas a otras. Así la realidad entera es un camino, un proceso, que puede considerarse idéntico "tanto de abajo hacia arriba, como de arriba hacia abajo" según reza el frag. B 60. La realidad es análoga: una verdadera correspondencia de proporciones, que unifica en su identidad la oposición de cada una de ellas.

Un pensar, del cual todavía no se ha ponderado suficientemente la clave analógica, es el de los pitagóricos. En el párrafo del libro A, 6, de la *Metafísica*, en el que Aristóteles sintetiza su doctrina, le atribuye una resolución o reducción de lo físico y ontológico a lo matemático. Pero, como señala ese mismo pasaje los pitagóricos "estaban nutridos en las matemáticas" y siguientemente, habituados a un modo de pensar analógico; a ellos se vincula el descubrimiento de las armónicas, que según el mismo Arquitas de Tarento, es uno de los tres casos de analogía de la música (DIELS-KRANZ, *Frag. Vorsokratiker*, Archytas B, 2). Se puede decir que la matematización de la realidad es una analogización de la misma; la "Anti-tierra" puede considerarse como una exigencia de esta analogización matemática. Pero, lo que puede discutirse es que esta matematización de la realidad se haga en favor de una total *identidad*, sin tener en cuenta las *diferencias*, es decir, que el plano físico y ontológico sea del todo absorbido por el matemático, según sugiere Aristóteles. En mi parecer, se trata de una matematización analógica: los principios matemáticos son al nivel matemático, lo que son los principios físicos y metafísicos a sus niveles propios.

En estas concepciones la totalidad del ser es considerada como una gran analogía, pero, se llega a ella en forma aproximativa, imprecisa: en los pitagóricos y el parmenidismo la diferencia oculta la Identidad o unidad, mientras que en Heráclito ésta tiende a suprimir

aquélla: hay una correspondencia entre la esfera de la ALETHEIA y de la DOXA, en los tres planos: matemático, metafísico y físico, pero, ¿en virtud de qué Unidad se da tal correspondencia o correlatividad de los miembros?; hay un paralelismo, que no sabe encontrar su punto unificante. En Heráclito, por el contrario, la Identidad omniabaradora del LOGOS resuelve en sí las diferencias de huidiza consistencia de los contrarios.

Platón, que, temblando lleva a cabo el "parricidio" de su padre Parménides según su propia estimación, en realidad muy dudosa y ambiguamente supera el parmenideísmo; aunque en su pluma aparezca la palabra misma "Analogía" aplicada al problema central del ser (*Rep.*, VII, 534 a) y aunque allí nos diga que la OUSIA es a la NOESIS, como la GENESIS a la DOXA, el problema de la relación de la OUSIA con la GENESIS, del ser con el devenir es resuelto en una óptica más bien equivocista (como Parménides), que de acuerdo a una verdadera analogía. A pesar de la profundización crítica, que ha sido señalada a partir del *Teteto* y del *Parménides*, y que termina en la teoría pitagorizante de los Principios del último Platón o de las Doctrinas Orales, el platonismo de Platón y creo de todos los tiempos, oscila entre equivocismo y univocismo, entre dualismo y monismo, sin llegar a conciliarse con una visión analógica verdadera. En un primer momento Platón parece salvar todas las diferencias del ser: físico-sensible, matemático, ontológico-inteligible; pluralidad de Formas Separadas, pluralidad indefinida de individuos corpóreos. Pero, en verdad, en el centro de la intención platónica hay una primera dirección constitutiva, que es absolutamente unificante, absolutamente parmenídea: la multiplicidad no existe si no es en una jerarquía, y esta jerarquía es del todo piramidal. El vértice no es un mero punto de referencia; es un *verdadero principio*, es decir, aquello desde donde se origina todo el resto. La Unidad-Bien, que es este indiscutido Principio, es el Sobre-ser, el Ser por exceso, y todo lo demás, todo lo que en alguna forma es, es una redundancia, una difusión de aquel Exceso. Naturalmente: esa redundancia se llama generalmente participación. El problema está en saber cómo entendió Platón esa participación o cómo el Principio se hace presente en todos los grados en que se difunde. Las dificultades las sintió antes que nadie el mismo Platón y las discutieron sus primeros discípulos y

sucesores, como Espeusipo y Jenócrates y, por cierto, Aristóteles, en mi opinión mucho antes de salir de la Academia. La teoría de la MIMESIS o imitación abre cierto camino para explicar la transcendencia del Principio y su presencia en lo principiado y se funda en la causalidad ejemplar, la más típica y propia, según Platón, de la Causa. Pero, no puede negarse que el primer Principio (como los Principios intermediarios) son algo más que Arquetipos o Causas ejemplares para la doctrina de la Academia: se acercan a lo que en el aristotelismo corresponde a la causa formal intrínseca. El Principio se difunde *ontológicamente* en los participantes —en razón de ser El el único verdadero ser, verdadero bien, verdadero uno...—; no sólo es el Arquetipo extrínseco de todo lo que es, sino que lo que es en alguna manera, lo es por la *presencia* de Aquel: El es el que confiere ser, verdad, unidad bondad...

2. — Contra esta concepción platónica parmenídea establece Aristóteles su pensamiento analógico del ser, que puede resumirse en la frase que repite más de una docena de veces: TO ON LEGETAI POLLACHOS: el ser es múltiple, heterogéneo en su misma raíz; pero, esta múltiple heterogeneidad es ser (Diferencia e identidad). Al ser se lo puede agrupar en géneros y especies, pero se llega a un momento, a unos primeros géneros o agrupaciones últimas del ser, que son ya irreductibles los unos a los otros: no habrá ya paso de un género a otro legítimamente (METABASIS EIS ALLON GENOS): "No se pueden resolver los unos en los otros ni en uno solo" (MD 28, 1024 a 15). Estos primeros géneros del ser real son las diez categorías: sustancia, cualidad, cantidad, relación... etc. Son modos de ser primeramente diferentes. Pero, estamos en el inicio de la cuestión: la afirmación, al parecer obvia e inocua, de que el ser es diferente, induce una tremenda aporía. Decir que el ser es diferente, ¿no es decir que el ser es equívoco, HOMONIMON? Tendría un nombre común a todos los géneros, pero el significado que se le atribuye, identificado con los géneros, sería diferente uno de otro. Una vez será el ser en un sentido, y decimos: ser significa esto, es ser esto, siendo el ser equívoco, los otros sentidos no podrían convenir con el primero, no tendrían nada que ver con aquél. Y si hemos determinado que el primero es ser, los otros no ser, y si no son ser, simplemente no son, y si no son, no son nada. El equivocismo verdadero y conse-

cuenta en el ser llevaría a la aniquilación de todos los modos del ser, a excepción de uno. Es decir, que afirmar que el ser se dice de muchas maneras en forma equívoca, equivale, aunque parezca paradójico, a sostener que hay un único ser, a afirmar un monismo del ser.

Aristóteles conoce muy bien este peligro de su *TO ON LEGETAI POLLACHOS*, por eso añade inmediatamente: "No se dice equívocamente": *OUCH HOMONIMOS* (MG, 2 1003 b 35). ¿Cómo pretende salvar esta dificultad de la unidad y a la vez multiplicidad del ser la concepción aristotélica? Si no es un simple género supremo, un unívoco, como de hecho parece concebirlo Platón, si no puede darse de una manera igual en todos los participantes, y tampoco puede ser equívoco, ¿cómo es el ser?, ¿cómo se realiza el ser en los entes?, ¿cómo todo en verdad *es*, siendo la multiplicidad diferente? Cuando Aristóteles afirma: "El ser se afirma de muchas maneras" continúa inmediatamente: "pero, siempre con orden a uno y por relación a una sola naturaleza" (MG, 2, 1003 b 33). El Filósofo recurre a expresiones precisas, sin duda técnicas, para expresar el modo según el cual el ser es y se predica en la pluralidad de los entes: se dice de muchas maneras, pero, *con relación a uno* (*PROS EN*), *a partir de uno* (*APH'ENOS*), con proporción a una naturaleza (*KATH ANALOGIAN*). ¿Qué significan estas expresiones del lenguaje aristotélico? Si buscamos explicaciones o aclaraciones teóricas de las mismas, no las encontraremos en el *CA*; lo único que hace el Estagirita es ponernos un ejemplo concreto y claro de algo que no es ni unívoco ni equívoco, y sin embargo tiene un predicado común, que lo recibe en relación y por derivación de "uno". El ejemplo que suele poner Aristóteles es el del predicado *sano*, que puede ser atribuido al hombre, a una casa, un color, un medicamento, una comida... Atribuido al sujeto humano, *sano* significa cierto equilibrio en su cuerpo, cierto estado o propiedad del mismo, es decir, la *salud*. Ahora: es evidente que la salud como tal no se da por cierto en una casa, a la cual no obstante decimos "sana", ni en un color, ni siquiera en los medicamentos, que pueden contribuir a la salud. En estos sujetos una misma palabra "sano" significa cosas bien diferentes de la salud, y cosas diferentes entre sí... Pero, añadamos: significa cosas diferentes de la salud, pero, siempre algo que está *relacionado con ella*, con el verdadero concepto y la realidad verdadera de la salud. Así: "lo sano se dice de muchas ma-

neras, pero, siempre con relación a uno, a una naturaleza determinada", que es la salud; por la relación que con ella tienen los otros sujetos participan este predicado. Así, nos dice Aristóteles, sucede con el ser: ser es la substancia, la cualidad, la cantidad: ser es el devenir y el fenecer; hablamos incluso de ser, cuando hablamos de cosas puramente negativas, como la ceguera. Pero, todo es ser y se dice ser por relación a uno que es el verdadero ser, es decir, la substancia: "Así el ser se dice de muchas maneras, pero, siempre por relación a un solo principio: algo se llama ser o por ser substancia o por ser pasión de la substancia, camino hacia la substancia, corrupción de la substancia, causa eficiente o generadora de la substancia o algo relativo a la substancia o su negación..." (MG 2, 1003, b 5-10). Estas afirmaciones parecerían resolver de una manera clara la cuestión: el ser como tal es el ser que se da y se manifiesta en la substancia; el ser que es de por sí, que tiene suficiencia para ser en sí, es el ser verdadero, el *uno* y la *naturaleza* que posee con propiedad el ser. De esto no puede haber ninguna duda en la concepción aristotélica. Todo lo demás que es dicho ser recibe tal predicado *en razón de su relación* con la substancia por ser en alguna manera siempre un modo o un algo de la substancia. Tenemos una unidad o identidad *PROS EN*, esto es, un conjunto de sujetos diferentes, que tienen de común entre sí el poseer todos un determinado orden o referencia a la substancia, que se vincula de algún modo con todos ellos, y los vincula entre sí. Ella es el *EN* o la *MIA PHYSIS*, que es el centro aglutinante de esta irradiación. Ahora bien, la *OUSIA* o substancia es el verdadero ser todavía inadecuadamente determinado; Aristóteles comienza señalando a la substancia como el verdadero ser, pero, esta determinación de la "substancia en general" se irá determinando más y más hasta concluir que el verdadero ser, el ser como ser es la Sustancia Primera, la Forma o Acto puro de ser (Cf. "Idea de ser y grados de ser en Aristóteles", *Giornale di Metafisica*, 1966, 2). Así todo el universo del ser se orienta hacia esta última cumbre; puesto que el verdadero ser, que cumple adecuadamente la razón de ser es el ser necesario, las otras cosas son dichas ser por su relación a El. Esta gradación nos dice que la unidad del ser no es sólo *PROS EN*, sino *TA TOI APH'EXES*, unidad de consecución o derivación, según el texto clave del libro Lambda: "Aquel principio de donde penden los cielos y la naturaleza entera" (ML 7, 1072 b 14).

Esta concepción del ser parecería que salva la unidad y la pluralidad del ser, la identidad y la diferencia, y así, conseguida la unidad del objeto de la Metafísica (el ser como ser), se salva la unidad de la misma, que es una de las cuestiones que preocupan la especulación aristotélica. Así como la medicina estudia propiamente la salud del hombre, pero por eso mismo se ocupa de las causas, condiciones, signos, etc., de la salud, así la Metafísica que tiene por objeto el ser en cuanto ser, el verdadero ser, que en cuanto tal es la sustancia y propiamente la Sustancia Divina, se ocupa también de todo lo que con esta Sustancia y de ella se deriva. Pero, llegados aquí debemos preguntarnos: ¿es esta una verdadera concepción analógica del ser?, ¿resuelve el misterio de la identidad y de la diferencia? Por otra parte: ¿concluye la concepción aristotélica sobre lo Uno y lo múltiple aquí? Creo que esto no constituye el todo de la concepción metafísica de Aristóteles y que lo hasta aquí dicho no resuelve en verdad las aporías de la unidad y la multiplicidad. Empecemos por aquí. La unidad *hacia uno o desde uno* es la unidad que la escolástica fijó con el nombre de *Analogia attributionis*. En ella la noción que se participa y se predica se da *en uno* de los sujetos, real y verdaderamente (*formaliter*); en los demás se da sólo *algo* que tiene *relación con dicho predicado*; pero, éste, aunque sea atribuido, lo es sólo *nominalmente*: la salud no se da en la casa o en el clima, aunque se los diga "sanos". Si esta fuera la "analogía" que se diera en el ser y no otra, llegaríamos a resultados por demás embarazosos: el ser sólo se daría en la sustancia, y en verdad y realidad, sólo en la Sustancia Divina; en las otras sustancias y en todas las demás categorías el ser no se daría en verdad, y en verdad nada sería sino Dios. En los otros casos de analogía de atribución, que no sea el del ser, no aparecen inconvenientes de ninguna especie de tipo ontológico, si bien habría que advertir sobre las dificultades de tipo lógico y lingüístico: la salud no se da como tal en el color o la casa (aunque se le atribuya) pero, el color y la casa son lo que son, aunque no tengan "formalmente" la salud. Pero, si una cosa sólo posee el ser nominalmente, en cuanto se la atribuimos, pero, en verdad no lo posee, ella sería no-ser, en verdad sería nada. De ser lógicos deberíamos aceptar el monismo de la Sustancia Divina y declarar fantasmagórico todo lo que no es ella, o entrar en el equivocismo.

3. — Es evidente que Aristóteles no puede aceptar esta conclusión: diría que repugna a la esencia misma del aristotelismo; para él, todo ente, aun el ser sensible, efímero, sujeto intrínsecamente al cambio y a la corrupción, es también verdaderamente ser. La crítica fundamental al platonismo se dirige a reivindicar la intrinsecidad, la densidad ontológica de todos los entes, aun los más pobremente tales, contra la volatilización que de ellos hace Platón, en aras de un único ser transcendente. Todo ser categorial, sea finito, sea sustancial o accidental “es algo que es de por sí, independientemente del alma” (ME, 4); es algo radicalmente diferente del puro ser mental (*ib.*), como los meros agregados accidentales (ME, 5), que son dichos tales impropriadamente; todo ser categorial es declarado TO ON KAT’AUTO, ser que es de por sí, ser que intrínsecamente es. Sería un error fundamental pensar que para el Estagirita fuera del ser sustancial (y Divino) no hay en verdad ser, que los modos categoriales, son atribuciones, pero, no modos reales. Habría que decir que TO ON LEGETAI, pero, no ESTI POLLACHOS. Contra esta acepción del LEGO y LEGETAI en el léxico aristotélico, Bonitz (*Index Aristotelicus: EINAI*) advierte que para Aristóteles: LEGEIN y EINAI “*arcte coherent*”: se unen indistinta e inseparablemente, que para Aristóteles el predicar equivale en estos casos al ser, pues como dice el título de todas las antiguas y manuscritas ediciones del libro de las Categorías, se trata de CATEGORIAI TOU ONTOS, Categorías, Modos del ser.

Después de esta constatación —que sin duda podría extenderse mucho más— de que Aristóteles no cae en un ontismo de la sustancia y de la Sustancia Primera, conviene advertir que el mismo Filósofo es consciente de que, considerada su visión del ser en límites de la Sustancia y de lo relativo a la Sustancia (PROS EN, APH’ENOS), no hay una verdadera solución o *visión analógica* del misterio del ser. Es verdad que en el pensamiento posterior la teoría de la analogía y de las analogías se ha originado en grandísima parte de esta especulación del Estagirita sobre “lo mucho que es relativo o se relaciona con lo Uno”; no es cuestión de historiar o averiguar ahora cómo de la expresión aristotélica de estos textos PROS ANALOGIAN, “por relación, por comparación. . .” se pasó a considerar y establecer esta especial relación de lo uno con lo múltiple como un caso específico de analogía. Sabemos la importancia que tiene en los sistemas escolásticos (sea el

de Sto. Tomás, sea el de Suárez) esta, después llamada *Analogia attributionis*. Pero, ya el áureo libro de Cayetano *De Nominum Analogia*, señaló que esta es una de las analogías impropias, es decir, que propiamente no son tales. Ahora bien, Aristóteles no la llama analogía impropia: simplemente no la considera analogía, aunque F. Brentano se esfuerce en encontrarla en el CA (Cf. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862, p. 97). El Estagirita recibe la noción de la analogía de los matemáticos, quienes tenían ya una noción precisa de la misma. Cuando la define en la *Ética a Nicómaco*: “La analogía es la igualdad de proporciones” (V, 6, 1131 a 31) reproduce exactamente la Definición siete del libro quinto de los *Elementos* de Euclides: “La analogía es la *similitud* de proporciones” (Aristóteles pone ISOTES; Euclides HOMOIOTES. Cf. etiam las Definiciones 3ª y 4ª). Así, desde el punto de vista formal, para el Filósofo la analogía es un caso o una clase de la unidad, lo análogo es un modo de ser uno. En el capítulo sexto del libro Delta de la *Metafísica* se analizan las diversas clases de unidad; allí se nos dice: “Las cosas pueden ser unas numéricamente, específicamente, genéricamente o análogamente. Son unas numéricamente cuando tienen una materia; son unas específicamente, cuando tienen una sola definición; son unas genéricamente, cuando tienen al menos una última división categorial (común); son unas análogamente, cuando una es a la otra lo que otra es a otra” (MD, 6 1016 b 31-36). Desde la unidad numérica, que es la unidad individual, en la que una porción de materia encierra a una forma y con esto ella adquiere algo irrepetible, propio, singular, hasta la unidad análoga, hay una gradación de más a menos: todo aquello que es uno específicamente comunica y se hermana en los mismos (semejantes) principios esenciales completos: todos los hombres son Uno por tener la esencia humana: forman la especie humana que es una; en cambio, forman una unidad menos unidad, más débil, menos completa con los animales, con los vegetales, con los cuerpos inertes... Y son menos “uno”, tienen una menor unidad o conveniencia con todo aquello con lo que son “análogamente uno”. ¿En qué consiste esta unidad análoga? Aristóteles nos dice aquí y en otros pasajes (*Et. Nic.*, V, 6, 1131 a 31, etc.) que ella se da entre lo que se ha con respecto a otro, como otro con respecto a otro... Estas expresiones indicadoras de la necesaria correspondencia que tiene que haber entre dos o más relaciones o proporciones (LOGOS las llamará

muchas veces tanto el texto de Euclides como el de Aristóteles), son proporciones que se corresponden o asemejan, porque a pesar de su diversidad participan y realizan *una noción* (o esencia común). Sto. Tomás verterá exactamente el pensamiento aristotélico, definiendo la analogía como "*Similitudo duarum ad invicem proportionum*" (*De Ver.*, q. 2 a. 11). La unidad análoga está en esa *similitudo*, que debe considerarse en cada caso no desde un punto de vista puramente formal, como pura relación o respecto a, sino como cierta esencia o propiedad o naturaleza que las proporciones conforman. Es decir, aun en el orden puramente mental matemático, la unidad analógica no está en la simple igualdad de dos es a cuatro como cuatro es a ocho, sino en la noción o esencia de "mitad" que realizan los dos términos. Y así decimos: la noción de mitad es análoga: se realiza en proporciones diversas. En proporciones o maneras diversas; pero, siempre *la misma* noción de mitad. En este tipo de ser los objetos "uno" se da la mínima unidad, la unidad más débil; aquí no tienen los sujetos ni una esencia específica ni un elemento genérico común, que siempre se daría de una misma manera en todos, es decir, unívocamente, sino que aquello que tienen de común (semejante), aunque resulte en verdad semejante, está constituido por elementos que mirados separadamente en sí son desemejantes. Correlativo al capítulo del libro Delta (cap. 6) sobre la unidad es el capítulo noveno sobre la Identidad y lo Diferente; aquí también se nos dice que "Las cosas son diferentes no sólo numéricamente, sino en razón de la especie, del género o por analogía" (*Ib.*, 1018 a 12-14). Habría que hacer las mismas consideraciones sobre este texto que las hechas sobre la identidad o unidad por analogía. Queda al menos en claro que para Aristóteles realista lo verdaderamente análogo es un tipo de unidad (o por contraposición, de diversidad) no sólo unidad de palabra (como en los casos equívocos por azar, HOMONIMOS, ni como en los casos de lo múltiple referido a Uno, de la llamada impropriamente o malamente *analogía de atribución*), sino con una unidad de concepto o definición, que en la gnoseología aristotélica presupone un fundamento uno, no numéricamente uno, pero sí, de cierta "naturaleza" o propiedad que se da repetida en varios sujetos; la diferencia de esta unidad de fundamento (y luego de noción y concepto) respecto a la unidad unívoca de lo específico y genérico, radica en que la propiedad o naturaleza análoga está compuesta de elementos o compo-

nentes diversos en cada uno de los sujetos, los cuales diversos elementos constituyen de hecho una propiedad siempre semejante, "idéntica" en todos.

4. — Si el Estagirita conoció y empleó perfectamente la noción de analogía (*Analogia proportionalitatis*) y admitiendo por principio la intrinsecidad del ser en todo ente, reconoció que el ser no podía ser considerado ni equívoco ni unívoco, ¿por qué no lo encuadró lúcida y decididamente dentro de lo análogo? A esta pregunta habría que empezar por responder que, si bien no encontramos en el CA un tratamiento frontal de la verdadera analogía del ser, ni una afirmación rotunda de sus características análogas y de las consecuencias que ellas implican, podemos considerar que existen más que meros indicios o argumentos por exclusión, de que el ser de la Metafísica aristotélica es el ser análogo. Señalemos que para el Filósofo no sólo la propiedad transcendental del bien es análoga, sino que existen otras propiedades que son análogas en los seres: el bien es uno "por analogía: el bien que es el ojo para el cuerpo, es la inteligencia para el espíritu" nos dice la *Ética nicomaquea* (I, 1096 b 28-29), y al final del libro N, se generaliza esta afirmación, diciendo que "hay propiedades comunes a todos los seres con unidad de analogía (EN DE ANALOGON) (MN, 6, 1093 b 16-17). Y esto se apoya o resulta porque "el bien (y añadimos: aquellas propiedades) tienen las divisiones que el ser" (*Et. Nic.*, 6, 1096 b). Es decir: si el bien y otras propiedades del ser son análogas, lo son porque el ser es análogo, ya que aquéllas se fundan en éste. En el libro Lambda, al estudiar la unidad y diversidad de las causas, en el cap. cuarto, se comenzará con esta frase fundamental: "La causa y los principios son diversas para los distintos seres, pero, se puede decir que en universal es una análogamente para todos" (ML, 4, 1070 a 31-32).

Como vemos, Aristóteles afirma, al menos indirectamente en estos textos que el ser es verdaderamente análogo; pero, además de eso, podemos constatar que la analogía del ser está supuesta e implícitamente expuesta en puntos importantes del aristotelismo. El libro Dseta de la *Metafísica* en su capítulo cuarto analiza el ser de la sustancia como esencia (TO TI EN EINAI) y constata que también las otras categorías tienen a su manera una esencia. Esto ha extrañado a

algunos aristotelistas (Ross, Meier, Cf. Tricot, *Métaphysique* I, p. 304, n. 5), que creen que es algo ilógico dentro del aristotelismo el atribuir esencia propia a los modos inferiores del ser. Sin embargo, no se trata de una extrapolación indebida, sino de una consecuencia natural de la afirmación de la intrinsecidad omnimoda del ser a todos los entes, así sean estos mínimos accidentes: la esencia es un elemento constitutivo del ser y atribuirles la esencia es atribuirles el ser. Las categorías inferiores a la sustancia también son ser, "son categorías del ser", por ello también les compete esencia; pero, es claro no unívoca respecto a la esencia de la sustancia, porque su ser no es unívoco, sino en modo inferior, o como dice el texto "a su manera y derivadamente". Pero, vale la pena reproducir este olvidado pasaje: "Así como el ser (TO ESTI) corresponde a todas las categorías, pero, no igualmente, cutivamente, así la esencia corresponde de suyo (KAT'AUTO) sólo a la sustancia y en cierta manera a las otras categorías" (MZ, 4, 1030 a 20-23). Alguno podría decir que al afirmarse que el ser y la esencia se dan principalmente en la OUSIA y sólo derivadamente en las demás categorías, Aristóteles se refiere aquí a la impropia analogía de atribución. Hay que decir que las primeras palabras del texto superan ya ese nivel, pues afirman con toda fuerza la presencia intrínseca en todos los entes: TO ESTI HYPARCHEI PASI... "El ser está dentro de todos...". Por otra parte a la analogía verdadera no le interesa de inmediato si en uno se da más o menos, sino que no se da "igualmente" (OUCH OMOIOS, dice el texto). Ciertamente que, como destacará la metafísica de Sto. Tomás, el fundamento de la analogía propia o de proporcionalidad, será la relación de lo que se da "en cierta manera" hacia "lo que es en plenitud", que la relación de lo múltiple hacia lo Uno, sin ser como tal una verdadera unidad de analogía, fundamenta la analogía. Pero este es otro discurso.

A pesar de esto, creo que no podemos decir que el ser de la metafísica de Aristóteles esté franca y decididamente aclarado por la analogía. Aristóteles repite insistentemente: "El ser se dice de muchas maneras...". Pero, nunca añade (como podríamos esperar y lo hace hoy cualquier texto que pretende exponer la metafísica "aristotélicotomista"), "pero, con unidad analógica". Pienso que si nosotros supiéramos el por qué de esta omisión, de ese recurso a la unidad ficticia de lo sano, sabríamos el por qué de las vacilaciones tantas veces ponderadas de la metafísica del Estagirita.

METAFISICA DE LOS VALORES

I

La negación kantiana de la Metafísica tuvo una enorme repercusión en el mundo filosófico europeo; para muchos la *Dialéctica Trascendental* significó el acta de defunción de la que hasta hacía poco era llamada "la reina de las ciencias". En realidad lo que Kant negaba no era la Metafísica, sino la Metafísica racionalista, la única que conocía; por otra parte, la rechazaba por no constituir una "ciencia", pero en el sentido que el término había adquirido en su época y cuyo prototipo es la Física newtoniana, vale decir, el de saber fenomenico. Sin embargo el impacto causado por la crítica kantiana fue decisivo y tuvo consecuencias muy amplias.

Una de ellas fue el dejar a las nociones básicas de la Etica, las de bien y de fin, privadas de la fundamentación. Consciente de ello, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, frente a las que llama "éticas materiales", cuyos motivos determinantes son la "materia" de la acción, erige su "ética formal" del deber. Pero aun admitiendo esta posición (como lo hicieron hasta teólogos católicos), se presenta espontáneamente el problema de cómo calificar las acciones morales conformes (o disconformes) con la norma. Naturalmente (o por el peso de una tradición secular) aparece el término "bueno" para designar al acto recto. Ahora bien, este calificativo estaba interdicto: había que buscarle un sustituto.

Fue una disciplina entonces joven, la *Economía Política* (podemos considerarla iniciada por los "monetaristas" del siglo xvii y elaborada sobre todo por Adam Smith y sus discípulos desde fines del siglo xviii) la que proporcionó el término buscado. Ella misma había tenido dificultades de vocabulario y las había superado dando

un significado nuevo a palabras conocidas. Así distinguió los *bienes*, que son "reales" (cosas, "res", sean muebles o inmuebles, de consumo, etc.) de los *valores*, que no lo son (así una "letra" de cambio, un paquete de "acciones", un "pagaré", etc.). Si en Ética ya no era posible hablar de "bienes", al menos sería lícito tratar de "valores".

Y fue *F. E. Beneke*, filósofo alemán psicologista, quien en 1822 introdujo el término "*valor*" en la Ética. En su obra *Fundamentación de la física de las costumbres* (el título muestra tanto el influjo kantiano como la orientación empirista del libro) afirma que cada hombre debe obrar conforme al "*aprecio*" que le merezca el *valor* de la acción (en Economía el precio depende de aprecio). Reconocer a Beneke el primado en el uso ético de la noción de "valor" no significa desconocer que ya Kant, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* había hablado del "valor de la acción", pero sin dar a la voz "*Wert*" el sentido que tendrá más tarde. Más aún, Beneke, contra lo sostenido por Kant, hace depender el valor del *sentimiento*, rechazado como factor moral por el kantismo, y que hace de los valores algo *subjetivo*.

No voy a tratar en este trabajo sino de un aspecto, que considero básico, de los valores, el de su ubicación *metafísica*. Durante el siglo pasado, una larga sucesión de filósofos trataron de los valores; casi todos ellos compartían la negación kantiana de la Metafísica. Por ello no tenía sentido el plantearse este problema. Sin embargo, no dejan de hacer alusiones que sorprenden si se las entiende literalmente. Así *R. Lotze*, que difundió la noción de valor, la contrapone a la de *ser*; para él los entes no existen porque son, sino porque valen; y los mismos valores no tienen ser sino *valer*.

En cambio *A. Rischl*, el introductor de la distinción entre "juicios de valor" y "juicios de hechos" niega que el *valor* constituya al *ente*: *ambos*, valor y ente, están en planos distintos y separados. Con *H. Taine* la noción de valor pasa al campo de la *Estética*: una obra de arte "vale" por el *efecto* que produce en el sujeto que la contempla, condicionado por la sociedad en la que vive, que le impone una "jerarquía de valores". Con *F. Nietzsche* la "jerarquía de valores" pasa al orden *moral*, pero para proclamar la necesidad de invertirla.

En estos autores (a los que podríamos agregar el moralista *J. M. Guyeau*), los valores son *subjetivos*: dependen de la apreciación de sujeto, condicionada o determinada por el sentimiento. Por esta razón y, además, por su separación del *ser*, no fueron tenidos en cuenta por los filósofos realistas. Sin embargo el panorama cambió a fines del siglo pasado. *F. Brentano* sostuvo la *objetividad* de los valores como

objetos de un acto intencional, si bien mantuvo que dependen de la *emoción* que despiertan en el sujeto.

II

Al comenzar nuestro siglo el vocablo "*valor*" comenzó a tomar el sentido originariamente económico que hoy constituye la primera acepción del término: no indica "*valentía*" sino el grado de utilidad de las cosas o su capacidad para satisfacer necesidades, lo que las hace apreciables o mercedoras de un precio. Al mismo tiempo comenzó a difundirse el sentido ético y estético de la expresión. En el campo filosófico, la adopción del tema de los valores por el neokantismo contribuyó a hacer de ellos una cuestión ineludible.

Pero el tema de la entidad de los valores no se transformó al primar su objetividad. Un aporte interesante es el de *W. Windelband*: tras distinguir los "juicios factuales" de los "juicios valorativos", señala que estos últimos son *variables* no sólo de persona a persona sino aún en el mismo individuo; pero si los juicios son variables, en cambio los valores son *invariables*. Para *A. Meinong*, los valores son *objetivos*; son objeto de un conocimiento intuitivo basado en la *emoción*; por ello su objetividad es *relativa* a la persona (y los estudia una disciplina especial, la *Axiología*).

H. Münsterberg, tras distinguir los valores *vitales*, entre los cuales tienen el sitio supremo los religiosos, y los *culturales*, entre los que los máximos son los filosóficos, destaca que los valores se *descubren* en la experiencia; pero ésta, que es subjetiva, no los fundamenta, precisamente porque los descubre como *objetos*; su fundamento es la voluntad absoluta de un Yo trascendente, *Dios*.

Más nítidamente aun, *H. Rickert* defiende la *objetividad* de los valores, que no se basan en algo subjetivo sino en una *norma ideal* que se impone al sujeto y es independiente del acto de valoración; se dan en una *intuición* basada en la *emoción*; no son reales ni irreales sino *ideales*, pero se *realizan* por la actividad del sujeto y por ello son *relativos* a éste. En cambio *C. von Ehrenfels* niega la objetividad de los valores: son la *relación* entre un sujeto valorante y un objeto valioso, determinada por el *deseo*, no por la emoción; pero el deseo es la representación del objeto valorado según la estimación de su utilidad para el sujeto; de ahí que sean *subjetivos* no sólo los actos valorativos sino los mismos valores.

W. Stern entiende que los valores (cuya "*polaridad*" subraya) se originan en la persona y se integran en ella; sin embargo no son, por ello "*subjetivos*" en el sentido de que dependan del parecer de

cada uno; son *objetivos* en cuanto valores, aunque sean *subjetivos* en cuanto integrados a la persona que los realiza. *E. Meyer* define el valor como el *correlato* de un deseo constante, es decir, que no se extingue una vez saciado. Para *J. Heyde* los valores son *absolutos*: se imponen a todo sujeto sin ser relativos a sujetos singulares.

Para *M. Scheler* los valores son *cualidades* de las cosas, pero *independientes* de ellas; son, por lo tanto, *objetivos*: son objetos *ideales* y por ello *absolutos*; no se abstraen de las cosas sino que se intuyen por un *sentimiento* intencional como incluidos en los objetivos de la tendencia. *N. Hartmann* considera los valores como *esencias* trascendentes que forman un reino ideal; no son imaginados ni entendidos sino *intuidos* por el *sentimiento* como constitutivos de las cosas valiosas, no como "formas" sin contenido sino como "materias"; para discriminarlos se debe poseer un modelo y en este sentido son "a priori".

III

La actitud de los filósofos *realistas* y en especial de los *tomistas* ante una temática ajena a su modo de pensar y a sus principios fue, naturalmente, de *desconfianza* y, en más de un caso, de abierto *rechazo*. Es de notar que durante los primeros años de nuestro siglo, que es cuando se difunde la noción de valor, el "neotomismo" tenía un gran espíritu de apertura; quería ser un tomismo *renovado* (conforme al lema de León XIII, "vetera novis augere"). Sin embargo frente a los valores adoptó una postura negativa que hoy nos parece extraña. Con todo, tenía fundamento.

Para un pensador realista, la negación kantiana de la posibilidad de conocer las *cosas en sí*, es decir, de llegar a la captación del *ser*, resulta inadmisibile, ya que precisamente el conocer tiene sentido por el ser. Por otra parte, la desconcertante *variedad* de *opiniones* y enfoques de una noción que viene a suplantarse la clásica de *bien*, y surge de la negación kantiana antedicha inclinaba a desconocerla. Además, ¿cómo los valores podrían ser *ajenos* al ser y, sin embargo, constituir a las *cosas* como valiosas? Lo que no es, la *nada*, no puede ser un *constitutivo* de algo. ¿Cómo una *cosa* puede tener "cualidades *ideales*"? ¿Cómo podría conocerse por medio de una "intuición *afectiva*"? La afectividad o la emoción o el sentimiento no son factores cognoscitivos.

Pese a todo, las diversas corrientes filosóficas contemporáneas se ocuparon de los valores; el término se impuso al lenguaje común. El tomismo no podía ignorar esta noción. Y surgieron intentos de

integrarla a una visión realista de la Ética y la Estética, para lo cual se comenzó por hallarle una ubicación *metafísica*. La tarea no era sencilla ni, como vimos, los axiólogos son coincidentes en sus posiciones, ni los mismos autores de inspiración tomista coinciden en su interpretación del realismo, al menos en Alemania, que es donde comienza esta labor.

Ante todo cabe citar a *D. von Hildebrand* que une fenomenología a tomismo; a *S. Behn*, con influjos suaristas; a *T. Steinbüchel*, más decididamente tomista, lo mismo que *J. von Rintelen*. Todos coincidiendo en afirmar la *entidad* de los valores, es decir, su realidad, aunque rechazando el hipostasiarlos: no son independientes del ser pero no por ello son subsistentes ni tienen una consistencia propia ajena al ser. Niegan la aprehensión emotiva: se captan por vía *intelectual*, aunque intervenga la afectividad. Asientan, por lo tanto, su plena *objetividad*, desechando todo subjetivismo. Y algunos subrayan su pertenencia al orden *práctico*, del obrar y del hacer.

Entre los tomistas franceses, *J. Maritain* ha propuesto una visión original: tras apoyar el *bien moral* en el metafísico —del que, sin embargo, lo distingue— le da dos implicaciones: una en la línea de la causalidad *formal*, como cualidad que hace al acto humano intrínsecamente bueno; es el bien como *valor* y está en el orden de la *especificación*; otra en la línea de la causalidad *final* a la que tiende el actuar humano; es el bien como *fin* y está en la línea del *ejercicio*. Por su parte *J. de Finance* adopta esta posición, corrigiéndola: el *bien* dice ante todo *perfección* y por ello no se identifica con el *valor* que es relativo a la *perfectibilidad* de un sujeto que tiende a él como *objeto* de su deseo (y, por ello, no está en el acto del sujeto primariamente).

Entre nosotros, *O. N. Derisi* sostiene la *realidad* del valor ante los que lo consideran una esencia ideal y ante los que lo conciben como "alógico"; el valor es un *bien* que *debe* ser realizado; es finito y trascendente, intermedio entre el bien infinito y el ser espiritual finito; se presenta como una *esencia universal* que, por obra de la libertad humana, debe *participarse* concretamente; es una *exigencia* de bien cuya aprehensión y realización son esencialmente espirituales. *O. Argerami* sostiene que el valor es una *meta irreal* a la que se tiende como plenitud de perfección; todo ente participado tiene como término de su acción su propio modo de ser, en sí irreal, pero que se realiza en la medida en que cada ente *participa* limitadamente de la perfección de su modo de ser.

IV

La breve reseña precedente —obligadamente deficiente— muestra que la ubicación metafísica de los valores, sobre todo éticos, ha tenido un tratamiento muy variado. Los primeros tratadistas, influenciados por el psicologismo, consideraron que, por estar fundados en el *aprecio* y por ello en la *afectividad* o la emoción, los valores son *subjetivos*, variables de persona a persona y de circunstancia en circunstancia. Más tarde se comienza a considerarlos *objetivos*, pero sin negarles cierta dosis de variabilidad subjetiva; para ello se distingue entre el *valor* y la *valoración*: mientras el primero es objetivo, la segunda o es subjetiva o no puede prescindir de condicionamientos subjetivos, entendiendo por “subjetivo” lo perteneciente al ámbito de la afectividad o la emoción.

Los filósofos *realistas* y sobre todo los de inspiración tomista, en un principio ignoraron o *desconocieron* la teoría de los valores; alguna referencia aislada muestra una actitud negativa ante posiciones subjetivistas y negadoras de la absolutez del ser. Sólo más tarde, cuando los axiólogos *objetivizan* el valor, comienzan a estudiarlo; algunos desconfían de esta noción, pero hay intentos de *asimilarla*: unos la identifican simplemente con el bien y hablan de un “*bien-valor*”; otros comprenden la incorrección de tal identidad y buscan el modo de *distinguir* sin excluir. Así se afirma que el valor se fundamenta en el *bien* o que es un aspecto suyo o que está implicado por él.

Todos los autores tomistas coinciden en conferir a los valores no sólo objetividad sino *realidad*, pero no se detienen a determinar *qué tipo* de realidad poseen; algunos hablan de una *cualidad*, otros de una “*cuasi-cualidad*” y no faltan quienes hagan referencia a la categoría *relación*, aunque cuidando de excluir un puro relativismo. También coinciden en excluir que sean *cosas*, es decir, sustancias; serían *propiedades* reales, aunque para algunos habría que considerarlos ya como *esencias universales*, ya como *modos de ser ideales* participados realmente por los sujetos que los realizan.

No es éste el lugar para hacer un *análisis crítico* de tan variadas posiciones. La diversidad de enfoques y aun de vocabulario haría que esta tarea, en sí interesante y hasta necesaria, resultase larga y complicada. Por ello, me ha parecido más sencillo y aun más urgente, adelantar (sin por ello renunciar a la realización de aquella labor) las soluciones implicadas en una respuesta realista al problema fundamental de la *ubicación metafísica* de los valores. Es evidente que no podrían abordarse las consecuencias de decisiva importancia que

esta cuestión tiene ya en el orden de la ética, ya en el de la estética, ya en el jurídico, ya en el religioso, sin esclarecer previamente el problema metafísico.

Está de más observar que el asentar como fundante el aspecto metafísico no supone que los otros se deduzcan de él, como sucede en las posturas racionalistas o emparentadas con ellas. La posición realista no es sino una reflexión metódica sobre la realidad misma, tal como se nos da en la experiencia concreta; sus aspectos inteligibles se conceptualizan, universalizándolos; tras relacionarlos entre sí y comprenderlos, se extraen consecuencias que, para tener validez, deben confrontarse nuevamente con la realidad concreta.

Las preguntas a responder son las siguientes:

- 1) los valores ¿son *subjetivos* u *objetivos*?
- 2) precisando más, ¿son *inmanentes* o *trascendentes*?
- 3) por lo tanto, ¿son *ideales* o *reales*?
- 4) si son reales, ¿a qué *categoría* pertenecen?
- 5) y, por fin, ¿son *potenciales* o *actuales*?

V

El considerar *subjetivos* a los valores es consecuencia de fundarlos en la *afectividad* (el sentimiento o la emoción); de este modo son variables de persona a persona y en un mismo individuo según sus estados de ánimo. Este enfoque *disuelve* el mundo de los valores en el constantemente cambiante flujo de apreciaciones individuales; resultaría casi imposible establecer *coincidencias* (salvo casuales) entre valoraciones y por lo tanto no se podría determinar si una acción voluntaria o una obra de arte poseen o no valor. No es esta, sin duda, la intención de los primeros axiólogos que, como vimos, defendieron la subjetividad de los valores.

Para aclarar este problema se debe establecer qué se entiende por "subjetivo" y qué por "objetivo".

1) Lo *subjetivo* es lo perteneciente al sujeto, sea como constitutivo, sea como propiedad. El *sujeto* es, en lenguaje lógico, lo determinado por el predicado; en lenguaje ontológico, lo que sujeta o sostiene determinaciones reales; en lenguaje gnoseológico lo que posee interioridad o subjetividad o sea capacidad para sujetar en su interior determinaciones distintas de las que físicamente le corresponden.

2) Lo *objetivo* es lo perteneciente al objeto como constitutivo o propiedad. El *objeto* es lo que enfrenta al sujeto; siempre, por lo tanto, es relativo al sujeto al que de algún modo se opone. En lenguaje gnoseológico es lo captado por las facultades sensitivas o intelectivas; en lenguaje ético la meta a la que tiende una acción voluntaria; en lenguaje psicológico es el término de un acto cognoscitivo, afectivo o volitivo.

Aplicando estas nociones a los *valores*, entendidos en un sentido que pueda ser aceptado por las diversas tendencias como *lo que al ser realizado por una persona hace que ésta se realice como persona*, habrá que admitir que hay en los valores una esencial referencia al sujeto. ¿Significa ésto que sean subjetivos? Antes de responder es necesario hacer una precisión: al hablar de la *realización* de los valores se sobreentiende que lo que se realiza es algo *concreto*. Es decir, no se trata, por ejemplo, de la virtud en abstracto, sino de *tal* acto virtuoso; ni de *la* belleza en sí, sino de la de *esta* pintura. Por ello se debe precisar: los *valores* son los *constitutivos* de lo *valioso*; y lo valioso es lo capaz de llenar alguna exigencia de perfección o de realización del sujeto personal. Un acto de generosidad es valioso porque responde a la exigencia humana de ayudar al necesitado; una obra artística es valiosa porque satisface la tendencia humana a lo bello.

Reiteremos ahora: esta *referencia* esencial del valor al sujeto ¿indica que sea *subjetivo*? El "subjetivismo" de los valores puede entenderse:

1) como la *impresión* subjetiva de agrado o de gusto que producen en el sujeto; entendido así, no puede admitirse pues:

a) si el valor *produce* esa impresión, es distinto de ella como lo es la causa del efecto; siendo la impresión subjetiva, lo que la produce debe ser objetivo;

b) las acciones heroicas o simplemente virtuosas *no producen* agrado o gusto; más bien sucede lo contrario y el realizarlas implica un vencimiento interior del sentimiento;

c) el agrado o el gusto, por ser subjetivos, *no se discuten* (nadie puede discutirme si siento agrado o desagrado ante tal determinada cosa); en cambio es claro que los valores se discuten;

2) como formando parte de la *estructura* del sujeto, a la manera de las facultades del alma o los hábitos intelectuales y morales o, también, como las categorías o formas "a priori" kantianas; pero tampoco en esta acepción puede admitirse pues:

a) como la estructura del sujeto humano es *la misma* en todos los individuos de la especie, no habría *divergencias* en la admisión de los valores, lo que evidentemente no sucede;

b) todos los axiólogos admiten que los valores *se buscan*; ahora bien, si formasen parte del sujeto ya éste los poseería y nadie busca lo que ya posee;

c) asimismo, se coincide en afirmar que los valores *se realizan*; ahora bien, si algo ya forma parte de la estructura subjetiva no podría ser realizado;

3) como esencialmente *relativos* a las exigencias o necesidades del sujeto humano; en este sentido se podría afirmar que los valores son "subjetivos", pero sólo en un sentido *impropio*, ya que esta acepción no responde ni al lenguaje común que denomina "subjetivo" a lo dependiente del parecer, gusto o capricho del sujeto, ni con el lenguaje filosófico, que denomina "subjetivo" a lo que constituye o se da sólo en la interioridad del sujeto.

En *conclusión*, sólo en sentido impropio se podría afirmar que los valores son subjetivos. Son *objetivos* precisamente porque lo objetivo es lo esencialmente referido a un sujeto. Los valores se enfrentan al sujeto, exigiéndole que los realice porque al realizarlos se realizará él mismo como persona (és decir, porque carece de la perfección que le confieren al ser realizados).

VI

El problema de la *inmanencia* o *trascendencia* de los valores no coincide con el de su subjetividad u objetividad. En efecto, lo conocido o deseado es objeto de conocimiento o deseo pero en cuanto intencionalmente presente en el sujeto es inmanente pese a que en cuanto cosa sea trascendente. Por ello conviene precisar los términos.

1) Lo *inmanente* es lo que permanece en el interior de un sujeto ("manet in"); en sentido gnoseológico, el acto de conocer es inmanente pero lo conocido por ese acto no lo es (en la posición realista); en sentido metafísico, el ser es inmanente a todo lo que es, aunque trascienda toda división categorial; en sentido teológico, Dios está íntimamente presente en cada creatura suya, pero es totalmente distinto de ellas y por eso las trasciende.

2) Lo *trascendente* es lo que está más allá del sujeto, superando sus límites; en sentido gnoseológico lo conocido es trascendente al

acto intencional que lo capta porque es distinto de él; en sentido metafísico el ente trasciende las categorías que clasifican las esencias (por ello la escolástica moderna lo ha denominado "trascendental"); en sentido teológico Dios es trascendente al mundo por la total diferencia de su ser con el de las cosas mundanas.

Conforme a lo establecido antes, los valores son *inmanentes* a lo *valioso*, ya que lo constituyen. Pero el problema es si son inmanentes o trascendentes al *sujeto* valorante. Y en esta dimensión aparece claro que los valores son *trascendentes* en un triple sentido:

- 1) al no ser "subjetivos", *trascienden* al sujeto:
 - a) en cuanto no están limitados por su *estructura*;
 - b) en cuanto son *buscados* por él, están "más allá" de él;
- 2) porque, al *no agotarse* en sus realizaciones contingentes:
 - a) están siempre *más allá* de estas realizaciones;
 - b) las que, a su vez, son *particulares*, nunca totales;
- 3) porque, al ser *realizados* por un sujeto:
 - a) lo hacen *trascenderse* a sí mismo, elevándose a un nivel superior al de su condición anterior;
 - b) al encarnarse en el sujeto, lo *enriquecen* en su dimensión operativa, haciéndolo "ser más".

Sin embargo, el que los valores sean objetivos y trascendentes *no significa*:

- 1) que sean *realidades trascendentes* al orden mundano, como las Ideas platónicas, subsistentes en sí mismas, porque:
 - a) su trascendencia impediría que la voluntad sea *movida* por ella a realizarlas;
 - b) además, estando ya *realizadas*, no tiene sentido que se las realice;
- 2) que sean *ideales a realizar*, porque:
 - a) si se los entiende como arquetipos ejemplares que sólo existen (como tales) *en la mente* de quien tiende a ellos serían entes ideales y *no serían trascendentes*;
 - b) además, la *participación* de lo ideal es ideal; esto haría de los valores que ya no fuesen objetivos sino *subjetivos*, lo que unánimemente rechazan los realistas;

3) que sean *esencias abstractas*, ya que:

a) lo abstracto es *derivado* y secundario respecto a lo concreto; es la expresión inteligible de lo dado en lo real y, en este caso, *supone* que los valores se dan antes en lo concreto que en lo abstracto;

b) consiguientemente, si bien tenemos una noción abstracta del valor, esta noción no constituye al valor sino que lo *representa* intelectualmente;

4) que sean *cosas*, como diré inmediatamente.

VII

Si los valores son objetivos y trascienden al sujeto, ¿qué *entidad* poseen? Porque los valores son *algo*: si no fuesen algo serían nada y la nada no puede valer. Afirmar que los valores no son sino que valen equivale, literalmente entendida la frase, a enunciar un disparate: lo que *no es* no puede valer porque el valer es un modo de ser y lo que no es, es la nada. Sin embargo, la mayoría de los axiólogos sostiene la *irrealidad* de los valores. Hay, por lo tanto, que esforzarse en hallar el sentido de esta "irrealidad".

"*Real*" (del latín "res", cosa), se entiende de diversas maneras que podrían reducirse a dos:

1) en lenguaje *corriente* designa la propiedad o característica de las *cosas* de existir de un modo verificable sensorialmente; lo "real" es lo palpable, lo visible, lo experimentable; equivale a lo *corpóreo* (sin embargo, "cosa", en la acepción común, se restringe a lo inanimado y lo animado vegetal; una mesa o una silla son cosas, pero no lo son un gato o un perro, aunque todavía lo sea un árbol);

2) en el lenguaje *filosófico*, lo "real" es lo que *existe independientemente* de nuestro conocimiento; se opone no sólo a lo "*ideal*" que no puede existir sino en la mente (como las funciones lógicas de sujeto, predicado o término medio) sino a lo "*irreal*" no existente pero pensable o imaginable objetivamente (como lo posible, una montaña de oro); la "realidad" surge del acto de ser ("esse") que actúa a las esencias.

Aplicando estas nociones a los valores, podemos afirmar que:

1) en el *primer* sentido, los valores *no son reales*, ya que no son *cosas* (entendiendo por "cosas" lo corpóreo); pero este modo de entender lo real es elemental: sólo mira a su forma más accesible a nuestra

captación; es innegable (al menos para quien no profese un materialismo burdo) que hay otras formas de realidad; y el que no sean cosas no significa:

a) que los valores sean sólo estados *psíquicos*, ya que en este caso serían subjetivos, lo que ya hemos excluido;

b) que sean objetos *ideales* no existentes sino en la mente, porque serían propiamente subjetivos (como las funciones lógicas o lo irreal) ni, por supuesto, como las Ideas platónicas, abstracciones subsistentes y por ello contradictorias;

c) que sean *esencias abstractas* porque, como ya dijimos, lo abstracto supone una realidad originaria concreta de la que se extrae por abstracción su contenido inteligible.

2) En el *segundo* sentido, los valores son *reales* porque existen independientemente de nuestro conocimiento; ya vimos que son no sólo objetivos sino trascendentes y, por ello, aunque no puedan prescindir, por ser *objetivos*, de una referencia al sujeto, no dependen de él: son descubiertos por él. Por consiguiente, *no* son *irreales* como el centauro o el ave fénix. Nos queda por determinar *qué tipo* de realidad poseen.

VIII

En la perspectiva tomista lo real es, ante todo, el *ente*, es decir, "lo que es"; "lo que" expresa la *esencia* concreta y "es" el acto de ser que confiere existencia o realidad al ente. El ente se diversifica de manera *analógica* según los tipos de esencias que determinan diversos modos de ser: sus realizaciones pueden reducirse a diez categorías. ¿En *cuál* de ellas se ubicarían los valores?

1) Los valores *no* son *substancias*: la substancia es la realidad a cuya esencia compete existir en sí y es corpórea o incorpórea. Ahora bien, ya hemos excluido que sean *cosas* corpóreas y también que *subsistan* inmaterialmente a la manera de las Ideas platónicas. Por lo tanto son *accidentes*: de hecho se presentan como *propiedades* de un sujeto valioso (valioso precisamente por poseer esa propiedad que es el valor).

2) Siendo realidades de tipo accidental ¿en *qué categoría* se ubican?:

a) Por no ser materiales, sólo pueden ser *cualidades* o *relaciones*, porque las demás categorías accidentales (cantidad, ubicación, posi-

ción, acción, pasión, temporalidad, posesión) expresan determinaciones accidentales de sustancias corpóreas;

b) parecería que son *cualidades* (como lo sostiene la mayoría de los axiólogos, aunque no se detengan expresamente en este tema), ya que califican al objeto como valioso. Sin embargo, las cualidades son inherentes de un modo *absoluto*: no poseen la necesaria referencia al sujeto que tienen los valores;

c) por lo tanto, deberían ubicarse en la categoría *relación*, ya que son esencialmente relativas a un sujeto personal a cuyas exigencias de perfección responden.

Para justificar esta afirmación es preciso recordar que para que haya un valor deben darse:

1) un *sujeto* valorante que descubre un objeto valioso y tiende a él porque lo ve capaz de llenar su exigencia de perfección;

2) un *objeto* valioso que posee, como constitutivo suyo, lo que puede llenar las exigencias de realización del sujeto, es decir, el valor;

3) un *fundamento* que no es sino la capacidad de responder, por parte del objeto valioso, a la exigencia de perfección del sujeto.

Esto indica que se trata de una *relación*. La relación de "paternidad", por ejemplo, surge del fundamento que constituye al sujeto como "padre" en orden a su término, el "hijo". En el caso del *valor*, aparece ante todo en un objeto valioso para un sujeto al que es capaz de perfeccionar. El objeto valioso es el *sujeto* del valor; el *término*, el sujeto humano al que se refiere como perfeccionable; el *fundamento* la capacidad del objeto de perfeccionar al sujeto humano.

IX

Lo *real* existe en *acto* o en *potencia*. Admitimos los valores como reales; ahora bien, ¿cómo existen? Si centramos el problema en los valores *morales* (que son los que más han ocupado la atención de los axiólogos), debemos recordar que la *persona* se realiza como tal al realizar las virtualidades de su *naturaleza* de un modo consciente y libre. El *hombre* se realiza como intelectual, como científico, como deportista, como economista, como trabajador, como artista al actualizar *determinadas* líneas de su capacidad operativa. Pero como *persona* sólo se realiza cuando consciente y libremente realiza los valores *morales*.

La *naturaleza* es la estructura específica de cada ente en el orden *dinámico*: lo que cada ente es, su *esencia*, realiza particularmente su tipo específico, es decir, lo *participa*; precisamente este hecho indica su imperfección y limitación. Pero en la misma esencia participada hay una *tensión* hacia su perfeccionamiento, superando la limitación que le es propia; considerada bajo este aspecto, la esencia se ubica en el orden dinámico y recibe el nombre de *naturaleza*. En el caso de la persona *humana*, su naturaleza compleja tiene múltiples líneas de perfeccionamiento: pero sólo la acción consciente y libre de realizar el *bien moral* es la que perfecciona a la *persona* como tal.

El *objeto* de la acción moral se constituye como "*bueno*" por su adecuación a la *norma de moralidad*: a la inmediata, el dictamen de la *recta razón* práctica y mediante ella a la norma suprema, el *fin último* de la vida humana. El objeto moralmente bueno posee tres rasgos propios: ante todo posee *perfección*, ya que el bien es de por sí perfección; la perfección, por serlo, indica ser *en acto*; luego es *deseable* por el sujeto al que pueda perfeccionar, convirtiéndose en *fin* de su deseo; pero la deseabilidad y la finalidad son sólo *potenciales*, ya es claro que un objeto bueno puede ser *deseado* o no.

Ahora bien, lo que constituye a un objeto como "*valioso*" es su *valor*; por lo tanto, el *sujeto* propio del valor es el *objeto* valioso. Antes hemos visto que el valor esencialmente es *relativo* a las exigencias de perfección de la persona; por ello lo ubicamos en la categoría "*relación*". Y como el *bien moral* es lo que perfecciona a la persona como tal, el objeto *valioso* ha de ser un objeto *bueno*. Esto no significa que se identifiquen el bien y el valor: un objeto puede ser "*bueno*" pero no *para* tal persona o en tal momento (el ayudar a un necesitado es en sí un objeto moralmente bueno, pero si se ve que esa ayuda va a emplearse para hacer el mal, el objeto ya no posee valor).

De modo que el *valor*, entendido como *relación*, tiene:

- 1) como *sujeto* propio, el *objeto* moralmente bueno;
- 2) como *fundamento*, la *deseabilidad* conveniente;
- 3) como *término*, la *persona* humana a la que perfecciona.

El objeto bueno posee: a) la *perfección* que surge de su adecuación a la norma de moralidad y que está *en acto*; b) el ser *deseable*, pero este rasgo está *en potencia*; c) el poder *finalizar* la acción voluntaria, rasgo también *en potencia*. Como el *valor*, es decir, la capacidad de lo valioso de llenar las exigencias de realización de la persona,

surge del objeto referible a la persona por su deseabilidad, hemos de concluir que está *en potencia* hasta que haya sido descubierto, deseado en acto y así constituido en fin de la acción voluntaria.

Al no ser descubierto o, siendo descubierto, al no ser deseado, un objeto en sí bueno no es valioso sino *en potencia*. Pero cuando un sujeto humano descubre que ese objeto no sólo es bueno sino que responde a sus exigencias actuales de realización, su valor se convierte en *actual*: es deseado (no sólo deseable); es meta de su intención como fin a alcanzar. Y al *realizarse* de hecho la acción especificada por ese objeto valioso, *participa* del valor del objeto, "encarnándose" en la persona: la acción participante del valor internaliza a éste en el sujeto personal.

X

Las reflexiones antecedentes indican cual sería, a mi juicio, la *ubicación metafísica* de los valores en la trama de la filosofía tomista. Se trata de una *propuesta*: no veo otra manera de asimilar una elaboración doctrinal muy extendida, pero totalmente ajena, en sus orígenes, al realismo y sobre todo al tomismo. Al mismo tiempo no dejo de ver los *puntos débiles* de esta propuesta. Creo necesario enunciarlos e intentar una respuesta.

1) Si los valores se relacionan tan estrechamente con el *bien* ¿por qué darles una ubicación *categorial* y no, como en el caso del bien, *trascendental*?

Ante todo, el término "trascendental", común en la escolástica moderna, es ajeno al vocabulario tomista y resulta equívoco por el uso que el kantismo ha hecho de él (uso aceptado por no pocos tomistas). Pero, aun rechazando el sentido kantiano (equivalente a lo "a priori" del conocimiento, es decir, a lo subjetivo), hay que notar que el *bien* del que se trata al hablar de los valores morales *no es el "bonum" metafísico* surgido del acto de *ser* y que es coextensivo con el *ente*: es el *bien moral* que, como es claro, no es "trascendental" (mejor sería decir "trascendente"), ya que no se da en todo orden sino en uno muy *determinado*, el de los *actos* voluntarios hechos con *conciencia* y *libertad*. Y por *analogía* la noción se extiende al ámbito de las *cosas*: así se habla de valores *estéticos*, cuyo sujeto ya no es el objeto de un acto humano, sino una realidad subsistente.

2) Así como *no existe* el hombre en sí o el caballo en sí, es decir, lo *universal*, ¿no podría decirse lo mismo de los valores, como la justicia o la magnanimidad?

Sin duda, tenemos nociones universales de los valores, pero *abstraídas* de sus realizaciones concretas que *existen* potencialmente en la perfección propia del objeto éticamente bueno (o de la realidad poseedora de belleza estética). Cuando se plantea el problema de la *existencia o realidad* de los valores, no se trata de si exista *en sí* su noción universal: es claro que no existe. La cuestión es si los valores *concretos* existen, como existen los individuos humanos. Y la respuesta realista es afirmativa: existen potencialmente en el objeto bueno y en acto en la acción voluntaria (y, analógicamente, existen los valores estéticos en las cosas bellas).

3) El ubicar los valores en la categoría *relación* ¿no implica *relativizarlos*, negando así su *absolutesz*?

Este planteamiento es equívoco. Cuando se afirma que los valores son *absolutos* o que hay valores absolutos se entiende que *no dependen* de la apreciación del *sujeto*, de su parecer o de su gusto; es precisamente lo que se afirma al decir que son *objetivos*. Pero el objeto es esencialmente *referente* a un sujeto, lo que no implica que por ello sea "relativo" en el sentido antedicho. Santo Tomás identifica el *bien* con la perfección y lo radica en el "*esse*"; sin embargo lo caracteriza por su "conveniencia" con el apetito o por ser "perfectivo de otro" sin que por ello lo relativice. Baste, por fin, recordar que lo más absoluto, las personas *divinas*, son *relaciones* subsistentes.

GUSTAVO ELOY FONFERRADA

LA FIABILIDAD DE LA CIENCIA EXPERIMENTAL

1. *Introducción*

El nacimiento sistemático de la ciencia moderna en el siglo xvii provocó una crisis intelectual que, lejos de disminuir con el paso del tiempo, ha ido aumentando hasta nuestros días. La consolidación de las ciencias experimentales ha ido acompañada por abundantes polémicas en torno a la naturaleza y el alcance del método científico, y ello ha tenido importantes repercusiones en la filosofía y en todo el ámbito de la cultura, ya que en definitiva se ha puesto en cuestión el valor y el significado de todo el conocimiento humano.

No existe una visión de la ciencia que pueda considerarse generalmente aceptada en la actualidad. Como causa de la diversidad de interpretaciones se ha de señalar en primer término el afán polémico que con frecuencia acompaña a los estudios sobre la naturaleza de la ciencia, y que opera en dos direcciones opuestas: por una parte, los enfoques científicistas pretenden mostrar que la ciencia experimental es el modelo único o principal de todo conocimiento válido de la realidad, mientras que, en dirección contraria, se relega el alcance de las ciencias a un nivel puramente instrumental que poco o nada tendría que ver con el verdadero conocimiento.

El trasfondo de esas polémicas debería considerarse ya superado. En efecto, hoy día es evidente que el conocimiento científico no se opone a otros modos de acceso a la realidad: la ciencia experimental, el conocimiento ordinario, el saber filosófico y teológico, la perspectiva estética y las ciencias humanas, lejos de oponerse entre sí, se implican y complementan.

Sin embargo, no puede pensarse que las dificultades están superadas mientras no se explique adecuadamente en qué consiste la peculiar "fiabilidad" de la ciencia experimental. Este es, en verdad, el núcleo del problema. Las diversas interpretaciones de la ciencia intentan explicar en qué consisten las garantías de éxito y progreso

que parecen darse en las ciencias experimentales y sólo en ellas. El análisis de la "fiabilidad" de la ciencia es, por tanto, condición imprescindible para llegar al fondo del problema y superar definitivamente los equívocos acumulados a lo largo de varios siglos.

Para realizar esta tarea se cuenta actualmente con los instrumentos necesarios, gracias al desarrollo alcanzado por las ciencias y por la moderna filosofía de la ciencia: sólo hace falta reunir elementos que suelen encontrarse dispersos en las diversas interpretaciones y extraer las consecuencias oportunas.

2. *Tres dimensiones de la fiabilidad*

Antes de proponer la explicación de la fiabilidad científica, hay que delimitar en qué consiste esa fiabilidad.

La ciencia experimental persigue un doble objetivo: el conocimiento de la realidad, y el dominio de los hechos. La fiabilidad de la ciencia resulta de la seguridad con que alcanza ese doble objetivo: por una parte, consigue conocimientos *ciertos*, y por otra, la aplicación de esos conocimientos a los problemas concretos tiene *éxito*. Una tercera dimensión de la fiabilidad es el *progreso* que se da tanto en el conocimiento científico como en sus aplicaciones prácticas. Esquemáticamente:

Fiabilidad de la ciencia = *Certeza* del conocimiento
Éxito de las aplicaciones
Progreso en el conocimiento y en las aplicaciones

Debemos analizar cada uno de esos tres elementos para explicar la fiabilidad de la ciencia. Pero antes hay que advertir que fuera de las ciencias experimentales también se dan conocimientos ciertos, aplicaciones útiles y progresos en ambos aspectos. Surge, por tanto, una cuestión previa: ¿qué es lo peculiar de esas características tal como se dan en las ciencias?

3. *Fiabilidad y control*

La respuesta parece obvia: en las ciencias experimentales se da un *control* de los conocimientos y de sus aplicaciones, que permite juzgarlos con garantías objetivas. El control científico debe ser tal que no dependa de las convicciones puramente personales de los individuos: los razonamientos lógicos y las conclusiones experimentales deben ser comprobables, en principio, por cualquiera que domine las técnicas utilizadas en cada caso.

Por tanto, el control lógico y experimental es el quicio sobre el que se apoya la fiabilidad de la ciencia.

Pero, al mismo tiempo, ese control implica ciertas limitaciones, ya que existen sin duda muchos conocimientos ciertos que no pueden someterse al control científico-experimental.

Ese es el caso, por ejemplo, de afirmaciones como las siguientes: "existe un mundo real fuera de mí", o "mis observaciones acerca de la realidad son, en condiciones normales, básicamente correctas". No pueden someterse a control científico, porque ese control supone su validez: si no se acepta la existencia de un mundo real y nuestra capacidad de conocerlo, no podría existir la ciencia experimental.

Es obvio, por tanto, que el control científico supone que se acepten algunos presupuestos que caen fuera de su alcance.

La actividad científica controla sus productos de un modo "impersonal" porque exige previamente que se acepten unas "reglas" filosóficas que no se ponen en duda, y que se reducen básicamente a una metafísica elemental acerca de la realidad y de nuestro conocimiento de ella: por ejemplo, que existe un mundo real regido por leyes, que podemos alcanzar un conocimiento verdadero de ese mundo y de esas leyes, que los cuerpos poseen unas características esenciales y otras accidentales, y que el conocimiento que nos proporcionan los sentidos es normalmente correcto. Una vez aceptadas esas "reglas", se aplican recurriendo a nociones generalmente claras para todos, que tampoco se discuten: por ejemplo, son diversas las interpretaciones que los filósofos dan acerca de qué significa ser "observable", pero los científicos toman ese concepto en su sentido ordinario, sin pretender dilucidarlo teóricamente.

Junto a los presupuestos generales de toda actividad científica, existen otros propios de la diversas teorías: así, cualquier teoría científica sobre la luz se basa sobre una determinada concepción de qué es la luz, y proporciona indicaciones para valorar los datos experimentales, y lo mismo sucede con toda teoría particular.

Toda la actividad científica, y las teorías concretas que en ella se proponen, se refieren a aspectos determinados de la realidad que pueden someterse al control científico: adoptan un punto de vista parcial y limitado, sin el cual no sería posible ese control.

Es claro que muchos aspectos de la realidad, aunque puedan conocerse mediante otros enfoques, no pueden someterse —o sólo en parte— al control científico. Por tanto, ese control permite la peculiar fiabilidad de la ciencia experimental pero, al mismo tiempo, señala sus límites. Esta ambivalencia quedará patente al considerar en detalle los tres elementos de la fiabilidad científica.

4. La certeza del conocimiento científico

El aspecto más destacado de la fiabilidad científica es, sin duda, la peculiar certeza de las afirmaciones sometidas al control científico-experimental.

Las afirmaciones o enunciados científicos son de tipos muy diversos y, en consecuencia, también es diferente el grado en que pueden ser controlados.

Sin pretender una clasificación completa, consideraremos ahora —para ejemplificar la cuestión— varios tipos de enunciados científicos: los axiomas teóricos, las consecuencias experimentables de las teorías, las leyes experimentales y los principios generales.

Los *axiomas* son enunciados que se aceptan a modo de hipótesis, y que permiten deducir de ellos toda una serie de enunciados, cuyo conjunto forma una teoría científica (o un sistema teórico). Puede suceder que un axioma admita una comprobación directa experimental, en cuyo caso tendrá un valor propio, pero con frecuencia los axiomas son hipótesis cuyo valor ha de ser juzgado en base a las consecuencias que ellas se derivan. Si esas consecuencias son muchas y variadas, será difícil (e incluso imposible) comprobar todas: entonces, aunque un axioma concreto pueda encontrarse bien corroborado, su verdad no podrá afirmarse de modo cierto. Por tanto, la certeza de los axiomas-hipótesis suele ser sólo relativa, de modo que los ulteriores avances de la ciencia pueden exigir su modificación.

En cambio, las *consecuencias experimentables* de las teorías gozan siempre de la certeza que proporciona su comprobación experimental. Es evidente que un sistema teórico estará mejor corroborado cuantas más sean en cantidad y calidad las consecuencias experimentales comprobadas que permita obtener. En la práctica, cuando se trata de grandes sistemas teóricos (como por ejemplo, la relatividad o la mecánica cuántica) no se tiene certeza de que sean verdaderos tomados en su totalidad, ya que sólo un pequeño número de sus consecuencias llegan a comprobarse por la experiencia.

La certeza de los enunciados teóricos y de los sistemas de enunciados resulta fortalecida mediante el control lógico. No se trata de comprobaciones directas, sino de apoyo indirecto: si los enunciados están conectados entre sí mediante derivaciones lógicas correctas, cualquiera de ellos goza del apoyo de todo el sistema, aunque sean pocas las consecuencias experimentalmente comprobadas. Una gran parte de los enunciados de las ciencias se encuentran garantizados principalmente por el apoyo indirecto del control lógico.

Por último, las *leyes experimentales* se refieren a comportamientos regulares conocidos con certeza, al menos dentro de un cierto

margen de aproximación: pueden considerarse verdaderas, aun en el caso de que sean perfectibles, porque el progreso ulterior podrá perfeccionarlas pero no desmentirá su validez. En cuanto a los *principios generales*, suele tratarse de enunciados que, por su misma amplitud o por el modo de su formulación, nunca podrán comprobarse exactamente de manera completa (por ejemplo, el principio de inercia, o el de conservación de la energía); desempeñan un papel importante en las ciencias, y pueden ser considerados como axiomas teóricos, aunque en parte sean susceptibles de una cierta comprobación experimental.

Queda claro, por tanto, que no puede atribuirse el mismo grado de certeza a todos los enunciados científicos. Además —y es muy importante recalcarlo— los cánones de validez de los enunciados de la ciencia son básicamente los mismos que los del conocimiento ordinario: la observación, la inducción, el razonamiento lógico correcto. Sucede simplemente que, en la ciencia experimental, se dan unas condiciones que hacen particularmente fácil la aplicación de esos cánones, lo cual explica la peculiar fiabilidad de los enunciados científicos.

En efecto, el conocimiento científico-experimental se limita a estudiar aquellos aspectos de la realidad que permiten un estudio sistemático basado en el cálculo y en la experimentación. El cálculo matemático supone la aceptación explícita de determinadas reglas, y se desarrolla lógicamente de modo que es posible controlar cada uno de sus pasos. La experimentación requiere el planeamiento y ejecución de experimentos repetibles y controlables, y que se proporcionen reglas claras para la interpretación de sus resultados. No es extraño, pues, que los enunciados científicos gocen de una peculiar certeza, que no se da cuando los temas que se investigan no permiten el uso del cálculo matemático y de la experimentación repetible. La fiabilidad científica está muy relacionada con la materialidad: será mayor cuanto más dependa de la materia el objeto que estudia la ciencia.

Se comprende fácilmente que la fiabilidad de la ciencia experimental no puede ser considerada como modelo o paradigma de todo conocimiento, aunque —como se ha señalado— utilice los cánones de validez comunes a todo verdadero conocimiento de la realidad, y lo haga de tal forma que pueda controlar objetivamente sus propias afirmaciones. Cuando se estudian aspectos de la realidad más apartados de las condiciones materiales, será menos o nada posible alcanzar el control peculiar de la ciencia experimental. Pero ello no significa que no pueda alcanzarse control ni certeza: solamente que no se tratará del control y de la certeza característicos de las cuestiones tratables mediante el cálculo y la experimentación.

La certeza científica, por tanto, es un gran logro pero no es ningún enigma, ni tampoco es el ideal al que deban ajustarse todos los conocimientos. Durante varios siglos se ha presentado reiteradamente la tentación de conformar todo el conocimiento al patrón de las ciencias, considerándolas como paradigma de la auténtica racionalidad; en la actualidad más bien se da una reacción contraria, pues se ha comprobado la ineficacia del método científico para solucionar muchos problemas de vital importancia, y por ello se habla de la necesidad de superar la racionalidad mediante posturas vitalistas. Pero ambas posturas son en verdad irracionales: la racionalidad científico-experimental es sólo un tipo de racionalidad, que se encuadra en el marco general de la racionalidad humana, y lo que se ha de superar no es la racionalidad científica sino el cientificismo que la considera como máximo y único exponente de la racionalidad.

5. *El éxito de las aplicaciones del conocimiento científico*

Junto a la certeza peculiar del conocimiento, que acabamos de considerar, el segundo factor básico de la fiabilidad de la ciencia experimental es su utilidad práctica: los conocimientos que se obtienen mediante el método experimental permiten el desarrollo de un sinnúmero de técnicas que hacen progresar el dominio del hombre sobre la naturaleza. Sin duda, una parte muy importante del prestigio de las ciencias se debe a este factor.

La explicación del éxito práctico de la ciencia no es tarea difícil si tenemos presente cuanto ya se ha expuesto. En efecto, los conocimientos comprobados experimentalmente proporcionan una base sólida sobre la cual el ingenio del hombre puede construir técnicas en vistas a determinados objetivos prácticos. Con ello no se hace más que explotar las posibilidades que la naturaleza encierra, gracias al conocimiento científico de sus leyes.

Evidentemente, hay una cierta distancia —desigual según los casos— entre los conocimientos científicos y las aplicaciones técnicas, pero al mismo tiempo esa distancia tiende a disminuir en la actualidad, de modo que con frecuencia será difícil precisar cuándo nos encontramos con un conocimiento científico y cuándo con una técnica. Nos detendremos en este punto, que resulta importante para comprender la naturaleza de la ciencia y su peculiar fiabilidad.

En principio, un enunciado o un sistema de enunciados se consideran científicos cuando se relacionan con otros enunciados mediante inferencias lógicas. En cambio, la técnica comprende largos procesos en los que intervienen —además de los enunciados científicos— muchas consideraciones meramente prácticas, tales como el funcionamiento de dispositivos y aparatos: más que proporcionar nue-

vos conocimientos teóricos, la técnica suministra reglas prácticas para el dominio de la naturaleza.

Sin embargo, el desarrollo de las ciencias hace que la obtención de los conocimientos teóricos dependa cada vez en mayor grado de la utilización de complejos aparatos que son el resultado de técnicas muy evolucionadas y precisas. La técnica se convierte así en instrumento del progreso teórico y en fuente de nuevos problemas científicos cuya solución requiere nuevos avances técnicos. En definitiva, la técnica se encuentra cada vez más incorporada a la ciencia, también porque la investigación científica se planea frecuentemente en función de objetivos e intereses técnicos.

Hace tiempo, el éxito de la ciencia parecía un enigma, para cuya explicación se recurría a la correspondencia que supuestamente se daría entre las leyes del pensamiento y las de la realidad (pueden recordarse al respecto posturas tan diversas como la del "libro de la naturaleza escrito en lenguaje matemático" de Galileo, las "síntesis a priori" de Kant, o el "análisis de las sensaciones" de Mach). Ahora, la conjunción creciente entre técnica y ciencia lleva a planteamientos muy diferentes. La ciencia aparece casi como un simple preámbulo de la técnica, o sea, como un instrumento teórico sobre cuya verdad sería imposible pronunciarse.

Pero hemos de tener presentes las distinciones que hicimos a propósito del desigual valor de los enunciados científicos. En muchos casos, según vimos, existen sistemas teóricos y enunciados aislados cuya verdad no puede afirmarse sin más: se emplean en buena parte como medios útiles para obtener y relacionar entre sí enunciados que se refieren a realidades experimentables. Estos últimos, sin embargo, reflejan rasgos auténticos de la realidad. Por consiguiente, el conocimiento científico en su totalidad no puede reducirse a un mero instrumento que sirve de base a la técnica.

En definitiva, la explicación del éxito práctico de la ciencia es doble. Por una parte, el conocimiento científico de la realidad sirve de base cierta para muchas aplicaciones técnicas, aunque el paso de la ciencia a la técnica requiere con frecuencia el uso de procedimientos prácticos no estrictamente científicos. Por otra, otras muchas técnicas se basan en el método de ensayo y error, o sea, en el ajuste práctico de hipótesis con una relación un tanto indirecta respecto al conocimiento científico: su éxito no está garantizado de antemano, sino que resulta de las adaptaciones realizadas con arreglo a criterios utilitarios.

La existencia de factores pragmáticos en la ciencia debe prevenir frente a la fácil pero falsa interpretación según la cual el éxito de la técnica sería sin más una prueba concluyente del éxito de la ciencia. La relación entre el conocimiento científico y el éxito técnico

es en ocasiones muy directa, pero en otros casos no lo es tanto o llega a ser incluso bastante remota.

Una ilustración de lo dicho —escogida entre muchas otras posibles— sería la relación existente entre la teoría de la relatividad y las técnicas nucleares. Ciertamente, una de las conclusiones de esa teoría —la que expresa la conversión entre la masa y la energía— sirve de base a algunas importantes técnicas nucleares, pero ello no prueba la verdad de todas las afirmaciones contenidas en el complejo sistema relativista. No obstante, el hecho de que tal conclusión se haya descubierto como consecuencia del desarrollo teórico de la relatividad, aporta sin duda un fundamento serio en favor de la teoría, y lo mismo cabe decir de otros casos análogos. Pero queda en pie la posibilidad de que un enunciado de ese tipo pueda fundamentarse sobre bases teóricas diferentes, que tampoco puedan considerarse definitivas.

Por tanto, el apoyo que el éxito técnico proporciona a la validez del conocimiento científico debe ser valorado en cada caso concreto. Es indiscutible que la técnica moderna, tomada en su conjunto, es posible gracias al progreso de las ciencias experimentales, y constituye una prueba de su eficacia. Pero la verdad de las afirmaciones científicas concretas no depende de ese hecho, sino de su comprobación experimental.

6. *El progreso de la ciencia experimental*

La explicación del peculiar progreso de las ciencias es sencilla, si de lo que se trata es de explicar el carácter acumulativo de los logros científicos. En efecto, un enunciado o una aplicación práctica que se han comprobado experimentalmente seguirán teniendo su valor siempre que se den las circunstancias del caso. Por tanto, los posteriores progresos no podrán invalidar esos enunciados o aplicaciones: pueden, ciertamente, englobarlos en sistemas teóricos o en técnicas que tengan mayor alcance o precisión, pero nunca podrán contradecirlos.

El progreso acumulativo de la ciencia experimental se explica, por tanto, por el control teórico y práctico de los enunciados y aplicaciones.

Lo que ya no es fácil de explicar es que necesariamente haya de darse tal progreso acumulativo. No se puede pronosticar que el éxito siga acompañando a la actividad científica y técnica con toda seguridad. Sin embargo, parece normal esperarlo, ya que nuestro conocimiento y dominio de las leyes de la naturaleza es siempre muy incompleto: pero que de hecho se acierte a completarlo es una cuestión fáctica que no está gobernada por reglas (no existen "métodos

de descubrimiento" que por sí mismos conduzcan siempre al progreso científico).

Todavía es más difícil sostener que las ciencias progresan de un modo perfectamente acumulativo. Esta es una de las tesis básicas de las posturas científicas que, pretendiendo colocar la ciencia como modelo de todo conocimiento válido, se ven obligadas a sostener interpretaciones de la historia de la ciencia que no corresponden a la realidad.

En concreto, hay posturas de tipo científico que identifican la "racionalidad" con la posibilidad de afirmar una "teoría del progreso científico". Según ellas, será "racional" todo conocimiento que vaya de acuerdo con los patrones y normas que rigen el progreso de las ciencias, y, si no fuera posible establecer una clara pauta de ese progreso, nos veríamos abocados al "irracionalismo".

Los fallos de tales posturas son muchos y básicos. Solamente señalaremos aquí la enorme dificultad que encierra la pretensión de establecer criterios bien delimitados del progreso científico. Sin duda, se da progreso cuando se aumentan los conocimientos acerca de la existencia de entidades, propiedades y leyes naturales. Pero la idea de un progreso global requiere que se puedan comparar también los sistemas teóricos, y esta comparación encierra dificultades insuperables: aunque los sistemas puedan compararse desde determinados puntos de vista, y en muchos casos pueda afirmarse que uno de ellos significa un paso progresivo porque permite obtener nuevos conocimientos y aplicaciones, los sistemas implican siempre la adopción de unos determinados presupuestos y el abandono de otros, y por consiguiente un sistema progresivo en ciertos aspectos puede no serlo bajo otros.

Así, por ejemplo, una teoría ondulatoria de la luz tiene ventajas e inconvenientes respecto a una teoría corpuscular, y una síntesis de ambas puede ser básicamente progresiva sin serlo bajo todos los puntos de vista.

Por supuesto, en muchas ocasiones existen señales claras de que se han realizado progresos: cuando se obtienen nuevas leyes experimentales o nuevas aplicaciones técnicas, cuando se formulan nuevos sistemas teóricos que incluyen los anteriores como un caso particular y permiten además obtener nuevos conocimientos, o cuando se utilizan nuevos conceptos o principios de los cuales se deducen consecuencias interesantes. Además, como ya se ha señalado, los elementos teóricos o prácticos verdaderos lo seguirán siendo siempre, y los nuevos elementos verdaderos constituirán sin duda progreso, de tal modo que se van acumulando los conocimientos sin que los nuevos contradigan a los antiguos. Todo esto incluso resulta obvio.

Lo que ya no es obvio es que, por esos motivos, la racionalidad científica deba convertirse en el paradigma de todo conocimiento válido: esto es simplemente un error. Las peculiaridades del progreso científico se deben al control propio de las ciencias experimentales: ese control, como se ha señalado, es ambivalente, pues al mismo tiempo que permite una particular fiabilidad de los resultados obtenidos, implica la restricción del ámbito de problemas que se abordan, ya que existen muchos e importantes aspectos de la realidad que no se pueden someter a dicho control. Por lo tanto, el progreso científico-experimental no puede considerarse como modelo a imitar en cualquier tipo de acceso a la realidad.

7. *Implicaciones de la fiabilidad científico-experimental*

Volvamos al punto de partida. Afirmábamos al comienzo que el análisis de la fiabilidad de la ciencia es una condición necesaria para superar las confusiones que se han ido acumulando en torno a la naturaleza y alcance de las ciencias experimentales. Hemos realizado ese análisis, limitándonos a los aspectos esenciales. Expondremos ahora las consecuencias de ese análisis: se trata de fijar en concreto unas bases mínimas que nunca deberán perderse de vista si se quiere evitar de raíz el incurrir en desenfoques que afectan al planteamiento mismo de los problemas. Para mayor claridad, las expondremos de modo ordenado y sintético:

a) *La validez del conocimiento científico se juzga según los mismos cánones que la de todo conocimiento humano.* Estos cánones son: el recurso a la observación y a la experiencia, y las inferencias lógicamente correctas. La ciencia supone el valor del conocimiento ordinario (fiabilidad de los sentidos, abstracción, inducción, capacidad de razonar) y se apoya en él: por eso, no se pueden oponer el conocimiento científico y el ordinario, ni subordinar el segundo al primero;

b) *La ciencia supone la aceptación (explícita o al menos implícita) de una metafísica realista básica,* en la que se admite la existencia de un mundo real independiente de la propia subjetividad, que en ese mundo real se da un orden también real, y que el hombre tiene la capacidad de conocer —aunque frecuentemente de modo aproximativo— ese orden natural;

c) *La peculiar fiabilidad de la ciencia experimental se basa en el control al que somete sus afirmaciones.* Ese control exige que se reduzca lo científicamente comprobable a los aspectos de la realidad que se pueden someter a experimentos repetibles. Por tanto, la fiabilidad de las afirmaciones científicas se consigue al precio de reducir

su ámbito a las realidades materiales, que se encuentran sometidas a leyes regulares;

d) *Distinción entre la fiabilidad "directa" e indirecta" de los conocimientos científicos*: el control experimental sólo alcanza directamente a los enunciados que se pueden valorar mediante los resultados de experimentos repetibles, y el resto de los enunciados sólo recibe de ese control un apoyo indirecto. La valoración correcta del conocimiento científico exige que se distinga en cada caso si se trata de axiomas, principios generales, sistemas teóricos, leyes experimentales, etc., y que se tenga presente la conexión de cada conocimiento con los resultados experimentales y con el resto de los conocimientos;

e) *La racionalidad científico-experimental resulta de la conjunción de la racionalidad humana general y el control experimental*: no es el único ni el principal paradigma de la racionalidad humana, ni la agota. Si no existiera la racionalidad humana con sus propias leyes, no sería posible el control experimental ni la racionalidad propia de las ciencias experimentales. La pretensión de erigir a la racionalidad científico-experimental como único paradigma de conocimiento válido conduce necesariamente a interpretaciones erróneas de las ciencias, ya que hay que desfigurarlas para poder obtener un apoyo que sostenga la postura científicista;

f) *El método experimental explica el carácter acumulativo del progreso científico*, aunque no exista ninguna garantía de que ese progreso se deba dar necesariamente;

g) *La racionalidad humana general, presupuesta por las ciencias experimentales, implica la posibilidad de alcanzar conocimientos ciertos acerca de la realidad sin recurrir al método científico-experimental*. La fiabilidad de la ciencia experimental supone la fiabilidad del conocimiento humano en general, y, por tanto, que se pueden alcanzar diversos aspectos de la realidad mediante el desarrollo de la capacidad cognoscitiva humana bajo perspectivas diferentes de la científico-experimental.

8. Conclusión

El análisis de la fiabilidad científica nos ha conducido a una valoración del conocimiento científico-experimental que depende estrechamente de una metafísica realista coherente. La aplicación de nuestras conclusiones al examen de las diversas interpretaciones de la ciencia más influyentes en la actualidad exigiría una consideración que sobrepasa los límites del presente estudio. Sin embargo, es fácil constatar que la perspectiva que hemos expuesto se encuentra muy

alejada de las posturas científicistas y también de aquellas otras que —quizá para criticar al científicismo— reducen el alcance de las ciencias a lo puramente fenoménico e instrumental.

La ciencia experimental tiene, sin duda, una fiabilidad propia que se explica en base a su método. Pero esa fiabilidad no es auto-suficiente ni omni-comprensiva: se basa en la fiabilidad del conocimiento humano, supone la posibilidad de alcanzar certezas metafísicas, y sólo se puede alcanzar cuando se estudian los aspectos de la realidad sometidos a leyes constantes, que pueden someterse al control experimental.

MARIANO ARTIGAS MAYAYO

GILSONIANA

*Egregiae memoriae Stephani Gilson,
metaphysici*

I. *La obsesión crítica*

¿Quién puede negar que el hombre moderno, fidedignamente representado por el filosofar de su tiempo, se halla dominado por una obsesión crítica atada al más firme empeñamiento en fundar la entidad de todas las cosas en los dictámenes de su conciencia? La obsesión crítica es algo más que una mera inclinación psíquica a buscar garantías de las cosas en esta otra cosa que es la conciencia; en el fondo, es un programa orgánico, metódico y sistemático que ha entronizado a esa conciencia humana como factoría y ejemplar de cualquier otra cosa que no sea ella misma, y, a veces, hasta de ella misma.

Cuando Etienne Gilson dio a publicidad los escritos en donde sometió a un duro juicio el sentido último de esta conciencia crítica, lo hizo sin temer los resultados que de sus sentencias se seguirían, porque, a la postre, estaba convencido que ese miedo espectral de la mentalidad moderna —el miedo a que se desplomara toda la estructura de las cosas si se les quitasen sus pretendidas bases críticas— era una sospecha carente de la más elemental justificación, ya que bien sabía el desaparecido filósofo francés que las cosas no necesitan de la conciencia para ser ni para ser lo que son, y, además, que la conciencia humana, lejos de relacionarse con las cosas a la manera de un artífice de éstas, es un dócil y dúctil espejo de ellas y jamás la fragua en la cual el ser se convertiría en un vicario de aquélla. Asestó así un golpe mortal a la conciencia crítica patentizada en la fórmula tan crítica como idealista *a nosse ad esse valet consequentia*, antepo-

niéndole la regla insustituible de la de la filosofía sana y robusta: *ab esse ad nosse valet consequentia*. En esta vehemente confutación, creemos, la médula del pensamiento moderno ha sido eficaz y completamente derrotada.¹

La razón crítica es de suyo una razón enferma. Padece de la mencionada obsesión que la hierre en su más íntima naturaleza. En efecto: la razón no es una potencia distinta del intelecto humano, sino que es el mismo intelecto aplicado a conocer discurrendo para averiguar una conclusión ignorada a partir de ciertas premisas previamente conocidas. El conocimiento racional o discursivo es una suerte de tránsito desde los *praecognita* hacia algo que se infiere de ellos, esto es, algo que en el momento de iniciarse el discurso nos era desconocido. En este proceso, entonces, trátase de lograr la evidencia de lo concluido en función de la ilación de la evidencia de sus antecedentes, que son los principios en donde se contiene virtualmente el consecuente. Ahora bien: la mente humana, antes de conocer cualquier cosa, es ignorante de ellas. Salvo que se admitieran las célebres ideas innatas sugeridas por algunos filósofos, lo que no puede aceptarse, la única vía apta para explicar el estado del entendimiento del hombre antes de conocer reside en afirmar que éste es en potencia con respecto a lo que todavía ignora, o, si se prefiere decirlo con la famosa expresión aristotélica, que nuestro intelecto, en esa circunstancia, es algo así como una *tabula rasa* en donde nada hay escrito. Mas si trasladamos este esquema al asunto propuesto por los partidarios de la razón crítica, veremos que éstos pregonan un condicionamiento del conocer interpuesto por la misma facultad cognoscitiva.

De un modo suscito, puede aseverarse que en el planteo crítico, en definitiva, late la siguiente exigencia: antes de conocer cualquier cosa es menester conocer algo, llámese como se llame este algo, i. e.,

¹ Es la antinomia en la que se sintetiza el núcleo de la contribución gilsoniana para resolver el drama crítico en que ha quedado atrapada la filosofía desde cinco siglos atrás. Cfr. E. GILSON, "Le réalisme méthodique", in *Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart*. Festgabe Joseph Geysers zum 60. Geburtstag, Regensburg 1930, Band II, S. 745-755; ID. "Réalisme et méthode". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXI (1932), 161-186; ID. *Le réalisme méthodique*, Paris s. d. [1936] (= Cours et Documents de Philosophie); et ID. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, ibi 1939, 2e. éd., ibi 1947 (= Problèmes et Controverses). Pero aun en la propia escuela tomista Gilson encontró fuertes resistencias a la radicalidad de su ataque contra el espíritu crítico; v. gr., en las objeciones redactadas por A. MASNOVO, "Riprendendo il problema criteriológico": *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, XXIV (1932), 137-140. En cambio, luego de un refinado debate con su amigo Jacques Maritain, ambos parecieron concordar en la substancia de la cuestión una vez limadas las dificultades nominales acerca del empleo de la palabra crítica (vide J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 4e. éd., Paris 1946 [= Bibliothèque Française de Philosophie], 1ère. partie, chap. III, pp. 137-263). Para un pormenorizado análisis de la posición de Gilson, y solidario con ella, consúltese el artículo de L. E. PALACIOS, "La gnoseología de Etienne Gilson": *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, XLVI (1950), 435-465.

cogito, mi pensamiento, mi propio yo, la índole de la potencia aprehensiva, etc. Pero esto comporta lisa y llanamente una *contradictio in terminis* que ningún defensor de la razón crítica estaría dispuesto a reconocer, porque, después de todo, no hay manera de conocer y de ignorar una misma cosa al mismo tiempo y bajo un mismo aspecto. Si la mente conoce, ya es cognoscente en acto, y eso que conoce no le es ignorado. Mas, antes de conocerlo, no lo conocía; luego, antes de conocer cualquier cosa, cuando el intelecto nada conocía y todo le era ignorado, no podía estar conociendo algo, pues, al decirse que nada conocía, se está proclamando eso mismo: que no conocía nada, y lo que nada conoce, a fuer de caer en una aclaración rayana en la ridiculez, *nada conoce*, lo que es de esperar que se entienda en su más rudimentario y acabado significado: no conocer nada, sencillamente, es no conocer. De ahí que la obsesión crítica sea la versión perogrullesca de la tergiversación del socrático *Sólo sé que nada sé*. Anhela hacernos creer que se puede conocer algo ignorando todo, o también que es lícito sostener que todo se ignora sabiendo algo. En rigor, la obsesión crítica estriba en llevar al absoluto esta insuperable contradicción: la razón conoce desconocer que conoce.

Sin embargo, hay otro ingrediente de la obsesión crítica: el deseo de ventilar todo el tema del ser y del conocer en la sede inmanente del sujeto cognoscente, lo que indujo a la filosofía crítica a supeditar el meollo de la máxima aporía de la razón humana —a saber; la cuestión: por qué lo que es, *es*— a una pseudo aporía consistente en esto: ¿*es* lo que es? El tenor crítico de este falso problema viene dado por el hecho de que se cuestiona lo que se afirma, ya que no tiene asidero inquirir si algo que es, *es*. Se podrá preguntar por qué es, cómo es u otra cosa; pero de lo que sabemos que es, insensato es cuestionar *si es*. Por eso, a esta obsesión crítica, a la larga, no le preocupa tanto el ser de las cosas que son, o, con otra dicción, a la filosofía crítica le interesan los motivos del cuestionamiento subjetivo de las cosas conocidas y rebaja el ser de estas cosas a un nivel inferior y secundario subordinando la solución de la máxima aporía al problema ficticiamente urdido en la trama del cuestionar del cognoscente. En suma: según la obsesión crítica, la inteligencia del ser debe ceder la supremacía al problema de la conciencia humana. Hoy ya no es ningún secreto que la proyección de este boceto crítico ha redundado en la disolución de la metafísica en una extraña e insólita antropología.

Gilson ha demostrado que la crítica no tiene otro remedio que girar intermitentemente dentro de un círculo vicioso en donde el punto de partida y el sitio al que invariablemente ha de arribar es

la propia conciencia del hombre seducido por un pensar divorciado de las cosas. Esta es la más enérgica acusación que se le pueda enrostrar a cualquier filosofía, y tan poderosa es, que en ella misma va implícita la recusación de la filosofía crítica como verdadera filosofía. En tal criterio, pareciera que la actitud de Gilson sobrepuja una imputación más grave aún: que ese filosofar crítico, no siendo un saber acerca de las cosas, no siendo estrictamente filosofía, es un sustituto bastardo de ésta al que formalmente conviene denominar con el peor nombre que suena a los oídos de un filósofo: sofística.

II. Kant o el paradigma del espíritu crítico

Por más que se indague sobre quién habría elevado el método crítico al rango de único, exclusivo y excluyente método de la razón humana para llegar a la verdad, todos los caminos nos conducen irremisiblemente a la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant, que es la carta magna de la crítica concebida de pies a cabeza como la misma esencia del conocer y del filosofar. Aquí nos topamos con un pensamiento enteramente sustentado en la crítica del conocimiento, enderezado desde sus inicios a dar cuenta de la aparente necesidad de ella y ordenado a consumir la indefectible asociación del espíritu crítico y la médula teórico-práctica típicamente determinante de la conciencia del hombre moderno. Frente a esta irrupción de Kant en la historia de la filosofía, Gilson ha conferido al profesor de la Universidad de Königsberg la estampa de un revolucionario cabal, lo que es del todo justo, porque ha sido el mismo Kant quien nos narró en aquella maciza obra cómo le cupo enfocar su promulgación del método crítico al estilo de una metamorfosis de carácter absolutamente perentorio e inabrogable.

La descripción gilsoniana de la figura revolucionaria de Kant es elocuente. Pero la atribución de esta fisonomía al filósofo germano no es gratuita, pues Gilson ha visto con lucidez que tal es el rostro kantiano reflejado en el revelador prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* redactado en 1787: "Con una modestia de expresión que no disminuye el alcance del gesto, el profesor de Königsberg se presenta como un revolucionario".² Para corroborar

El objeto de la revolución encarada en el gráfico kantiano es la metafísica, aquella ciencia a la que el siglo XVIII había hallado en un estado miserable y que ya en 1781, en el prólogo a la primera edición

² E. GILSON, *L'être et l'essence*, París, 1948 (= Problèmes et Controverses), chap. VI, p. 184.

de la *Crítica*, Kant asimilaba a la Hécuba de Ovidio, una matrona esta impresión, Gilson se aboca a dirimir dos asuntos directamente involucrados en ese incomparable manifiesto filosófico encerrado en las páginas inaugurales del libro: primero, el objeto de esa revolución; luego, la proyección del cambio emprendido por Kant. sumida en la desesperación y en el abandono más deprimente: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens - nunc trahor exsul, inops*.³ Es más: el vértice de las inquietudes del autor no es otro que la metafísica, cualesquiera sean la situación histórica en que ésta por entonces se debatía y la influencia ejercida en el ánimo de Kant por esos filósofos que venían asumiendo el papel de paladines de este saber otrora glorioso y ahora arruinado: Alexander Gottlieb Baumgarten y Christian Wolff.

Gilson desmenuza las intenciones de Kant a la luz del recuento que éste hace de los irrevocables actos revolucionarios que marcaron el progreso de las ciencias; así, la ciencia progresó merced a revoluciones bruscas, cada una de las cuales tuvo por ideólogo a un hombre que la rescató de los titubeos y del andar a tientas que sufrió durante largo tiempo para ingresar, gracias a ese sesgo, a la senda del indefinido progreso.⁴ Es innegable, pues, que la modalidad revolucionaria indicada por Gilson coincide ampliamente con la peculiar manera moderna de entender el valor del conocimiento científico, sobre todo de ese conocimiento característico de lo que hoy llamamos *ciencias experimentales* o *positivas* que han acaparado para sí la noción de ciencia rrebatándose a las disciplinas antiguamente consideradas como verdaderamente tales, esto es, las que formaban parte de la filosofía.⁵

Gilson precisó la admiración de Kant por la revolución acaecida en el campo de las matemáticas. Aunque Kant no supiera a quién congratular por este acontecimiento, ya que el nombre de la persona encargada de esa transformación no le era conocido, lo cierto es que daba por clausurado el episodio revolucionario de esta ciencia. Las matemáticas se habrían encauzado en la *segura vía de la ciencia* ya en las remotas epopeyas del *maravilloso pueblo de los griegos* y su

³ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* A II-III, Vorrede, hrsg. von B. Erdmann, Berlin 1911, in *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band IV, S. 7-8. Cfr. OVIDIUS, *Metamorph.*, XIII, 508-510. Véase el comentario de H. VAHNINGER, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, *Commentar zur Vorrede der ersten Aufl.*, Stuttgart 1881, Band I, S. 92-93.

⁴ E. GILSON, *L'être et l'essence*, loc. cit., ibid.

⁵ Cfr. E. SIMARD, *La nature et la portée de la méthode scientifique*, Québec-Paris 1956; J. A. CASAUON, "Sobre las relaciones entre la filosofía y las ciencias positivas": *Universitas*, (Buenos Aires), I (1967) N° 1, pp. 48-53; et m., "Las relaciones entre la ciencia y la filosofía": *Sapientia*, XXIV (1969), 89-122.

adopción de un formidable estamento científico no puede ser puesta en duda.⁶ Otro tanto hay que decir de la física, bien que hasta Galileo su constitución insumió un prolongado trayecto; pero, desde la reacción del controvertido filósofo italiano contra la física de antaño, su jerarquía científica se estableció sobre los más sólidos fundamentos.⁷

Faltaba todavía una última revolución, dice Gilson parafraseando este prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, que es la reservada a la metafísica y cuyo mentor será Kant: "Reste la métaphysique, dont l'heure de la grande transformation finale est enfin venue, et dont le révolutionnaire est Immanuel Kant".⁸ Después de este dato, Gilson redondea en una apretada síntesis su enunciación acerca del papel que a Kant le cupo desempeñar en este abalanzarse sobre la metafísica para cumplir congruentemente con su cometido crítico.

La tesis de Gilson merece ser retenida en todos sus detalles: "Cette troisième et suprême révolution s'accomplira d'ailleurs dans

⁶ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B X, Vorrede, hrsg. von B. Erdmann, Berlin, 1904, in *Kants gesammelte Schriften*, ed. cit., Band III, S. 9. Algo similar habría ocurrido con la lógica. Conocida es la opinión de Kant sobre el entroncamiento definitivo de la lógica en el *seguro camino de la ciencia* merced a la monumental conquista del *Organon* de Aristóteles: "Dass sie seit dem Aristoteles keinen rückwärts hat tun dürfen" (*Op. cit.*, B VIII, S. 7). Estas palabras las reiterará hasta en sus lecciones de lógica editadas por Jäsche en 1800: "Übringens hat die Logik von Aristoteles' Zeiten her an Inhalt nicht viel gewonnen und das kann sie ihrer Natur nach auch nicht" (*Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Einleitung § III, hrsg. von M. Heinze, Berlin, 1923, in *Kants gesammelte Schriften*, ed. cit., Band IX, S. 20). Este es un pensamiento de gran arraigo en Kant, habida cuenta que sus apuntes de lógica datan de los varios cursos impartidos en la Universidad de Königsberg entre 1755 y 1797. Los apuntes fueron insertos como notas marginales al manual *Auszug aus der Vernunftlehre* de Georg Friedrich Meier, al que Kant utilizó como texto de cabecera de sus clases, hasta que Jäsche las compiló dándolas a publicidad años más tarde. Meier (1718-1777) fue discípulo de Baumgarten y profesor de la Universidad de Halle, pudiéndose ver acerca de él la referencia incluida en F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3. Teil: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, hrsg. von M. Frischeisen-Köhler und W. Moog, 12. Aufl., Berlin, 1924, S. 459. Vide etiam el estudio de su contemporáneo S. G. LANGE, *Georg Friedrich Meier*, Halle, 1778, y la monografía de J. SCHAFFRATH, *Die Philosophie des Georg Friedrich Meier*, Eschweiler, 1940. De todas formas, el asombro que provocó a Kant la imponencia de la lógica de Aristóteles no estuvo exento de hacerle caer en una curiosa e ingenua contradicción, pues si con el Estagirita esta ciencia arribó a su punto culminante, de allí no se habría seguido ningún progreso para ella en la medida en que quedó estancada, ya que "no habría dado ningún paso adelante" después de Aristóteles. Por otro lado, Kant no podía sensatamente hablar de Aristóteles como de un "revolucionario" para el caso de la lógica, porque, como él mismo lo reconoce, al Filósofo no le cupo modificar la faz de algo que todavía no era tenido por rigurosa ciencia. En efecto: Kant dice que desde Aristóteles en más no hubo ningún progreso en ella; pero también debió aceptar que tampoco la revolucionó el genio de aquel maestro, por cuanto, según sus exclamaciones, fue el padre de la filosofía racional: "Dieser Philosoph kann als der Vater der Logik angesehen werden" (*Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Einleitung § II, S. 20).

⁷ E. GILSON, *op. cit.*, loc. cit., *ibid.* Junto a la de Galileo, Kant encomia las interacciones de Torricelli y de Stahl en esta gesta (*Kritik der reinen Vernunft* B XII-XIV, S. 10).

⁸ E. GILSON, *op. cit.*, loc. cit., *ibid.*

le même sens que les deux précédentes, au nom de ce même principe, que l'esprit ne trouve dans la nature que ce qu'il y apporte. Principe révolutionnaire en effet, où l'entendement humain osait enfin proclamer son aspiration la plus profonde: créer le réel à son image et ressemblance, afin de pouvoir s'y complaire, dans la certitude absolue de n'y jamais rien rencontrer d'étranger à sa propre essence et de pouvoir toujours s'y retrouver".⁹ Por apropiadas que sean estas palabras, ningún lector medianamente atento a la finura literaria gilsoniana podrá pasar por alto el significado que especulativamente ellas encierran. Pero si la interpretación de Gilson es de rudas aristas, las verbalidades de Kant han dado suficientes razones para tal hermenéutica, a menos que se olvide aquello que hacia 1783, a dos años de la publicación de la primera edición de la *Crítica*, anunciaba para confirmar la dirección impresa a su filosofía: *El intelecto no toma sus leyes a priori de la naturaleza, sino que se las impone a ésta*.¹⁰ La revolución crítica de la metafísica, entonces, implica la forzosa incursión en el idealismo y en las anticipaciones apriorísticas del sujeto cognoscente, el cual, obvio es reiterarlo, es el hombre.

La metafísica ha sido el objeto de la revolución prohijada por Kant. Ahora debemos sondear la proyección de este suceso.

Es frecuente escuchar que la conclusión crítica kantiana sobre la metafísica arrojó un resultado agnóstico: la razón especulativa no puede llegar al nómeno de las cosas y el acceso a las profundidades de ella, de ser posible, deberá atenerse a las normas de la razón práctica. Pero sea cual fuere el grado de acceso a las cosas disponible por el intelecto humano, en realidad ello solamente es viable en la medida en que la razón sea regulada por una crítica que la enderece hacia el entrenamiento por ella requerido para no incidir en la falsedad. Este ministerio de la crítica, que es una especie de *catártico* depurante de las malas inclinaciones de la razón, se desdobra en un *uso lógico* y en un *uso trascendental*, de manera que aquella crítica sobrepasará el

⁹ E. GILSON, *op. cit.*, loc. cit., *ibid.*

¹⁰ I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* § 38, in *Kant. Werke*, hrsg. von E. Cassirer, Berlín, 1912-1922, Band IV, S. 76. Cfr. E. GILSON, *op. cit.*, loc. cit., p. 203. Repárese en la opinión de Cassirer: "Todo lo que tiene de exagerado y de absurdo el hecho de afirmar que la inteligencia misma sea la fuente de las leyes de la naturaleza y, por tanto, de la unidad formal de ésta, lo tiene de exacto y adecuado a su objeto, o sea a la experiencia" (E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre*, Berlín, 1919, trad. españ. de W. Roces: *Kant. Vida y doctrina*, México - Buenos Aires, 1948, III, pp. 200-201). Vide etiam E. ADICKES, *Kant als Naturforscher*, Berlín, 1924-1925; G. MARTIN, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 4. Aufl., *ibid.*, 1967, trad. españ. de L. F. Carrer y A. R. Raggio: *Kant. Ontología y epistemología*, Córdoba, Argentina, 1961, cap. III §§ 11-14, pp. 73-101; et L. SCHÄFER, *Kants Metaphysik der Natur*, Berlín, 1966 (= *Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie IX*).

gobierno de las operaciones de la facultad cognoscitiva y propenderá a dotar a esta potencia de la capacidad de anteponer a las cosas el bagaje de aprioridades que no sólo condicionen la representación objetiva de los cognoscibles, sino también las cosas en su misma consistencia intrínseca.

A esta altura es notorio que la crítica kantiana envuelve una meridiana incoherencia. Lo primero que nos lleva a pensar así es la contradicción de aseverar que la razón especulativa no tiene fuerzas para conocer el nómeno de las cosas, mientras que, por otro lado, sí las tendría para conocer la naturaleza de la potencia cognoscitiva, de sus actos y de sus intenciones. Mas, ¿cómo es que una misma facultad no pueda penetrar en la esencia de las cosas y sí en la suya propia? ¿Por qué la razón humana se deja conocer e investigar por sí misma y no tendría habilidad alguna para incursionar en algo distinto de ella? Por si esto no bastara, Kant tampoco da explicaciones de su desconfianza en derredor de la capacidad racional de conocer el nómeno de las cosas y de su paralelo optimismo con respecto al conocimiento que poseeríamos sobre dicha facultad. ¿Qué causas le permiten confiar en nuestra aptitud para rastrear el terreno de la potencia cognoscitiva y recelar de la capacidad de esa misma potencia para conocer las cosas que no son ella misma? No tenemos contestación a estos inconvenientes; pero no la tenemos porque una respuesta satisfactoria implicaría la más franca desestimación de los principios en donde Kant apoya toda su construcción crítica.

No parece aventurado sospechar que detrás de este panorama subyace el gran peso de las connotaciones protestantes de la religión profesada por Kant. El descrédito de la naturaleza ante los ojos del filósofo alemán está normalmente suspendido de una visión conformada según los moldes del antipelagianismo luterano, de modo que, por el rechazo de toda virtud natural a consecuencias de los lastimosos e irremontables efectos de la caída en la prevaricación, aquí no habría sitio para conceder bondad alguna a aquello corroído por el pecado, y, concretamente, a la razón humana. Pero henos con que esto es un nuevo desmentido a la crítica kantiana, pues, si así fuese, ¿cómo atribuir a la razón la noble actividad de autorregularse a sí misma, de esforzarse en evitar el error, y, con más énfasis aún, de conservar incólume el poder de constituir trascendentalmente la realidad extrínseca?

Infructuosos han sido los empeños para disuadir a los adeptos a la filosofía crítica de continuar suscribiendo tamañas falacias. No se puede corregir la intemperancia de las conclusiones kantianas en

el plano de las derivaciones colaterales: la superación del equívoco, como acertadamente lo percibiera Gilson, no acaece en la zona de las conclusiones, sino en el mismo principio detonante de la empresa antimetafísica de la conciencia crítica.

La revolución kantiana de la metafísica acorraló al alma humana en el tortuoso deambular por la senda de su inmanencia. A las cosas en sí no hemos de llegar especulativamente; la metafísica es un dechado de frustraciones teoréticas. ¿Qué mérito, pues, tiene el filosofar? Lo único que podemos esperar de ella —de la filosofía— es apenas un consuelo: el de confinar los más hondos desvelos del espíritu a una crítica de sus condiciones de posibilidad cognoscitiva, o sea, a una crítica de su insuficiencia. No sabemos qué son las cosas; pero, al menos, podremos saber por qué no lo sabemos, o, lo que es idéntico, la filosofía no está munida de la capacidad para conocer otra cosa que no sea la sede fundante del escrúpulo crítico, el cual sólo tiene asiento en quien lo ejerce: el hombre. Difícilmente se podrá pedir a la filosofía una capitulación más omnimoda en favor de la antropología.

III. *El falso problema antropológico*

En la raíz del moderno espíritu crítico, cuyo exponente simpar ha sido Kant, Gilson se percató de la mutación sufrida por la filosofía a partir del ocaso de la Edad Media. La mente de la antigüedad clásica y de la racionalidad medieval, a pesar de todos los altibajos habidos en su evolución histórica, aglutinó sus mayores ambiciones en la averiguación de lo que concierne al ente, a lo que es, en procura de saber por qué es. Las respuestas a este interrogante fueron múltiples y exhibieron una polifacética dispersión; pero el conjunto de esta larga etapa de la cultura filosófica mostró una inocultable vocación de penetrar universalmente en las cosas para buscar el fundamento recóndito de todas ellas sin ligarse al prejuicio de otorgar anticipadamente primacía alguna a un ente particular que oficiase de artífice del ser. Mas el espíritu crítico de la modernidad altera este trámite especulativo: ahora sí se cuenta con un ente predeterminadamente constituyente del fundamento del ser de las cosas en quien se resolvería toda la *ratio essendi* de sí mismo y de lo que no es él mismo.

En la concepción moderna, este ente privilegiado es el hombre, de donde el planteo crítico se muestra como una variante teorética del humanismo antropocéntrico que se ha adueñado del núcleo central de las preocupaciones filosóficas; de esa manera, el reinado de la

vetusta metafísica fue reemplazado por las ansias omnicomprendivas de la antropología. Moderna y críticamente hablando, el problema del ser de las cosas —problema que no existía en cuanto tal hasta la irradiación del pensamiento nominalista de la escolástica de los siglos XIV y XV— se recluye en el problema del hombre. Después de todo, esto vendría amparado por un motivo subyugante: cualquiera sea el problema capital de la filosofía, ese problema dependería del único ente capaz de proponerlo: el hombre.

En su atildada indicación de esta vertiente antropomorfizada del esquema crítico kantiano, Gilson nos entregó todos los implementos que permiten advertir el sinsentido de este problema. El llamado *problema antropológico*, en definitiva, es un pseudo problema. Nótese, empero, que con esto no se quiere decir que no haya un verdadero y profundo problema en torno al hombre, un problema que despunta ya en las jornadas iniciales del filosofar de los griegos, sino que la reconversión de la problemática crucial de la metafísica a los términos modernos del problema antropológico es un abierto desmantelamiento de la verdadera aporética de la filosofía primera. ¿Por qué? Pues nada más y nada menos porque la reclusión de la aporética metafísica en la indagación de un ente particular —por más que este ente sea el hombre—, conduce indefectiblemente al desmembramiento de la investigación del filósofo primero, como agudamente ya lo había anunciado Aristóteles: *La ciencia del filósofo es del ente universal y no particularmente considerado*,¹¹ a lo cual Gilson acota de su propio costado: “El descubrimiento de este principio explica todas las tentativas hechas después de Aristóteles para constituir la metafísica como ciencia de uno de los aspectos particulares del ente, y sus fracasos”.¹² La metafísica, desde luego, es la ciencia del ente en cuanto ente y no una ciencia de lo humano en cuanto humano. Cuatro razones avalan esta posición:

a) En primer lugar, la filosofía no puede enfocar el problema del hombre en un aspecto global y unitario, pues ese problema difiere según el modo de consideración de las diversas ciencias filosóficas que tienen competencia sobre las cosas humanas. De ahí que el problema del hombre en lo tocante a su naturaleza sea de incumbencia de esa sección especial de la física antaño incluida en el tratado *de anima* y que después pasó a designarse como *psicología*.¹³ En cambio,

¹¹ ARISTÓTELES, *Metaphys.*, K 3: 1060 b 31-33.

¹² E. GILSON, *op. cit.*, chap. III, p. 78 note 2.

¹³ Se considera autor del nombre *psicología* a Rudolf Goclenius (1547-1628). Cfr. F. UEBERWEG, *op. cit.*, ed. cit., 3. Teil, S. 110. La ubicación sistemática de la psicología en la filosofía de la naturaleza ha sido puntualizada por A.-J. FESTUGIÈRE O. P., “La place du De anima dans le système aristotélicien d’après Saint Thomas d’Aquin”, *Ar-*

convocada a asegurar la unidad objetiva del problema, ni, por ende, la de su exploración científica.

b) En segundo lugar, hay que oponerse a que el mencionado problema del hombre pueda ser congregado en sus diferentes formalidades bajo la presunta unidad de la hoy tan declamada *antropología*. Que esta antropología no puede abarcar todas las alternativas de este problema, lo prueba el hecho de que ella no posee esa imprescindible unidad científica, sino que, a lo sumo, es una mera adición o colección de versaciones de distinta factura que no está habilitada para proponer un juicio destinado a resumir la solución de las aporéticas físicas, metafísicas y éticas de la cuestión acerca del hombre. En efecto: la unidad de una ciencia no se toma del objeto *ut res*, sino del objeto *ut obiectum*, o sea, del objeto que representativamente es puesto ante la consideración del intelecto merced a su acomodamiento a las condiciones intencionales por las cuales algo se hace presente en la inmanencia cognoscitiva *ad modum cognoscentis*. El hombre, entonces, no es objeto de ciencia sin su previa adecuación objetiva a la *ratio formalis quae* y a la *ratio formalis sub qua* que especifican el término y el motivo del conocimiento científico —eso que los escolásticos denominaron *obiectum formale quod* y *obiectum formale quo* de las ciencias—. Pero como esta objetividad de lo humano se diversifica en función de las *rationes mobilitatis, substantialitatis y moralitatis*, es evidente que no es posible reunir ese trío de formalidades en una única perspectiva que las abarque a todas, que es lo anhelado por la tan divulgada antropología de nuestros días. Así, el problema antropológico es también un pseudo problema en virtud de la carencia de unidad de su propia problematicidad.

c) En tercer lugar, es menester desestimar que el problema del hombre sea el problema clave y la cuestión suprema de la filosofía. Un verdadero problema es tanto más importante que otro en la medida en que la cognoscibilidad de lo que en él se contiene comporta una mayor dificultad y una correlativamente más ardua solución a la aporía. No obstante, consta que hay problemas superiores al problema humano. Sin ir más lejos, todo lo que atañe a nuestro conocimiento sobre Dios es enormemente más difícil que nuestro conocimiento sobre las cosas pertenecientes al hombre, como que Dios, a pesar de ser lo máximamente inteligible *quoad se*, nos es racional-

chives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, VI (1931) 24-50; por CH. DE KONINCK, "Introduction à l'étude de l'âme": *Laval Théologique et Philosophique*, III (1947) 9-65, y por G. P. BLANCO, "El estudio del alma": *Sapientia*, XXXIII (1978) 249-266, reproducido luego como ensayo preliminar a SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al "Libro del alma" de Aristóteles*, traducción y anotaciones de M. C. Donadio Maggi de Gandolfi, Buenos Aires, 1979, pp. I-XV.

mente conocido recién después de sortear graves penurias intelectivas, ya que la esencia simplicísima del Creador se halla abismalmente distante de nuestra capacidad aprehensiva; tanto, que no en vano se afirma que es más lo que sabemos que Dios no es que lo que El es.

d) Por último, el verdadero problema humano, en su más honda dimensión, no es abordable por la filosofía ni por la antropología si la cuestión estriba en ver al hombre como persona, entonces será menester acudir a la argumentación de la metafísica, ya que la versación filosófica sobre el tema de la persona escapa a todas las disciplinas extrametafísicas: la noción de persona no nos es accesible sino después de la inteligencia de la substancia, que es el *obiectum principale* de la filosofía primera. Además, el problema humano en el nivel de las acciones de este ente es objeto del estudio de la filosofía práctica, por cuanto aquí tiene cabida la faz moral de las operaciones del hombre ordenadas a los fines que éste persigue. Consiguientemente, el problema del hombre, cuando menos, involucra tres formalidades diferentes que no pueden convergir en una única formalidad que pretendió sustituirla. Es un problema formalmente teológico. Siempre ha sido intrincado persuadir a los filósofos de esta verdad; pero es necesario volver sobre ella, porque en este problema late la cuestión de la inserción del hombre en la historia, que es el lugar en donde el problema cobra toda su formidable envergadura. Mas a la filosofía no le es expedito el acceso al hombre de la historia, al hombre del *hic et nunc* constantemente acuciado por la contingencia de lo fáctico y de aquello que se evade del proceso cognoscitivo de las ciencias apodócticas. Mas también está impedida de abordar acontecimientos ocurridos en la historia que no pueden conocerse sin la revelación divina, tales como la creación en el tiempo, el pecado de los primeros padres, la encarnación de la segunda persona de la Santísima Trinidad, la redención obrada por Jesús de Nazareth, etc. Y puesto que este hombre de la historia, que es el único hombre, no es cognoscible filosóficamente en esa condición, la filosofía y cualquier veleidad antropológica deben cejar en sus deseos de analizar el problema del ente humano en lo que este problema tiene de suprarracional. Pero he aquí que ese problema adviene precisamente por su relación con aquello cuyo conocimiento presupone la revelación de Dios y la fe en lo que El se ha dignado comunicarnos, lo que hace de la cuestión un misterio filosófica y antropológicamente incognoscible.¹⁴

¹⁴ Hemos adelantado este punto de vista en un artículo anterior: M. E. SACCHI, "El drama de la conciencia histórica": *Doctor Communis* XXXII (1979) 327-338.

El problema antropológico no sólo está cercenado al ser absorbido por parte de la filosofía, sino que inclusive, como ya se dijera, en la modernidad ha sido formulado como la aporía irrenunciable de la metafísica. Tal lo que se desprende de las declaraciones de una corriente en cuya avanzada se ubica la ontología existencial de Martín Heidegger, para quien la cuestión del ser no pasa de ser la cuestión del hombre, mientras que la ontología fundamental (*Fundamentalontologie*) se ha erigido en la analítica del existente humano —el *Dasein*— en donde se comprime la problemática de la metafísica.¹⁵ ¿Y qué es la ontología fundamental? Heidegger lo confiesa sin ninguna clase de dilación: es la analítica de la esencia finita del hombre en tanto que prepara el fundamento de una metafísica *de acuerdo a la naturaleza del hombre*, a saber: es la metafísica del *Dasein* humano en cuanto necesaria para hacer posible esa metafísica. Pero Heidegger se apresura en estipular que esta ontología del *Dasein* no debe ser confundida con la antropología, ni siquiera con la filosófica.¹⁶ Brevemente: la metafísica no es antropología porque aquélla ya ha asumido la tarea de responder a la pregunta que Kant fija como la interrogación suprema del filosofar: ¿qué es el hombre?¹⁷

En base a esta traspolación kantiano-heideggeriana de la aporética metafísica en una problematicidad antropológica, Karl Rahner ha querido hacer compatible con esa orientación moderna los trazos más descoliantes de la filosofía primera de Santo Tomás de Aquino, el cual, según este teólogo jesuita, habría confeccionado su metafísica a la manera de una interrogación que arranca desde el hombre y pone a éste en su consideración objetiva.¹⁸ La asociación de la metafísica tomista con el problema antropológico sugerido por el criticismo de Kant y de Heidegger estaría adaptada a los siguientes parámetros: “En el ser de la pregunta, que es el hombre mismo (de manera que el preguntar es la *menesterosidad* del hombre), se anuncia el ser mismo por el que se pregunta y se esconde al mismo tiempo en su propia problematicidad”.¹⁹ De allí seguiríase que “La metafísica recibe el de donde y el hacia donde de su preguntar por el ser en su

¹⁵ “Daher muss die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden” (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen, 1967, § 4, S. 13).

¹⁶ “Sie bleibt von aller Anthropologie, auch der philosophischen, grundsätzlich unterschieden” (M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Aufl., Frankfurt am Main, 1973, Einleitung, S. 1).

¹⁷ Cfr. I. KANT, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Einleitung § III, S. 25. Vide etiam *Kritik der reinen Vernunft*, B 833, S. 522.

¹⁸ K. RAHNER S. I., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 3. Aufl., München, 1964, 3. Teil, § 4, S. 404-405.

¹⁹ K. RAHNER S. I., *op. cit.*, 2. Teil., 1. Kap. § 1, S. 71-72.

totalidad, de este mismo preguntar. De aquel originario y necesario tener que . . . que el mismo hombre es, y de donde deriva, y por el que se hace posible en su raíz todo preguntar e interrogar actual. Pero con el acontecimiento metafísico, al volverse la pregunta por el ser sobre sí misma como pregunta trascendental, al mirarse frente a frente interrogándose, se manifiesta como un *saber* del hombre acerca de su propio ser interrogante: el hombre está ya implantado en el ser en su totalidad —de lo contrario, ¿cómo podría preguntar por él?—; el hombre es, ya al plantear su primera pregunta (que siempre recae sobre el fundamento de la pregunta por el ser), *quodammodo omnia* y, sin embargo, no lo es todavía, es todavía nada, *tabula rasa*, *materia prima in ordine intellectus*, puesto que precisamente pregunta qué es lo que él mismo quiere decir al plantear la pregunta por el ser en su totalidad”.²⁰ Pero esta insólita vinculación de la doctrina del Doctor Angélico con el problema antropológico moderno, elevado al rango de *quaestio magna* de la metafísica, ha sido reprobada con vehemencia al verificarse que, en el planteo de ese problema, la crítica de Kant y de Heidegger entra en una insalvable colisión con los *principia maiora* de la teología y de la filosofía de Tomás de Aquino, de lo cual Rahner no parece darse por enterado.²¹

A su vez, el falso problema antropológico está relacionado con una contraposición antitética entre el “cosmocentrismo” griego y un cierto “antropocentrismo” cristiano del cual Santo Tomás sería su principal adalid. Es lo que se alienta en un difundido libro de Johannes Baptist Metz inspirado en las enseñanzas de Rahner.²² Metz opina que “El pensamiento griego es antropocéntrico en cuanto al conte-

²⁰ K. RAHNER, S. I., *op. cit.*, loc. cit., § 2, S. 73-74.

²¹ Cfr. las refutaciones antirahnerianas de C. FABRO C. P. S., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1960, ed. ital.: *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1961 (= Studi Superiori), introd. § IV, pp. 43-45 et p. 52; id., *Introduzione all'ateismo moderno*, 2ª ed., Roma, 1969 (= Cultura XXVIII), introd. § 8, vol. I, p. 85; id., *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, 1937 (= id. XXXII), I § 3, pp. 54-60, et § 9, pp. 82 et 87; id., “Antropologia esistenziale e metafisica tomistica” in *Acta VII Congr. Thom. Internat. (Romae 7-12 sept. 1970)* Romae, 1970, pp. 105-119, trad. españ. de M. E. Sacchi: “Antropología existencial y metafísica tomista”: *Universitas*, (Buenos Aires), VI (1972) N° 27 pp. 9-23; id. *Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica (La risoluzione-dissoluzione della metafisica nell'antropologia)*, Piacenza, 1972 (= Monografie del Collegio Alberoni XXXIII); id., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano, 1974 (= Problemi Attuali); et id., *L'avventura della teologia progressista*, ibi 1974 (= id.), introd., pp. 7-27, parte 1ª §§ 1, 4, 6, pp. 31-51, 97-128 et 151-170; y de B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existenzialen Anthropozentrik*, Freiburg im Breisgau, 1967; et id., *Die thomistische Lehre vom Sein des Sendenden im Gegensatz zu ihrer existenzialen und dialektischen Umdeutung*, in *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte*, hrsg. von W. P. Eckert O. P., Mainz, 1974 (= Walberger Studien. Philosophische Reihe 5), S. 48-79.

²² Cfr. J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München, 1962, que lleva un estudio introductorio de Rahner (S. 9-20).

nido; o sea, ónticamente, respecto a la jerarquía de los seres (= antropocentrismo material); pero es cosmocéntrico-objetivista en cuanto a la forma, o sea, ontológicamente, respecto a la concepción del ser (= cosmocentrismo formal)". Inversamente: "El pensamiento tomásiano ... es teocéntrico en cuanto al contenido, o sea, ónticamente, respecto a la jerarquía de los seres (= teocentrismo material); pero es antropocéntrico en cuanto a la forma, o sea, ontológicamente, respecto a la concepción del ser y, por tanto, se rige por el modo de ser propio del hombre, por la 'subjetividad' (= antropocentrismo formal)".²³ Así es que a Santo Tomás habría que atribuirle "una concepción del ser en la que éste es concebido según el modelo de la subjetividad, en la que el ser es 'subsistente' en la medida en que es 'consciente'", de donde "la subjetividad (formalmente consciente) de la concepción del ser no se contrapone a este ser, sino que lo manifiesta *en sí misma*. La subjetividad del pensamiento o del hombre, caracterizada por ese pensamiento, queda instituida en su categoría ontológica original; se exhibe como el lugar fundamental de la manifestación del ser, y el pensamiento se revela como una actualización del ser". Por esto Metz no encuentra obstáculos para añadir que la relación del hombre con el ser "necesariamente incluye una relación consigo mismo, una reflexión sobre sí mismo", y que el pensamiento que investiga al ser "es una autoinvestigación del hombre pensante".²⁴ Se nos ha dicho, luego, que todo el problema filosófico es en esencia antropológico, y que, si la metafísica quiere protagonizar algún papel en la vida del espíritu, ello solamente será admisible en tanto se equipare a los preceptos de la antropología que la ha subsumido en su problemática.

El pseudo problema antropológico, consiguientemente, no es más que la negación de la aporética metafísica —o, lo que es lo mismo, la negación de la metafísica en cuanto tal, a la cual se le ha quitado la capacidad propia para darse su propia aporética—, porque el tránsito de esa aporética a los cánones de la problematicidad del hombre hace resaltar que, para la conciencia crítica, no hay razón alguna que aliente la inteligencia del ente y del ser como no sea en la evacuación

²³ "Die griechische Denkform ist kosmozentrisch, die thomasische anthropozentrisch" (J. B. METZ, *op. cit.*, 2. Kap. § II, S. 47). El libro descarta la interpretación de la metafísica tomista confeccionada por Gilson, esto es, aquella que apunta al ser como al centro de la encuesta filosófica.

²⁴ J. B. METZ, *op. cit.*, 2. Kap. § III I, S. 54-55. "La ontología es antropología. Vista así, la antropología no es una caprichosa disciplina especial de la ontología, sino, en cierto sentido, la totalidad de la ontología. La teología no quedaría excluida de una tal 'ontología antropológica', sino que estaría presente como la articulación de esa trascendencia por la que el ser humano permanentemente se autotrasciende en su relación consigo mismo" (*Op. cit.*, loc. cit., S. 55 Fussnote 22).

de la pregunta por lo humano. Pero esto es una exacerbación del agnosticismo kantiano, ya que ni la metafísica ni la antropología pueden solucionar integralmente el misterio del hombre, y si el problema de este ente sería el nudo gordiano del filosofar, entonces no sólo se habrán disipado las esperanzas de conocer universalmente el ente, sino que también se habrá ahuyentado la oportunidad de conocer al ente particular que usurpó el lugar del ente en cuanto ente.

IV. *El más falso de los problemas*

El enfrentamiento de Gilson con la crítica de cuño antropocéntrico nos ha llevado a las puertas de uno de los dramas más delicados de la filosofía contemporánea: ¿puede decirse que el ser es un problema? Muchos filósofos dicen que sí, y, además, que el ser en sí mismo consistiría en ser un problema. Uno de estos filósofos, el ya citado Karl Rahner, ha propalado esta teoría con denuedo y enjundia: *Sein ist Fragbarkeit*,²⁵ explicitándola con frases por demás entusiastas: "Si poder conocer y cognoscibilidad son caracteres intrínsecos del ser mismo, entonces un concreto conocer actual tampoco será concebido definitivamente en su esencia metafísica si se lo concibe como mera relación de un cognoscente a un objeto distinto de él, como intencionalidad. El punto de partida fundamental para una justa inteligencia de lo que es el conocimiento debe verse más bien en que el ser es en sí mismo conocer y ser conocido, en que el ser es ser consigo. *Intellectus in actu perfectio est intellectum in actu*".²⁶ Ahora bien: al afirmar que el ser es una construcción del conocimiento, Rahner no hace otra cosa que ponerlo en dependencia del intelecto humano, del intelecto inquisitivo del hombre, pues el ser sólo se abriría a éste como interrogabilidad, por cuanto el hombre *es*, dice Rahner, en la medida en que pregunta por el ser y en esa condición existe —*als Seinsfrage existiert*—.²⁷ Pero lo inaudito de este postulado del más craso idealismo viene dado por el hecho de que la problematicidad rahneriana del ser está aparejada a la reducción del ser al ser del hombre, porque *el ser por el que se pregunta, precisamente, es el*

²⁵ K. RAHNER S. I., *op. cit.*, 2. Teil, 1. Kap. § 3, S. 81.

²⁶ K. RAHNER S. I., *op. cit.*, loc. cit., S. 83. El texto tomista en cuestión es el que Santo Tomás transcribió en la *Summ. c. Gent.*, II, 99 Cum autem, que está traído de Aristóteles (*De anima* III 4: 430 a 2-3). Fabro ha echado por tierra "l'infortunio rahneriano" de la fórmula *intellectus in actu perfectio est intellectum in actu* usada por este autor "per affibbiare a san Tommaso il principio del trascendentale moderno", pues ello "è abnorme ed è destituito da ogni fondamento critico poiché *in actu perfectio* manca nelle versioni del testo aristotelico corrispondente, si trova in poche edizioni scorrette del *C. Gent.* e manca nelle edizioni migliori e nelle edizioni critiche" (C. FABRO C. P. S., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, ed. cit., excursus III, p. 224).

²⁷ K. RAHNER S. I., *op. cit.*, loc. cit. § 1, S. 71.

*ser de la misma pregunta y del mismo preguntante.*²⁸ Todo el ser es preguntar, cuestionar y problematizar; él mismo es de suyo e irremisiblemente un cúmulo de problemáticas dimanadas del hombre impelido a develarse como el fundamento del cuestionar y del ser comprimido en su interrogación.

Pero afirmar que el ser en sí mismo, intrínsecamente, es de suyo un problema, que todo él está caracterizado por la problemática, es algo absolutamente imposible de admitirse, como que el ser es aquello que hace ser a las cosas, sin que en ello haya ningún indicio de problemática ni en estas cosas a las que el ser hace ser ni en el ser por ellas tenido. ¿Dónde está el problema? Las cosas son porque el ser está presente en ellas como el acto de las mismas, de modo que por él, por el ser, son entes, y así las concebimos en la medida en que ese acto es el principio por el cual son, por el cual no son no-entes.

La constitución de una cosa como ente, como algo que es, procede inmediatamente de la recepción del acto de ser por un principio esencial que limita ese acto a los términos propios de una determinada naturaleza. En ello tiene lugar la composición real de la esencia del ente con el acto que lo hace ser, y, en ese particular, el ser y la esencia de dicho ente son los dos coprincipios metafísicos intrínsecos que conforman la estructura primaria y fundamental de esa cosa, por lo cual decimos que esto, el ente, es *algo que es*. Nuevamente, pues, hemos de preguntar: ¿dónde está el problema? ¿Cuál es el problema que se le plantea a una cosa para *ser*? El ser la hace ser; mas él no es sino el acto que hace ser al ente, no viéndose en qué pudiera estribar que ese acto sea *per se* un problema.

En verdad, cuando se dice que el ser es problemático, como lo ha hecho Rahner en pos de Heidegger, y Metz en seguimiento de ambos, invariablemente se está injertando en el ser algo que a este acto no le conviene intrínsecamente: una supuesta relación con el intelecto humano. En efecto: el ser es *per se* el acto que hace ser al ente; pero, además, si se dice que él implica una problemática intrínseca, ello sería porque encerraría la condición de algo dubitable o cuestionable en sí mismo, lo que no tiene sentido, porque nada es en sí mismo duditable o cuestionable. Para que algo sea dubitable o cuestionable es menester que se manifieste con alguna oscuridad a la potencia intelectual, ya que el sujeto de la dubitabilidad o de la cuestionabilidad es una mente finita que no conoce plenamente o

²⁸ "Das erfragte Sein ist das Sein der Frage und des Fragenden zumal" (K. RAHNER S. I., *op. cit.*, loc. cit., § 2, S. 73).

con certeza completa aquello que se le ofrece como objeto de su consideración objetiva. Pero la duda y el cuestionar no inhieren en las cosas ni en el ser de ellas en cuanto tales, sino únicamente en el sujeto que duda o cuestiona, pues es evidente que el ser de un ente no se modifica en lo más mínimo por el simple hecho de ser puesto en duda o cuestionado.

Lo precedente nos enseña que la problematicidad no atañe al ser, contra lo vaticinado por los autores que hemos nombrado; solamente afecta al hombre que no posee un conocimiento perfecto de los objetos que percibe. No obstante, también hay que recalcar que, de esa manera, el asunto planteado por estos filósofos, quienes creen en la intrínseca problematicidad del ser, se ha trastocado: mientras el asunto comenzaba con la alusión a esa intrínseca problematicidad del ser del ente, ahora comprobamos sin ninguna dificultad que el problema, la cuestión y la duda —todas las facetas de la problematicidad—, no reposan en el ser, sino en quien carece de un conocimiento perfecto en torno a los objetos cognoscibles, como lo es el intelecto humano en el estado de unión actual del alma con el cuerpo.

Para que el ser fuese de suyo un problema se requeriría que todo él estuviera constituido por la inexistente capacidad humana de fundarlo, lo cual es algo que bordea la esfera de la fantasmagoría, porque nadie puede decir que el ser de esta piedra, de esta planta o de este animal es un *problema* y que tendría su principio en la conciencia de un hombre que trascendentalmente lo instituya, ya que una elemental razón de cordura nos lleva a aseverar que esas cosas son en sí y por sí con independencia de ser conocidas.²⁹ Ni la piedra, ni la plan-circunscribir el tema fundamental de la filosofía en el ser del ente, ta ni el animal *son* porque sean conocidas por algún hombre; de lo contrario, si fueran ignoradas, no serían, lo que es absurdo. ¿Qué ocurriría, por ejemplo, con un ente conocido por un hombre e ignorado por otro? Si nos aferramos al emblema de la ontología crítica de los filósofos anteriormente referidos, debiéramos concluir que ese ente sería en tanto que conocido por uno, y que no sería en cuanto ignorado por el otro: sería y no sería al mismo tiempo y bajo un mismo

²⁹ Hay un único caso en que el intelecto humano, en un cierto aspecto, construye una entidad y funda el ser de ella, que es cuando el hombre forja en su mente las intenciones lógicas advenidas como consecuencia de la consideración de las cosas en su condición de cosas conocidas. Pero aún aquí persiste el fundamento *in re* de estos *entia rationis* de segunda intención, ya que tampoco éstos tendrían entidad alguna en la inmanencia del entendimiento si éste no abstrayera la forma inteligible de las cosas positivamente existentes *extra animam*.

aspecto. Tal la violación del principio de contradicción que de allí proviene.³⁰

El *problema del ser* que ha encandilado a esta conciencia crítica, aparte de ser un pseudo problema, es el más falso de todos los problemas, pues revierte el significado del acto de ser por el cual todas las cosas son en algo que artificialmente es tramado por un intelecto impotente para fundar lo real. Es una ficción vecina a lo quimérico.

V. Más allá de las ontologías

La carrera filosófica de Gilson tuvo dos instantes principales: la puntualización de los fracasos de cualquier pretexto ontológico que buscara anteponer las exigencias del pensar a las exigencias del ser y su enrolamiento en el tomismo. Ya anciano, cuando su prestigio de investigador de la Edad Media y de expositor de la filosofía moderna no dejaba dudas acerca de su máxima autoridad en estas lides, la semblanza del metafísico pareció superar todas las demás actividades desplegadas a lo largo de su prolífica y dilatada vida de estudiante, de profesor, de académico y de publicista. Pero sus aportes postreros a la metafísica neotomista nunca estuvieron divorciados de las encendidas defenestraciones que dirigiera a los filósofos apegados al espíritu del criticismo moderno. En realidad, en su más reciente bibliografía hay suficientes indicios de que Gilson fue refinando su metafísica a medida en que iba arrinconando entre lo desechable aquellas modalidades filosóficas que no conseguían evadirse del conflicto entre el pensamiento y las cosas o que subordinaban la primacía de éstas al ensueño moderno de la preeminencia de aquél. Mas Gilson no pudo ocultar un cierto hálito de tristeza en aquellos momentos en que vislumbraba la ocasión de que algún filósofo contemporáneo se aviniera a recuperar la metafísica cediendo a la tentación de resolverla en las trilladas ontologías de los últimos cinco siglos. Así, es conocida la impresión que le provocó la denodada lucha de Heidegger por si bien, a poco de andar, se convenció que su colega alemán, en la hora de descontaminarse de los prejuicios ontológicos, no pasó de

³⁰ Gilson ha demostrado la inconsistencia del criticismo trascendental a través de su refutación al intento de Maréchal de acoplar al tomismo los principios de la crítica kantiana, Cfr. E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, éd. cit., chap. V., p. 132; et J. MARÉCHAL S. I., *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, cahier Ve.: *Le thomiste devant la philosophie critique*, 2e. éd., Bruxelles-Paris, 1949 (= Museum Les-sianum. Section Philosophique 7). La sujeción de Rahner al programa maréchaliano es expresa: K. RAHNER S. I., *op. cit.*, Vorwort zur 2. Aufl., S. 9.

haber merodeado periféricamente ese objeto, no pudiendo, por ello, arribar límpidamente al corazón de la metafísica.³¹

El triunfo de la metafísica sobre las ontologías está amparado en el retorno a una sabiduría del ente en cuanto ente que ve en el acto de ser el principio que hace ser a las cosas que son y que, además, se corona en una teología natural en donde el *ipsum esse subsistens* es el pináculo de la especulación del filósofo primero. Por ese motivo, hace ya cuatro décadas, en unas célebres conferencias dictadas en la Universidad de Indiana, Gilson anunciaba que la verdadera metafísica no culmina en un concepto, sea éste el de pensamiento, Dios, uno o substancia, como que tampoco culmina en una esencia, aunque ésta sea la del *ipsum esse subsistens*: "Su última palabra no es *ens*, sino *esse*",³² lo que le ha granjeado no pocas dificultades hasta en la propia escuela neotomista. Pero la urgencia de restaurar la metafísica de Santo Tomás de Aquino sobre esta visión *existencial* movió a Gilson a ejercer una brillante apología de lo que él entendía por tal adjetivo, el cual, según se sabe, está auspiciado por el lugar que el *actus essendi* exhibe en la filosofía del Doctor Común.

¿Qué es, pues, el *tomismo existencial* en la doctrina de Gilson? Desde ya, no se trata de acogerse a la temeraria opinión de quienes suponen que Tomás de Aquino haya sido un precursor del existencialismo tal como lo conocemos a partir de Kierkegaard y de conformidad a las teorías de Jaspers, Heidegger, Marcel o Sartre.³³ Se trata, más bien, de atenerse a un criterio que Gilson ha encontrado en un comentado pasaje de uno de los libros más importantes de Jacques Maritain: "Si l'objet propre de l'intelligence c'est l'être non seulement 'essentiel' ou quidditatif mais existentiel, il est clair que la philosophie doit s'ordonner à l'être de la même façon. Elle está tendue vers l'existence elle-même".³⁴ Pero, al concordar con Maritain, Gilson

³¹ "On sait avec une certitude première que l'être est, qu'il est ce qu'il est et qu'il ne peut être autre chose, mais ce qu'il est, le savoir est un bien autre affaire. On en parle depuis tantot vingt cinq siècles et même Martin Heidegger n'a pas encore trouvé réponse à la question" (É. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, 1960, V, p. 89).

³² É. GILSON, *God and Philosophy*, 8th ed., New Haven, 1959, IV, p. 143.

³³ "Il ne manque pas aujourd'hui d'esprits qui, dans leur enthousiasme pour la notion thomiste d'esse qu'ils viennent de redécouvrir, seraient prêts à lui sacrifier les essences, au risque de faire du thomisme une anticipation de l'existencialismo contemporain" (*Introduction à la philosophie chrétienne*, loc. cit., p. 95). Años antes, hablando del existencialismo kierkegaardiano, decía lo siguiente: "O la existencia o la metafísica; tal el dilema que su dialéctica [= la de Kierkegaard] nos impone, a menos que un regreso al *actus essendi* nos permita remontarlo" (*L'être et l'essence*, chap. VIII, p. 247).

³⁴ J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris s. d., 2e. leçon § 4, p. 27. Cfr. *ibid.*, *Court traité de l'existence et de l'existant*, *ibid.*, 1947, per totum. Vide É. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 6e. éd., *ibid.* 1965 (= *Études de Philosophie Médiévale* I), 3e. partie, chap. VII, pp. 444-445.

se percata de que "esto que caracteriza al tomismo es, en efecto, la decisión de situar la existencia en el corazón de lo real como un acto trascendente a todo concepto".³⁶ Ahora bien: Gilson fue paulatinamente notando que el nombre de *tomismo existencial* se deslizaba hacia el equívoco, y esto por dos razones: una, la ya señalada, i. e., la imposibilidad de aparejar la noción contemporánea de existencialismo a la metafísica del ser de Santo Tomás; otra, la disparidad entre el *esse* tomista y el concepto de *existentia*. En este último aspecto, Gilson se ha sumado a la ya abultada cantidad de filósofos neotomistas que se niegan a identificar el *existere* con el *actus essendi*, en cuanto que la magnitud metafísica del *esse* es enormemente superior con relación al significado de la *existentia*. De ese modo, Fabro había afirmado varios lustros atrás que "Es incalculable el daño que a la interpretación del tomismo, y a la filosofía en general, ha hecho este aparentemente inocente término de *existentia*".³⁶

La indagación del concepto de *existentia* en Santo Tomás es compleja, sobre todo porque es una noción introducida en la filosofía y en la sagrada teología con todos los visos de un neologismo forzosamente adoptado por los doctores escolásticos de la Edad Media. Un ejemplo de esta anomalía se puede observar en el amplio empleo de aquella palabra en el comentario del Aquinate al libro *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio Areopagita, en donde el uso preferente de la voz *existentia* se aplica en plural a los *entia participata*, a las creaturas, v. gr.: "Superior gradus entium comprehensi non potest per inferiorem, sicut intelligibilia comprehensi non possunt per sensibilia, nec simplicia per composita, nec incorporea per corporalia; sed Deus est super omnem ordinem existentium; ergo per nihil existentium comprehensi potest".³⁷ Así, Santo Tomás no tiene inconvenientes para decir que Dios es un *no-existente*, aunque también suele decir de El que *existe* por encima de todo otro ente, lo que es afirmado con frases que delatan lo intrincado que es para el hombre aludir a Dios con la modestia de nuestro lenguaje proporcionado al conocimiento de la relidad finita: "[Deus] non existit secundum modum alicuius rei existentis; et ipse quidem est causa existendi omnibus; o bien: "Ipsium autem est non existens, non quasi deficiens

³⁵ E. GILSON, *op. cit.*, loc. cit. *ibid.*, p. 448.

³⁶ F. FABRO C. P. S., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, ed. cit., introd. § IV, p. 62, trad. ital. cit., p. 48. Cfr. *id.* *Percezione e pensiero*, 2ª ed., Brescia, 1962, sez. 3ª, cap. X § 2f, p. 545. Entre nosotros comparten este temperamento R. ECHEAURI, *Heidegger y la metafísica tomista*, Buenos Aires, 1970, cap. III, pp. 118-150; y G. E. PONFERRADA, "Los nombres del ser": *Sapientia*, XXV (1970) 21-52, et *id.* "La experiencia del ser": *ibid.*, XXXI (1976) 94-99.

³⁷ SANCTVS THOMAS AQUINAS O. P., *In I de dno. nom.*, lect. 1, n. 23.

ab essendo, *sed sicut supra omnem substantiam existens*".³⁸ Con todo; la carencia de las ediciones críticas del *corpus dionysianum*, de sus traducciones latinas medievales y del comentario tomista no permiten aclarar muchos matices de este punto tan álgido; entre otras cosas, por qué los editores taurinenses de la exposición de Santo Tomás titulan el capítulo quinto del libro del Pseudo Dionisio *De Existente, et in quo de Exemplaribus*, mientras que el Angélico dice que allí el ignorado teólogo *determinat de ente*,³⁹ expresión que ya había adelantado lecciones más arriba.⁴⁰ A pesar de ello, es claro que el recurso a la palabra *existentia* en esta obra de Tomás no tiene parangón en el resto de sus escritos dadas las copiosas veces que echa mano a ella; mas es evidente que Santo Tomás, al pensar en los *existentia*, piensa primaria y directamente en las cosas creadas: *Omnes cognitiones sunt de rebus existentibus; obiectum enim cognitionis est ens. Existentia autem sunt finita. Ens finitum est obiectum cognitionis finitae*.⁴¹ Consiguientemente, si la existencia viene adecuada a la actualidad de los entes participados, ella no puede expresar la eminencia del acto de ser por el que todas las cosas son participando el ser —y no la existencia— subsistente en virtud de su misma esencia.

Al haber colocado la especulación metafísica en torno al ser en el núcleo de la sabiduría racional, Gilson y los neotomistas que le acompañan en este proceso teórico lograron reconquistar los lineamientos más notables de la filosofía primera de Tomás de Aquino, y, al mismo tiempo, devolver a la maltrecha metafísica moderna y contemporánea las esperanzas ciertas de un fructífero desarrollo que se le venía negando al haber quedado ligada a las reglas de las ontologías esencialistas y a los avatares de la conciencia crítica. Mientras las ontologías esencialistas habían adulterado la metafísica obnubilando aquello que hacer ser a las cosas —el acto de ser—, ya porque lo incluían en el contenido de la esencia del ente, ya porque lo rebajaban a la condición fáctica de un existir encuadrado como un *complementum possibilitatis* de aquella esencia, la conciencia crítica acabó resolviendo la función del ser en un producto gestado por la reclamada capacidad constitutiva del pensamiento humano, con lo cual, en uno y otro caso, el ser fue relegado al efímero estamento de algo enclavado en la naturaleza de las cosas que pueblan el mundo de la finitud y de la contingencia. Por ambos caminos, la metafísica estuvo conminada a padecer la crisis a que la enderezó el descenso

³⁸ *In I de div. nomin.*, lect. 1, n. 30. El subrayado indica los párrafos de la traducción latina del texto dionysiano citados *ad litteram* por Santo Tomás.

³⁹ *In V de div. nomin.*, lect. 1, n. 606.

⁴⁰ *In IV de div. nomin.*, lect. 1, n. 263.

⁴¹ *In I de div. nomin.*, lect. 2, n. 75.

de la filosofía hacia estas vertientes destinadas a divulgar el éxito histórico del inmanentismo.

VI. *La metafísica, el ser y Dios*

Etienne Gilson se dio a la benemérita labor de restaurar la metafísica a través del único camino que a la sabiduría de la razón natural le permite constituirse y mantenerse en su condición de tal, esto es, en la especulación del ente en cuanto ente para llegar a la inteligencia del ser. Puesto que el ser es lo que hace que el ente sea, sin la averiguación de lo concerniente al ser no tendríamos modo alguno de conocer la causa del ente, lo que redundaría en el fracaso de la metafísica, pues, como desde Aristóteles en más se proclama, ella está ordenada al conocimiento de las primeras causas y de los primeros principios de todo lo que es.

Esta premisa indujo a Gilson a adscribirse a la escuela de aquellos que acatan las teorías de Santo Tomás de Aquino, porque el acceso al *esse*, a lo que hace ser a todas las cosas, no fue provisto por ninguna empresa metafísica anterior al Doctor Angélico, con lo cual nuestro filósofo admitía algo que ya es ampliamente reconocido por los estudiosos de los percances de la filosofía primera, i. e., que el descubrimiento de este sentido capital del *actus essendi* es una conquista definitiva de la metafísica debida a la originalidad personal del insigne maestro dominicano. Mas, por otro lado, Gilson también notó que el desapego de la filosofía posterior con respecto al *esse* tomista —en el cual desapego se hallan inscriptos inclusive los nombres de afamados escolásticos que recurrían habitualmente a la docencia del Aquinatense— es el motivo que acorraló a la metafísica en la anodina sustitución de ese principio por otros que no sirven para suplirlo satisfactoriamente o que entronizan falsos fundamentos de las cosas, es decir, un cúmulo de principios impotentes para hacer que el ente sea y para explicarnos eso: por qué las cosas son.

Desde ya, Gilson no podía hacer mejor profesión de filósofo realista: el único principio que puede servir para dar cuenta de la explicación metafísica de las cosas debe ser, inevitablemente, aquel principio que hacer ser a todo lo que es. Sin esta fidelidad de la metafísica al ser, ella, la metafísica, se transforma en un arsenal de divagaciones que no merece ser tenido por sabiduría; a lo sumo, sería una abyecta conjunción de la logomaquia y de la frivolidad.

Pero la inteligencia del ser de las cosas instaladas al alcance de nuestra experiencia exige, a su vez, elevarse a un principio que no

esté sujeto a la finitud del acto de ser recibido dentro de las limitaciones de la esencia de los entes causados. Exige, por tanto, ascender a la especulación de aquel ente absolutamente necesario e infinito que es causa de todo ser realmente compuesto con la esencia, y esto es, precisamente, el *ipsum esse subsistens*: Dios, a quien conocemos metafísicamente como el ser que no tiene ni causa ni principio al identificarse todo El, todo su ser, con su simplicísima naturaleza, aunque con ello la filosofía no tenga potestad para incursionar en el misterio sobrenatural de la vida íntima del acto puro que se ha revelado a sí mismo definiéndose como El que es. *Ego sum qui sum*, dice Dios de sí mismo;⁴² mas nuestra inteligencia de ese Dios, el de Abraham, Isaac y Jacob, no nos es accesible sin la fe en su revelación y esto ya no compete a la metafísica, la cual se encuentra restringida al conocimiento suministrado por las evidencias naturales que se avecinan al entendimiento.

Sin embargo, siendo distinta del conocimiento cuyo principio es provisto por la fe en la divina revelación, la metafísica no es enemiga ni está desvinculada de la *sacra doctrina*, la ciencia elaborada en base a los datos de la fe. Por eso, en su meticuloso seguimiento de Tomás de Aquino, Gilson ha batallado largamente para hacernos comprender que hay una bella unidad en la verdad del intelecto humano que conoce a Dios ya por la captación metafísica del *ipsum esse subsistens*, ya bajo los auspicios de la fe en *El que es*, porque el *ipsum esse subsistens* y *El que es* son las dos manifestaciones del mismo Dios, que tan verdaderamente *es* en virtud de su esencia cuanto que es El que es sin deber su ser a ninguna causa. La verdad, desde luego, no se contrapone a la verdad, máxime cuando esa verdad es el testimonio de la *prima et summa veritas*, que es soberanamente una por razón de ser la verdad de El que es, el intelecto subsistente en la eterna inteligencia de sí mismo.

El metafísico cristiano que bregó aquí en la tierra por la comunicación de esta verdad a los hombres tiene seguramente su premio en la feliz visión de aquéllos que consuman su inteligencia del ser en la bienaventuranza imperecedera de la patria, allí en donde ven cara a cara a El que es.

MARIO ENRIQUE SACCHI

⁴² Ex, III, 14.

NOTAS Y COMENTARIOS

LA ORACION, CLAVE DE LA INTERIORIDAD HUMANA

La oración como objeto de la reflexión filosófica no es un tema muy transitado por la filosofía contemporánea. No obstante, podríamos exceptuar, sobre el campo de la filosofía de la religión, el admirable trabajo de F. Heiler: *Das Gebet —La oración—*, que ya se ha convertido en una especie de clásico. Sin duda que la teología y la espiritualidad cristianas han concedido un lugar preferente a la oración. Basta recordar los escritos de Santa Teresa, maestra de oración, que en su "Camino de Perfección" describe los grados de este camino real de la contemplación. En cambio, lo que ciertamente sale fuera de lo habitual, y reviste por eso mismo gran originalidad, es la aproximación de la filosofía a la oración, tarea que se impuso Cornelio Fabro con un libro suyo, recientemente editado en Roma, titulado: *La preghiera nel pensiero moderno —La oración en el pensamiento moderno—*.¹ La inquietud a la que se acoge el autor de este magnífico estudio filosófico, ya célebre discípulo de Sto. Tomás de Aquino de nuestros días, es precisamente la que intenta destacar ese movimiento del espíritu, que desde los seres finitos se eleva hasta el Infinito absoluto, fundamento de todo lo que es, como movimiento típico de la filosofía, pero que al mismo tiempo no puede dejar de referirse a la "oración", ella misma dinamismo ascensional al Ser Absoluto. Es aquí, en este dinamismo interior del filosofar, practicado en su auténtico sentido de "amor a la sabiduría", donde Fabro establece el paralelismo con la oración. Aun más, incluso pone de realce cómo esta impulsión filosófica, que es de carácter eminentemente teórico, puede revertir en la oración, de índole ciertamente práctica, y como tal, ligada a la razón práctica.

El estudio de Fabro es de gran profundidad; comienza con una valiosa introducción, en la que ofrece el hilo conductor para enfocar los diversos capítulos dedicados a la problemática de la oración, tal como ella emerge en las etapas más significativas del pensamiento moderno. El libro toma su punto de partida en una reflexión sobre "el sentido y la estructura existencial de la oración", según reza el encabezamiento de la introducción, y donde se van perfilando los puntos axiales del libro; así el de filosofía y religión, el de filosofía y oración, el de dialéctica de la oración, el de libertad y oración, finalmente, el de la problemática de la oración en el pensamiento moderno. A continuación del prefacio siguen alineándose los distintos capítulos que

¹ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1979.

estudian la interrelación de filosofía y oración a través de las distintas etapas y corrientes de la filosofía moderna, tanto desde el punto de vista negativo como desde el positivo. Sin embargo, hasta en los casos en que la filosofía niega la realidad de la oración o desbarata su acción en el espíritu humano, Fabro siempre destaca al menos la "necesidad" de su presencia, ya que ella está ineluctablemente unida a la realización de la persona. El análisis de estas posturas de la filosofía con respecto a la plegaria, empieza por un detenido examen de los humanistas renacentistas, prosigue con la filosofía del iluminismo y luego hace otro tanto con el pietismo y el deísmo. El tercer capítulo está dedicado a la crítica del sensismo y del idealismo, que es completado con una profunda reflexión sobre "la negación y la recuperación de la plegaria en los post-hegelianos". Esta original investigación de la "oración filosófica" —si así podemos llamar la impulsión ascensional al infinito, congénita con el hombre— culmina en el último capítulo que aborda el tema en relación con el neokantismo y la fenomenología. Dentro de la primera tendencia, destaca el filósofo italiano la singular comprensión que posee H. Cohen por el significado de la oración en la vida humana. En efecto, la relación íntima que se urde entre la oración y la unidad de la conciencia ha sido profundizada de manera original por este neokantiano en: *La religión de la razón en las fuentes del Judaísmo* (Leipzig, 1919), la obra de lejos más notable del pensamiento moderno sobre la religión, después de la *Filosofía de la religión* de Hegel y la *Fe cristiana* de Schleiermacher. La positividad del pensamiento de Cohen, tal vez influida por su fe judía, es haber concebido la oración como un diálogo del hombre con Dios y como acto fundamental de la religión.

Ya desde las primeras páginas de su libro puntualiza Fabro la íntima unión entre religión y filosofía. Sobre el terreno de la filosofía, más sin duda que en ningún otro, se hace sentir ese secreto impulso hacia lo divino o esa necesidad de salvación que asedian al corazón humano y que lo conducen a romper con los lazos ilusorios que le tienden los seres finitos; desde siempre dichas fuerzas fueron promotoras a través de todo el decurso histórico, sea fuera o dentro de la filosofía, de la búsqueda de Dios como Bien infinito. Ciertamente que es imposible silenciar totalmente semejante inquietud, tan vivamente experimentada y tan maravillosamente descrita por S. Agustín como estado de ánimo que no concede reposo al espíritu hasta que éste no se asiente definitivamente en el Ser supremo: Dios.

Indudablemente, la oración encarna un momento crucial de la búsqueda religiosa, y es por eso mismo que tampoco el pensamiento moderno, por más que se haya parapetado detrás del yo, no haya dejado de refugiarse de manera muchas veces perentoria y hasta dramática en ella, ya que postula necesariamente el más auténtico acto de liberación y de esperanza.

Cuando se trata de llegar a la naturaleza de la oración, se basa Fabro en la tradicional definición de S. Juan Damasceno, también usada por Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* (II-II, p. 83, a 1 ad 2), autores que la definen como un acto ascensional de la inteligencia y de la voluntad humanas, más exactamente, como "la subida de la mente a Dios". No podemos reducir esta actitud tan esencial a la persona humana a un simple acto psicológico sin tomar en cuenta su perspectiva metafísica, pues el orar, y aquí reside su originalidad con respecto al filosofar, supone un efectivo y auténtico transferirse y consolidarse de la conciencia en el Otro por esencia Otro, es decir, en el Absoluto, fundamento de todo lo que es. Al buceo fenomenológico dentro del mismo acto de orar, superpone inmediatamente nuestro pensador neotomista, la confrontación con el filosofar que capta al Dios trascendente y personal, en su existencia y en sus atributos. Es esta parte del libro la que

coincide con los párrafos de la introducción dedicados a la problemática moderna de la oración, que reviste el máximo interés y que puede entusiasmar a todos los que sienten la atracción irresistible de lo divino en la aventura de la eternidad.

Es aquí donde deben hacerse algunas distinciones. En efecto, este moverse y transferirse subjetivo y real de la conciencia a Dios, tal como acontece en la oración, difiere profundamente de aquel otro proceso formal y objetivo que se produce en la esfera del conocimiento y de la demostración de la existencia de Dios. En este segundo caso —en el del conocimiento de Dios—, que Fabro individualiza muy precisamente como acto de “intencionalidad formal”, la conciencia sin duda es conducida a Dios, y también es cierto que aquí se trata de un movimiento del espíritu tendiente a lograr una “certeza de Dios”, es decir, a lograr una cierta “presencia cognoscitiva de Dios” en la conciencia, cosa que supone indudablemente el conocimiento de Dios. No obstante, esta manera de conocer filosóficamente a Dios, interioriza su objeto, salvando por cierto su trascendencia, pero esto sucede de otro modo que con los objetos pertenecientes al mundo sensible, ellos también trascendentes a la conciencia. El “interiorizarse formal” de estos objetos mundanales en el sujeto cognoscente, sólo puede verificarse con respecto a lo finito, en cambio, Dios, que es Infinito e Incomprensible por definición, se sustrae a toda captación por una presencia finita, propia del conocimiento creatural.

Además, la conciencia como razón especulativa capta la forma, y Dios no tiene forma, pues es el “Esse Ipsum”. Por otra parte, ella comprende una idea, mientras que Dios es únicamente real, es decir, es el *Ens realissimum* que no implica el menor asomo de potencia. He aquí una “trascendencia realísima” que escapa a la razón teórica, siempre mediatizadora e interiorizadora de sus objetos.

Algo muy distinto sucede con la razón práctica, a la que el neotomista italiano adjudica la esfera propia de los “trascendentales reales”, por cuanto ella siempre actúa como guía próxima de la acción y se vuelca sobre los objetos en la situación real, lo que equivale a decir, sobre el significado, contenido y valor efectivo que estos objetos poseen en la realidad. El sujeto cognoscente invierte entonces sus papeles. Si en la razón teórica había interiorizado los objetos exteriores para conocerlos, ahora, en la razón práctica, al impulso de la acción, se exterioriza en ellos; la razón que antes había obtenido una fácil victoria con la asimilación del objeto en la conciencia, emprenderá ahora la empresa mucho más ardua de poseerlos en su realidad física y extrasubjetiva.

Sin embargo, aun la trascendencia a la que llega la razón práctica, cuando en sus finalidades no supera los confines de lo finito, se mantiene dentro de los límites de la inmanencia, siempre que esta inmanencia la concibamos en su sentido óntico de pertenencia y commensurabilidad de lo finito por lo finito. Muy distinta en cambio es la relación de la razón práctica con el Infinito, pues en este caso ella es capaz de realizar aquello que la razón teórica jamás lograría. De ahí que si, en esta última, la conciencia puede obtener y operar en sí misma una cierta “presencia objetiva” del Infinito, no puede, en cambio, operar por sí misma una “presencia real subjetiva”, tal como sucede con la razón práctica. Podríamos objetar a la postura puramente teórica con respecto a este especial “conocer” a Dios, que se da sobre el campo filosófico, que Dios no sería Dios, es decir, el “Esse Ipsum infinito”, si se dejara captar o comprender por una conciencia finita. De esto deducimos que sobre la esfera práctica de la oración, toma mayor resalte este rebasamiento infinito de la realidad divina, pues allí no nos manejamos con criterios estrictamente

“conceptuales”. Fabro refuerza nuestra reflexión sosteniendo que: “la única manera de operar en sí mismo una «presencia real» de Dios, es la de trasladarse hasta El, de volverse hacia El mediante aquel «movimiento absolutamente libre» que es, en esencia, la oración”. En el epílogo del libro que estamos analizando, nos dice efectivamente: “...el «problema filosófico» de la oración está erizado de escollos y casi trasciende la intencionalidad filosófica... La dificultad metodológica principal reside en que la filosofía actúa como un momento teórico y alcanza el universal, mientras que la oración expresa la situación práctica más humilde y a la vez más firme y más resuelta del hombre frente a Dios...”.

Es evidente que la oración sólo toma sentido de trascendencia cuando ella se mantiene sobre el ámbito de la Infinitud. Las peticiones o súplicas dirigidas a los hombres, en su calidad de congéneres del suplicante, carecen por eso de un auténtico significado “oracional”; entre éstas, rebajadas a lo finito, y la verdadera oración, no cabe más que establecer una analogía. Aunque las peticiones simplemente humanas supongan también una trascendencia, ésta queda reducida a un orden meramente empírico, sea de carácter físico o psíquico, puesto que supone un yo individual que simplemente trasciende a otro yo también finito. No hay entonces ninguna verdadera ruptura de niveles. Por el contrario, la auténtica oración orientada al trascendente por excelencia que es Dios, adquiere un profundo sentido de contacto “real” con el Ser Divino, y así es capaz de elevarse por encima de toda limitación humana y física. Subyacen a este recto sentido de la oración una equivalente comprensión de Dios y del hombre. Fabro puntualiza que sólo la visualización de Dios como *Esse Absoluto* y *Personal*, supremo conocimiento y libertad, primer principio del mundo y Padre amoroso de los hombres, por una parte, y del hombre como sujeto inteligente y libre en su individualidad singular, por otra, proporciona el clima favorecedor de la plegaria, en el cual cada orante es capaz de entablar directamente y por propia iniciativa una relación dialógica con Dios, en nombre de Jesucristo. Aquí somos remitidos a Schlatter:² “Su nombre —Cristo— es el fundamento, sobre el que nuestra oración puede sostenerse, el suelo sobre el que llega a tener fuerza y vida”. Por cierto que este es el privilegio de la plegaria cristiana, en la que el momento cristológico, la referencia al Hombre-Dios, llega a ser dominante, no así en una religión natural, al margen de la religión revelada, en la que se ora únicamente a Dios, y no a Sócrates o a Apolonio de Tiane, como señala nuestro autor. De ahí que sólo la postura cristiana del orante sea la que logra establecer el exacto equilibrio entre lo abstracto y lo concreto, entre lo divino y lo humano, evitando además que la acción de orar se esfume en una elevación puramente contemplativa de sujeción pasiva al Absoluto, tal como sucede en la filosofía moderna de la inmanencia. La falla de los filósofos antiguos y también la del pensamiento moderno que fueron negadores de la oración, consiste en no haber admitido la personalidad, tanto en Dios como en el hombre. A los ojos de Fabro, la historia de la filosofía, incluso la contemporánea, se convierte en un asombroso espejo de lo que puede ser la conexión o desconexión de filosofía y oración. De hecho, la filosofía, ya en sus primeros pasos se anuncia como búsqueda de los “principios”, y éstos son inseparables del Absoluto. Cuanto más se afina el análisis especulativo, tanto más se intensifica la preocupación por lo Absoluto, empezando por la divinidad difusa en todas las cosas de los filósofos jónicos —los presocráticos—, siguiendo con el intelecto diferenciado de Anaxágoras, el Bien de Pla-

² *Die Gründe der Christlichen Gewissheit, “Das Gebet”* (Las razones de la certeza cristiana, “La Oración”), Stuttgart, 1927.

tón, y también el pensamiento solitario y puro de Aristóteles, cuyo concepto de Dios como el Primer Motor inmóvil había dado lugar a un tratado sobre la oración que se perdió posteriormente. Esta línea de la oración "filosófica" —si así podemos llamarla— prosigue en el Uno no participado de Plotino, y con el advenimiento del cristianismo, el lugar de lo divino, se convierte en un estímulo continuo de todo pensamiento filosófico. Por otra parte, la "nostalgia de Dios" de Cohen, el "amor de Dios" de Max Scheler, el "estupor metafísico originario", brotado de la dialéctica entre "reflexio" y "devotio" de Peter Wust, son las ventanas y las instancias significativas del último pensamiento moderno que abren y fundamentan en el hombre la esperanza de salvación, cuyo objetivo final es arribar al puerto del Infinito, así como la reanimación en el espíritu humano de la imagen de Dios, antes de que esta misma filosofía disuelva el ser en el vacío afán de la existencia terrestre.

Vemos entonces que la filosofía puede presentarse como una epifanía naciente de lo divino, más aun, el desarrollo y ritmo del pensamiento especulativo se funden, de alguna manera, con el despliegue y el ritmo que el problema religioso asume en la vida. No obstante, señala Fabro que es, sobre todo, en la tensión del doble trascendimiento del ser finito —el de la inteligencia en la verdad absoluta y el de la voluntad en el bien absoluto—, trascendimiento éste que es concebido como pasaje —Uebergang— del ser finito al ser infinito, que enraíza la oración, ella a su vez captada en su aspecto dialéctico y de perfeccionamiento de la libertad humana. Todas estas características han recibido especial realce en los que Fabro designa como "clásicos de la oración": S. Agustín, Sto. Tomás, Pascal, Kierkegaard y H. Cohen. Concebida en este su sentido más alto, la oración también adquiere un hondo alcance en otras confesiones distintas a la católica propiamente dicha; así en el protestantismo de Kierkegaard, que le concede una singular importancia, y en el judaísmo de Cohen. En relación con esta amplia visión que Fabro posee de los clásicos de la oración, podríamos destacar su sólida base "natural", junto a su carácter "sobrenatural" por el que no puede ser desligada de la gracia redentora de Cristo. Pero ésta, lejos de oponerse a su espontaneidad primaria, la completa y la exalta hasta llevarla a la "comunidad" con la Divinidad Una y Trina, mucho más allá de las capacidades de la simple naturaleza humana. Pero inclusive en esta perspectiva "natural" sobre la oración, accesible al análisis filosófico de la situación existencial del hombre, donde se manifiesta la avidez de felicidad, de plenitud y de absoluto, se descubre el reclamo de un lugar, muy distinto al humano, de por sí finito, de carácter infinitamente trascendente, en el que se puedan dar cumplimiento a todos estos deseos esenciales.

Con respecto a las actitudes negativas de la oración, nos muestra Fabro cómo ellas confluyen en el arraigo que el principio de inmanencia ha tomado en la filosofía moderna, que desde la revolución copernicana del "cogito" introduce eo ipso el ateísmo positivo en la historia del pensamiento. La nueva interioridad que semejante filosofía propone es de un alcance completamente distinto, si no opuesto, al de la tradición greco-cristiana, donde la relación *essere*-conciencia adquiere un sentido inverso. Es así que el "cogito" moderno, una vez despojado de la sobreestructura metafísica y teológica que le añaden el racionalismo y el idealismo y que, sin embargo, todavía lo mantenían unido a su fundamento, queda finalmente reducido, como por extraña paradoja, a la pura exterioridad. Consecuencia de tal proceso es la peculiar concepción que el pensamiento contemporáneo posee del *Dasein*, definido sea como "ser-en-el-mundo", sea como "lucha de clases" o como "pour soi" que Jean Paul Sartre concibe como la "totalidad destotalizada" del "en soi", según

las categorías de su existencialismo ateo. Debido a estas sucesivas transformaciones que sufre el "cogito", cuya acepción originaria había sido la de un principio unificador de la conciencia consigo misma, ésta termina finalmente en la desintegración total. Así, al término del proceso atomizador, la conciencia no es más que el "lugar" —Ort— del fenómeno y es carcomida por la nada.

En tanto que los efectos del principio de inmanencia producen la desintegración o nihilización de la verdadera interioridad humana, también lo hacen con respecto a la "oración", arraigada en aquélla, en cuanto a ella también la desvinculan de su fundamento en el ser trascendente.

Pero Fabro no se limita, sin embargo, a una crítica negativa de la filosofía moderna y contemporánea, sino que admite positivamente que éstas están abocadas a la tarea coherente y auténtica de poner de manifiesto el significado del ser del ente, ya que sin el ser, sin el enraizamiento del hombre en el suelo del ser, aquél sería víctima del caos de la multiplicidad, de la manipulación de la ciencia, de la tiranía de la política.

Un resumen del pensamiento de Cornelio Fabro hace aparecer su clara distinción entre reflexión especulativa, filosófica, sobre Dios, y la actitud existencial de la oración, de asentimiento a la realidad divina. Si la actitud filosófica de elevación reflexiva al fundamento conduce indefectiblemente a la captación teórico formal del Principio, simultánea a la revelación de la nada en todo lo finito; la oración, en cambio, como acto religioso fundamental, por más que esté movida por un dinamismo parecido al del filosofar, lleva al conocimiento práctico-existencial de Dios, captado como Creador del mundo y Padre de todos los hombres. No obstante, esta distinción entre ambas actitudes no invalida la posibilidad de transición de la una a la otra. El breve epílogo, que el filósofo italiano pone al final de su libro sobre la oración, señala la coincidencia de los dos movimientos: "...se podría decir que la oración refleja y actúa en sí misma, en el momento más crítico de la estructura de la conciencia y de la persona, el mismo movimiento del ser: el del reconocimiento del Ser Infinito como primer principio de la verdad (momento especulativo) y el de la imploración y búsqueda del Infinito Bien como primer principio de la salvación (momento práctico)".

Hay, pues, en todo hombre una nostalgia e inquieta aspiración a la verdad y a la pureza que lo arrancan fuera del tiempo y de la muerte, atorméntándolo en todo su pensar, actuar y operar. Asentada esta disposición originaria del hombre, que hasta podríamos calificar de un condicionamiento "preontológico" de la captación de Dios, sea sobre el campo filosófico, sea sobre el religioso de la fe y de la oración, es posible descubrir, incluso en el filósofo moderno, un "immerwährendes Gebet" —una oración constante— que de alguna manera converge con la "oratio perennis" de Clemente de Alejandría, de Orígenes, es decir, con la que recoge el alma en su fondo, y la fortalece en su aspiración suprema de transformar la nostalgia del bien lejano en la consolación de su presencia, que es el Amén final de la oración.

Cornelio Fabro termina su largo pero apasionante discurso con una máxima ilustrativa: "Por lo tanto, no sólo la oración en la filosofía, sino también la filosofía en la oración: filosofía en la oración y oración en la filosofía en un movimiento alternativo, sea sobre la horizontal, sea sobre la vertical, en la oscilación de la libertad, por encima de todos los flujos de la historia y de los conflictos del alma". Pero la oración, en esta su semejanza innegable con el dinamismo humano en busca de la verdad, es la única que salva el hombre de la malla apresadora de lo finito.

BIBLIOGRAFIA

HELMUT SEIFFERT, *Introducción a la teoría de la ciencia*, Herder, Barcelona, 1977, 560 pp.

Una "teoría de la ciencia" según H. S. debe tener en cuenta no sólo los métodos analíticos tal como han sido aplicados hasta el presente tanto en las ciencias de la naturaleza como en las del espíritu, sino también los métodos no analíticos tal como son utilizados hoy por fenomenólogos, hermenéuticos y dialécticos. Opina el autor que "el movimiento estudiantil revolucionario ha mostrado drásticamente a sus coetáneos cómo el pensamiento dialéctico fundado por Hegel y Marx no es simplemente asunto de sectas científicas esotéricas sino una exigencia ineludible a la autorreflexión crítica de todo pensamiento científico" (Introducción). Para H. S. La Teoría de la Ciencia consiste en una reflexión crítica acerca del valor de la misma aceptando los puntos de vista que puedan resultar válidos, aun desde una perspectiva marxista en medio de la polémica "capitalismo-socialismo". Definiendo su posición lítica concluyendo que los mismos son insuficientes cuando se los aplica fuera de las ciencias naturales. En el segundo libro H. S. intenta una valoración crítica de la fenomenología, de la hermenéutica y del marxismo. Reconociendo la creciente influencia de la ideología marxista en las generaciones recientes de estudiantes jóvenes (p. 486), cree sin embargo que es posible "una transformación de la sociedad sin ningún sacrificio de sangre, ni al servicio de los que dominaban hasta ahora, ni en nombre de la revolución" (p. 521), aunque reconoce que esta creencia es tan utópica como la doctrina marxista (p. 523). H. S. no logra superar cierta ambigüedad al aceptar como postulados aspectos de la misma doctrina que intenta criticar. Finalmente una extensa selección bibliográfica completa esta cuidada edición de editorial Herder. (Introducción).

El primer libro contiene un pormenorizado examen de los métodos anacienencia ha de determinar no sólo los medios sino también los fines de la *praxis* de vida. Pero por otro lado, no opino que el contenido de esos fines deba determinarse incondicionalmente en el sentido de un socialismo utópico" declara: "Yo estoy persuadido, con la ciencia no analítica, que efectivamente la

CÉSAR V. AYALA

L. GARCIA ALONSO, *Aforismos filosóficos*, libro Alfa, Ed. Prodiac, México, 1979.

Nuestro protagonista del siglo XX —ese hombre de hoy—, parece conocerlo casi todo. No hay experiencia, sacrificio, crimen, éxito, etc., con el que no esté familiarizado. Sabe de los satisfechos de sí mismos, de los indiferentes, de los que en aras de un ideal se gastan alegremente la vida. Conoce también la fecundidad del trabajo del hombre que se dedica a la noble y difícil tarea de sembrar la tierra con la semilla de su investigación, cultivando esos árboles que son las ciencias, y más cuando se trata del árbol de los árboles: la ciencia reina, la filosofía. Nada parece sorprenderle, excepto el desafío o reto de la verdad "The challenge of truth", que siempre le produce una especie de temor, por el riesgo que supone el enfrentarse reflexivamente a una situación cual-

quiera, la cual puede reclamar no ya una solución provisional, sino una categórica y permanente.

Pues esto es lo que L. García Alonso nos presenta en su más reciente obra publicada en México: un reto veritativo, un enfrentamiento con la verdad, que ha interesado a propios y extraños, incluso porque desde diversas perspectivas, el libro representa una innovación.

Pero en este breve comentario al libro de referencia, surge la necesidad de preguntarnos qué entendemos por el término aforismo. Y leemos en la Enciclopedia: "Aforismo, es cualquier proposición o conjunto de ellas, que expresa de manera breve pero cargada de sentido, una verdad especulativa o práctica" y sigue comentando el Dr. Jesús García López, redactor de esta voz enciclopédica, que: "Ha habido a lo largo de la Historia de la Filosofía una serie de autores que han adoptado la forma del aforismo para expresar sus ideas, unas veces de carácter moral y práctico como sentencias o apotegmas, otras de carácter técnico como juicios o simples pensamientos. Así tenemos, por ejemplo, las sentencias atribuidas a los Siete Sabios de Grecia, los aforismos de Hipócrates (de carácter médico), las máximas de Epicteto, los pensamientos de Marco Aurelio, los aforismos de Francis Bacon (en el *Novum Organum*) los pensamientos de Pascal, los aforismos sobre la sabiduría de la vida de Schopenhauer (en *Parerga y Paralipomena*) muchas de las obras de Nietzsche, las proposiciones de Wittgenstein (en el *Tractatus Logico-Philosophicus*), etc." (*Gran Enciclopedia Rialp*, Voz "Aforismo").

El libro constituye un instrumento básico de Introducción a la Filosofía, Didáctica de la Filosofía y Temas Selectos de Filosofía, y un recurso insustituible para cada una de las distintas disciplinas filosóficas que señala en su índice, a cada una de las cuales dedica más de medio centenar de sentencias. Pero lo aforismático no es lo dogmático: "La filosofía —dice el prólogo de esta obra— tiene adversión al dogmatismo. Toda ella debe justificarse por medio del rigor de la argumentación filosófica". De ahí que desde una perspectiva didáctica esta obra presenta una novedad: el lector, al entrar en posesión de la conclusión científica, se ve obligado a preguntarse por la argumentación antecedente y a ejercer una función específica científica, por vía de inversión. Se recogen "de" y "hacia" la realidad las conclusiones: las premisas son las desafiantes huellas que, quien busca la verdad, ha de encontrar.

Analizando esta obra desde el ángulo estrictamente filosófico, encontramos que esta colección de aforismos recoge puntos centrales —neurálgicos— del pensamiento realista, que ornamentados con las aportaciones del autor, ofrece una visión panorámica de la ciencia por excelencia, que abarca —como decía— desde una Introducción, hasta los temas de la Filosofía de la Cultura, pasando por la Metafísica, Gnoseología, Antropología, etc.

Es por tanto un libro, no para leerse una vez, sino una obra de consulta que garantiza al profesional de esta rama del saber, el poder tener a mano, de una manera ordenada, sintética y por lo mismo fácil y accesible, un conjunto temáticamente organizado de las verdades filosóficas fundamentales, magistralmente resumidas.

Así pues el Volumen "Alfa" de *Aforismos filosóficos* puede cerrarse en cualquier momento: todo en él marcha sin etapas ni episodios.

Allí donde termina un aforismo, hasta ahí han llegado los pasos del autor, que, anclado en el rigor, nos comunica la seguridad de la verdad afirmada. Después se podrá reanudar la lectura en ese u otro de los temas que la obra trata, sin perjuicio del contexto ni del lector.



**FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES
PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD
BAZAR FRANCES
IMPORTACION - REPRESENTACIONES**

**Carlos Pellegrini y Rivadavia
1009 Capital Federal
Tel. 35-2021/9**

ASOCIACION BANCARIA (S.E.B.)

OBRA SOCIAL

Turismo - Tanti - Córdoba

SEÑOR AFILIADO:

La Asociación Bancaria (S. E. B.) cuenta con un Complejo Turístico enclavado en las serranías cordobesas, un verdadero lugar de ensueño.

El mismo está a escasos 45 km. de la Ciudad Capital de la Provincia, y es un modelo en su tipo.

En el mismo puede gozar de todas las comodidades que Ud. pueda imaginar:

- Servicio de Hotel y Comedor con calefacción.
- Asadores para pic-nic con servicio eléctrico e iluminación.
- Camping y Proveduría.
- Bar y Confitería - Pileta.
- Hermosos parques y frondosas arboledas.
- Agua en abundancia.
- Futuro Complejo Polideportivo.

También le ofrece amplias comodidades para convenciones y otros eventos, salón para fiestas, bailes familiares y otros acontecimientos.

Visítelo. Conózcalo y luego disfrútelo!!!

Es una obra que debe ser conocida y apreciada

Está en Villa García, antes de llegar a Tanti, por Ruta Provincial

SOLICITAR INFORMES:

En Administración Central: Reconquista 335, Capital Federal,
o en las respectivas Seccionales del Interior.

PENSAMIENTO

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

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

ADURIZ S. A. I. C. y F.

Tiendas con sucursales

Casa Central:

ALSINA 1382

Buenos Aires

T. E. 38 - 9502

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394 - 1360 - 1364

YERBA MATE Y TE


Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PERIN 2971

Isidro Casanova

051-8948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 6833

SANCHEZ ELIA PERALTA RAMOS

SEFRA S. C. A.

ARQUITECTOS

**ARENALES 1132
CAPITAL**

ASTRA

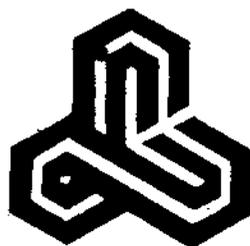
ASTRA

ASTRA

COMPANÍA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,**

**con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

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

Ledesma una empresa que ES argentina