

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Entre el liberalismo económico y el socialismo</i>	307
--------------------	---	-----

ARTICULOS

OMAR ARGERAMI:	<i>La cuestión "De aeternitate mundi": posiciones doctrinales</i>	313
JULIO DE ZAN:	<i>Precisiones sobre la doctrina de la abstracción según Santo Tomás</i>	335

NOTAS Y COMENTARIOS

AZUCENA ADELINA FRABOSCHI:	<i>La conciencia moral</i>	351
J. E. BOLZÁN:	<i>Boletín de historia y filosofía de las ciencias</i>	356

BIBLIOGRAFIA

FRANCESCO ALBERONI y COLAB.: *Cuestiones de sociología* (Rosamaría Zocchi), p. 362; SARA CAMERÓN: *La apercepción trascendental kantiana* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 362; J. JAVAUX: *¿Dios demostrable?* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 363; RENÉ COSTE: *Las comunidades políticas* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 364; LUIGI PAREYSON: *Verità e interpretazione* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 365; SERGIO COTTA: *El desafío tecnológico* (Carmen Valderrey), p. 366; JOSÉ FERRATER MORA: *Indagaciones sobre el lenguaje* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 367; E. CASTELLI: *I paradossi del senso comune* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 368; Y. M. J. CONGAR: *Situación y tareas de la Teología hoy* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 369; ISMAEL QUILES: *Persona y sociedad hoy* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 371.

CRONICA	372
LIBROS RECIBIDOS	377
INDICE DEL VOLUMEN VIGESIMO SEPTIMO	381

Directores

OCTAVIO N. DERISI - GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

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

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

ENTRE EL LIBERALISMO ECONOMICO Y EL SOCIALISMO

1. — Los bienes materiales están destinados por su Creador al servicio del hombre; deben contribuir a su desarrollo material y espiritual o, más brevemente, a la promoción de la persona.

De aquí que el mejor régimen económico sea el que más se adecue a tal promoción de todas las personas. Se trata, en una palabra, de encontrar el régimen económico que más produzca y a la vez mejor distribuya entre todos los hombres los bienes producidos, sin detrimento de su libertad y derechos personales, que le vienen de ser un ser espiritual, destinado, en definitiva, a un Fin divino, trascendente y eterno.

2. — El liberalismo económico, en mayor o menor grado, sustenta la absoluta libertad en la posesión de los bienes, aún de la producción, así como en la producción misma y distribución de los bienes materiales. Cada uno es libre para elegir su trabajo, para la producción, adquisición y venta de los productos. En todo lo económico rige la más absoluta libertad. El mercado y toda la economía se rige con la ley de la oferta y la demanda. Los obreros y asalariados venden su trabajo como una mercancía y entran en este juego de libre competencia. El Estado debe garantizar y defender esa libertad, a eso se reduce su misión.

El liberalismo cree que con la libertad la economía logra su máxima producción y por sí sola se equilibra y favorece el bien de los hombres.

En el fondo, el liberalismo desarticula la economía de su esencial sometimiento al hombre. Olvida él que la economía no tiene como fin la producción y abundancia de bienes por sí misma, sino para el servicio del hombre. Los bienes han sido dados por Dios y aumentados por la industria humana para que todos los hombres puedan lograr su bienestar material y, mediante él, también el espiritual, en cuanto éste necesita de aquél. Por eso también, el liberalismo olvida que la misión del Estado no se detiene en la pura defensa de la liber-

dad y derechos personales y de la familia y de otras sociedades inferiores, sino que abarca también la consecución del bien común, es decir, de todas aquellas instituciones, obras y condiciones con que las personas, familias y otras sociedades disperfectas puedan lograr más adecuada y eficazmente sus propios fines.

Como consecuencia de esta libertad más o menos absoluta, el liberalismo económico conduce al sometimiento y pérdida de la libertad y dignidad personal de una gran parte de los miembros de la sociedad, obligados a trabajar en condiciones muchas veces infrahumanas o no tan humanas, para poder subsistir con sus familiares. En otros términos, al no admitir el contralor de la actividad económica por el Estado, dentro del ámbito de su fin que es el bien común, el liberalismo económico, por grandes que puedan ser los bienes materiales que consigue, conduce, por una lógica interna, a una pérdida de la libertad y de los derechos de la persona y, consiguientemente, también de las familias de los asalariados, que en muchos casos se ven obligados por necesidad a aceptar condiciones inhumanas o menos humanas, en una palabra, conduce a una especie de esclavitud.

3. — *Por el otro extremo el estatismo en sus diversas formas asume la responsabilidad de otorgar los bienes materiales y espirituales a las personas, familias y otras sociedades inferiores, desconociendo y atropellando los derechos que, por naturaleza, poseen éstas para procurarse su propio desarrollo en orden a su fin específico. El Estado suprime la libertad y los derechos de las personas y lo somete a su propio fin o grandeza del Estado mismo. Aquí la esclavitud es más acentuada que en el liberalismo, porque el Estado asume la suprema instancia, contra la cual no hay ya recurso alguno, mientras en el liberalismo contra las condiciones inhumanas que pueda querer imponer el capital privado, está siempre la instancia suprema del Estado que puede obligarlo y someterlo al bien común. En el estatismo, lejos de servir el Estado al fin de las personas, familias y otras sociedades imperfectas, de amparar su derecho y crearles las condiciones del bien común para poder realizarse más perfectamente —fin que da origen natural y funda al Estado con sus derechos— el Estado se coloca por encima de las personas, familias y de toda otra sociedad para someterlas enteramente y hacerlas servir a su propio fin, desconociendo y suprimiendo aquellos derechos.*

Tal sucede principalmente con el marxismo. El sistema de Marx reduce toda la realidad a materia, niega la existencia y supremacía del espíritu, destruyendo así el fundamento mismo y la esencia de la persona. Sin espíritu no hay conciencia ni libertad y el hombre se reduce a una mera porción de materia, sin libertad ni consiguientes derechos, sometida enteramente —como todo el orden material— a un determi-

nismo de leyes físicas, químicas, biológicas e instintivas. Son los bienes de la producción los que determinan inexorablemente el tipo de sociedad y, con ella, la "superestructura" o "ideologías", las cuales no tienen ningún valor absoluto, sino que están determinados exclusivamente por la única estructura real que es la materia y, concretamente, los medios de la producción. La sociología, la economía, el derecho, la filosofía y la religión no son más que maneras de pensar determinadas por los medios de la producción, de acuerdo al momento de la evolución dialéctica que necesariamente las determina y que van determinando las diferentes estructuras históricas con aquellas ideologías.

Cuando, por este movimiento dialéctico ciego e inexorable, se llega a la sociedad organizada o estructurada con la posesión en común de los bienes de la producción —la sociedad socialista—, la persona queda reducida a una pieza de un engranaje enteramente sometido al Estado.

El totalitarismo y consiguiente esclavitud o pérdida de la libertad, en los regímenes comunistas, no es solamente un hecho, sino una consecuencia del sistema, el cual, por su concepción materialista destructiva del espíritu, suprime, por eso mismo, la libertad y suprime la persona. Y también lo impone el sistema, porque el hombre naturalmente está inclinado a poseer un minimum de bienes para ser realmente libre en la elección de su trabajo y lugar, y también a proveer y procurarse con su propio esfuerzo los bienes necesarios para él y su familia en el futuro. Para quebrantar esas inclinaciones naturales y someter a la persona a un estado de socialización de los bienes, el Estado necesita la violencia y la consiguiente vejación de la libertad y de los derechos personales, que el hombre posee por ley natural, proveniente de Dios, antes de todo derecho positivo de la sociedad.

Por lo demás, este sistema marxista, que suprime la libre iniciativa en el orden económico, tampoco conduce de sí a una mayor y mejor producción. En estos estados socialistas sólo con la violencia pueden lograrse ciertos resultados económicos: la producción —no la más abundante ni la mejor— a costa de la libertad y de la dignidad de la persona.

4. — Tampoco se libera del totalitarismo y consiguiente esclavitud un régimen económico que se funda en un socialismo o posesión de los bienes de la producción por parte de sólo la sociedad con la supresión de la sociedad individual, aunque pretenda hacerlo con independencia del materialismo marxista. Hay en la actualidad ciertas tendencias que creen propiciar y erigir este régimen económico socialista, con independencia del materialismo marxista y sin lesionar consiguientemente los bienes del espíritu y los derechos de la persona y de la familia. Más aún: tal tesis es defendida por autores espiritua-

listas, incluso cristianos católicos, so pretexto de "liberación de la persona" frente a las vejaciones y esclavitud impuestas por el liberalismo. Brevemente, se defiende un socialismo puramente económico como defensa de la dignidad y derechos de la persona frente a los excesos del liberalismo.

La verdad es que todo socialismo o supresión total de la propiedad de los bienes de la producción, así se lo propicie con independencia del materialismo marxista y con intenciones de "liberación de la persona", sólo puede obtenerse paradójicamente con la violencia o imposición del Estado; porque todo socialismo o supresión total de la propiedad de los bienes de la producción es antinatural. El hombre tiene una inclinación natural a procurarse por su propio y libre esfuerzo e iniciativa los bienes que necesita para él y los suyos en el presente y en el futuro, y tiene también inclinación natural a su libertad, a que nadie —así sea el Estado— le imponga a la fuerza lo que debe hacer y las condiciones con que debe ejecutarlo.

Tal natural inclinación a procurarse el propio sustento y los bienes necesarios y convenientes para la propia vida y la de la familia para el presente y el futuro, y a elegir libremente su trabajo, conduce a una natural —sin violencia— mayor producción de los bienes necesarios para el bienestar material y espiritual de los hombres.

Toda socialización de los bienes de la producción, al suprimir ese estímulo natural del trabajo y ese natural anhelo en la realización de los esfuerzos en busca de la realización de la propia vocación y personalidad, no puede lograrse sin la implantación de un sistema policial o totalitario, que contrarie constantemente tales inclinaciones naturales, con la disminución del ámbito y nivel de los bienes de la producción y, lo que es más grave, con la supresión de la libertad y de la dignidad humanas.

Paradójicamente, la llamada "liberación de la esclavitud del capitalismo liberal" mediante la socialización de los bienes de la producción y consiguiente supresión de la propiedad individual de los mismos, conduce a una esclavitud más grave y más absoluta que la de aquél, porque es la esclavitud impuesta por el Estado, siempre la más grave y que menos defensa ofrece, sin recursos de amparo a una instancia superior.

5. — *Frente a un socialismo —materialista como el marxismo, o con pretensiones de espiritualismo personalista— es menester defender el derecho de propiedad no sólo de los bienes de consumo sino también de los bienes de la producción; pues únicamente por un totalitarismo de Estado se puede suprimir ese derecho, que se funda en la inclinación y derecho natural del hombre a procurarse por sí mismo y libre iniciativa los bienes necesarios para él y su familia y que conducen a*

un acrecentamiento y mejoramiento de los bienes materiales necesarios para el desarrollo humano.

Frente al liberalismo económico, que conduce a un capitalismo que desconoce la libertad y la dignidad de la persona humana y que la somete a sus exigencias esclavizantes, es menester defender el derecho de la persona a la libre elección del trabajo, a las condiciones humanas del mismo y a la justa retribución para su sustento y el de la familia, en una palabra, es menester defender el sentido humano o social de la propiedad, que no hace a quien la posee dueño absoluto de la misma, puesto que los bienes materiales, aún poseídos en propiedad individual, no pierden jamás su natural destino de servir al bien de todos los hombres. Consiguientemente es menester defender el derecho del Estado de vigilar el cumplimiento del fin social de la propiedad e imponer a todos los propietarios el sometimiento al bien común, o sea, a las condiciones necesarias para que la propiedad ceda y contribuya al bien de todos y no sólo de los que ejercen el derecho de propiedad.

En síntesis: 1) es menester defender contra el socialismo la propiedad; porque sin ella no hay ni libre iniciativa o libertad de la persona en la elección y realización del trabajo, y porque este sistema, al contrariar la natural inclinación del hombre a procurarse por sí mismo los bienes necesarios, conduce a un deterioro de la producción, y 2) contra el liberalismo económico, el sentido social de la propiedad, que limita el derecho de propiedad y lo somete al servicio de la comunidad de las personas, con la consiguiente intervención del Estado para imponer tal sentido social como bien común o condiciones necesarias para obtener la realización mejor de las personas y de la familia.

Con el socialismo o supresión de la propiedad individual se produce necesariamente un totalitarismo de Estado, que conduce lógicamente a una esclavitud total, sin recursos a una instancia superior de liberación. Con el liberalismo económico o valor absoluto del derecho de propiedad con la supresión del sentido social del mismo y consiguiente intervención del Estado para exigirlo en virtud de su fin que es el bien común, se engendra necesariamente un totalitarismo, también esclavizante, en mayor o menor grado, con la diferencia del primero, en que queda siempre en defensa de la libertad y de la persona la libre organización sindical y la instancia superior e intervención del Estado.

6. — *Entre esos dos extremos contrarios a la dignidad y bienestar del hombre: el socialismo y el liberalismo económico, la gama intermedia de matices en la solución del problema económico es inmensa.*

Cada pueblo o nación, según su idiosincrasia y su historia y según su situación de recursos naturales y humanos, podrá inclinarse

hacia uno u otro extremo: hacia una mayor socialización y consiguiente intervención del Estado en la posesión de los bienes de la producción, o hacia una mayor libertad individual en la posesión de los mismos, con tal que se salven, por un extremo, un mínimun de derecho de propiedad individual, indispensable para asegurar la libre iniciativa de la persona y su dignidad y para el fomento o incentivo de la producción; y, por otro, el sentido social o servicio de la propiedad al bien de la sociedad, sin el cual la persona caería en otro tipo de esclavitud, con la consiguiente negación de sus derechos y dignidad.

La Iglesia, con su doctrina social, progresivamente desarrollada a través de los siglos, especialmente por los últimos pontífices, ha defendido fervientemente el derecho de la propiedad individual y a la vez el sentido social del mismo o sometimiento del derecho de propiedad al bien de la comunidad; ha condenado el comunismo o supresión de la propiedad y el totalitarismo, destructor de la persona, al que necesariamente conduce, y el liberalismo económico, que no tiene en cuenta el sentido humano del trabajo y la dignidad y derechos de la persona que lo realiza. Una vez más la Iglesia ha defendido el derecho natural en todo este orden económico-social.

Salvando esos dos principios, es decir, salvando un espiritualismo personalista —acrecentado con el sobrenaturalismo cristiano de los hijos de Dios—, exige a la vez derecho de propiedad individual y límite del mismo o sentido social de la propiedad, que hace servir la propiedad individual al bien de la comunidad. El derecho natural —y también la Iglesia— deja en libertad a los hombres para la organización de una economía o de otra, con inclinación hacia uno u otro extremo, de acuerdo a las circunstancias geográfico-históricas y a la idiosincrasia de cada pueblo. Salvados tales principios fundamentales, la elección de un sistema económico o de otro se reduce, en definitiva, a un problema de prudencia político-económica.

OCTAVIO N. DERISI

LA CUESTION "De aeternitate mundi": POSICIONES DOCTRINALES

1. — *El ámbito*

El de la eternidad del mundo puede considerarse como uno de los principales temas de discusión en la segunda mitad del siglo XIII, dentro del ámbito universitario, especialmente de la Universidad de París.

El comienzo de esta problemática está marcado por el desarrollo del aristotelismo. No pretendemos aquí exponer una historia del aristotelismo latino; este trabajo ha sido realizado con amplitud y competencia por conocidos autores¹. Para nuestro propósito bastará señalar algunas fechas de fundamental importancia en el desarrollo del aristotelismo parisiense. A comienzos de 1252, la nación inglesa promulga los estatutos que reglamentan la admisión de candidatos a la *licentia docendi*². Entre las obras exigidas por dicho estatuto se encuentra, además de las obras lógicas de Aristóteles, el *Liber de Anima*. El tratado Acerca del alma se habría de convertir, durante la segunda mitad del siglo XIII, en la gran fuente de controversias acerca del entendimiento humano. Este primer paso dado por la Universidad en la oficialización del aristotelismo, resulta confirmado y ampliado por los estatutos que la Facultad de Artes promulga el 19 de marzo de 1253³. Las obras mencionadas en este caso comprenden el *corpus aristotelicum* íntegro, tal como se lo conocía en aquel momento. Así se mencionan:

ethicam quantum ad quattuor libros, physicam Aristotelis, metaphysicam et librum de animalibus, librum coeli et mundi, librum primum meteororum, librum de anima, librum de generatione, librum de causis, librum de sensu et sensato, librum de sommo et vigila, librum de plantis, librum de memoria et reminiscentia, librum de differentia spiritus et animae, librum de morte et vita...

¹ Cf. F. VAN STEENBERGHEM, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, Louvain, 1931-1942, vol. II, pp. 389-497. Y del mismo, *La Philosophie au XIIIe. siècle*, Louvain, 1966, pp. 80-181.

² DENIFLE y CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 4 vol., París, 1889-91-94-97, vol. I, pp. 227-30, nº 201.

³ *Ibidem*, pp. 277-79, nº 246.

Hacia 1260-65 cobra cuerpo la corriente que Renán⁴ bautiza con el nombre de "averroísmo latino". La discusión de este nombre, poco feliz respecto de las características de la escuela que designa, tiene ya una larga historia. Entre los sustitutos que se han propuesto, están los de "aristotelismo independiente" o "filosofía independiente" (Krizovljan), y los de "aristotelismo heterodoxo" y "aristotelismo radical" (Van Steenberghen). A nuestro juicio, esta última fórmula es la más adecuada.

Retomando el desarrollo histórico del aristotelismo radical, el quinquenio 1260-65 representa una etapa singularmente apta para el crecimiento de esta tendencia filosófica. En esos momentos no hay ningún maestro de renombre, por lo menos hasta donde llegan nuestros conocimientos de la época, en la Universidad de París, San Buenaventura ha dejado la ciudad en 1257, y Santo Tomás en 1259. En la Facultad de Teología encontramos a Gerardo de Abbeville de 1255 a 1272, Etienne Tempier de 1263 a 1268, Roberto de Sorbon desde aproximadamente 1250 hasta 1274, y el dominico Pedro de Tarantasia de 1259 a 1264. Ninguno de ellos ha dejado huellas destacadas de actividad filosófica durante este período. Para confirmarlo basta el juicio terminante de Rogerio Bacon, según lo trasmite Charles⁵:

Naturalis philosophia Aristotelis, quae vix a triginta annis lecta est, et a paucis viris, et a quibus scripta non sunt facta, adhuc sciri non poterit apud vulgum.

Si se piensa que el autor de estas expresiones, vertidas en 1267, había comentado ya en 1245 la Física, la Metafísica, y gran parte de los *Parva Naturalia*, su testimonio adquiere mucha mayor relevancia.

Se puede asegurar que, entre 1260 y 1277, se desarrolló en París una fuerte corriente de aristotelismo radical, que tuvo luego continuadores a lo largo de los siglos XIV y XV, y que constituye el nexo, en cuanto a su veneración por el "Filósofo", entre Averroes y las escuelas posteriores. El Comentador murió en 1198, y fue traducido al latín por Miguel Escoló, posiblemente hacia 1220-30, pero no penetró en París antes de 1230. En general, la influencia de Aristóteles y de la corriente aristotélica, no se hizo sentir en la Universidad antes de 1240, y llegó a su punto culminante en la década del 70.

En el desarrollo del aristotelismo latino podemos señalar, aunque sólo sea con fines de sistematización, y esquematizando en grado sumo

4 E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme. Essai Historique*, París, 1866, 3ª ed. esp., pp. 219-77. Hay 9ª ed. de 1935.

5 E. CHARLES, *Roger Bacon. Sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*, París, 1861, p. 376.

la realidad multifacética del ámbito escolar de París, tres etapas de evolución:

- 1) la penetración de Aristóteles, durante los primeros sesenta años del siglo XIII;
- 2) la eclosión y enfrentamiento de las distintas tendencias, entre 1260 y 1277, y
- 3) la formación de las escuelas, entre 1270 y el fin del siglo.

De estos tres períodos, el más importante para nuestro propósito es el segundo. La impetuosa entrada y el posterior afincamiento del aristotelismo, generó, en la Universidad, la estructuración de tres orientaciones claramente distintas y enfrentadas: la posición conservadora, especialmente entre los teólogos; el aristotelismo radical, en la Facultad de Artes; y el aristotelismo moderado, u ortodoxo, en algunos teólogos y artistas.

La primera gran reacción frente al aristotelismo radical aparece en 1267. San Buenaventura, ministro general de los frailes menores, ofrece en París, durante la cuaresma de 1267, una serie de siete sermones, que han llegado a nosotros con el título *de Collationes in decem praeceptis*. En ellos ataca con violencia al aristotelismo. Este ataque se repite, con mayor énfasis, en la cuaresma de 1268, con las *Collationes de donis Spiritus Sancti*. Al mismo tiempo, en distintos sermones pronunciados en París, reafirma una y otra vez su acometida. Krizovljan⁶ intenta mostrar

Bonaventuram nolle apparere tamquam adversarium philosophiae vel aristotelismi, sed ille est in lucta contra interpretes et propagatores doctrinae aristotelicae⁷.

No vemos muy bien la diferencia entre aristotelismo y propagadores de la doctrina aristotélica, pero creemos, y luego lo veremos en detalle, que San Buenaventura arremete contra toda posición filosófica que no se reduzca a ser un lazarillo de la teología o de la fe.

En mayo de 1269, Santo Tomás está nuevamente en París, en el capítulo general de los frailes Predicadores. Ha llegado con toda probabilidad a principios de ese mismo año, pues a fines de 1268 ha dejado Viterbo y la Curia Romana. La permanencia en París se habrá de prolongar hasta 1272. Su entrada en la lucha doctrinal es casi inmediata. En 1270 redacta el *De unitate intellectus contra averroistas*, que constituye una pieza clave en la discusión, y puede considerarse como el ataque *filosófico* más certero a las ideas del aristotelismo ra-

⁶ HADRIANUS A. KRIZOVLJAN, "Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabant", *Collectanea franciscana*, 1957, 27, pp. 121-165. Cf. pp. 130-34.

⁷ *Loc. cit.*, p. 130.

dical. El sentido, alcance, problemas y fecha de composición de este opúsculo han sido analizados por diversos y destacados autores⁸.

A fines de ese mismo año, Etienne Tempier, obispo de París y antiguo canciller de la Universidad, hace pública su condenación de las ideas que considera inaceptables en el ámbito del cristianismo. Como esta primera condenación del obispo de París, fechada el 10 de diciembre de 1270, constituye un punto importante en la cuestión *de aeternitate*, nos permitimos transcribirla:

1270. Decembris 10, Parisiis.

Isti sunt errores condemnati et ex communicati, cum omnibus, qui eos docuerint scienter vel asseruerint, a domino Stephano, Parisiensi episcopo, anno Domini M^oCC^oLXX^o, die mercurii post festum beati Nicolai hieymalis.

Primus articulus est: Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero.

2. Quod ista ets falsa vel impropria: homo intelligit.

3. Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit.

4. Quod omnia, quae hic in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum coelestium.

5. Quod mundus ets aeternus.

6. Quod numquam fuit primus homo.

7. Quod anima, quae est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore.

8. Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo.

9. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili.

10. Quod Deus non cognoscit singularia.

11. Quod Deus non cognoscit alia a se.

12. Quod humani actus non reguntur providentia Dei.

13. Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali⁹.

Las proposiciones 5. y 6. tocan directamente a nuestro tema. Pero la condenación de Tempier no acabó, ni mucho menos, con las discusiones acerca de los temas que señala. Los tratados acerca de la eternidad del mundo de Santo Tomás, Siger de Brabante y Boecio de Dacia, pertenecen al período comprendido entre 1271 y 1277. De los dos primeros, sabemos que fueron compuestos entre 1271 y 1272. El de Boecio se ubica, probablemente, entre 1272 y 1275. Otro testimonio de la caótica situación que reinaba en las controversias filosóficas de

⁸ Cf. P. MANDONNET, "Thomas d'Aquin lecteur à la Curie Romaine", *Xenia Thomistica*, III, pp. 9-40. M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literar-historische Untersuchung und Einführung*, Münster, 1930, 3ª ed. 1949. L. W. KEELER, *Sancti Thomae Aquinatis tractatus de unitate intellectus contra averroistas*, Roma, 1936. B. NARDI, *San Tomaso d'Aquino. Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, Traduzione, commento e introduzione storica, Firenze, 1938. G. VERBEKE, *Thémistius. Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, Louvain, 1957.

París, lo constituye el *De quindecim problematibus* de Alberto Magno. Estos "quince problemas" corresponden a una consulta que Egidio de Lessines hace al gran maestro respecto de "*articulos quos proponunt magistri in scolis Parisius, qui in philosophia maiores reputantur*", a pesar de que "*iam in multis congregationibus impugnatos*" se los sostiene todavía, y es necesario acabar con su circulación. Todo esto acontece hacia 1275. De estos quince artículos, trece son los condenados en 1270. Esto significa, ni más ni menos, que la primera condenación de Tempier tuvo poco o ningún efecto en aquellos a los que estaba directamente encaminada. Los aristotélicos heterodoxos de París continuaban con su enseñanza sin demostrar la menor inclinación por abandonar las tesis reprobadas.

La segunda gran fecha, podríamos decir que una fecha definitiva, en la cuestión de las luchas doctrinales del siglo XIII, está marcada por la condenación que hace pública Tempier el 7 de marzo de 1277. Suele señalarse, como dato curioso, que esta fecha marca el tercer aniversario de la muerte de Santo Tomás. Se ha escrito mucho y en muy diversos tonos acerca de esta medida del obispo de París. Sin entrar de lleno en la cuestión, lo menos que puede decirse de ella es que constituye una acción excesiva y apresurada. Tampoco nos concierne aquí juzgar a quienes, como Enrique de Gante, intervinieron en esta acelerada caza de "errores condenables". Lo cierto es que la actitud de Tempier constituye una toma de posición, un golpe de partido y una imprudentísima acción de gobierno¹⁰. En su libro sobre Duns Scoto, Landry¹¹ nos da una semblanza de Tempier, de la que nos permitimos citar el comienzo:

Étienne Tempier a, cependant, mauvaise réputation auprès de nombreux historiens de la scolastique; M. de Wulf le représente comme un homme servile, emporté, plein de rancunes; le R. P. Mandonnet nous apprend qu'il s'était déjà fait "connaître par ses entreprises arbitraires et incohérentes et qu'il rédigea un catalogue de propositions incohérentes et problématiques". Le fait est qu'Étienne Tempier ne devait pas être un homme très commode.

El tono mismo en el que se presenta y determina la condenación de 219 artículos, que no son otra cosa que tesis propias del aristotelismo, ortodoxo u heterodoxo, da a entender claramente la actitud que ha presidido la decisión episcopal.

Magnarum et gravium personarum crebra zeloque fidei accensa insinuavit relatio, quod nonnulli Parisius studentes in artibus propriae facultatis

⁹ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, pp. 486-87, nº 432.

¹⁰ Si bien es cierto que Pedro Hispano, elegido Papa el 8 de setiembre de 1276, con el nombre de Juan XXI, encomienda a Tempier, el 19 de enero de 1277, una "encuesta" sobre los errores que se propagan en París, este último se excede ampliamente en su misión.

¹¹ B. LANDRY, *Duns Scot*, París, 1922, pp. 37-39.

limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas in rotulo seu cedula, praesentibus hiis annexo seu annexis contentos quasi dubitabiles in scholis tractare et disputare praesumunt, non attendentes illud Gregorii: Qui sapienter loqui nititur, magno opere metuat, ne eius eloquio audientium unitas confundatur, praesertim, cum errores praedictos gentilium scripturis muniant, quas, pro pudor! ad suam imperitiam asserunt sic cogentes, ut eis nesciant respondere. Ne autem, quod sic innunt, asserere videantur, responsiones ita palliant, quod, dum cupiunt vitare Scillam, incidunt in Caribdim. Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum, de quibus scriptum est: Perdam sapientiam sapientium, quia vera sapientia perdit falsam sapientiam. Utinam tales attenderent consilium sapientis dicentis: Si tibi est intellectus, responde proximo tuo: sin autem, sit manus tua super os tuum, ne capiaris in verbo indisciplinato, et confundaris. Ne igitur incauta locutio simplices pertrahat in errorem, nos tam doctorum scarae scripturae, quam aliorum prudentium virorum communicato consilio districte talia et similia fieri prohibemus, et ea totaliter condemnamus, ex comunicantes omnes illos, qui dictos errores vel aliquem ex illis dogmatizaverint, aut defendere seu sustinere preasumpserint quoquomodo, necnon et auditores, nisi infra vii dies nobis vel cancellario Parisiensi duxerint revelandum, nihilominus processuri contra eos pro qualitate culpa ad poenas alias, prout ius dictaverit, infligendas¹².

En todo este grandilocuente párrafo, hay una serie de elementos cuyo análisis irá presentándose a lo largo de la subsiguiente exposición, pero nos permitimos señalar los siguientes:

- 1) la intervención de los maestros de artes en dominios que los teólogos juzgan de su exclusiva atingencia;
- 2) la enunciación de la famosa doctrina de la doble verdad;
- 3) la intervención de un grupo, evidentemente antiaristotélico, en la gestación del acto condenatorio;
- 4) la actitud, manifiesta e indiscriminadamente antifilosófica del *syllabus*, y
- 5) el exceso en la acción punitiva y pretendidamente preventiva del acto episcopal.

De entre la selva de proposiciones que componen el cuerpo de doctrinas incluidas por Tempier en el reino de la heterodoxia, podemos señalar, como más o menos relacionadas con nuestro tema, las siguientes:

4. Quod nihil est aeternum a parte finis, quod non sit aeternum a parte principii.
5. Quod omnia separata coëterna sunt primo principio.

¹² *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, p. 543, nº 473.

6. Quod redeuntibus corporibus coelestibus omnibus in idem punctum, quod fit in XXX sex milibus annorum, redibunt idem effectus, qui sunt modo.
9. Quod non fuit primus homo, nec erit ultimus, immo semper fuit et semper erit generatio hominis ex homine.
10. Quod generatio hominis est circularis, eo quod forma hominis redit pluries super eandem partem materiae.
12. Quod, quia Socrates factus est non receptibilis aeternitatis, si debet esse aeternus, necesse est ut transmutetur natura et specie.
31. Quod intellectus humanus est aeternus, quia est a causa eodem modo semper se habente, et quia non habet materiam, per quam prius sit in potentia quam in actu.
34. Quod prima causa non posset plures mundos facere.
45. Quod primum principium non est propria causa aeternorum, nisi metaphorice, quia conservat ea, id est, quia, nisi esset, ea non essent.
51. Quod Deus est aeternus in agendo et movendo, sicut in essendo; aliter ab alio determinaretur, quod esset prius illo.
52. Quod id, quod de se determinatur ut Deus, vel semper agit, vel nunquam; et, quod multa sunt aeterna.
80. Quod omne, quod non habet materiam, est aeternum; quia, quod non est factum per transmutationem materiae, prius non fuit: ergo est aeternum.
87. Quod mundus est aeternus, quantum ad omnes species in eo contentas; et quod tempus est aeternum, et motus, et materia, et agens, et suscipiens; et quia est a potentia Dei infinita, et impossibile est innovationem esse in effectu sine innovatione in causa.
88. Quod nihil esset novum, nisi coelum esset variatum respectu materiae generabilium.
89. Quod impossibile est solvere rationes philosophi de aeternitate mundi, nisi dicamus, quod voluntas primi implicat impossibilitia.
90. Quod naturalis philosophus debet negare simpliciter mundi novitatem, quia innititur causis naturalibus, et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia innititur causis supernaturalibus.
91. Quod ratio philosophi demonstrans motum coeli esse aeternum non est sophistica; et mirum, quod homines profundi hoc non vident.
93. Quod corpora coelestia habent ex se aeternitatem suae substantiae, sed non aeternitatem motus.
94. Quod duo sunt principia aeterna; scilicet corpus coelis, et anima eius.
95. Quod tria sunt principia in coelestibus: subiectum motus aeterni; anima corporis coelestis; et primum movens ut desideratum. Error est quoad duo prima.
98. Quod mundus est aeternus, quia quod habet naturam, per quam possit esse in toto futuro, habet naturam, per quam potuit esse in toto praeterito.
99. Quod mundus, licet sit factus de nihilo, non tamen est factus de novo; et quamvis de non esse exierit in esse, tamen non esse non praecessit esse duratione, sed natura tantum.
101. Quod infinitae praecesserunt revolutiones coeli, quas non fuit impossibile comprehendere a prima causa, sed ab intellectu creato.

107. Quod elementa sunt aeterna. Sunt tamen facta de novo in dispositione, quam modo habent.

109. Quod substantia animae est aeterna; et quod intellectus agens et possibilis sunt aeterni.

202. Quod elementa praevia generatione sunt facta ex illo chaos; sed sunt aeterna.

205. Quod tempus est infinitum quantum ad utrumque extremum, licet enim impossibile sit, infinita esse pertransita, quarum aliquid fuit pertranseundum; non tamen impossibile est, infinita esse pertransita, quorum nullum fuit pertranseundum¹³.

La sola lectura de los *articuli* transcritos basta para tomar conciencia de que en el *syllabus* de Tempier se mezclan errores, bizantinismos, malinterpretaciones, opiniones probables, y toda suerte de elementos heterogéneos. Y es fácil ver los juegos que se realizan con el adjetivo *aeternum*.

Esta condenación, desmesurada en su extensión e intenciones, pesó gravemente sobre el pensamiento escolástico parisiense durante el último cuarto de siglo XIII. Su promulgación aventajó en sólo once días a la que Robert Killwardby, obispo de Canterbury, impusiera en Oxford el 11 de marzo de 1277. Sin embargo, esta segunda condenación, mucho más breve y menos ambiciosa que la de Tempier, no toca para nada el tema de la eternidad del mundo, razón por la cual soslayamos su exposición. El texto de la misma aparece en el *Charularium*¹⁴.

2.—*La posición conservadora*

El grupo conservador, que habría de constituir luego la base de la escuela "neoagustiniana", es una simple prolongación, por no decir un estancamiento, del aristotelismo ecléctico de la década de 1240. Esta postura, después de Guillermo de Alvernia, y sobre todo de Alejandro de Alès, introdujo en el pensamiento teológico, que remontaba sus orígenes a los santos Padres y en especial a San Agustín, una serie de tesis inspiradas en Avicibrón y Avicena. Como ejemplos de este "préstamo" podemos señalar: la creación en el tiempo como objeto de demostración filosófica; las razones seminales; el hilemorfismo universal; la pluralidad de formas; su tesis de la iluminación divina; el voluntarismo. Es decir, el "neoagustinismo" acepta, primordialmente, una metafísica que debe muy poco a San Agustín. Por ello resulta difícil aceptar la tesis de Gilson¹⁵ de que la ruptura de Santo Tomás

¹³ *Ibidem*, pp. 544-555.

¹⁴ *Ibidem*, pp.558-59.

¹⁵ E. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, "Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age", I, (1926), pp. 1-27.

con San Agustín se realiza sobre todo en el orden de la teoría del conocimiento¹⁶. De hecho, esta tendencia, que en principio era común a las órdenes mendicantes, se convierte en posición militante hacia 1270. El empuje inicial de esta lucha, que se prolongará a lo largo de lo que resta del siglo XIII, proviene de San Buenaventura. Su más encendido promotor, en los comienzos, será John Peckham.

En sus sermones parisienses y en las *collationes* de 1267-68, San Buenaventura ataca con rigor el aristotelismo en todas sus formas, más que en la dirección heterodoxa solamente. Sus palabras son por demás explícitas:

Ex reprobato usu investigationis philosophicae procedunt errores in philosophis sicut est ponere mundum aeternum et quod unus intellectus sit omnibus.

(*De decem praeceptis*, II, 25)¹⁷.

Ponere enim mundum aeternum hoc est pervertere totam Sacram Scripturam... Hoc igitur ponere provenit ex improbo ausu investigationis philosophicae.

(*ibid.*).

Et qui hoc confingit, aut tuetur, aut imitatur, sive secundum hoc incedit, errat gravissime.

(*ibid.*).

Su desprecio por los cultores de la filosofía, concebida como ciencia autosuficiente, llega hasta el punto de hacerle afirmar que son simplemente estúpidos:

Qui confidit in scientia philosophica et appetiatur se contra hoc et credit, se esse meliorem, stultus factus est...

(*De donis...*, IV, 12)¹⁸.

En este mismo párrafo del *De donis Spiritus Sancti*, traza el siguiente cuadro de la filosofía:

Esto quod homo habeat scientiam naturalem et metaphysicam, quae se extendit ad substantias summas, et ibi deveniat homo, ut ibi quiescat; hoc est impossibile quin cadat in errorem... Si aliter credas, insanis circa Deum; quod proprium est Dei attribuis alteri, blasphemias et idolatra es, sicut si homo simplicitatem Dei vel huiusmodi attribuat alteri. Igitur ista scientia praecipitavit et obscuravit philosophos, quia non habuerunt lumen fidei... Philosophica scientia via est ad alias scientias, sed qui ibi vult stare, cadit in tenebras.

(*ibid.*)¹⁹.

¹⁶ M. DE WULF, "L'augustinisme avicennisant", *Revue Neoscholastique de Philosophie*, 1931, 33, pp. 11-39.

¹⁷ S. BUENAVENTURA, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae... opera omnia*, Quaracchi, 1882-1902, 10 vol., vol. V, p. 514.

¹⁸ *Op. cit.*, V, p. 475.

¹⁹ *Ibidem*, p. 476.

Entre los errores que San Buenaventura fustiga en sus sermones, el primer lugar aparece siempre ocupado por el tema de la eternidad del mundo.

Si sentis diminute de potentia Dei, scilicet quod non possit omnia de nihilo creare; non sentis altissime.

(*De donis...*, III, 5)²⁰.

Tres sunt errores cavendi in scientiis... quorum unum est contra causam essendi... Error contra causam essendi est de aeternitate mundi ut ponere mundum aeternum... Primi fundant se super circulum motus et temporis... Totum est haereticum.

(*De donis...*, VIII, 15)²¹.

En las *Collationes in Hexaemeron*²², desarrolla el siguiente argumento:

Ex quibus sequitur triple caecitas vel caligo; scilicet de aeternitate mundi, ut videtur dicere Aristoteles secundum omnes doctores graecos... Ex isto sequitur alia caecitas de unitate intellectus, quia, si ponitur mundus aeternus, necessario aliquod istorum sequitur: vel quod animae sunt infinitae, cum homines fuerint infiniti; vel quod anima est corruptibilis; vel quod est transitio de corpore in corpus; vel quod intellectus sit unus in omnibus, qui error attribuitur Aristoteli secundum Commentatorem.

Hay sin embargo, una frase curiosa en la cuestión VII, número 2²³. Allí dice de Aristóteles:

De aeternitate mundi excusari posset, quod intellexit hoc ut philosophus, loquens ut naturalis, scilicet quod per naturam non potuit incipere.

Pero ello no puede hacernos olvidar que ya en el comentario al libro II de las Sentencias había argumentado largamente contra la eternidad del mundo²⁴.

Sin pretender un análisis exhaustivo de los textos buenaventurianos, cosa que no nos concierne en este trabajo, podemos resumir la posición del Doctor Seráfico con la fórmula de Van Steenberghen: extremismo cristiano²⁵. Su figura personifica de manera admirable el ideal franciscano de vida, con su búsqueda profunda de un retorno a la simplicidad evangélica y a lo sobrenatural. Ello lo lleva a desconfiar de los valores puramente humanos y a emitir juicios muy duros acerca

²⁰ *Loc. cit.*, p. 469.

²¹ *Loc. cit.*, p. 497.

²² VI, 3. *Op. cit.*, vol. V, p. 361.

²³ *Op. cit.*, vol. V, p. 365.

²⁴ Cf. esp. *Sententiarum II*, disct. I, P. I, art. I, q. II. *Op. cit.*, vol. II, pp. 19-25.

²⁵ Cf. VAN STEENBERGHEN, *op. cit.*, vol. II, pp. 485-86.

del saber profano. Su actitud es la del hombre profundamente religioso que se aferra a la sabiduría del evangelio frente a la ciencia soberbia y vacía de los filósofos, cuyos errores condena en nombre de la fe, pero no discute en el plano de la razón. En sus últimos sermones aflora un atíntelectualismo profético y escatológico, y pregona el florecimiento de una sabiduría mística que subsistirá, no sólo al saber profano, sino también al teológico²⁶. San Buenaventura condena, a partir de 1267, toda filosofía que pretenda constituirse como tal con independencia de la fe.

Entre los teólogos conservadores que con más ardor atacaron toda posibilidad de compromiso con el aristotelismo, cualquiera fuese su especie, debe contarse en primer lugar a John Peckham. Tanto en París como en Oxford, su presencia señala la intransigente oposición a la filosofía independiente. Según sus palabras:

...philosophorum studia minime reprobamus, quatenus misteriis theologis famulantur; sed prophanas vocum novitates, quae contra philosophicam veritatem sunt in sanctorum iniuriam citra viginti annos in altitudines theologicae introductae, abiectis et vilipensis sanctorum assertionibus evidenter²⁷.

A qué doctrinas se refiere, cuando afirma que no rechaza la filosofía, puede verse en el siguiente fragmento de esta carta del 1 de junio de 1285:

...quae sit ergo solidior et sanior doctrina: vel filiorum Beati Francisci, sanctae scilicet memoriae fratris Alexandri ac fratris Bonaventurae et consimilium, qui in suis tractatibus ab omni calumnia alienis, sanctis et philosophis innituntur; vel illa novella quasi tota contraria, quae, quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae et consimilibus innumeris, destruat pro viribus et enervat, pugnas verborum inferens toti mundo²⁸.

Recorrer sus cartas significa encontrarse a cada paso, o a cada página, con la condenación reiterada y contundente de lo aristotélico. Y, en lo que respecta al tema de la eternidad del mundo, conservamos, precisamente de la época en que las disputas doctrinales estaban en su culmen (1271), sus *De aeternitate mundi quaestiones disputatae* (Inc.: *Quaeritur utrum aliquid factum sit*) en dos códices de Florencia: Nazion. J. 1.3. (ff. 59-62) y Laurenziana XVII, sin. 8 (ff. 97-101). Esta obra, que se sitúa entre el *De aeternitate* de Santo Tomás y el

²⁶ Cf. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München, 1959.

²⁷ JOHN PECKHAM, *Registrum Epistolarum fratris Johannis Peckham*, Ed. by Ch. Trice Martin, 3 vol., London, 1885, vol. III, p. 901.

²⁸ *Ibid.*

de Siger, es con toda probabilidad uno de los textos a los que hace referencia este último cuando en su opúsculo cita a *rationem, quae ab aliquibus demonstratio esse creditur*.

Como antecedente e inspirador de los maestros franciscanos que, en general, se pronunciaron contra la eternidad del mundo, habría que citar a Alejandro de Halès. Su *De duratione mundi*, que conservamos en dos manuscritos de la Biblioteca Nacional de París (Cod. lat. 15.272, ff. 148^{rb}-151^{ra}, y 16.406, ff. 6^{ra}-9^{rb}), y cuyos *incipit* son, respectivamente: *Tres oppiniones fuerunt philosophorum de materia prima*, y *Quaestio est de duratione mundi utrum debeat dici perpetuus*, constituye el primer ataque del franciscanismo contra la tesis eternalista. También aparece con claridad su posición en la *Summa* que se le atribuye. En la segunda parte²⁹, debida a un compilador desconocido, se desarrolla la argumentación contra la eternidad del mundo "*ex parte initii, ex parte finis, ex parte motus*".

Cronológicamente hablando, la discusión del tema se prolonga hasta entrado el siglo XIV, pero a nuestro propósito interesa, sobre todo, la posición de los autores que se movieron en París en la década del 70. Entre los franciscanos que han dejado testimonio de su posición anti-eternalista, podemos citar, hacia esta época, a Eustaquio de Arras, del que conservamos una cuestión disputada en la Biblioteca Vaticana (Borghese 139, ff. 58^v-69^v): *Quaestio est de aeternitate, utrum aeternitas sit*. Otro escrito de la misma época, aunque probablemente posterior a 1274, es la "*De aeternitate mundi questio disputata*", de Arlotto da Prato (Ms. París, Nat. lat. 14.726, ff. 181-183).

También entre los dominicos se encuentran los contradictores de la tesis acerca de la eternidad del mundo. Sin entrar en la discusión, difícil y por el momento poco menos que insoluble, de las ideas que al respecto tenía San Alberto Magno, encontramos a Pedro de Taranasia, que detenta la cátedra dominicana en París entre las dos estadas magistrales de Santo Tomás, y que toma posición con los opuestos a la eternidad del mundo. Su "*De aeternitate mundi*" (Ms. Tours 704, ff. 169^{va}-173^{ra}) comienza: *Quaeritur an mundus sit aeternus, et arguitur quod sic*.

Hubo también maestros seculares que adoptaron con rigidez la posición conservadora. El más conocido de todos ellos es, sin duda, Enrique de Gante, que intervendría, a petición de Etienne Tempier, en la preparación del famoso documento de 1277. De las obras que de

²⁹ ALEJANDRO DE HALES, *Alexandri de Hales Summa theologiae*, Quaracchi, 1924-1948, 4 vol., vol. II, pp. 84-91.

³⁰ ENRIQUE DE GANTE, *Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandavo, Doctoris Solumnis, Socii Sorbonici et Archidiaconi Tornacensis*, 1518, Repr. fotomec., Louvain, 1961.

este maestro parisiense conservamos³⁰, hay dos, el Quodlibeto I y el Quodlibeto IX, que tocan el tema de la eternidad del mundo. En ambos casos la solución es rigurosamente anti-eternalista. La cuestión 7 del primero, que data de 1276, plantea el problema "*utrum creatura potuit esse ab aeterno*"; la cuestión 8, "*utrum repugnet creaturae fuisse ab aeterno*". Tanto en el problema de hecho, como en el de la posibilidad de este hecho, la respuesta es estrictamente negativa. En 1286, la cuestión 17 del Quodlibeto IX enuncia: "*utrum positis fundamentis Philosophi sit necesse quod semper fuerit homo, et homo ad hominem ex parte ante in infinitum*".

Las posiciones que adoptan, por su parte, el aristotelismo moderado y el aristotelismo radical, las exponemos en sus más destacados representantes: Santo Tomás de Aquino, Boecio de Dacia y Siger de Brabante.

3.—El "*De aeternitate*" de Santo Tomás

El problema de la eternidad del mundo ocupó en distintas ocasiones el pensamiento de Santo Tomás. La cuestión surge, no sólo en las disputaciones quodlibetales, sino, y con más razón, en las obras sistemáticas, como son los comentarios al Libro de las Sentencias, la Suma Teológica y la Suma contra Gentes. Por otra parte, y precisamente en los momentos de mayor efervescencia de la lucha escolar en París, le dedica un opúsculo, el "*De aeternitate mundi contra murmurantes*". El título mismo indica ya su carácter polémico. Y su contenido confirma esta impresión. La delimitación "*contra murmurantes*", que agregan algunos manuscritos, es como la cifra del pensamiento tomista. Santo Tomás miraba, en su problemática, a la filosofía, pero se atenía siempre a la fe. Por ello su opúsculo no está dirigido contra los que impugnan la fe, sino contra quienes, pretendiendo salvar la fe, le hacen el mal favor de apoyarla en una pobre y errada argumentación filosófica.

La obrita es breve; apenas 16 párrafos, que no alcanzan a ocupar cuatro páginas en la edición de Marietti³¹. Se suele plantear la hipótesis de la identidad entre el *De aeternitate* y la cuestión VI, artículo 1, del Quodlibeto XII³². Esta última, por su misma brevedad, parecería ser simplemente el resumen de un desarrollo en la actualidad perdido. Sin embargo, la línea de argumentación anunciada en esta cuestión

³¹ Sro. Tomás, *S. Thomae Aquinatis Opuscula philosophica*, Taurini-Romae, 1954, pp. 105-108.

³² Eiusdem, *Quaestiones quodlibetales*, Taurini, 1956, p. 227.

no parece ser idéntica con la desarrollada en el opúsculo. Nos permitimos transcribir el texto de la cuestión:

Deinde quaesitum est de caelo. Et circa hoc quaesitum fuit: Primo, utrum caelum vel mundus sit aeternus. Respondeo dicendum quod non. Sed mundum incepisse est de numero eorum quae cadunt sub fide, non sub demonstratione. Nam quae dependent ex simplici voluntate Dei, possunt esse et non esse. Et ad hoc quod non sit, non inducit aliqua necessitas ex parte Dei: divina autem bonitas, quae est finis rerum, potest ita esse si non sit mundus sicut si sit mundus.

La argumentación del opúsculo sigue un cambio distinto, tanto en el planteamiento como en la demostración. Esquemáticamente podemos presentar ambos de la siguiente manera:

1) La fe nos dice que el mundo no es eterno. Pero algunos filósofos afirman la eternidad del mundo. Por consiguiente puede preguntarse si es posible que el mundo sea eterno.

2) Hay que distinguir, en el planteamiento, entre un mundo eterno independiente de Dios. Que constituye un error tanto desde el punto de vista teológico como desde el punto de vista filosófico. Y un mundo eterno causado por Dios.

3) La posibilidad de que el mundo sea eterno puede rechazarse porque, o Dios no puede hacer algo que haya existido siempre. Lo que resulta inaceptable si se tiene en cuenta el poder infinito de Dios. O aunque Dios lo pudiera hacer, no puede ser.

4) La imposibilidad de un mundo eterno puede afirmarse por dos razones. O porque supondría una potencia pasiva eterna. Esto resulta inaceptable según la fe, pero no obsta para que Dios haga algo que siempre sea. O porque implica contradicción.

5) Si un mundo eterno causado por Dios no implica contradicción no es falso aceptar su posibilidad. es erróneo afirmar lo contrario, porque con ello se niega expresamente la omnipotencia divina.

6) Problema: si 1) ser creado por Dios en toda su realidad. Y
2) no tener un comienzo en la duración.
son contradictorios.

Tesis: no lo son.

7) La contradicción puede darse por una de las dos razones siguientes, o por ambas:

la causa debe preceder en el tiempo a su efecto.
el no ser de algo debe preceder en el tiempo a su ser.

8) No es necesario que la causa deba preceder en el tiempo a su efecto. Porque:

1) Si no es necesario que una causa que produce su efecto en forma instantánea preceda a éste en el tiempo, y Dios es una causa tal, entonces no es necesario que Dios preceda en el tiempo a su efecto.

Porque:

si en el instante de darse la cosa se da el principio de su acción, y en la acción instantánea su principio y su fin se identifican; entonces, en el instante de darse un agente que produce su efecto instantáneamente, se puede dar el fin de su acción.

Y:

si el fin de la acción es simultáneo de lo hecho; entonces no es contradictorio que, dada una causa que produzca instantáneamente su efecto, no preceda en el tiempo a su efecto.

2) Si la causa que produce toda la realidad de la cosa tiene, no menos, sino más poder en la producción de toda la realidad, que la causa que produce la forma en la producción de la forma, y si algunas causas que producen sólo la forma pueden hacer que lo producido por ellas exista siempre que existan ellas; entonces Dios, que produce toda la realidad de la cosa, con más razón puede hacer que lo por El producido exista siempre que El exista.

3) Si dada una causa, o se da simultáneamente su efecto, o a esa causa le falta algo que la complementa, y a Dios nunca le falta algo que lo complementa; entonces, dado Dios, puede siempre darse lo causado por El, de modo que no es necesario que Dios preceda en el tiempo a su efecto.

4) Si, según Aristóteles, las cosas existen desde siempre porque lo mismo hace siempre lo mismo, entonces, según sus adversarios, el agente no obra voluntariamente.

Y:

si el actuar voluntariamente no disminuye en nada el poder del agente, sobre todo en Dios, y Dios obra voluntariamente; entonces, también al actuar voluntariamente Dios puede hacer que lo causado por El exista desde siempre.

9) No es necesario que el no ser de algo preceda en el tiempo a su ser.

1) Si, según San Anselmo, "hecho de la nada" significa "no hecho de algo", y todo lo creado ha sido hecho de la nada; entonces no

se da un orden entre lo hecho y la nada, como si primero debiera darse la nada y luego lo hecho.

2) Si se supone afirmado el orden a la nada que implica la proposición precedente, de modo que "creatura hecha de la nada" signifique "hecha después de la nada", y este "después" implica un orden en sentido absoluto; entonces, puesto que el orden se refiere, primaria y universalmente, a la naturaleza y no al tiempo, "después de la nada" implica que la nada es por naturaleza anterior al ente.

Y:

si en cada cosa es anterior por naturaleza lo que le corresponde por sí y no por otro, y el ser no le corresponde a la creatura por sí sino por otro; entonces, en la creatura es por naturaleza anterior la nada que el ser.

Y:

si decir que la creatura ha existido siempre significa, no que alguna vez ha sido nada, sino que, su naturaleza es tal que, abandonada a sí misma, no sería nada; entonces, no es necesario que en la creatura "hecho de la nada" signifique que la nada es anterior en el tiempo al ser.

Tal es el esquema argumental del *De aeternitate*, si exceptuamos los cinco párrafos (306-310), en que analiza los argumentos de autoridad, entre los que intercala frases marcadamente irónicas para aquellos que pretenden sostener la contradicción de un mundo eterno: "*Ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt, soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia!*".

En toda la cuestión hay, sin embargo, un punto crítico de la discusión, que Santo Tomás no toca sino al pasar, en una breve referencia ubicada casi al fin del opúsculo: "*si mundus semper fuit, necesse est modo infinitas animas esse*". El problema al que se hace referencia en este caso, es el de la posibilidad de un infinito actual en el orden cuantitativo. La elegante salida que ofrece, cuando afirma que puede aceptarse un mundo eterno sin que ello implique necesariamente la eternidad de la especie humana, no nos interesa tanto como la acotación con que termina el párrafo: "*adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere un sint infinita actu*". De hecho, nos encontramos aquí con un punto en el que el pensamiento tomista es muy inseguro⁸⁸.

⁸⁸ Cf. nuestro artículo "El infinito actual en Santo Tomás", *SAPIENTIA*, 1971, XXVI, pp. 217-232.

La noción de infinito en acto, precisamente, constituye el eje de todas las discusiones acerca de la eternidad del mundo. Exceptuando la cuestión especial de una infinitud de almas humanas, que coexistirían simultáneamente, en todos los demás casos, no se la puede limitar a decidir si ha de aceptarse una sucesión infinita de un número finito de entes, considerando que en tal caso nos encontramos ante un infinito potencial. De hecho, cada uno de los entes que llega a la existencia, ya sea en el pasado, en el presente, o en el futuro, es individualmente distinto de todos los demás, y por consiguiente, aunque no simultánea, ha de admitirse una infinitud en acto de entes distintos, si se afirma la posibilidad de un mundo eterno. Y es en este aspecto de la cuestión donde vemos que el pensamiento de Santo Tomás se muestra más fluctuante. Posiblemente pesaban sobre él dos elementos dispares y dignos de consideración: el rechazo aristotélico de una infinitud actual en el mundo natural, y la aceptación aristotélica de un mundo eterno. Recordemos que en el *De aeternitate* señala, irónicamente, la estatura intelectual de aquellos que, al rechazar la eternidad del mundo, se oponen a todo el pensamiento filosófico antiguo. En la cuestión XIV, artículo 2, del Quodlibeto III⁸⁴, se plantea "*utrum possit demonstrative probari quod mundus non sit aeternus*". La respuesta es negativa, con la aclaración de que "*cum plerumque tales rationes frivolaes sint, dant occasionem irrisiones infidelibus*"⁸⁵. En el Quodlibeto V, cuestión I, artículo 1⁸⁶, vuelve a señalar Santo Tomás que, por parte de Dios, no es contradictoria la posibilidad de un mundo eterno. Pero, vuelve también aquí a señalar la distinción entre un infinito actual y un infinito en potencia.

El comentario al libro XII de la Metafísica nos presenta una vez más la cuestión, partiendo de la argumentación aristotélica. En la lección 5⁸⁷ desarrolla el tema de la eternidad del movimiento y del tiempo, pero hace al final (nº 2497-99) la acotación de que

sciendum est quod rationes ab eo inductae in octavo Physicorum, ex quarum suppositione hic procedit, non sunt demonstrationes simpliciter, sed probabiles rationes.

Otra vez nos encontramos con la presentación de un probable "sí", seguido de la de un probable "no". La disyuntiva entre Aristóteles y la fe sigue siendo un problema irresoluto en la mente del filósofo, no en el sentido de que pueda plantearle dudas acerca de la verdad

⁸⁴ *Quaestiones quodlibetales*, p. 68.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 69.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 94.

⁸⁷ *S. Thomae Aq. In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Taurini, 1964, nº 2488-2499.

revelada, sino en cuanto el dato de la fe sigue siendo la piedra de toque para rechazar la argumentación aristotélica. En todos los casos, Santo Tomás se atiene a la estricta ortodoxia, y dentro de este campo mueve las piezas de su problemática. Lo que puede cuestionarse es si en el planteamiento de esta problemática no hay datos incoherentes.

En la *Prima Pars* de la Suma Teológica, la cuestión 46 constituye una especie de cruce en la trama de las argumentaciones tomistas respecto de la eternidad del mundo y del infinito³⁸. Su tema es, precisamente, "*De principio durationis rerum creatarum*". No nos interesa tanto el artículo 1, que trata la cuestión de hecho, es decir, si el mundo es eterno; sino el artículo 2, que enfoca la cuestión de derecho, o sea, si puede demostrarse que no lo es. Ello no nos exime de presentar la referencia que en el primer artículo hace de Aristóteles:

Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit, sunt demonstrativae simpliciter, sed secundum quid: scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primo quidem, quia tam in VIII Physic. (VIII, 2, 250b21) quam in I De coelo (I, 10, 279b4-280a30), praemittit quasdam opiniones, ut Anaxagorae et Empedoclis et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. Secundo, quia, ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum: quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. Tertio, quia expresse dicit in I lib. Topic. (I, 9, 194b16), quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut utrum mundus sit aeternus.

El artículo 2 es, en forma de *quaestio*, un esquema del opúsculo *De aeternitate*, y en él insiste Santo Tomás: "*mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile*". Los argumentos presentados aquí son los mismos que se presentan en el opúsculo; las objeciones, también. Inclusive, aquí sin ironía, la observación de que tal tipo de demostración lleva al ridículo, nos remite también al *De aeternitate*.

Podríamos, en relación con este tema, prolongar las citas de lugares en los que Santo Tomás toca la cuestión y esboza soluciones que no siempre son del todo conciliables entre sí. En el *Compendium theologiae*, obra del último período de su vida (1272), presenta los argumentos en favor de la eternidad del mundo de una manera que podríamos llamar ingenua (cf. cap. 98-99)³⁹.

Entre los escritos de la primera época, podemos señalar, en primer término, el *Commentarium in quattuor libros Sententiarum*⁴⁰. En

³⁸ Para los datos previos de este tema, cf. mi artículo citado (*supra* nota 33), pp. 220-23.

³⁹ En: *Opuscula theologica*, Taurini, 1954.

⁴⁰ *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, Parisiis, 1929-47, 5 vol.

el comentario al libro II, Dist. I, qu. I, art. V, se plantea explícitamente la cuestión "*utrum mundus sit aeternus*". Santo Tomás propone catorce razones en favor y nueve en contra de la eternidad del mundo. Las rechaza todas. Su posición es bien explícita:

mundum incepisse non potuit demonstrari; sed per revelationem divinam esse habitum et creditum... Et huic positioni consentio: quia non credo, quod a nobis possit sumi ratio demonstrativa ad hoc... Dico ergo quod ad neutram partem quaestionis sunt demonstrationes, sed probabiles vel sophisticas rationes ad utrumque.

(Solutio)⁴¹.

Sin embargo, conviene tener en cuenta algunas de las observaciones que hace a propósito de las objeciones. En primer lugar

Deus praecedit mundum non tantum natura, sed etiam duratione: non tamen duratione temporis, sed aeternitatis: quia ante mundum non fuit tempus in rerum natura existens, sed imaginatione tantum.

(Ad septimum)⁴².

En lo que respecta a las objeciones contra la eternidad, tenemos en primer lugar que, para que el cielo sea eterno

Cum enim sit finitae virtutis, eo quod corpus est, indiget aliquo agente infinitae virtutis, a quo et perpetuitatem motus habeat, et perpetuitatem essendi, sicut motum et esse.

(Ad primum)⁴³.

Del mismo tenor es la observación respecto del infinito:

infinite actum impossibile est, sed infinite esse per successionem, non est impossibile.

Nos encontramos aquí como antes en el *De aeternitate*, con una clara aceptación de la posibilidad de un mundo eterno, pero con dos variantes dignas de tenerse en cuenta: Dios precede al mundo en duración, en razón de su eternidad; y, la eternidad del mundo es posible porque exige un infinito, no en acto, sino sucesivo.

La *Suma contra Gentiles*, libro II, caps. 31 al 38, se plantea expresa y largamente la cuestión de la eternidad del mundo. El capítulo 31 muestra que la eternidad de las creaturas no es necesaria. En el capítulo 32 se exponen las razones, derivadas de los caracteres divinos, que parecen demostrar la eternidad del mundo. Todas ellas sustentadas en los siguientes presupuestos: Dios es eterno, es acto puro,

⁴¹ *Op. cit.*, vol. II, p. 35.

⁴² *Ibid.*, p. 37.

⁴³ *Ibid.*, p. 38.

es bondad infinita, es causa primera de todo lo que existe. Las razones que parten del ser de las creaturas aparecen en el capítulo 33; y se reducen a extraer la eternidad del mundo de la capacidad de algunas creaturas: las formas separadas, en cuanto no tienen posibilidad de corrupción; la perpetuidad del movimiento; la eternidad del tiempo; y lo contradictorio de negar esta eternidad. El capítulo 34 refiere algunas razones derivadas del concepto mismo de producción, tal como se entiende en el caso de las cosas creadas. Siempre, según tales argumentos, hay que suponer un sujeto eterno, y distinto de Dios, de toda mutación. Los capítulos 35, 36 y 37 se aplican a la refutación de estos argumentos. En el capítulo 35 hay una observación curiosa:

Excessus autem divinae bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creature non semper fuerunt.

¿Significa esta afirmación que puede elucubrarse sobre ella un argumento para probar la temporalidad de la creación? Santo Tomás no nos da ninguna indicación al respecto, pero el carácter platonizante del campo en que se mueve esta consecuencia parecería excluir, por su parte, semejante tentativa. Una pregunta similar desencadena la observación del capítulo 36:

...sicut non est ponenda quantitas corporis infinita, ut dicitur in III Physicorum, ita nec tempus aeternus.

Sin embargo, en el capítulo 38 (respuesta a los argumentos que quieren probar la creación en el tiempo), encontramos este párrafo:

Finis enim divinae voluntatis in rerum productione est eius bonitas in quantum per causata manifestatur. Potissime autem manifestatur divina virtus et bonitas per hoc quod res aliae praeter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturae; et quod virtus sua est infinita in agendo. Hoc igitur convenientissimum fuit divinae bonitatis, ut rebus creatis principium durationis daret.

Para dar por terminada nuestra encuesta, hemos de remitirnos a otro grupo de obras ubicadas en el período 1256-1259: algunas de las *Quaestiones disputatae*. La cuestión 3 *De potentia*, artículo 17⁴⁴, presenta la más larga serie de argumentos que Santo Tomás expone en una misma cuestión respecto de la eternidad del mundo. Los treinta argumentos que allí se aducen en favor de la eternidad del mundo, y que luego se refutan, son de muy desigual valor, y en muchos casos no responden a razones de orden filosófico, sino teológico. La cuestión en su totalidad aparece, sin embargo, como uno de los textos más

⁴⁴ *Quaestiones disputatae*, 2 vol., Taurini-Romae, 1964-65, vol. II, nº 30.

remisos a considerar la cuestión de las razones filosóficas en pro de la posibilidad de un mundo eterno. El planteamiento se mueve estrictamente en el ámbito determinado por la enunciación misma de la cuestión tercera en su totalidad: *Quaestio est de creatione quae est primus effectus divinae potentiae.*

En los datos del artículo 17 se pueden señalar, sin embargo, algunos que resultan de interés respecto de la posición tomista. En primer lugar, el punto de partida:

Respondeo dicendum quod firmiter tenendum est mundum non semper fuisse, sicut fides catholica docet. Nec hoc potest aliqua physica demonstratione efficaciter impugnari.

Afirmación que se reitera a lo largo del cuerpo de la cuestión:

...ex simplici Dei voluntate dependet quod praefigatur universo determinata quantitas durationis, sicut et determinata quantitas dimensionis. Unde non potest necessario concludi aliquid de universi duratione, ut per hoc ostendi possit demonstrative mundum semper fuisse.

...si universitatis creaturae productionem consideramus, inter quas est etiam ipsum tempus, est considerandum quare tali tempore talem mensuram praefixerit/Deus/, non quare hoc fecit in tali tempore. Praefixio autem mensurae temporis dependet ex simplici voluntate Dei, qui voluit quod mundus non esset semper, sed quandoque esse inciperet, sicut et voluit quod caelum nec esset maius vel minus.

En el mismo cuerpo del artículo, salva la posición de Aristóteles considerándola una posición dialéctica, más que doctrinal:

Aristoteles vero, considerans, quod si ponatur causa constituens mundum agere per motum, sequeretur quod sit abire in infinitum, quia ante quemlibet motum erit motus, posuit mundum semper fuisse. Non enim processit ex consideratione illa qua intelligitur exitus universi esse a Deo, sed ex illa consideratione qua ponitur aliquod agens incipere operari per motum; quod est particularis causae, et non universalis. Et propter hoc ex motu et immobilitate primi motoris, rationes suas sumit ad mundi aeternitatem ostendendam; unde diligenter consideranti, rationes eius, apparent quasi rationes disputantis contra positionem.

Tras esta larga revisión, podemos proponer las principales tesis del pensamiento tomista en torno a la eternidad del mundo:

1) a partir del dato revelado, debemos afirmar indiscutiblemente la creación del mundo en el tiempo;

2) por lo que hace a la posibilidad de un mundo eterno, no hay argumento demostrativo alguno que permita su afirmación o rechazo indudable;

3) respecto de la infinitud cuantitativa que supone la posibilidad de un mundo eterno, el pensamiento de Santo Tomás oscila entre distintos planos:

a. en su primera época (*Comentario a las Sentencias, Contra Gentiles*), rechaza todo infinito en acto, pero lo separa de la posibilidad de un mundo eterno, aunque en *Contra Gentes* afirme la imposibilidad de un tiempo eterno;

b. en el período 1256-59, acepta la posibilidad de los siguientes infinitos en acto: negativo, de cantidad intensiva, cuantitativo *per accidens*;

c. en el segundo período parisiense, rechaza el infinito actual en la creatura, pero no la posibilidad de que Dios haga un número infinito actual de cosas (*adhuc non est demonstratum...*).

(continuará)

OMAR ARGERAMI
La Plata

PRECISIONES SOBRE LA DOCTRINA DE LA ABSTRACCION SEGUN SANTO TOMAS

Desde los albores de la filosofía griega se había planteado la antinomia entre, por una parte, las necesidades inteligibles y lo universal que son el elemento del pensar y la forma de la ciencia, y las contingencias a-rationales de lo individual que aparecen, por otra parte, como la ley del ser. Esta antinomia fue resuelta por Aristóteles con el descubrimiento de los principios de la inteligibilización humana de lo real, sobre los cuales se apoya todo el trabajo científico y filosófico. El desconocimiento de estos principios había conducido a Platón a la formulación de toda una metafísica y una antropología, la metafísica de las ideas y la antropología dualista, como respuesta sistemática y global al viejo problema. (Aunque también es cierto que el hallazgo platónico es inmensamente más que un intento de solución al problema de la ciencia, y es por eso que el platonismo sobrevive a la demoledora crítica aristotélica de su teoría de la ciencia.)

Ahora bien, esos principios fundamentales que Aristóteles descubrió desentrañando al mismo tiempo sus fundamentos ontológicos y psicológicos, de tal modo que mediante ellos el hombre ha conseguido explicarse a sí mismo uno de los aspectos más elevados de su vida interior, el pensamiento universal, constituyen la conocida teoría de la abstracción.

Los escolásticos, entre ellos Santo Tomás de Aquino, continuando la misma línea de los principios aristotélicos en esta materia, han desarrollado y completado dicha teoría, aún cuando en algunos aspectos, como en lo tocante al nivel más elevado de inteligibilidad, el conocimiento metafísico-teológico, es fácil detectar en los textos tomistas preocupaciones que no se hallaban presentes en Aristóteles.

¹ *Expositio Super Librum Boethii de Trinitate*, ad fidem codicis autographi nec non ceterorum codicum manuscriptorum, rec. BRUNO DECKER, Leiden, E. J. Brill, 1965. (en adelante: *Com. de Trin.*, citándose también según pág. y línea).

Los neo-escolásticos han mantenido esta doctrina tradicional defendiéndola de las fuertes críticas que ha recibido de parte de los filósofos post-modernos, como uno de los pilares de la filosofía clásica. No obstante, el análisis directo de los diversos textos de Santo Tomás concernientes al problema de la abstracción pone de relieve algunos aspectos de su pensamiento que nos parecen bastante mal conocidos. Esta comprobación nos ha llevado a la relectura y estudio de dichos textos que ahora presentamos.

Hemos procurado realizar una exposición ceñida a los textos, destacando aquellos aspectos doctrinales que nos parecen menos conocidos o que más difieren de las exposiciones corrientes sobre la materia.

LOS "GRADOS" DE ABSTRACCION

El tipo de abstracción debe variar esencialmente para cada especie de ciencia. Las ciencias se especifican y diferencian por sus objetos formales. Pero el objeto formal de cada ciencia no se da como tal. No *hallamos* por un lado objetos físicos, por otro lado objetos matemáticos y por otro los objetos metafísicos. Lo que *se da*, lo que aparece inmediatamente en la experiencia humana concreta es siempre lo sensible. A pesar de su heterogeneidad cualitativa podemos hablar de una *perfecta homogeneidad de lo dado* en cuanto cognoscible, en el plano de lo *sensible*.

A partir del objeto sensible que es el único que se nos muestra inmediatamente con una uniformidad que abarca todo el campo de la percepción, la inteligencia debe *constituir* los objetos propios de cada una de las distintas ciencias. Esta es la función tradicionalmente acordada a los *tres grados* de abstracción formal.

Sin embargo, el propio Santo Tomás no habla en ninguno de sus textos de "grados" de abstracción. En la redacción del comentario *Super Librum Boethii de Trinitate*¹ parece tomar conciencia, progresivamente, de la profunda heterogeneidad de las operaciones intelectuales implicadas en la constitución del nivel propio de inteligibilidad de cada una de las ciencias especulativas. Esta es la conclusión que se desprende del minucioso estudio comparativo realizado por L.-B. Geiger² de los autógrafos de Sto. Tomás en los que constan los distintos borradores manuscritos de los sucesivos ensayos de formulación doctrinal de los tipos de abstracción. De tal modo que no parece acorde con su pensamiento esta terminología de los "grados".

² "Abstraction et séparation d'après St. Thomas", *Rev. des Scien-Phil., et Theol.*, 1947, pp. 3-40; aparecido también en L.-B. GEIGER, *Philosophie et Spiritualité*, Ed. du Cerf, 1963, pp. 87-134.

Según Santo Tomás no hay diferencia de grado sino *de naturaleza*, diferencia esencial, entre cada uno de los tipos de abstracción. Pero más aún, tampoco habla Sto. Tomás de una división *tripartita* de la abstracción. La expresión estereotipada en sus textos es "*duplex abstractio*". "Nuestro intelecto usa una doble abstracción para la inteligencia de la verdad"³. "La inteligencia practica por lo tanto dos abstracciones... una primera es la abstracción de la forma... Una segunda es la abstracción del todo"⁴. "Puesto que, por lo tanto la abstracción no puede verificarse más que con respecto a términos unidos a la realidad, conforme a los dos modos de unión arriba mencionados, a saber, la unión de la parte y el todo y la unión de la forma y la materia, tenemos una doble abstracción..."⁵.

Con respecto a este punto tenemos un documento precioso que puede verse en las "*Liturae in autographo*" de la Edición Decker del Comentario al "*De Trinitate*" de Boecio; en un pasaje, cuando Sto. Tomás va a hacer una síntesis de su planteo general para entrar en análisis de los detalles⁶, encabeza dicho párrafo así: "Patet ergo quod *triplex est abstractio* qua intellectus abstrahit", pero inmediatamente esa formulación viene a ser rechazada por el propio Sto. Tomás que vuelve a comenzar el párrafo en esta otra forma: "sic ergo intellectus distinguit unum ab altero aliter et aliter secundum diversas operationes", y luego continúa exponiendo la división bipartita que más adelante vamos a comentar. La expresión "*triplex abstractio*" no vuelve a aparecer ya en el texto definitivo.

Entendemos que debajo de la terminología de los "grados" de abstracción se ha ocultado y se ha transmitido una profunda tergiversación de la doctrina tomista sobre la abstracción, que ha pasado muchas veces inadvertida. En la *Suma Teológica* Santo Tomás se ocupó de rechazar expresamente ciertas concepciones simplificadoras. No es correcto concebir a la abstracción como un proceso gradual de progresiva desmaterialización que, habiendo partido de la realidad sensible inmediatamente dada, nos entregara a la postre, gracias a sucesivas abstracciones, un inteligible plenamente inmaterial⁷. Esta cuestión reviste una especial gravedad si se advierte su conexión y dependencia de los supuestos metafísicos que entraña: en ella está puesta en juego la misma posibilidad de superar la metafísica griega de la inmanencia ontológica. El propio Santo Tomás es plenamente conciente que esta concepción de la abstracción como proceso gradual que se eleva hasta

³ *De Substantiis Separatis seu de Angelorum Natura*, Cap. I.

⁴ *Com. de Trin.*, Q. V, a. 3, p. 185, 20 y 25.

⁵ *Loc. cit.*, p. 184, 2.

⁶ *Loc. cit.* p. 183 23; Cfr *op. cit.*, "*Liturae in autographo*", p. 233, 20.

⁷ *Suma Teol.*, I, Q. 88, a. 2 c.

el nivel metafísico sin discontinuidad, no permite salir del círculo de la inmanencia, o mejor, supone una metafísica de la inmanencia; esta preocupación es patente en el citado art. de la *Suma Teológica*.

L.-B. Geiger destaca otro aspecto de la intención de Santo Tomás en la cuidadosa y compleja elaboración doctrinal de este problema ⁸: la intención de fidelidad a las estructuras ontológicas de lo concreto, la cual se manifiesta en una doble preocupación:

a) Garantizar la objetividad, el valor realista de los inteligibles propios de cada una de las ciencias y su fundamento en la misma estructura ontológica de lo real. Este es el aspecto que podíamos llamar *objetivo* del problema.

b) El *aspecto subjetivo* es el de las operaciones de inteligencia que se requieren para develar y constituir en su nivel propio de inteligibilidad a estos objetos. Puesto que dichos objetos no se presentan como tales, la función de la inteligencia no puede reducirse a seguir pasivamente los diferentes aspectos de lo que se nos manifiesta en la experiencia dejándose actualizar por esta manifestación, sino que debe, por su propia actividad, en cada caso, delimitar un campo específico de inteligibilidad y depurarlo de adherencias extrañas.

En el caso de la física y las matemáticas la fidelidad de sus objetos a la realidad está garantizada por una cierta complejidad del mismo ente sensible: distinción entre la esencia específica y las notas individuantes que proceden de la materia, en el caso de la física; distinción entre la cantidad y todas las otras propiedades en el caso de las matemáticas. Estas distinciones no son obra de la inteligencia sino que son distinciones reales que descubren los principios ontológicos realmente distintos que componen la estructura del ente en sí mismo. Además, el *orden* ontológico de los elementos de dicha composición, así como una cierta independencia de los mismos en el orden de la inteligibilidad, favorecen las operaciones. La metafísica en cambio supone para su constitución una *efectiva* separación o separabilidad de su objeto, separación ontológica con respecto a lo material sensible.

“TRIPLEX DISTINCTIO”

Para designar en su conjunto lo que habitualmente llamamos “los tres grados de abstracción” Santo Tomás prefiere servirse del concepto más genérico de la *distinción*.

“La inteligencia practica tres clases de distinciones: Una que proviene de la operación por la cual ella compone y divide, y que se llama,

⁸ *Loc. cit.*

hablando con propiedad, separación. Es la que pertenece a la ciencia divina o metafísica. Una segunda proviene de la operación por la cual la inteligencia forma las "quiddidades" de las cosas, es la abstracción de la forma a partir de la materia sensible. Es la que pertenece a las matemáticas. Una tercera, en fin, que proviene de la misma operación, es la abstracción del universal a partir de lo particular. Ella pertenece a la física y es común a todas las ciencias, puesto que en toda ciencia se omite lo que es accidental para no retener más que lo que es por sí" ⁸.

I. — EL PUNTO DE VISTA OBJETIVO

Desde el punto de vista objetivo los diferentes niveles de inteligibilidad se establecen según los modos de independencia con respecto a la materia. Santo Tomás va a aplicar aquí el principio de proporcionalidad de la inteligibilidad de un objeto con respecto a su inmaterialidad. La clasificación de los objetos en este sentido es la siguiente:

A) *Independencia de la materia en el ser mismo.* "Los objetos que pueden *existir* independientemente de la materia, ya sea que nunca existen en la materia, como Dios y los ángeles, ya sea que en algunos casos existen en la materia y en otros no, como la sustancia, la cualidad, el ente, lo uno y lo múltiple y otros por el estilo. De todos los cuales trata la teología, es decir, la ciencia divina" ⁹.

B) *Dependencia de la materia.* "Hay otros objetos que dependen de la materia según su ser, pues no pueden existir si no es en la materia. Entre éstos todavía hay que distinguir":

a) "Hay algunos que dependen de la materia en el orden del ser y también en el orden de la intelección, como aquellos en cuya definición se incluye la materia sensible . . . de esta clase de objetos trata la física."

b) "Hay otros objetos en cambio que, aunque dependen de la materia según su ser, no dependen de ella en cambio en orden a la intelección, porque en sus definiciones no se incluye la materia sensible, como la línea y el número. De los objetos de esta clase trata la matemática" ¹⁰. Pero ésta es, sin embargo, una forma muy simplificada y esquemática de presentar las cosas. Hemos de estudiar cómo se consiguen estos niveles de inmaterialidad y cuáles son las condiciones de validez objetiva de las operaciones requeridas.

⁸ *Ibid. Com. de Trin.*, Q. V, a. 3, p. 186, 13-21.

⁹ *Com. de Trin.*, Q. V, a. 1, p. 165, 25.

¹⁰ *Loc. cit.*, p. 165, 16-25.

II. — EL PUNTO DE VISTA SUBJETIVO

Desde el punto de vista subjetivo, de las operaciones de conocimiento, la doctrina tomista sobre el modo de constitución del objeto de cada una de las ciencias se apoya sobre las diferencias entre la primera y la segunda operación de la inteligencia.

“La inteligencia distingue diversamente según las diversas operaciones. Según la operación por la cual compone y divide (juicio), distingue dos términos entendiendo que el uno no es en el otro. Por el contrario, según la operación que aprehende la “quiddidad” de las cosas, ella distingue la “quiddidad” de A sin ocuparse de la de B, ni para afirmar la unión ni para afirmar la separación. Así, pues, esta última manera de distinguir no se llama separación, hablando en propiedad, sino solamente la primera. Esta distinción debe llamarse correctamente abstracción, pero solamente cuando los dos términos, de los cuales uno es comprendido sin el otro, están unidos en la realidad. En efecto, no decimos que es abstraído animal de piedra, cuando se conoce el uno sin el otro”¹¹.

En la Suma Teológica se expresa la misma doctrina, aunque no se mantiene la terminología, pues allí se llama también abstracción a la distinción que se opera por medio del juicio. “La abstracción puede realizarse de dos maneras distintas. Una, a modo de composición y división, como cuando entendemos que una cosa no está en la otra, o está separada de ella. Otra a modo de una pura y simple aprehensión, como cuando entendemos una cosa sin pensar en otra alguna”¹². “Platón, al no tener en cuenta lo que dijimos anteriormente^{ad 1} sobre la doble abstracción, a todas las cosas que, según dijimos, pueden ser abstraídas por el entendimiento, las consideró como existiendo separadamente en la realidad”¹³.

LA SEPARACION

La función de la inteligencia en la constitución del objeto de la ciencia no es, evidentemente, creadora; los contenidos no son puestos sino descubiertos. El trabajo activo de la inteligencia se reduce, según la terminología preferida por Sto. Tomás en Comentario al *De Trinit.*, a distinguir, en el bloque concreto de lo sensible tal como nos es dado, los diferentes principios que lo constituyen, a fin de estudiar los

¹¹ *Op. cit.*, Q. V, a. 3, p. 173, 23.

¹² *Suma Teol.*, Q. 85, a. 1 ad 1.

¹³ *Op. cit.* Q. 85, a. 1, ad 2.

unos independientemente de los otros. Para que quede asegurada la validez objetiva de tales distinciones, para que la inteligencia no falte a la verdad al realizarlas, es necesario analizar el carácter de las relaciones que unen a esos principios en la estructura de lo concreto. Respecto a los principios que *pueden existir* fuera del ser sensible, material, como el ser, la potencia y el acto, etc., la inteligencia puede considerarlos *como separados* de la materia. La ciencia que sobre ellos se elabora trasciende entonces el ámbito de la realidad física; es la metafísica. Pero como tales objetos se nos dan a nosotros *solamente* en el ser físico, a través de lo sensible, no basta una simple abstracción para elevarlos a las condiciones de positiva inmaterialidad en que ha de tomarlos esta ciencia, sino que se hace necesario un juicio de separación que niegue toda esencial solidaridad de tales objetos con la materia.

Como el juicio se refiere al ser mismo de la cosa (*ipsum esse rei*), habrá falsedad en el entendimiento si por él se separa lo que no es, de hecho o de derecho, separado en la realidad¹⁴. Santo Tomás va a poner sumo cuidado en este análisis de las condiciones que garantizan la fidelidad de la inteligencia a lo real. Como lo repite insistentemente¹⁵, es el uso indebido de este procedimiento de separación el que está en la base del sistema platónico y del sistema pitagórico.

“Si la inteligencia piensa aquellas cosas que están unidas como *siendo* separadas, entonces habrá falsedad en ella; como si en el ejemplo anterior (aunque Sócrates sea músico y blanco, podemos entender la blancura sin pensar para nada en la música), dijera que el músico *no es* blanco. La inteligencia abstrae aquellas cosas que están en lo sensible, pero no de tal modo que las entienda como *siendo separadas*, sino que, separadamente *las entiende*¹⁶.

La separación metafísica está justificada solamente respecto a aquellos objetos que pueden existir fuera de la materia. La inteligencia puede entonces pronunciarse sobre el ser mismo de tales objetos, *negando* que mantengan una relación de dependencia necesaria con respecto a la materia en la cual son aprehendidos originariamente. Y así puede considerarlos no sólo independientemente de la materia sensible, sino en aquello que les conviene *en cuanto* independientes o separados de toda materia. Las conclusiones así obtenidas serán válidas, entonces, respecto a todo ente en cuanto ente. Sólo de este modo se consigue la universalidad máxima, la trascendencia de la ciencia

¹⁴ *Com. de Trin.*, Q. V, a. 3, p. 182, 12; *Suma Teol.*, I, Q. 85, a. 1, ad 1; *In de An.*, III, 7, 431 b 13-20, lect. 12, n° 782; *In Phys.*, L. II, cap. 2, lect. 3, n° 161.

¹⁵ *Com. de Trin.*, Q. V, a. 3, p. 186, 20; *Suma Teol.*, Q. 85, a. 1, ad 1; *In de An.*, III, 7, 431 b 13-20, lect. 12, n° 784; *De Subst. Sep.*, cap. 1 y 2.

¹⁶ *In de An.*, III, 7, 431 b 13-20, lect. 12, n° 782.

metafísica. Sólo a condición de esta cuidadosa depuración crítica de nuestros conceptos podemos hablar en verdad y con sentido de lo inmaterial en sí mismo y de Dios.

ABSTRACCION

“Según la primera operación la inteligencia puede abstraer lo que no está separado en la realidad, pero no en todos los casos sino solamente en algunos”¹⁶.

De dos cosas que se dan unidas en la realidad, la una puede ser necesaria para la inteligencia de la otra, de tal modo que no puede ser comprendida sin la otra:

“Si la naturaleza de una cosa, según aquello por lo cual está constituida en su esencia, y por lo que puede ser objeto del conocimiento intelectual está ordenada y en dependencia con respecto a otro término, es claro que la naturaleza no puede ser comprendida sin ese término”¹⁷.

Hay otros casos, en cambio, en que cosas que se presentan unidas en la realidad, pueden ser perfectamente comprendidas la una sin la otra:

“Si, por el contrario, un término no depende de otro según lo que constituye la razón de su naturaleza, entonces el uno puede ser abstraído del otro por la inteligencia, de tal suerte que pueda ser conocido sin el otro, no sólo si están separados en la realidad como hombre y piedra, sino también cuando están unidos, ya sea que se hallen unidos como la parte y el todo, ya sea que estén unidos según el modo como la forma se une a la materia y el accidente al sujeto”¹⁸.

Estos son los principios generales de los que se va a servir Santo Tomás para determinar *lo que se puede abstraer*¹⁹ y *lo que no se puede abstraer*²⁰.

“A fin de que aparezca lo anterior con claridad es necesario considerar que, de muchas cosas que en la realidad están unidas, sin embargo la una no es necesaria para la inteligencia de la otra; como el ser blanco y el ser músico que pueden estar unidos en un cierto

¹⁶ bis *Com. de Trin.*, Q. V, a. 3, p. 182, 20.

¹⁷ *Loc. cit.*, p. 183, 3.

¹⁸ *Loc. cit.*, p. 183, 14.

¹⁹ *Loc. cit.*, p. 182, 20; 183, 14; 184, 6; 185, 8; *Suma Teol.*, Q. 85, a. 1, ad 1 y ad 2; *In Phys.*, L. II, c. 2, lect. 3, n° 161.

²⁰ *Com. de Trin.*, Q. V, a. 3, p. 183, 3-13; p. 184, 7-13; 184, 23-28; 185, 5-8; 186, 1-9; *op. cit.*, Q. V, a. 1, p. 165, 16-21; *Suma Teol.*, I, Q. 85, a. 1, ad 2; *In de An.*, III, 7, 431 b 13-20, lect. 12, n° 781.

sujeto, sin embargo el uno no es de la inteligencia del otro y, por lo tanto puede ser pensado y comprendido aparte, sin el otro. Y en esto consiste el entender algo con abstracción de otras cosas. Ahora bien, está claro que aquellas cosas que son posteriores no pertenecen a la inteligencia de lo que es anterior, sino a la inversa; por lo tanto lo que es anterior puede ser pensado y comprendido sin lo que es posterior, pero no a la inversa”²¹

Ahora bien, Santo Tomás encuentra dos modos fundamentales según los cuales un término puede estar unido a otro en la realidad. Como esos dos modos de unión son completamente diversos, las abstracciones correspondientes serán también de naturaleza diferente:

“Puesto que la abstracción no puede verificarse más que con respecto a términos unidos en la realidad, conforme a los dos modos de unión arriba nombrados, a saber, la unión de la parte y el todo y la unión de la forma y la materia, tenemos una doble abstracción; una primera por la cual la forma es abstraída de la materia y una segunda por la cual el todo es abstraído de sus partes”²²

ABSTRACCION DEL TODO

Consideremos en primer lugar, brevemente, este tipo de abstracción que Santo Tomás llama en el Comentario al libro sobre La Trinidad de Boecio “abstracción del todo” y, también, en otras partes, “abstracción del universal a partir de lo particular”.

En primer lugar, es necesario advertir que, el todo no puede ser abstraído de cualquiera de sus partes. “Hay, en efecto, partes, de las cuales depende la razón de todo”²³. Hay otras partes en cambio que son accidentales al todo, de modo que no es esencial al todo estar compuesto de tales o cuales partes. Las partes de la esencia, como el alma racional y el cuerpo orgánico en el caso del hombre, son de tal modo esenciales que el hombre no puede ser definido sin la mención de tales partes, y no se puede entender lo que es ser hombre haciendo abstracción de ellas. Hay otras partes en cambio, como las partes individualizadas: el tener esta alma y este cuerpo; o las partes accidentales, como el dedo y el pie, de las cuales el todo esencial puede ser abstraído porque no hacen a la definición del hombre en cuanto tal, “y esto es abstraer lo universal de lo particular”²⁴.

²¹ *In Phys.*, L. II, cap. 2, lect. 3, n° 161.

²² *Com. de Trin.*, Q. V, a. 3, p. 184, 2-6; p. 185, 20 ss. *De Subst. Sep.*, cap. 1; *Suma Teol.*, I, Q. 40, a. 3, c.

²³ *Com. de Trin.*, Q. V, a. 3, p. 184, 23.

²⁴ *Suma Teol.*, I, Q. 85, a. 1, ad 1 y ad 2; *In de An.*, III, 7, 431 b, 13-20, lect. 12, n° 784; *In Phys.*, L. II, cap. 2, lect. 3, n° 161. *De Subst. Sep.*, cap. 1.

En otros términos, esta abstracción, que es la que corresponde a la *Física* y es común a todas las ciencias, abstrae la especie del objeto natural de la materia sensible individual (por ejemplo de esta carne y estos huesos que son las partes determinadas del individuo). Pero no abstrae de la materia sensible común (por ej.: *la carne y los huesos*), puesto que la materia es parte de la esencia de tales entes y por lo tanto debe entrar en su definición.

Esta abstracción es correcta y la inteligencia no miente al considerar así, separadamente, cosas que se dan unidas en la realidad, porque se aplica bien el principio general que sirve de criterio para distinguir lo que se puede abstraer de lo que no se puede abstraer, a saber, el orden de anterioridad y posterioridad en el ser y en el conocer.

“Así, por ejemplo, animal es anterior a hombre y hombre es anterior a este hombre (pues hombre es por adición con respecto a animal y este hombre es por adición con respecto a hombre), por ello es que hombre no es de la inteligencia de animal ni este hombre de la inteligencia de hombre; de donde se sigue que animal puede ser entendido sin hombre y hombre sin Sócrates y los demás individuos, esto es abstraer el universal de lo particular”²⁵.

Santo Tomás se cuida también de advertir que no hay abstracción inversa a ésta por la cual se abstraiga la parte del todo y da las razones²⁶.

ABSTRACCION DE LA FORMA

El otro modo de abstracción es la abstracción de la forma. Antes que nada es preciso ver de qué forma se trata, cuál es la forma que puede ser abstraída de la materia. Es preciso descartar un primer error al cual puede inducir la terminología: “cuando decimos que la forma puede ser abstraída de la materia no se trata de la forma sustancial, porque la forma sustancial y la materia que le corresponde dependen la una de la otra del tal suerte que la una no puede ser aprehendida sin la otra por la inteligencia, porque el acto propio requiere la materia propia”²⁷. Tampoco se trata de las formas ulteriores, accidentales, que son las cualidades sensibles, “puesto que las cualidades sensibles no pueden ser entendidas si no se supone la cantidad, como puede verse por las relaciones de la superficie y el color”²⁸. Cuando se habla de abstracción de la forma “se trata solamente, por

²⁵ *In Phys.*, loc. cit.

²⁶ *Com. de Trin.*, Q. V, a. 3, p. 185, 26.

²⁷ *Loc. cit.*, p. 186, 1.

²⁸ *Loc. cit.*, p. 186, 7.

lo tanto, de esa forma accidental que es la cantidad y la figura”²⁹. No hay en consecuencia según Santo Tomás sino un solo tipo de abstracción de la forma.

Pero es necesario considerar más detenidamente las relaciones ontológicas que vinculan a la cantidad, en el ser concreto, ya sea con las cualidades, ya sea con la sustancia misma, para ver mejor cómo se justifica esta operación.

En primer lugar, podemos considerar las relaciones de la cantidad con las otras propiedades del ente sensible. “La cantidad es la primera disposición de la materia . . . de donde todos los otros accidentes se fundan en la sustancia mediante la cantidad y la cantidad es naturalmente anterior a todos ellos”³⁰. “Por consiguiente, se puede concebir la cantidad en la materia sensible, que es su sujeto, antes de concebir en ella las cualidades sensibles en función de las cuales se habla de materia sensible”³¹.

La clave para comprender cómo concibe Santo Tomás esta abstracción de la forma que es la abstracción matemática está en el concepto de *materia sensible*, pues los objetos matemáticos se distinguen porque se definen sin materia sensible.

Santo Tomás distingue la materia sensible individual de la materia sensible común, por ejemplo *esta carne y estos huesos de la carne y los huesos*. Esta distinción era necesaria para la comprensión de la primera abstracción: la ciencia física y toda ciencia abstrae de la materia sensible individual, porque toda ciencia considera universalmente su objeto. La matemática, en cambio abstrae *de toda materia sensible*, también de la común, pero no absolutamente de toda materia. Ahora bien, “se llama materia sensible a la materia corporal en cuanto sujeto de las cualidades sensibles como el calor y el frío, a dureza y la blandura, etc.”³². “La sustancia, en efecto, sin los accidentes, no es accesible más que a la sola inteligencia, puesto que las potencias sensibles no alcanzan a prehendrer la sustancia”³³.

Abstraer de la materia sensible, por lo tanto equivale a abstraer de aquello por lo cual la sustancia material se llama sensible, esto es, de las cualidades. La operación queda justificada porque, mientras dichas cualidades suponen la cantidad, tanto en el orden del ser como en el orden del conocer, la cantidad, en cambio, no las supone, ni en el orden del ser ni en el orden del conocer.

²⁹ *Loc. cit.*, p. 186, 5.

³⁰ *Com. Sent.*, IV, d. 12, Q. 1, a. 1.

³¹ *Com. de Trin.*, Q. V, a. 3, p. 184, 14.

³² *Suma Teol.*, I, Q. 85, a. 1, ad. 2.

³³ *Com. de Trin.*, Q. V, a. 3, p. 184, 18; *Suma Teol.*, Q. 75, a. 7.

Pero en cambio no se puede abstraer la cantidad del ser y la sustancia⁸⁴. Los textos de Santo Tomás son bien explícitos al respecto, pero cierta terminología puede inducir a confusión. Como lo advierte expresamente, los accidentes se comportan con relación a la sustancia como formas con respecto a la materia. La cantidad y lo que a ella le pertenece que es *lo abstraído* en la matemática, determina directamente a la sustancia como su sujeto o materia. Abstraer una tal forma de la materia sería abstraerla de la sustancia. Tal cosa es lo que insinúa la terminología que llama a la abstracción matemática "abstracción de la forma a partir de la materia".

"En la abstracción que da origen a la matemática consideramos una forma accidental separada del sujeto... es la forma accidental cantidad separada de la sustancia corporal... La abstracción matemática en la que separamos la forma accidental cantidad del sujeto que la sustenta nos presenta así un ejemplo perfectamente claro de la *abstractio formalis*"⁸⁵.

J. Maritain, en el texto que acabamos de citar, no sólo se deja confundir por la terminología sin expresar el fondo del pensamiento de Santo Tomás, sino que, eleva este tipo de abstracción, así comprendida, a la categoría de modelo para toda abstracción.

Santo Tomás por su parte afirma expresamente y repetidas veces que no es posible separar un accidente, como la cantidad, de su sujeto que es la sustancia. Y no sólo no es posible separar, sino que, en este caso, tampoco es posible pensar la cantidad sin la inteligencia de la sustancia. "Las cantidades, como números, dimensiones y figuras que son sus límites, pueden ser consideradas sin las cualidades sensibles, lo cual es abstraerlas de la materia sensible; pero no pueden ser consideradas sin la inteligencia de la sustancia, sujeto de la cantidad, lo cual sería abstraerlas de la materia inteligible común"⁸⁶.

Las exigencias de los propios principios generales que regulan toda su sistematización de los tipos de abstracción, debían llevar lógicamente a Santo Tomás a esta conclusión. La cantidad y todo lo que viene a ser objeto de la matemática son determinaciones accidentales del ente material. Ahora bien, en la noción misma de un accidente entra su relatividad a la sustancia. Esto quiere decir que un accidente no puede ser entendido sino *como determinación* de una sustancia, no puede ser entendido independientemente de la sustancia que es su sujeto.

⁸⁴ *Com. de Trin.*, loc. cit., p. 184, 9; *In Phys.*, L. II, c. 2, lect. 3, n° 161.

⁸⁵ J. MARITAIN, *La Filosofía de la Naturaleza*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1967, pp. 30-31.

⁸⁶ *Suma Teol.*, Q. 85, a. 1, ad 2.

Además de la terminología adoptada por Santo Tomás hay otra condición real de esta abstracción que puede ser motivo de confusión. La esencia sustancial de los entes del mundo sensible llega a ser objeto de nuestro conocimiento solamente a través de sus manifestaciones en el plano de lo sensible, a través de los accidentes. Pero los accidentes que nos manifiestan la naturaleza de la sustancia son las cualidades, las acciones y pasiones, no la cantidad que es homogénea. Al abstraer la matemática de toda materia sensible, aunque no abstrae, como hemos visto, de la sustancia, pierde, sin embargo, toda vía de acceso al conocimiento de la naturaleza de la sustancia. Las cantidades son siempre cantidades de algo, de tal modo que no pueden ser pensadas sino como solidarias con las cosas o sustancias materiales; pero de qué sustancia se trata ya no se puede saber, puesto que se ha abstraído de todas las cualidades sensibles, acciones, pasiones, etc. Además, al matemático en cuanto tal no le interesa tal cosa.

Es cierto, como lo dice Maritain ⁸⁷ que el matemático no trata a la cantidad formalmente en cuanto ser, como accidente de la sustancia física, sino en cuanto cantidad, “desde el punto de vista de las relaciones de orden y de medida que mantienen entre sí los objetos del orden cuantitativo”. Pero ello no autoriza a decir, desde una posición tomista, que la matemática no trata de lo real, que “abstrae del ser” y se constituye en “un dominio preterreal” (?).

Tampoco la botánica, si vamos al caso, estudia las plantas en cuanto seres. Cuando las analiza y clasifica el botánico está sin duda en presencia de algo *que es*, que es sustancia y tiene un acto de existir, pero sin embargo no piensa el ente como ente y la sustancia en cuanto tal, sino que registra el comportamiento, las características, diferencias y semejanzas con otras plantas, etc. Lo cual no nos autoriza a pensar que el naturalista considere un mundo de objetos “desontologizados”. El ser está ahí, presente en todos sus pensamientos, pero permanece implícito, como está implícito en todos nuestros conceptos otorgándoles validez y consistencia ontológica.

El matemático, se ha dicho, “considera a sus objetos abstractos como si fueran cosas, los sustancializa”. Vemos como, según el concepto de Santo Tomás no es necesaria semejante “sustancialización” porque, en rigor, el matemático en ningún momento ha prescindido formalmente de la sustancia, porque no puede hacerlo en verdad ni lo necesita para construir su propia ciencia, aunque de hecho, en esta ciencia, más que en ninguna otra, por lo que hemos apuntado, el ser caiga inevitablemente en el olvido.

⁸⁷ J. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, Desclée de Brouwer, 6e éd., p. 279.

Para que no quede ninguna duda sobre el pensamiento de Santo Tomás al respecto, analicemos otra expresión bastante común en los textos relativos a la abstracción: "Las especies matemáticas pueden ser abstraídas de la materia sensible . . . pero *no de la materia inteligible*"³⁸. ¿Qué es la materia inteligible de la cual no pueden ser abstraídas las especies matemáticas? La expresión parece tener diversos sentidos en distintos textos. A veces se designa con ella a la cantidad misma. Pero en los textos más importantes relativos a la abstracción, que estamos comentando, el propio autor se encarga de aclararnos que, con tal expresión se designa, no a la cantidad sino a la sustancia, que es el sujeto de la cantidad³⁹.

Las especies matemáticas empero, pueden ser abstraídas por el entendimiento, no sólo de la materia sensible individual, sino también de la común, aunque no de la materia inteligible común, sino solamente de la individual . . . se llama, en efecto, materia inteligible, a la sustancia en cuanto sujeto de la cantidad"⁴⁰.

Establecida así la doctrina, volvamos al problema de la terminología empleada: "abstracción de la forma". Si nos fijamos en la realidad misma de las cosas, como lo ha advertido L.-B. Geiger⁴¹, no es una forma lo que se abstrae, sino más bien a la inversa. La estructura forma-materia es utilizable siempre que dos principios de ser se relacionan como sujeto receptor (materia) y determinación recibida (forma). De este modo una misma realidad puede comportarse al mismo tiempo como materia y como forma pero con respecto a distintos términos. La cantidad, y en general los accidentes son con respecto a la sustancia que es su sujeto como formas con respecto a la materia. Pero a su vez la cantidad que es en cierto modo sujeto de las cualidades sensibles se comporta como materia respecto a ellas, puesto que viene a ser ulteriormente determinada por las mismas. Ahora bien, la abstracción matemática, como hemos visto, no abstrae la cantidad *de la sustancia* que es su sujeto, sino que abstrae la cantidad y la sustancia *de las cualidades* sensibles. Estrictamente hablando pues, abstrae lo que se comporta como sujeto; es, por lo tanto, una abstracción de la materia a partir de las formas sensibles.

Nos queda por preguntar entonces, ¿por qué llama Sto. Tomás a esta operación abstracción de la forma? Para explicarlo recurre Geiger a un texto del Coment. a la Met., en que Sto. Tomás retoma una

³⁸ *Suma Teol.*, loc. cit.

³⁹ *Com. de Trin.*, Q. V, a. 3, p. 184, 6-11, 16-20 y p. 186, 10-13; *Suma Teol.*, I, Q. 85, a. 1, ad 2; *In Phys.*, L. II, c. 2, lect. 2, n° 161.

⁴⁰ *Suma Teol.*, loc. cit.

⁴¹ L.-B. GEIGER, loc. cit.

ejemplificación de la abstracción matemática que es muy común en Aristóteles ⁴². Aristóteles ejemplifica frecuentemente esta abstracción con el caso que resulta más claro e intuitivo, el de los objetos modelados por el hombre, como la estatua o el disco de madera o de bronce. En tales casos, en efecto, nosotros conocemos separadamente la materia, que es una materia segunda, es decir una sustancia ya en acto cuya naturaleza específica nos es conocida por sus cualidades sensibles, por ejemplo el bronce o la madera. Y por otro lado conocemos también aparte la forma que le dará el artífice. Esa nueva forma que se imprime en la materia, la figura de la estatua o la figura geométrica, aparece en este caso como forma recibida en la sustancia sensible que es su sujeto. Abstractar pues esta forma, la figura, que pertenece al orden geométrico, viene a ser separar la forma de la materia.

Santo Tomás, al buscar la justificación crítica del valor de la abstracción matemática y sus condiciones objetivas, encuentra que la realidad de las cosas es más compleja. La cantidad y la figura que se reduce a la cantidad, es realmente forma como aparece en la consideración de Aristóteles, puesto que determina a un sujeto e inhiere en él, pero es, también, sujeto y se comporta como materia en relación a los otros accidentes como las cualidades, acciones, pasiones, etc.

Hay dos estructuras superpuestas y subordinadas que son, en orden de fundamentalidad:

- a) sustancia-cantidad;
- b) (sustancia-cantidad) -cualidad.

El filo de la distinción operada por la inteligencia en la abstracción matemática se introduce entre los elementos de la segunda estructura ontológica, separando a la cantidad de las cualidades, que son dejadas de lado, pero deja intacta a la primera estructura. Si quisiéramos todavía descomponer los elementos que nos han quedado unidos después de esta abstracción, a saber, sustancia-cantidad, lo podemos hacer, pero en tal caso, es una verdadera *separación* en el sentido estricto del término (por medio de un juicio negativo), lo que tendría cabida, más bien que una abstracción.

“La sustancia, que es la materia inteligible de la cantidad, puede *existir* sin la cantidad. Y por eso, considerar a la sustancia sin la cantidad, es hacer una separación más bien que una abstracción” ⁴³. Es claro que para esta última operación no es de ningún modo necesario pasar por la anterior, la separación metafísica puede tener lugar directamente a partir del dato de la experiencia.

⁴² BONITZ, *Ind. Ar.*, 680 a 40; MANSION, *Intr. a la Phys. Ar.*, p. 21.

⁴³ *Com. de Trin.*, Q. V, a. 3, p. 186, 10-13.

Hemos de reconocer que el pensamiento de Santo Tomás, tal como acabamos de analizarlo difiere en varios puntos de las exposiciones tradicionales sobre el mismo asunto. Pero al mismo tiempo pensamos que esta explicación, en algunos puntos sorprendente, resulta mucho más satisfactoria, esclareciendo plenamente el carácter de la abstracción matemática sobre todo dentro de la concepción realista, y poniendo de relieve la otra operación que permite a una inteligencia como la nuestra, inmersa en el mundo, dar el salto a la trascendencia y penetrar en el ámbito del conocimiento metafísico.

JULIO DE ZAN

Departamento de Filosofía
Universidad Nacional del Litoral
SANTA FE

NOTAS Y COMENTARIOS

LA CONCIENCIA MORAL

Al tener este libro en las manos *, una natural curiosidad nos lleva a hojear un índice que promete un estudio detallado y serio, en una perspectiva claramente filosófica, con aportes proporcionados por la Psicología experimental y con una aplicación pedagógica final, del descuidado tema de la conciencia moral. Veamos en qué medida el contenido de esta obra responde a tal promesa, y si la comunicación del mismo guarda proporción con las legítimas esperanzas de aquéllos a quienes está dirigido.

La primera parte, *Evolución de la conciencia moral*, es una presentación histórica del tema, de desperejo valor, abarcando desde los pueblos primitivos hasta la crisis moderna y el mundo contemporáneo.

En la consideración de la conciencia moral entre los hebreos, consideramos como discutibles, al menos en lo que tienen de imprecisas o de incompletas, las aseveraciones de la pág. 36: "El verdadero fundamento de la moral radica en el corazón del hombre. Lo que importa ante todo y sobre todo es la intención de la voluntad".

En primer lugar, el verdadero y último fundamento de la moral está dado en forma inmediata por ese saber especulativo que es la Antropología Filosófica, y en una instancia definitiva, por la Metafísica, en lo que hace a un plano puramente natural, en tanto que ya en el ámbito sobrenatural, nos remitimos a la religión (re-ligare, plenitud del hombre en Dios). Si lo que se ha querido significar es que el sujeto de la moralidad es el acto humano en tanto brota de la intimidad misma del hombre, y no tomado en su sola exterioridad, o sea, que es la persona toda quien recibe así la cualificación de moral, entonces sí manifestamos nuestro acuerdo, aun cuando la expresión de un tal contenido no haya sido feliz. En cuanto a la segunda afirmación, es un tanto ambigua y pasible de ser interpretada como perteneciente a un subjetivismo y su secuela de relativismo. Ambigüedad que se mantiene a lo largo de toda la obra, con afirmaciones alternadas en pro de un objetivismo o de un subjetivismo.

En la presentación de la conciencia moral paulina hay una buena recopilación de citas, muy ilustrativas. No sucede lo mismo en la referencia a San Agustín, y notamos que tanto la Patrística como la Escolástica presentan un tratamiento excesivamente escueto, si se tiene en cuenta que las elaboraciones realizadas en estos períodos son de vital interés en una perspectiva cristiana, como verdaderos

* ANTONIO HORTELANO, *Moral responsable: conciencia moral cristiana*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969, 355 pp.

a la persona de los valores que como tal le pertenecen (o de la aspiración a los mismos). Y entre estos valores, en manera alguna son secundarios el derecho a la vida, el respeto a la misma y la regulación de los propios actos desde lo superior que hay en el hombre, esto es, sus facultades espirituales. Verdad ésta que ha sido *magistralmente* enunciada por S. S. Paulo VI.

Si nos hemos extendido un poco en esta consideración, es porque la preocupación de Hortelano se manifiesta en otras páginas de su libro, y siempre con la misma ausencia de definición, que en el momento actual reviste cierta gravedad².

La cuarta parte, *Clasificación de la conciencia moral*, nos ofrece una clasificación tipológica que incluye referencias a tests de moralidad (el "Tsedek" de Baruk), y clasificaciones de la conciencia moral según el sexo, la raza, condiciones socio-culturales, base religiosa, contenido histórico, la actitud personal y el carácter. Hay abundancia de datos proporcionados por la Psicología experimental, y buenas descripciones.

En la quinta parte, *Problemática en torno a la conciencia moral*, señala inicialmente una crisis de la conciencia moral y sus causas, con textos adecuadamente ilustrativos, hablando luego acerca de la desmitologización de dicha conciencia, que describe un vigoroso párrafo de Sartre, de desgarrante clarividencia en cuanto a la soledad que envuelva al hombre sin Dios.

En cuanto al relativismo moral, mostrándonos Hortelano las exigencias inmutables y siempre valederas, y aquéllas que cambian según épocas y lugares, fundamenta estos principios absolutos con lamentable superficialidad, habida cuenta del puesto central que el tema ocupa en un estudio de la conciencia moral. La razón de ser de estos imperativos absolutos debe buscarse en la línea de la *naturaleza humana*, en cuanto impone un dinamismo teleológico específico, y recordando siempre que sólo podemos hablar de *naturaleza humana*, de *dinamismo* y de teleología a partir del Creador de esa natura (en la línea de causalidad formal ejemplar y eficiente) que es también Causa Final Absoluta. Y desde estos supuestos puede encararse una tarea de fundamentación de principios absolutos en el campo de la moral.

Hortelano se refiere luego a los conflictos entre conciencia moral y ley, y adhiriendo a la doctrina de Schnackenburg dice que para el Apóstol "la conciencia decide en último término la calidad moral de una acción". Pero el texto que cita (1 Cor. 8-10) no corrobora estas palabras. Tampoco el texto de Rom. 14 se refiere a este tema, sino que gira en torno a la idea de tolerancia recíproca y el mandato que nos prohíbe escandalizar³.

² Así, en la pág. 197, refiriéndose al Concilio Vaticano II, dice: "a propósito de la paternidad responsable, dice que los métodos de regulación de la natalidad tienen que estar de acuerdo con la *naturaleza de la persona y sus actos*, evitando de intento emplear la palabra ley natural que se presta a interpretaciones unilaterales". ¿Y qué es "la naturaleza de la persona" sino ley natural para la misma? Sólo que se trata de dar a las palabras su sentido preciso y pleno: naturaleza como dinamismo del ser, como activa expresión de su esencia (y no en la restringida acepción de mundo físico), y persona con toda la riqueza que proporcionan a este concepto una fundamentación y un contexto filosófico, teológico y religioso. Por otra parte, ésta es la única perspectiva posible de interpretación, si la referencia es a conclusiones del Concilio Vaticano II. En la pág. 220 aparece también el problema del control de nacimientos, como ejemplo de la acción del magisterio eclesialístico, que "quita en gran parte a la conciencia moral la dirección de las decisiones éticas" (1).

³ Significativamente nos ilustra al respecto un texto de Santo Tomás de Aquino, que transcribimos a continuación, considerando importante esta declaración, ya que Hortelano afirma que "Santo Tomás, en sus comentarios a San Pablo, sostiene la misma doctrina" (pág. 271). Así, en *S. Theol.*, I-IIae, 19,5: "Et quia objectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, ut dictum est (q. 8, a. 1), ex quo aliquid proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solum in indifferenti-

En la última parte, *Formación de la conciencia moral*, se refiere especialmente el autor a la iniciación religiosa y a la educación del sentido de responsabilidad. El análisis de los diversos aspectos de una actitud responsable es un tanto vago; pero en la pág. 316 nos encontramos con un párrafo que merece, por su gravedad, atención particular.

Textualmente dice: "Dejar habitualmente la misa el domingo es grave. Dejarla una u otra vez, aun por negligencia no despectiva, puede quizás no serlo, si no se compromete el sentimiento religioso profundo. En cambio, ir a misa todos los domingos, rutinariamente, puede ser pecado grave, si ese acto no es expresión de un sentimiento religioso profundo" (1). En manera alguna podemos aceptar que un sentimiento, nuestro sentimiento, determine hasta el extremo qué manifiesta el autor, nuestra conducta auténticamente humana, libre, y por lo tanto proveniente de lo más excelso de nuestro ser, esto es, inteligencia y voluntad orientadas y atraídas por la Verdad y el Bien. Por otra parte, ¿puede hablarse de pecado grave en quien, conciente de un precepto y con voluntad de cumplirlo, concurre domingo tras domingo a un acto cuyo significado conoce y valora, aunque lo viva rutinariamente?

Lamentablemente, es la del autor una tesis muy defendida hoy, y deja al hombre solo, reduciendo su religión a una mirada del yo hacia sí mismo, pero sin religatio alguna, porque *no hay un Tú*.

Concluye la obra con el análisis de "La persona buena de Sechuán", de Bertolt Brecht, expresión desoladora de la situación del hombre en el mundo de hoy.

Comenzamos la lectura de este libro con gran expectativa, dado que no son muchas las obras en castellano sobre el tema. Desafortunadamente, el trabajo es desparejo en cuanto a enfoque, criterio y valor. Hay tres perspectivas presentes: filosófica, psicológica y pedagógica, con una reflexión religiosa constante. Pero, dada la relativa extensión de la obra, estas visiones resultan superficiales en algún caso, incompletas en otros, y en todo momento evidencian una cierta inconexión: falta unidad. Por otra parte, si bien todo el análisis psicológico, con abundante aporte de opiniones científicas, tests, clasificaciones, hace suponer como destinatario al lector adulto e instruido, incluso con un nivel universitario y estudios específicos sobre el tema, la presentación filosófica del mismo es endeble, inconsistente, y no proporciona elementos fundantes a quien deberá poseer no sólo comprensión, sino también convicción, en el desempeño de una función *docente*, ya que la aplicación pedagógica final del libro nos permite creer que también está dirigido a quienes tendrán a su cargo la tarea de formar la conciencia moral cristiana.

Demás está detenernos en lo que hemos señalado como precisiones, o francos errores de contenido. Importa saber que existen, ya que el estilo ameno y fluido del autor, más la excelente presentación didáctica de su contenido, seducen e invitan a una espontánea adhesión.

Corresponde también señalar que Hortelano ha realizado una copiosa consulta bibliográfica, que figura en notas al pie de página. Es de lamentar que

bus, sed etiam in per se bonis vel malis. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens, sed etiam id quod est bonum, potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis: puta abstinere a fornicatione, bonum quoddam est, tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum a ratione errante, fertur in hoc sub ratione mali: unde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis... Unde dicendum quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala". No creemos necesario comentar este texto.

no haya reunido todo es material en una referencia final o apéndice; además, cabe indicar que, a lo largo de la obra, no son siempre discernibles las opiniones del autor y las citas de autores consultados, por no estar claramente indicadas.

Finalmente, ponderamos la iniciativa de escribir este libro sobre un tema de vital importancia, esfuerzo que nos ha permitido elaborar estas líneas, a título de humilde colaboración.

AZUCENA ADELINA FRABOSCHI

BOLETIN DE HISTORIA Y FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

De la ya conocida colección *Publications in Medieval Science*, acaban de llegar a nuestra redacción dos nuevos títulos:

* Una nueva perspectiva sobre Pecham se logra con esta *Perspectiva communis*¹. Efectivamente, John Pecham es, en la historia de la filosofía, absolutamente desconocido como autor de diversos y estimados tratados científicos: *Theorica planetarum*, *Trac. de sphaera*, *Trac. de numeris*, etc.; interés científico que también se hace presente en sus obras más ortodoxamente filosóficas como su *Trac. de anima*, las *Quaest. de anima* y *Quaest. de beatitudine corporis et animae*; continuando así en la tradición franciscana iniciada en Oxford por Roberto Grosseteste y proseguida por R. Bacon. Sin embargo no es inútil advertir que estos escolásticos, siendo como eran fundamentalmente teólogos, intentaban una visión comprehensiva del universo, la ciencia incluida; y así no se ha de ver en ellos, como actualmente se insiste, los precursores directos de la ciencia moderna; no al menos formalmente, ya que su ciencia no era —para decirlo con terminología actual— una ciencia desacralizada. Estimamos necesario decirlo puesto que tras siglos de haber exagerado, con motivo, la importancia de Galileo, hace algunas décadas han sido descubiertos los “precursores” del pisano (cfr. los trabajos pioneros de A. Maier) en los cuales se insiste, ahora también, no sin su dosis de exageración. Los estudios de óptica —a los cuales se refiere Pecham con esta *Optica vulgar* o corriente según ha de trasladarse el título— y de óptica geométrica especialmente, eran alabados por R. Bacon como la más útil de todas las disciplinas matemáticas a fin de que el teólogo pudiera ilustrar convenientemente las verdades espirituales: recuérdese la importancia de la luz para la tradición teológico-metafísica agustiniano-franciscana y las relaciones que establecían aquellos autores entre la radiación de la luz y la iluminación divina, por ejemplo.

Indudablemente bajo esta premisa apostólica escribió Pecham su opúsculo, “ut prosint invenibus studiosis” (proemio); y excepto aquella intención remota, su tratado es eminentemente científico y muy completo dentro de su extensión, pues casi no hay tema fundamental de la óptica que allí no aparezca: física, anatomía y fisiología de la visión; reflexión y refracción de la luz; la escintilación de las estrellas, los espejos ustorios, el arco iris, etc., son otros tantos temas explicados allí. Esta edición de Lindberg incluye, además del texto bilingüe, una introducción bio-bibliográfica a Pecham y su obra, y notas críticas, bibliografía general e índices de manuscritos y general.

¹ *John Pecham and the science of optics: Perspectiva communis*, edited with an introd., English transl., and critical notes by DAVID C. LINDBERG, The University of Wisconsin Press, Madison-Milwaukee-London, 1970, 320 pp.

* A Edward Grant se debe esta edición con traducción inglesa, introducción y comentarios de este *Tractatus* de Oresme², con el cual continúan las *Publications* mostrando su interés en este autor (cfr. SAPIENTIA, 1967, XXII, 219 y 1969, XXIX, 212). Este trabajo cinematográfico acerca del movimiento circular —tratado que como ya adelantara Grant en su edición de *Ad paucas respicientes* parece ser una revisión ampliada de éste— fundado en la conmensurabilidad o no de los movimientos, tiene una escasa si bien sostenida y curiosa historia, que Grant resume muy eruditamente (cap. 3), fundada primordialmente en las teorías (antiguas) del “retorno” y el Gran Año especialmente, pero que aún llega a relacionarse con temas aparentemente tan dispares cuales son la astrología y la resurrección, como puede observarse en este último caso en (¿cómo podría ser en otro!) el sutil Scotus. Sin embargo el material efectivo es muy poco y por ello bien puede decir Oresme en su prólogo que ha escrito su libro “in quo premisi quedam ex aliis libris mathematicis supponenda (...) sed principales si alius tradidit mundum vidi”. Esta edición de Grant comprende: a) una amplia introducción, historiando el problema antes, durante y después de Oresme (170 pp.); b) la edición propiamente dicha del *De commensurabilitate*, bilingüe y copiosamente anotada en sus variantes (pp. 172-323); c) el comentario a las tres partes del tratado (pp. 327-357); d) dos apéndices: uno conteniendo los capítulos que hacen al tema del *Quadripartitum* de Johannes de Muris, y otro destacando el trabajo pionero de Pierre Duhem; e) una selecta bibliografía e índices: de manuscritos, de términos latinos en materia matemática, astronómica y astrológica, y otro general.

Como de costumbre, ambas son de tipografía ejemplar.

* *Historical Studies in the Physical Sciences* es una nueva publicación anual que bajo la dirección de Russell McCormmach publica la Universidad de Pennsylvania desde 1969³. Está dedicada a la historia de las ciencias físicas, abarcando el período que va desde el siglo XVIII en adelante e incluye el conocido anuario *Chymia*. Y en punto al contenido y nivel que se pretende para estos volúmenes, las palabras preliminares del editor son muy claras y en gran parte justificables, insistiendo, entre otras cosas, que la historia de la ciencia sea fundamentalmente historia que no ciencia. En cuanto al contenido de estos dos primeros volúmenes, la simple enumeración de autores, temas y páginas dará al lector clara idea de su valor:

Vol. I, 1969: J. Agassi, “Sir John Herschel’s philosophy of success” (p. 1); D. C. Goodman, “Wollaston and the atomic theory of Dalton” (p. 37); T. M. Brown, “The electric current in early nineteenth-century French physics” (p. 61); S. G. Brush and C. W. F. Everitt, “Maxwell, Osborne Reynolds, and the radiometer” (p. 105); M. J. Klein, “Gibbs on Clausius” (p. 127); T. Hirosgie, “Origins of Lorentz’s theory of electrons and the concept of the electromagnetic field” (p. 151); J. L. Heilbron and T. S. Kuhn, “The genesis of the Bohr atom” (p. 211); V. V. Raman and P. Forman, “Why was it Schrödinger who developed de Broglie’s ideas?” (pp. 291-314).

Vol. II, 1970: M. J. Klein, “The first phase of the Bohr-Einstein dialogue” (p. 1); R. McCormmach, “Einstein, Lorentz, and the electron theory” (p. 41);

² Nicole Oresme and the kinematics of circular motion: *Tractatus de commensurabilitate vel incommensurabilitate motuum celi*, ed. with introd., English transl. and commentary by EDWARD GRANT, The University of Winconsin Press, 1971, 440 pp.

³ RUSSELL MCCORMMACH (editor), *Historical Studies in the Physical Sciences*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1969 ss.

S. Golberg, "In defense of ether: the British response to Einstein's special theory of relativity, 1905-1911" (p. 89); R. Sviedrys, "The rise of physical science at Victorian Cambridge" (p. 127); P. Forman, "Alfred Landé and the anomalous Zeeman effect, 1919-1921" (p. 153); Y. Elkana, "Helmholtz' Kraft: an illustration of concepts in flux" (p. 263); E. W. Garber, "Clausius and Maxwell's kinetic theory of gases" (p. 299); E. E. Daub, "Entropy and dissipation" (pp. 321-354).

El tema biológico está representado hoy por tres obras: dos de carácter sistemático y una de índole histórica.

* Nuestros lectores ya conocen la obra de Oparin pues nos hemos ocupado de ella con ocasión de su versión inglesa (cfr. SAPIENTIA, 1960, XV, 120). Esta traducción castellana⁴ corresponde a la misma edición rusa que la inglesa, por lo que remitimos al lector al comentario citado, reiterando que más allá de la propaganda marxista que asoma ocasionalmente, y de la un tanto pueril suficiencia con que Oparin despacha la temática filosófico-teológica, lo que específicamente constituye su aporte: la bioquímica, vale la pena y de hecho la obra es ya clásica en la literatura mundial. Tecnos ha puesto, consiguientemente, un material valioso al alcance del lector.

* Esta *Génesis de la biología*⁵ es, en realidad, una breve pero notable exposición de la biología tal cual se puede hallar en las obras de Aristóteles, porque según dice el autor: "Como ciencia organizada, la biología comenzó con Aristóteles". Y así en quince sucintos capítulos pasa Coonen revista a un gran número de llamativas observaciones llevadas a cabo por el Estagirita en el ámbito de la biología: taxonomía, invertebrados menores, artrópodos, peces, pájaros, reproducción, anatomía comparada, etc. En todo ello surge constantemente el cuidadoso observador junto al genio sistematizador, y de modo tal que la admiración más franca constituye el estado normal de quien va recorriendo aunque más no sea que estas páginas, que sólo constituyen una antología ligeramente comentada. Recomendamos vivamente su lectura a filósofos y naturalistas.

* Este tercer volumen que presentamos puede parecer un tanto extraño al lector, pues se trata de una obra eminentemente científica; pero estimamos que constituye un volumen de consulta obligada para quien se ocupe actualmente del problema del origen de la vida. Esta obra está dedicada a los problemas de la geoquímica orgánica⁶; y se trata en verdad, tal cual se lo dice en el prólogo, de la primera que intenta la reunión de las tres ciencias: química, geología y biología, a fin de dilucidar el problema final del origen de la vida en la tierra. Sin embargo debe tenerse en cuenta que si el filósofo quiere sacar el mayor provecho de ella, deberá enfrentarla pertrechado debidamente con los conocimientos científicos necesarios; si lo hace, además de las ideas generales sobre el estado actual de los estudios, se hallará con cuidadosa exposición de métodos de análisis y crítica de los resultados obtenidos; un tratamiento de la geoquímica orgánica hasta la inclusión de las rocas lunares; los temas de fosili-

⁴ A. I. OPARIN, *Origen de la vida sobre la tierra*, versión cast. de J. A. Peral, ed. Tecnos, Madrid, 1970, 365 pp.

⁵ L. P. COONEN, *La génesis de la biología*, trad. cast. de N. Ortiz Oderigo, ed. Columba, Buenos Aires, 1970, 76 pp.

⁶ G. EGLINTON and M. J. T. MURPHY, *Organic Geochemistry*, Springer-Verlag, New York-Heidelberg-Berlin, 1969, 825 pp.

zación y sedimentología, de geomicrobiología; el estudio sistemático de los isótopos del carbono, de hidrocarburos y derivados, incluidos los biopolímeros y las resinas, etc.; hasta acabar con el petróleo y derivados orgánicos de las zeolitas y materiales afines. Todo lo cual hace que sea éste un volumen único actualmente, en cuanto a contenido y profundidad.

* Del original George Gamow se nos ofrece su peculiar racconto de la historia de la física cuántica⁷. Con su reconocida capacidad científica y su infaltable humorismo lleva Gamow al lector como de la mano a través de las más abstrusas cuestiones de la nueva física, en un contexto pleno de calor humano y donde tanto aparece el dato científico explicado con notable claridad como la anécdota oportuna —cierta o no, ¡vaya uno a saberlo con Gamow!—, el dibujito sugerente o la foto nostálgica. En fin, que su lectura es un verdadero placer, especialmente si no se es demasiado escrupuloso en el detalle histórico (cosa que por otra parte no pretende el autor); el lector tendrá, al cabo de su lectura, una clara y regocijante idea del desarrollo histórico-sistemático de la física cuántica. Pero no todo acaba aquí: un "atómico" *Fausto*, según manuscrito original de Goethe y bajo producción de "La 'fuerza de tareas' del Instituto de Física teórica de Copenhague", con una sorprendente lista de *Dramatis personae* (Fausto: P. Ehrenfest; Margarita: el neutrino; Mefistófeles: W. Pauli; Wagner: Chadwick, etc.), completan esta insólita historia. La edición adolece de algunas fallas; así, ciertas erratas pueden dejar perplejo al lector y señalamos algunas a modo de advertencia: p. 61, línea 6, debe leerse Em; p. 71, primera fórmula, debe ser v^2 ; en p. 162, nota 7 no se entiende tal cual está; etc. Otros defectos son de traducción, tal como utilizar repetidamente "asumir" por suponer; hablar de una radiación que es "bien larga" (p. 25); referirse a partículas que pasan sin "deflectarse" (p. 55); en p. 93 se ha interpretado mal el inglés y así cuando se dice "habrá que sustituir Zc^2 por e^2 ...", el caso es inverso; y en p. 98, al hablar del spin dice que "así se llegó a este movimiento en inglés". Pero la versión del *Fausto* nos parece feliz.

* Es necesario situar con claridad este estudio de Lanczos⁸ pues su historia del espacio se refiere al espacio geométrico, tal cual lo indica el subtítulo. En resumen, una historia de las grandes ideas de la geometría, desde sus comienzos primitivos (cap. I); su culminación en Grecia (cap. II); la evolución de la geometría métrica (cap. III) desde Euclides hasta Gauss, Riemann, Minkowski y Einstein; el álgebra tensorial (cap. IV) y el análisis tensorial (cap. V); las geometrías de Gauss y de Riemann (cap. VI); la teoría einsteniana de la gravitación (cap. VII); los espacios abstractos (cap. VIII) y la geometría proyectiva (cap. IX); completa cada capítulo una bibliografía selecta. No sabemos si esta obra se convertirá en un "clásico", como quieren sus editores; pero sin apelar a un incierto futuro, el presente ya nos es suficiente para recomendarla, con la advertencia de que se trata de una obra de geometría y por consiguiente exige cierta preparación para encararla.

* El P. Selvaggi ha logrado una obra altamente señalable en tema tan tratado cual es el de la estructura de la materia⁹. Adoptando el desarrollo histórico-

⁷ GEORGE GAMOW, *Treinta años que conmovieron la física. La historia de la teoría cuántica*, trad. castell. de M. Najszatan, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1971, 265 pp.

⁸ CORNELIUS LANCZOS, *Space through the ages. The evolution of geometrical ideas from Pythagoras to Hilbert and Einstein*, Academic Press, London-New York, 1970, 320 pp.

⁹ FILIPPO SELVAGGI, *La estructura de la materia*, ed. Herder, Barcelona, 1970, 280 pp.

sistemático, pasa revista al tema fundamentalmente desde el punto de vista de la física moderna: atomicidad de la materia, de la electricidad y de la energía; estructura interna del átomo y del núcleo; y las partículas elementales, constituyen el meollo de la obra; la cual acaba con unas oportunas reflexiones acerca de la estructura del espacio y del tiempo, y una conclusión sobre la estructura física y metafísica de la materia; insistiendo, como se ve, en una nomenclatura que ya había hecho suya en su *Cosmología*, pero con la cual no estamos de acuerdo pues la estructura hilemórfica es estructura física del ser material. Con razón dice Jolivet que los objetos de la filosofía natural no son metafísicos sino metaempíricos.

Tres obras de historia de la química nos llevarán ahora la atención.

* La primera es una breve pero tan completa como bien escrita historia de la química¹⁰ pues Leicester ha sabido aunar en ella la amplitud de información con la sobriedad impuesta por los límites editoriales; de modo tal que el lector podrá hallar en sus páginas desde las más primitivas prácticas "químicas" hasta las referencias correspondientes a las primeras décadas de nuestro siglo en temas de radioactividad y bioquímica, por ejemplo. Existe versión castellana de la obra.

* La segunda, debida al mismo autor, es ya una obra más claramente erudita¹¹: se trata de una traducción inglesa de los trabajos de Lomonosov (1711-1765) —el "Padre de la química" para los rusos— sobre la teoría corpuscular de la materia, precedida de una amplia introducción acerca de la vida y obra del científico ruso y donde Leicester muestra muy claramente la influencia de la filosofía leibniziana a través de Wolff, y de las ideas corpuscularistas de Boyle y Newton en aquella obra. La traducción está hecha sobre el texto ruso, el cual a su vez lo está sobre las versiones originales en su mayoría latinas y con las cuales Leicester ha cotejado su versión. Por cuanto Lomonosov es autor sólo conocido casi en función de lo repetido por los manuales, esta edición ha de ser muy bienvenida: hay mucho que admirar aún en Lomonosov.

* Y esta tercera¹² es también obra de amplia erudición no exenta de cierta dosis de especulación. Y no podría ser de otro modo si se debe lograr el cuadro que Thackray se propone, esto es: demostrar la influencia que sobre el desarrollo de la química han tenido las ideas newtonianas acerca de la materia. La erudición se hace notable a través de toda la obra pues el autor aparece manejando con soltura y propiedad una amplia y precisa bibliografía; la especulación se presenta en las constantes interpretaciones que hace Thackray extrapolando desde la física newtoniana a las ideas no sólo químicas sino aún a las implicaciones filosófico-teológicas y culturales en general, en tanto estima que la mentalidad de los científicos de entonces (época del Iluminismo) eran más bien de filósofos de la naturaleza que de científicos puros. De allí que esta obra, tras haber significado sin dudas un gran esfuerzo para su autor, resulte de indudable originalidad y merezca toda la atención del especialista, quien hallará tal vez mucho sobre lo cual disentir desde lo que podríamos denominar una posición "ortodoxa" en

¹⁰ HENRY M. LEICESTER, *The historical background of Chemistry*, Dover Publications, New York, 1971, 260 pp.

¹¹ Mikhail Vasil'evich Lomonosov on the Corpuscular Theory, transl., with intr., by HENRY M. LEICESTER, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1970, 290 pp.

¹² ARNOLD THACKRAY, *Atoms and powers. An essay on Newtonian matter-theory and the development of chemistry*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1970, 325 pp.

la historia de la química, pero sin dudas también mucho que admitir tanto con respecto a soluciones cuanto a aperturas motivantes de un nuevo encare de aquella misma historia.

* Finalmente, una historia de la luz o, mejor según el contenido real de la obra, una historia de la óptica¹³. El programa es vasto y en siete capítulos pasa revista Ronchi a los conocimientos ópticos desde la antigüedad greco-romana y hasta el actual "Triunfo de la teoría ondulatoria", según titula el capítulo correspondiente; para acabar con uno titulado: "¿Qué es la luz?". Pero el tratamiento no guarda relación con el programa ni con la personalidad científica del autor pues la obra se diluye ya desde sus comienzos en un desarrollo excesivamente superficial en su interpretación y aún erróneo en su exposición histórica, demostrando en todo momento que el autor ignora, en realidad, mucho de cuanto se sabe hoy en punto a la ciencia medieval, por ejemplo, y dando la clara impresión que la mayoría de sus conocimientos provienen de obras de segunda o tercera mano. De tal modo esta historia constituye en realidad un simple "relato", sin prácticamente ninguna cita que avale lo aseverado; hay en ella mucho dicho, pero sin mayor valor científico.

* Continuando con la historia de la luz citemos aquí la colección que nos ofrece Dover¹⁴, de artículos publicados desde 1850 a 1966 acerca del tema de la coherencia y fluctuaciones de la luz. La colección es importante, apareciendo a gran formato, en el idioma y las condiciones tipográficas originales.

J. E. BOLZÁN

¹³ VASCO RONCHI, *The nature of light. An historical survey*, trans. by V. Barocas, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1970, 288 pp.

¹⁴ *Selected Papers on coherence and fluctuations of light*, edited by L. MANDEL and E. WOLF, vol. I: 1850-1960, 450 pp.; vol. II: 1961-1966, 645 pp., Dover Publications, New York, 1970.

BIBLIOGRAFIA

FRANCESCO ALBERONI y colab., *Cuestiones de sociología*, Ed. Herder, Barcelona, 1971, 1548 pp.

Estamos en presencia de un actualizado tratado de sociología, a cargo de diversos especialistas. La obra se divide en dos partes: la *primera parte* se refiere a los temas ya tradicionales en estas cuestiones: sociología del conocimiento, de los fenómenos políticos y económicos, del derecho, de la religión, del trabajo, de la educación, de la familia, etc. Cada tema aparece precedido de una introducción, a la cual siguen oportunas informaciones históricas, así como una cuidadosa exposición sistemática.

La *segunda parte* se ocupa con mayor profundidad de ciertos temas particulares, agrupados bajo cuatro divisiones: 1º) la estratificación social; las clases sociales y élites políticas. 2º) planificación, desarrollo económico, organización y trabajo. 3º) los cambios de la juventud y el comportamiento desviado. 4º) métodos de investigación y de medición.

Sin entrar ahora al análisis pormenorizado de tan abundante material, bastará, para dar una idea más acabada de la importancia de la obra, dar a conocer al lector el elenco de autores: F. Alberoni, F. Barbano, P. Tufari, A. Izzo, L. Gallino, A. Palazzo, S. Acquaviva, F. Ferrarotti, A. Ardigo, V. Capecchi, C. Marletti, G. Baglioni, P. Pavan, A. Detragiache, G. de Rita, B. Benvenuti, F. Demarchi, T. Tentori y C. Bruggi. La obra constituye un claro empeño y acabado esfuerzo de parte de los dichos sociólogos por estar a la altura de las exigencias contemporáneas con respecto al tema.

ROSAMARÍA ZOCCHI

SARA CAMERON, *La apercepción trascendental kantiana*. Cuadernos de la Revista de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 1970, 31 pp.

En este breve trabajo la autora analiza tres interpretaciones sobre la apercepción trascendental: la de G. Martin, la de Vleeschauwer y la de H. J. Paton. Estos análisis que la autora acepta en parte y en parte corrige, le permiten concluir que de la complejidad del "yo pienso" de la apercepción trascendental sólo se puede deducir que ella es una instancia problemática, en

tanto el pensamiento crítico es limitativo del ámbito cognoscitivo. En este ámbito se plantean instancias no resueltas; la de la cosa en sí, aunque haya interesado más a los intérpretes de Kant, no es la única. A parejo nivel podemos situar la de la apercepción trascendental.

La exposición de Sara Cameron tiene el mérito de llamar la atención sobre un aspecto de la Crítica de la Razón Pura que sólo puede ser explicado —si no resuelto— en la línea de una integración con la consideración de las otras dos Críticas, trabajo que aún está por realizarse.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

J. JAVAUX, *¿Dios demostrable?*, versión castellana de José Pombo, Herder, Barcelona, 1971, 445 pp.

Intentar una exposición lo más completa posible de las pruebas filosóficas de la existencia de Dios es ya una tarea ardua, habida cuenta de la numerosa y muy particularizada bibliografía existente; lo es más aún si se intenta integrar a estas demostraciones los datos que las ciencias han aportado recientemente en diferentes aspectos vinculados al problema: biológicos, psíquicos, físico-químicos, etc. Es lógico que no sea posible pasar revista a todo lo que se ha escrito al respecto, inclusive sería tal vez un esfuerzo inútil. La preocupación de Javaux, inspirado sin duda en Marechal, ha sido explicar para los creyentes y los que no lo son, que aún tiene sentido plantearse el problema de la existencia de Dios y de intentar una demostración racional de la misma, mostrando las más claras y patentes insuficiencias de las explicaciones científicas.

La obra se desarrolla en diferentes niveles que concurren a la síntesis última, sólo al final o marginalmente y no dogmáticamente, se hace referencia a la revelación. El libro se mantiene en una perspectiva puramente filosófica; por otra parte las referencias a la ciencia no son un fin en sí mismas sino un medio de demostrar la necesidad de una reflexión filosófica ulterior. La actualidad del libro tal vez se exprese mejor que en ninguna otra parte en el primer acápite titulado "¿Vale la pena?", donde su primera cuestión es si aún tiene sentido hablar e interesarse por una demostración de la existencia de Dios. Es claro que sin esa previa justificación las 400 páginas restantes carecerían de sentido.

Las tres grandes pruebas que presenta son la moral, la cosmológica y la metafísica, en ese orden. Es particularmente interesante la revalorización de la prueba moral, un poco descuidada a favor de las otras dos que parecen más seguras y concluyentes. Javaux participa de la idea de que las tres pruebas tienen su punto fuerte y el lado débil. Es cierto que la prueba metafísica es filosóficamente más sólida, pero tal vez demasiado recargada, llega a un "Dios frío" un poco difícil de entender para aquellos que no están habituados a la reflexión filosófica. El Dios de los filósofos no es el mismo que el Dios de los creyentes. Eso ya se había dicho antes. Pero el autor entiende que cada ser alcanza a Dios según como él mismo es, y desde este punto de vista, dejando aparte las consideraciones religiosas, para la gente común la prueba moral suele tener más eficacia que cualquier de las otras porque está más cerca de su sentir y de su modo de entender la realidad. En suma, no es una simple añadidura persuasiva, para muchas almas es una verdadera prueba, pero la certeza que engen-

dra no es —ni podría serlo— la certeza metafísica sino la certeza moral. Para algunos esto puede ser y es suficiente.

La prueba cosmológica, a la que dedica una amplia introducción que nos indica su perfecto conocimiento del estado actual de las ciencias, concluye que no hay razón válida para negar ninguna de las consideraciones cosmológicas que llevan a la existencia de Dios. El esquema de esta prueba parece bastante semejante a la fisicoteleológica de Kant: todos los seres se atienen a leyes universales, en particular los seres vivos; es preciso concluir la existencia de una mente ordenadora. La influencia de Maréchal no es sólo implícita sino reconocida a través de la transcripción de largos trozos de correspondencia privada. Otro tanto podemos decir de la prueba metafísica, que intenta una reformulación más esquemática de las tradicionalmente llamadas así y a la vez rescatar lo que tenga de aceptable el antiguo y desprestigiado argumento ontológico. He aquí el esquema de su prueba: el Existente es aquel que debe poseer en actualidad perfecta todo lo que yo poseo con mezcla de potencialidad. Mi pensamiento no se capta a sí mismo ni a los demás seres sino en la luz de ese existente infinito. Lo más arduo es la presentación y justificación del principio trascendente de causalidad, pues habiéndolo demostrado, será fácil concluir que el principio empírico de causalidad no es sino una derivación de aquel y por tanto concluimos claramente en la supremacía de lo metafísico, contra Kant. Nuevamente apreciamos la influencia de Marechal, lo cual se hace particularmente patente en las dos presentaciones de la premisa mayor: como condición subjetiva de la existencia del pensamiento de un objeto y como relación de la conciencia al ser infinito. De lo cual deduce que en esta prueba está implícito y necesariamente la noción de creación, es decir: "será necesario que el análisis del pensamiento que constituye a todo objeto finito como objeto pensado, lo presente, con absoluta necesidad, como objeto creado" (p. 284). Es sin duda sumamente interesante este modo de presentar la prueba metafísica. Sin embargo hechamos de menos algún desarrollo más extenso, precisamente de cada una de las premisas del argumento. Creemos que esta parte es la más endeble del libro, que abunda por lo demás en aciertos y fundamentadas deducciones. El último capítulo se dedica a los complementos y conclusiones, y dos apéndices cierran esta obra que aconsejamos leer con cuidado y detención pues lo merece.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

RENE COSTE, *Las comunidades políticas*, versión de Enrique Molina, Herder, Barcelona, 1971, 383 pp.

La Introducción nos informa que el propósito del autor es brindarnos una teología de lo político, pero a través del aporte de la ciencia política, la sociología, el derecho, la filosofía, la psicología; en fin, cuantas ramas del saber humano se han interesado por este fenómeno. La primera parte es un análisis filosófico-teológico sobre la esencia y finalidad del fenómeno político y de las normas éticas que regulan los juicios prácticos políticos. Las dos últimas partes se refieren a las comunidades políticas, desde un punto de vista interno: la organización del Estado, y desde el punto de vista de sus relaciones recíprocas: comunidad internacional. Los grandes temas que preocupan a la doctrina social de la Iglesia van desfilando dentro de este esquema: función del poder, política

económica y social, grupos intermedios, derechos y deberes del ciudadano, el Estado y las comunidades religiosas, el problema del tercer mundo, el subdesarrollo, la paz mundial. Los elementos que aporta a la solución de cada uno son de tipo sociológico-jurídico, pero valorándolos según las directivas del magisterio eclesiástico.

Con respecto a las obras más antiguas que abordaron el problema político social, éste introduce la novedad del planteo dualista del fenómeno político: el fenómeno político interno y el internacional, y las peculiaridades —incluso en el ámbito ético— de cada uno. La metodología que subyace en toda la obra puede resumirse en los tres puntos siguientes: 1º) consideración del fenómeno político dual como realidad humana con consistencia propia (justificación de la independencia con que todos los hombres —creyentes o no— pueden operar en este ámbito); 2º) para el teólogo se trata además de descubrir el punto de vista o plan de Dios con respecto a la política; 3º) conjunción de los dos puntos de vista, para obtener soluciones concretas y factibles (punto de vista del político cristiano). Pensamos que precisamente a esta categoría de hombres está destinada la obra, y que puede serles de mucho provecho; pero la sencillez y claridad del autor permite también su lectura al hombre de cultura media, que en cuanto ciudadano tiene a su vez obligación de informarse adecuadamente sobre estos temas.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

LUIGI PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Biblioteca di Filosofia, Mursia, Milano, 1971, 260 pp.

Con este título recoge el autor trabajos de los últimos años cuyo tema común es repensar el problema del ser y la verdad. El núcleo lo constituye la distinción —propuesta ya anteriormente en otros trabajos— entre pensamiento expresivo y pensamiento revelador, siendo el primero el producto histórico que manifiesta una verdad, pero sólo desde una perspectiva y por lo tanto no la revela en su totalidad. El pensamiento revelador es el que deriva su fuerza de la consideración de la verdad misma y es por naturaleza unificador. El juego dialéctico entre ambos es toda la historia de la filosofía, fluctuante siempre entre los extremos del irracionalismo y el racionalismo demistificante de la realidad.

Esta distinción le permite explicar el problema de la verdad en sus relaciones con la historia (Primera Parte del libro) mostrando la falsedad del historicismo y del relativismo; las interpretaciones dadas históricamente sobre el ser son también reveladoras: sólo hay interpretación de una verdad y acerca de la verdad no puede haber más que interpretaciones. La relación entre la verdad y sus formulaciones es ejemplificada con otro caso de relación interpretativa: la ejecución musical; en ambos casos la interpretación es reveladora y sin embargo plural, y su multiplicidad no compromete la unidad de la obra, que no es inerte sino que vive en la misma interpretación. Esto lo lleva a rechazar la formulación del concepto de verdad como relación entre sujeto y objeto; la interpretación no es una relación entre forma y contenido o entre sujeto y objeto sino posesión personal de la verdad, identificación con la misma. Por eso la interpretación debe ser plural ya que la misma verdad es poseída y revelada en muchas personas sin comprometer su unicidad.

Frente a esta posesión de la verdad, apertura a lo que es ella misma, la ideología es una forma pragmática de verdad, creación arbitraria del hombre para servir a determinados fines.

La segunda parte del libro contiene los trabajos en que el autor se ha ocupado de las relaciones de oposición e incompatibilidad entre filosofía e ideología. Aunque algunos de los temas ya tratados en la primera parte se repiten aquí, encontramos una caracterización interesante y que nos parece válida, de la ideología entendida como una conciencia falsa en cuanto arbitrariamente construida, que debe sostenerse con mistificaciones, ya que carece del apoyo de la verdad.

Se nos advierte que la misma historia no podrá poner remedio a la lucha de las ideologías entre sí, ni es posible concebir que alguna de ellas sea neutra o positiva: todas son negativas por esencia, son expresión del mal intelectual. Sólo la filosofía auténtica —no la ideología disfrazada— puede superar los errores a que conducen las ideologías. La eficacia práctica proviene de la misma eficacia racional de la filosofía; la praxis propuesta por las ideologías como un fin en sí y contrapuesta a la teoría, es otra falsa conceptualización, un disfraz filosófico insostenible. La filosofía en cuanto análisis racional provee de elementos para la dirección de la práctica, pero no realiza por sí la elección de los criterios prácticos a seguir. Por eso no hay filosofías con color político, serán siempre necesariamente ideologías. Además es falso sostener la subordinación de la política a la filosofía, sofisma que en realidad encubre el sometimiento de la conducción práctica a ideologías prefijadas, indubitables y pétreas porque están fuera de crítica.

En la tercera parte nos expresa su pensamiento sobre las relaciones entre verdad y filosofía, mostrando la necesidad del análisis filosófico frente a los intentos de suplantarla que provienen tanto del campo de la ciencia como de la religión: sólo un pensamiento filosófico auténtico garantiza la independencia de estas tres dimensiones. Por otra parte el arte, la técnica y la política, es decir, las actividades prácticas, sin el control del pensamiento filosófico, de la interpretación de la verdad, degeneran y su tornan inútiles, cuando no nocivos, a los destinos de la humanidad.

El acápite *Citazioni e Riferimenti*, que cierra el libro, nos informa que el autor se ha ocupado repetidas veces de estos problemas del pensamiento filosófico en la actualidad, habiendo elaborado una interpretación más amplia que la aquí presentada, y basada en su primer distingo entre pensamiento expresivo y pensamiento revelador.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

SERGIO COTTA, *El desafío tecnológico*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1970, 200 pp.

Sergio Cotta, actual catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Roma, es una de las figuras relevantes del pensamiento contemporáneo, destacándose especialmente por sus obras de carácter jurídico y social.

En el libro que presentamos se propone comprender la situación de nuestro tiempo en su aspecto decisivo: la transformación tecnológica. Para ello trata de alejarse de las posiciones unilaterales que, al denunciar o exaltar la tecnología, se colocan en una perspectiva parcial incapaz de hacer un diagnóstico integral y efectivo de la misma.

Su descripción objetiva destaca la profunda ambivalencia de la sociedad tecnológica, que engendra, al mismo tiempo, situaciones angustiosas y esperanzadas.

La obra consta de tres partes, cada una de las cuales contiene, a su vez, tres capítulos.

En la primera señala el hecho actual de la "transformación" y la caracteriza como una interacción objetiva entre ciencia, técnica y producción. Esta energía tecnológica origina un peculiar "modo existencial" que le permite llamar a nuestra época "edad tecnológica". Pero el autor no se limita a describir los hechos, sino que trata de buscar su razón de ser. Por debajo de las profundas transformaciones de nuestro tiempo late una aspiración radical del hombre: el ser-para-la-vida, que en esta época adquiere un acentuado carácter dinámico, creativo y dominador.

En la segunda parte hace una caracterización del universo tecnológico, indicando como notas principales: el desarrollo continuo, la aceleración del ritmo temporal, la primacía del hacer sobre el ser y de lo construido sobre lo dado. Señala luego los aspectos positivos y negativos de esta situación y termina con una "respuesta al desafío", destacando que la posibilidad del desarrollo tecnológico exige *ir más allá de la ciencia*. El hacer humano supone la existencia de un pensamiento revelante que de significación al hacer mismo.

La tercera y última parte lleva por título "Derecho y libertad en la perspectiva tecnológica" y tiene por objeto aclarar la labor del jurista en la sociedad tecnológica. Según el autor, al jurista actual le compete una importante misión que consiste en coordinar el derecho espontáneo con el legal, asegurar las instituciones en decadencia y proyectar instituciones para el porvenir.

En resumen, S. Cotta intenta en esta obra hacer una profunda penetración en los fundamentos de la existencia, para discernir luego las perspectivas humanas de riesgo y de esperanza contenidas en este tiempo; ofreciendo así el testimonio de su verdad a todos aquellos que, sumergidos en la acción, por la acción están trastornados.

El libro resultará de gran interés para cuantos deseen comprender los aspectos fundamentales del mundo en que actualmente vivimos, de los beneficios que podemos esperar de él y de los peligros contra los cuales debemos prevenirnos.

CARMEN VALDERREY

JOSE FERRATER MORA, *Indagaciones sobre el lenguaje*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, 223 pp.

Las cuestiones lingüísticas despiertan cada vez mayor interés entre los estudiosos de la filosofía. Era natural, pues que el tema no estuviera ausente en una publicación de quien, como Ferrater Mora, ha seguido paso a paso y siempre con oportunas intervenciones, el desarrollo del pensamiento contemporáneo. Y la justificación de esta intervención que nos ocupa es la respuesta a la pregunta: ¿Qué puede decir un filósofo sobre el lenguaje, de tal modo que sea algo no dicho antes por las diferentes ciencias que se ocupan de él? Y el libro nos demuestra que se pueden decir muchas cosas. Entre estas cuestiones, la del significado y la referencia es la que más interesa al autor, aunque termina disculpándose por no haberla tratado con toda la amplitud que hubiera sido necesaria.

De los nueve capítulos del libro, el primero explica qué es un análisis filosófico del lenguaje: es un análisis de índole conceptual y coteritorial (p. 28); sólo en tanto se mantenga en este nivel, el filósofo aportará algo que no corresponde al lingüista, sin que por ello se desestime ese aporte. A lo largo de los restantes capítulos, mostrará cómo la filosofía puede tomar las conclusiones de la lingüística y elaborar con ellas una teoría del lenguaje. No es que dicha teoría se presente en forma sistemática y completa, pero sí en los esbozos de las diferentes ramas del árbol lingüístico. "Medio y mensaje" analiza el papel del lenguaje en la comunicación grupal; "Juegos y reglas" estudia las formas convencionales de construir un sistema para comunicar algo; "Lenguaje como actividad y como estructura" intenta clarificar el problema de las controversias sobre la naturaleza del lenguaje. "Del uso", "De los usos" y "De los decires" son análisis sobre la utilización de las palabras y las frases dentro del sistema, mientras que "Nombrar y mostrar" retoma la antigua cuestión de la dimensión pragmática del signo. El último capítulo "Surtido de cuestiones", como lo indica su nombre, analiza variados aspectos de las lenguas comparadas.

Estas *Indagaciones* no han tenido por objeto resolver ninguna cuestión, sino más bien mostrar en qué consiste y cuáles son los elementos que deben tenerse en cuenta para su análisis. No encontrará el lector ninguna respuesta definitiva del autor sobre ningún punto; a lo más vehementes sospechas de que alguna proposición pueda ser verdadera. Por otra parte, esa parece ser la postura general de pensamiento de Ferrater Mora: una especulación proyectada con la finalidad de ver mejor, o desde otro punto de vista, algo que ya se conocía de antemano de alguna manera, y que se expresa además con un estilo sencillo y no falto de elegancia.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

E. CASTELLI, *I paradossi del senso comune*, CEDAM, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padova, 1970, 126 pp.

Reflexionar sobre los tiempos modernos y todas sus íntimas contradicciones es también uno de los signos de estos tiempos. El autor se muestra a través de este libro como una especie de testigo o "relator" de lo que encuentra a su alrededor, pero no totalmente desprovisto de valoración. La hay, pero implícita en el mismo desarrollo de las diferentes temáticas. Esta misma colección cuenta con tres ensayos suyos anteriores, los cuales coinciden en la elección de los términos del conflicto, que más o menos —sin traicionar demasiado un pensamiento que discurre como una meditación y que por su misma esencia no permite sinopsis— podemos sintetizar así: en el plano psicológico individual y comunitario los tiempos modernos han introducido algunos signos específicos, tales como el "ninguno", el "se", el "innominado" o "desconocido", la "máscara" el "testimonio" y su crisis. Frente a las actitudes originadas por estas posturas iniciales el sentido común se sorprende, las acepta o rechaza, pero en todos los casos late una paradoja. Por ejemplo: para honrar a "todos" los muertos por causa de la patria se erige un monumento al "soldado desconocido", es la tumba de todos, y por ende la de nadie; el cristianismo ha hecho ingresar en la categoría de los héroes a la figura del santo, aquél que es "como los ángeles", y puesto que somos hombres, admiramos al santo, pero jamás lo

imitamos; en un hospicio veríamos natural que los internados numeraran los chistes y luego, sentados en ronda, repitieran los números para reírse, ellos son locos; nosotros numeramos fórmulas físicas o químicas, productos medicinales, programas financieros...

Las paradojas intentan mostrar cómo nos enredamos en nuestro propio lenguaje, nuestros simbolismos, nuestros discursos racionales, y aún en el "buen sentido" que no siempre es "sentido común" (y de los cuales tampoco sabemos bien qué son). El resultado es un enmascaramiento de la realidad. La paradoja desenmascara. En el Apéndice se encara el otro signo importante de la modernidad: la crisis del testimonio individual, el ocultamiento en el "se". El resultado es la sustitución de las relaciones interindividuales por la relación del hombre con un abstracto: el soldado no pelea con un enemigo, sino con El Enemigo. Y esto se agrava a medida que la civilización se dota de mejores instrumentos. El instrumento civilizador resulta entonces un elemento demónico, disolvente, pero del cual no se puede escapar porque constituye a su vez la esencia misma de la civilización que lo ha creado. El autor no duda que éste es un tiempo de crisis; su diagnóstico es grave. Pareciera considerar, además, que, al modo de la catarsis psicoanalítica, la "elaboración" del problema de la crisis lo solucionará "superándolo". Quisiéramos agregar que al hablar de los signos de los tiempos modernos gustosamente incluiríamos el siguiente: la penetración indiscutible en el planteo y la fijación del problema, unida a la despreocupación o la incapacidad para resolverlo activamente; es decir la premisa implícita de que toda crisis se supera por sí sola.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

Y.-M. J. CONGAR, *Situación y tareas de la Teología hoy*, Traducción de Sergio Gómez y Agustín Redero del original *Situation et tâches présentes de la théologie*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1970, 190 pp.

Y. Congar no necesita presentación en los círculos vinculados al estudio teológico; a su tarea como investigador y docente se ha sumado la participación activa en los trabajos del Concilio Vaticano II. Por eso es uno de los más indicados para justipreciar los actuales derroteros de la Teología, lo cual ha dado como resultado este libro que se ofrece a los lectores de habla castellana.

El hecho de que todos los trabajos que figuran como diferentes capítulos fueran previamente publicados en revistas y aún hace varios años, no obsta a su actualidad. Pero si debiéramos indicar el aspecto más sobresaliente, sin duda es la mesura y equilibrio de juicio en temas que se han transformado en fuente de polémicas no siempre bien planteadas. Los siete capítulos de la obra abordan temas diferentes en cuanto al contenido y oportunidad a que se refieren, siendo su punto común el hecho innegable de una revisión de la teología tal como se la conoció hasta 1939, aproximadamente, y que deriva en general de los cánones de Trento y de la metodología escolástica. Los cuatro primeros ensayos: "La teología a partir de 1939", "La investigación teológica entre 1945 y 1965", "La teología en el Concilio. El 'teologizar' del Concilio" y "Situación y tareas actuales de la teología" son de carácter sintético, escritos un poco con la finalidad de divulgar entre los medios católicos cultos pero no especialistas, algunos de los caracteres más salientes de la "renovación teológica" o "teología nueva", no siempre bien comprendida, a veces injustamente atacada y también

ella misma no siempre sería y fundada. El autor se mantiene en los límites de la objetividad, sin juzgar ni a partidarios ni detractores, tratando más bien de hacer comprender a unos y otros el verdadero alcance y significación de esta realidad. Así, a los impugnadores del nuevo modo de teologizar (basados en su mayor parte en el temor de que se desvirtúe la seguridad de la doctrina ya consagrada y de las fórmulas seculares) les indica que hay un hecho real y es que la "teología deductiva", fundada en un método puramente escolástico, que construyó edificios de indudable valor, pero no intocables, ha dado paso a una teología que retoma las fuentes bíblicas con todo el aporte paralelo del progreso científico, que intenta comprender una realidad, la de la Iglesia en el mundo, que por tanto está abierta a un diálogo con todas las culturas y por ende ha abandonado naturalmente y sin presión, la actitud apologética que la caracterizó sobre todo en el siglo pasado.

A los que temen por la suerte de la doctrina de Santo Tomás les hace notar dos cosas, que consideramos sumamente importantes: no se trata de desplazar al tomismo como espíritu, pero sí como sistematización que en cuanto tal es accesoria y determinada por un lenguaje y una conceptualización que hoy es insuficiente para expresar nuevos matices. No se trata de mantenerse en las expresiones materiales del sistema tomista, sino y sobre todo en su espíritu: constante búsqueda de la verdad con el auxilio de todos los elementos con que se cuenten en cada momento histórico. Y en segundo lugar, que es completamente erróneo aferrarse a un modo teológico que fue fecundo en su tiempo, como que la Iglesia lo utilizó durante siglos, pero que hoy ella misma ha abandonado para iniciar otras vías. Señala como claros indicios la casi total ausencia de terminología escolástica en los escritos del Concilio (lo que no quiere decir que queden fuera las elaboraciones tomistas en lo que tienen de más profundo y perdurable), la supresión de formulaciones dogmáticas y de anatemas, la ausencia de definiciones demasiado pulidas y recortadas, con la evidente intención de que sobre esos primeros pasos se continúe la búsqueda y el posible entendimiento entre diversos credos. Rechazar esto es rechazar el mismo magisterio de la Iglesia hoy; y es aun rechazar la responsabilidad de todo católico de ser un testigo de Cristo en el tiempo en que vive y en la sociedad en que está. Desde este punto de vista creemos que las afirmaciones de Y. Congar deben ser cuidadosamente meditadas por algunos impugnadores de las nuevas orientaciones.

Pero a su vez los demasiado ardientes partidarios de la teología nueva reciben un severo toque de atención. La apertura a lo nuevo jamás puede ser negación de lo anterior. Pretender prescindir del pasado es tan ciego como no querer ver el futuro; apresurarse demasiado es tan malo como no andar. Advierte con vehemencia a los que en un afán de novedades aceptan sin criterio científico cuanta originalidad encuentran al paso, con grave daño para las conciencias que los teólogos informan y dirigen. También señala el peligro de deslizarse insensiblemente por la pendiente antropológica y olvidar que en definitiva el objeto de la teología es Dios y el hombre en cuanto es salvado por El, pero no el hombre sin Dios. En suma, fijando su propia posición con mucha claridad, indica que la teología debe entenderse como un mensaje de Dios orientado "económicamente": Dios se revela en un contexto de relación con el hombre en vistas a su salvación, lo que Dios dice de Sí mismo está condicionado a lo que dice con vistas a la redención del hombre. Por eso si bien el centro de la Teología es Dios, no lo es en cuanto a su actividad ad intra, sino en cuanto a su relación con el hombre. Ese es precisamente el dato bíblico que la teología nueva ha rescatado. Pero también sobre eso es legítimo y nece-

sario proceder científicamente conforme a un método estricto y no diluirse en especulaciones vagas.

Los tres últimos ensayos: "Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos", "Sobre el buen uso del 'Denzinger'" y "Lenguaje de los espirituales y lenguaje de los teólogos" son de índole más especializada, pero no resultan ininteligibles para el lector común. Particularmente interesante nos pareció el primero de los citados, donde se hace un balance muy correcto de las posibilidades que ofrece a la teología especulativa la consideración de Dios y de Cristo en un contexto de economía salvífica. En estos trabajos la erudición demostrada por el autor nos indica que no sólo se trata de un pensador medido y coherente, sino también de un especialista cuya palabra no puede dejar de tenerse en cuenta.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

ISMAEL QUILES, *Persona y sociedad hoy*, Colección Ensayos, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1970, 76 pp.

EUDEBA ha publicado en este tomo el texto de tres conferencias pronunciadas por el R.P. Quiles en junio de 1969 en la Universidad del Salvador.

El tema central es el de la persona, uno de los más gratos para el autor, y sobre el que ha indagado especialmente en los análisis de su filosofía in-sistencial. La primera de las pláticas trata de buscar el constitutivo esencial del ser personal: por ello la titula "Qué es la persona". Debe hacerse a través de una doble distinción: del yo psicológico y el yo metafísico por una parte, y del yo ilusorio y el yo real (distinción inspirada en la filosofía oriental). El yo ontológico, o "centro interior" que nos llevará directamente a la noción de persona tiene las siguientes características: es uno, se "da cuenta de sí mismo", tiene identidad histórica y libertad, y es limitado. Así es que puede ponerse frente al Absoluto, que es "mi no-yo". Bien, la tesis del autor es que en el fondo, aunque filosóficamente se niegue o se interprete de otro modo, en la práctica todos obramos, pensamos (e incluso filosofamos) como si nuestro yo fuera individual, real y limitado, y en esta especie de consenso universal encuentra un elemento más que avale la tesis.

En la segunda plática se inserta este tema de la persona con el de la sociedad, preguntándose ahora qué es eso a lo que llamamos sociedad. Partiendo de que la raíz última de la persona es la insistencia (el centro interior), es claro por qué la sociedad no es persona, pero también por qué la implica. Respecto a las relaciones entre esta unión moral de personas que es la sociedad, y la persona individual, concluye que "Absolutamente hablando, la sociedad es para la persona. Relativamente hablando, la persona es para la sociedad".

Las dos conferencias anteriores han tocado el tema en abstracto, digámoslo así, mientras que en la tercera se trata concretamente del problema de la persona y la sociedad en el mundo de hoy, y en qué medida esa relación responde a los principios teóricos enunciados. No hay nada especialmente nuevo aquí, sino que se retoma la línea tradicional de la Doctrina Social de la Iglesia, pero enmarcándola en la temática filosófica propia del autor, síntesis interesante y original en muchas facetas.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

CRONICA

ARGENTINA

De nuestra Facultad

—La Lic. Celina A. Lértora Mendoza ha recibido un subsidio del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas para continuar estudios sobre la Filosofía Natural en Oxford en los siglos XIII y XIV, y una beca de perfeccionamiento a desarrollar en 1972-73, bajo la dirección del Dr. J. E. Bolzán.

—La Prof. Azucena Fraboschi continúa con su trabajo de fijación de texto griego, traducción y comentario al Tratado *De Mixtione* de Alejandro de Afrodisia, bajo la dirección del Dr. J. E. Bolzán.

—En el transcurso de este año han aparecido los siguientes libros de profesores de la Casa:

Octavio N. Derisi, *La Iglesia y el Orden Temporal*, Biblioteca Cultural, EUDEBA, Bs. As., 1972.

Héctor D. Mandrioni, *Hombre y poesía*, Colección "El hombre en el tiempo", Editorial Guadalupe, Bs. As., 1971.

Roberto Grosseteste, *Suma de los Ocho Libros de la "Física" de Aristóteles*, Texto latino, traducción y notas de J. E. Bolzán y Celina Lértora Mendoza, Colección "Los Fundamentales", EUDEBA, Bs. As., 1972.

—Además ha aparecido una selección del libro *El tiempo de las cosas y el hombre*, del Dr. J. E. Bolzán en el Volumen Antológico *Le temps et la*

mort dans la philosophie contemporaine d'Amérique latine, Toulouse, 1971, pp. 141-166.

—En el período lectivo de 1972 se han desarrollado los siguientes cursos especiales:

Curso de Lógica Matemática, a cargo del Dr. Alberto Moreno y Lic. Afra Alegría, para profesores (del 1º de abril al 15 de agosto).

Curso sobre la metafísica hegeliana, a cargo del Dr. Emilio Komar, organizado por el Centro de Estudiantes. Comenzó el 3 de octubre continuando durante el mes de noviembre.

Curso de Filosofía Contemporánea, a cargo del Dr. Héctor D. Mandrioni, en colaboración con el Instituto de Extensión Universitaria.

Curso de Parapsicología, a cargo del Prof. Bruno Fantoni, en colaboración con el Instituto de Extensión Universitaria.

Curso de Educación Sexual, para docentes del Obispado de San Isidro, a cargo del Dr. Julio Maffia, en colaboración con el Instituto de Extensión Universitaria y el Obispado de San Isidro.

ALEMANIA

—El 2 de diciembre de 1971 ha fallecido en Roma la historiadora de la filosofía Anneliese Maier. Había estudiado las concepciones físicas de la escolástica tardía y cómo esta filosofía

abrió el camino a la ciencia moderna. Miembro de numerosas entidades, entre sus obras podemos mencionar: *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik* (en 5 volúmenes), *Ausgehendes Mittelalter*, y numerosos trabajos en revistas especializadas.

—El 2 de setiembre de 1971 murió Johannes Hessen. Nació en Lobberich (Renania) en 1889; ordenado sacerdote en 1914, fue profesor en la Universidad de Colonia. Fue autor de numerosas obras, muchas de las cuales han sido traducidas al castellano: *Teoría del conocimiento*, *Tratado de filosofía* (3 vol.), *Ética*, etc.

—La Leibniz-Gesellschaft ha organizado desde el 17 hasta el 22 de julio de 1972 un congreso internacional cuyo tema general será: "Filosofía y ciencia en los siglos XVII y XVIII".

—En abril de 1974 se celebrará el IV Congreso Internacional Kantiano en Mainz. Los manuscritos pueden enviarse a: Prof. Gerhard Funke, IV Congreso Internacional Kantiano; Philosophisches Seminar der Universität, D 65 MAINZ, Alemania. El plazo para el envío de publicaciones vence el 31 de marzo de 1973.

BELGICA

—El 16 de julio de 1971 falleció en Beaufays, cerca de Lieja, Monseñor Jacques Leclercq. Nació en Bruselas en 1891. En 1911 fue doctor en Derecho y bachiller en filosofía. Entró en 1913 al Seminario León XIII e hizo el doctorado en filosofía. Una vez ordenado, fue profesor de Filosofía Moral y de Derecho Natural en el Instituto San Luis de Bruselas; más tarde ocupó las mismas cátedras en la Facultad de Filosofía y Letras de ese Instituto y posteriormente en la Universidad de Lovaina. Entre sus obras encontramos: *Lecciones de Derecho Natural*, *Las grandes líneas de la Filosofía Moral*, *La Filosofía Moral de Santo Tomás ante el pensamiento contemporáneo*, *La enseñanza de la Moral Cristiana*, etc.

—En el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina se ha creado un *Centre d'Archives Maurice Blondel* bajo la dirección del P. Claude Troisfontaines. Cuenta con la biblioteca personal de Maurice Blondel y sus escritos inéditos.

—La *Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques* de la Academia Real de Bélgica ha propuesto los siguientes temas para su premio para el año 1974: Un estudio sobre los florilegios filosóficos de la Edad Media; Un estudio sobre el estatuto lógico de la proposición; Un estudio sobre la epistemología de K. Popper; Un estudio sobre la filosofía de la Historia en Colingwood. El monto del premio es de 30.000 F.B., y el término para el envío de los trabajos ha sido fijado para el 31 de octubre de 1973.

Esta misma institución comunica también algunos de los temas para el premio anual para 1975. Estos son: Investigaciones sobre la biología de Aristóteles; Un estudio sobre el utilitarismo inglés del siglo XIX. El monto del premio es el mismo y el término para el envío de los trabajos es el 31 de octubre de 1974.

BRASIL

—Tendrá lugar en Brasilia desde el 16 hasta el 21 de octubre de 1972 el VIII Congreso Interamericano de Filosofía. Se tratarán dos temas generales en seis sesiones plenarias: Cultura y existencia; Lógica e información. Habrá también temas especiales: Filosofía social y legal; Metafísica y Filosofía de la Religión; Historia de la Filosofía y Filosofía de la Historia; Metodología de las ciencias; Arte y comunicación. Los idiomas oficiales del congreso serán: portugués, español, francés e inglés.

BULGARIA

—La Federación Internacional de las Sociedades de Filosofía ha elegido un Comité internacional para el XV

Congreso Mundial de Filosofía que se realizará en Varna desde el 17 hasta el 22 de setiembre de 1973. El programa será el siguiente:

Tema general: La ciencia, la técnica y el hombre.

1ª Sesión plenaria: Alocución de apertura por el Presidente del Congreso. 2ª Sesión plenaria: La humanidad ante la revolución científica y técnica: 2.a) La filosofía y la ciencia; 2.b) La moral y la cultura; 2.c) La técnica y el hombre. 3ª Sesión plenaria: Sesión de clausura y discurso del Presidente saliente de la F.I.S.P.

1er. Coloquio: La razón y la acción de la transformación del mundo. 2do. Coloquio: La filosofía en el seno de la revolución científica y técnica. 3er. Coloquio: El conocimiento y los valores en la era científico-técnica.

Problemática:

- I. Esencia y existencia del hombre.
- II. El humanismo y la revolución técnica.
- III. El lenguaje, la lógica y la praxis.
- IV. El hombre: logos e historia.
- V. La sociedad y sus normas, el hombre y la libertad personal.
- VI. Responsabilidad y creatividad artística.
- VII. Los problemas del determinismo.
- VIII. El porvenir de la filosofía.

Grupos de investigación:

- I. Lógica y metodología de las ciencias.
- II. La filosofía y el estudio de las religiones.
- III. Lingüística y Antropología.
- IV. Metafísica contemporánea.
- V. La investigación histórica contemporánea en filosofía.
- VI. Aspectos filosóficos de la psicología.
- VII. Filosofía de la educación.

FRANCIA

—El 23 de octubre de 1971 murió Fulbert Cayré. Había nacido en Francia en 1884. Entró en la congregación de los agustinos de la Asunción en 1902 y fue ordenado en 1912. Se dedicó al estudio de los Padres de la Iglesia. Entre sus obras mencionaremos; *Patrología e Historia de la teología* (3 vol.); inició la colección *Bibliothèque Augustinienne* en 1933, y en 1940: *L'Année Théologique*.

ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMERICA

—El Centro de Documentación Filosófica ha publicado dos volúmenes: *Directory of American Philosophers (1972-1973)* y el *International Directory of Philosophy (1972-1973)*.

—Se ha propuesto a las Naciones Unidas designar el año 1978 como el Año Mundial de la Filosofía.

—La *International and Phenomenological Research Society* ofrece un premio de 300 dólares al mejor texto consagrado a la obra de Roman Ingarden. Informes: Ana Teresa Tymieniecka, Secretary General, 4330 Yuma Street, N.W.; Washington, D.C. Estados Unidos de Norteamérica.

—La Fundación Matchette otorgará un premio bienal de 1.000 dólares a un trabajo del dominio de la filosofía. Dirigirse: M. Allen Pasch, Secretary, American Philosophical Association, 117 Lehigh Road, College Park, Maryland 20742, Estados Unidos de América.

HUNGRIA

—El 5 de junio de 1971 murió en Budapest György Lukács. Había nacido en la misma ciudad en 1885, y después de estudiar en ella frecuentó la Universidad de Berlín y de Heidelberg. Durante sus estudios entró en contacto con las figuras más importantes del neokantismo y con hegeliano-marxistas como Windelband, Lask, Rickert, Jaspers, Korsch, Simmel y sobre todo Max

Weber. En 1933 va a Moscú y enseña en el Instituto Marx-Engels. En 1945 vuelve a Hungría y enseña Estética en la Universidad de Budapest. Lukács ha dejado una obra muy extensa. Entre sus obras encontramos: *Die Theorie des Romans; Goethe und seine Zeit; Geschichte und Klassenbewusstsein; Schriften zur Literatursoziologie, etc.*

ITALIA

—Al cumplirse en 1974 siete siglos de la muerte del Dr. Angélico, la Pontificia Academia Romana Santo Tomás de Aquino editará algunos volúmenes. Se invita a contribuir con trabajos para esta edición. Las disertaciones no podrán exceder de 15 páginas escritas a máquina y deberán enviarse antes de la Pascua de 1973. Informes: Mons. Antonio Piolanti, Pontificia Academia Romana S. Thomae Aq., Ciudad del Vaticano.

—El 8 de agosto de 1971 murió en Turín Carlo Mazzantini. Había nacido en la Argentina. Enseñó en la Universidad de Turín, habiendo publicado entre otras obras: *La speranza nell'immortalità; Realtà e intelligenza; Il tempo; Storia del pensiero antico.*

U.R.S.S.

—El 27 de junio de 1971 ha fallecido Pavel Kopnin. Desde 1968 dirigía el Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S. Especializado en lógica, metodología de las ciencias y teoría del conocimiento, publicó numerosas obras.

INSTRUMENTOS DE TRABAJO

—Ha aparecido una bibliografía sobre Hume que abarca los años 1930-1971 y reúne alrededor de 800 obras y artículos: Roland Hall, *A Hume bibliography from 1930*, University of York, Heslington, 1971.

—La revista *Kant-Studien* en el 49º cuaderno, vol. 61 (1970) publica una bibliografía sobre Kant hasta 1968, realizada por Rudolf Malter.

—Ha sido editada una bibliografía sobre George Berkeley por T. E. Jessop. New York, Brt. Franklin, 1968, 99 pp.

—En *Rivista critica di Storia della filosofia*, vol. XXV (1970), fasc. 4, aparece una bibliografía sobre Roberto Ardigo.

—En la revista *Salmanticensis* en el vol. 16 (1969), fasc. 2, aparece una bibliografía sobre el ateísmo contemporáneo, a cargo de V. Rodríguez.

—En *The Modern Schoolman*, vol. 49 (1971), pp.23-49, ha aparecido una bibliografía sobre Gabriel Marcel, realizada por François Lapointe.

—En la revista *Angelicum*, vol. 48 (1971), fasc. 3-4, han aparecido dos bibliografías: una sobre el P. Pedro Lumbreras y la otra sobre el P. Eugenio Toccafondi, con una nota preliminar.

—En la revista *Pensamiento*, vol. 27 (1971), nº 107, pág. 265, aparece una bibliografía sobre M. Merleau Ponty, comprende 667 ítems.

—La revista *Philosophia* (Mendoza, Argentina), en su nº 37 del año 1971 publica una bibliografía sobre Heidegger que comprende tanto sus obras como estudios sobre su filosofía y que han sido publicados en castellano.

—En la revista *Archives de Philosophie*, tomo 35 (1972), cuaderno 2, pág. 263, aparece una bibliografía sobre los estudios cartesianos del año 1970 publicado por el "Equipo Descartes" (C.N.R.S.).

—Se ha creado en la Universidad de Zurich el "Archivo Hermann-Cohen" para reunir las obras y documentos de y sobre H. Cohen (1842-1918).

La *Revue de théologie et de philosophie* consagra un número a Hegel (nº V, 1970), con motivo de su bicentenario.

—La revista *The Philosophy forum* ha dedicado el vol. 9, números 3 y 4 (1971) al tema de la Dignidad Humana.

—La revista *The New Scholasticism* ha dedicado el número de otoño de 1972 (vol. XLVI, nº 1), a Jacques Maritain con motivo de cumplir 90 años.

La *Revue Internationale de philosophie* consagra el número 98 (1971), fasc. 4, al tema Lógica y metodología de las ciencias en U.R.S.S.

—La Universidad de Valencia (España) ha comenzado a publicar una nueva revista: *Teorema*, dirigida por M. Garrido. La correspondencia debe dirigirse a M. J. L. Blasco Estellés (Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia, Facultad de Filosofía y Letras) o a M. G. Quintás Alonso (Departamento de Historia de la Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras), Valencia, España.

—En octubre de 1971 ha aparecido el primer número de *Research in Phenomenology*, editada por Duquesne University Press (Pittsburg, Pa. 15219, U.S.A.).

—Anna Teresa Tymiennecka ha comenzado a editar una nueva publicación anual: *Analecta Husserliana*, la que facilitará la colaboración entre especialistas para el avance de la fenomenología. En 1971 ha aparecido el primer volumen: *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, vol. I, Dordrecht, Reidel Publ. and New York, Humanities Press, 1971.

—*Augustinian Studies* es una nueva revista anual publicada por el Instituto Agustiniiano de la Universidad de Villanova. Está consagrada al estudio

de la vida, enseñanzas e influencia de San Agustín. Los manuscritos, correspondencia y suscripciones deben enviarse a M. R. P. Russell, Villanova Univ., Villanova Pennsylvania 190085. U.S.A.

—*Studies in History and Philosophy of Science* es una nueva revista trimestral que se propone la comprensión de la tarea científica y que sea simultáneamente un planteo histórico y filosófico. El primer número ha aparecido en mayo de 1970. Los manuscritos y suscripciones deben dirigirse a M. G. Buchdahl, Whipple Science Museum, Free School Lane, Cambridge. C. B2 3 Rh., Gran Bretaña.

—*Religion* es una nueva publicación que tiene como fin realizar una comprensión interdisciplinaria del hecho religioso. Esta publicación está a cargo de Ninian Smart, University of Lancaster. Correspondencia: Oriel Press Limited, 32 Ridley Place, New Castle upon Tyne, Inglaterra NE 1, 8 LH.

—M. M. John Cobb Jr. y Lewis S. Ford han comenzado a publicar una nueva revista trimestral: *Process Studies*. Dirección para correspondencia y suscripciones: *Process Studies*, 1325 N. College Avenue, Claremont, California 91711. Los manuscritos deben enviarse a Lewis S. Ford, 246 Sark Building, Pennsylvania State University, University Park, Pennsylvania 16802. U.S.A.

LIBROS RECIBIDOS

- R. J. BERNSTEIN, *Praxis and action*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971.
- B. BOLZANO, *Theory of Science*, University of California Press, 1972.
- J. BRUFAU PRATS, *Líneas fundamentales de la ontología y antropología de J. P. Sartre en "L'Être et le Néant"*, Universidad de Salamanca, 1971.
- E. CASTELLI, *La critica della demitizzazione*, CEDAM, Padova, 1972.
- CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Bibliografía filosófica italiana 1967-1970*, Ed. Gregoriana, Padova, 1971.
- J. DOIG, *Aquinas on Metaphysics*, M. Nijhoff Publ., The Hague, 1972.
- E. D. DUSSEL, *La dialéctica hegeliana*, Ed. Ser y Tiempo, Mendoza, 1972.
- E. D. DUSSEL, *Para una destrucción de la historia de la ética*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 1970.
- E. N. FERRO - A. B. ROSSINI, *Prácticas de Biología I*, Ed. Estrada, Buenos Aires, 1972.
- J. T. FRASER et alii (ed.), *The study of time*, Springer - Verlag, New York, 1972.
- G. FREGE, *On the foundations of geometry and formal theories of arithmetic*, translated by E. H. W. Kluge, Yale University Press, New Haven, London, 1971.
- E. GILSON, *De Aristote a Darwin et retour*, Vrin, París, 1971.
- P. GOCHET, *Esquisse d'une théorie nominaliste de la proposition*, A. Colin, París, 1972.
- G. HASENJAEGER, *Introduction to the basic concepts and problems of modern logic*, D. Reidel Publishing Co. Holanda, 1972.
- P. KUCHARSKI, *Aspects de la spéculation platonicienne*, Beatrice Nauwelaerts, París-Louvain, 1971.
- M. K. MUNITZ (ed.), *Identity and individuation*, New York University Press, 1971.
- J. M. MURIA, *Un panorama de la historia de la historiografía mexicana*, Universidad de Guadalajara, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras.
- NICOLÁS DE AUTRECOURT, *The universal treatise of Nicholas of Autrecourt*, translated by L. A. Kennedy, R. E. Arnold and A. E. Millward, The Marquette University Press, Milwaukee, 1971.
- G. PETRY, *Grundlagen für eine einheitliche Welt- und Materietheorie*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan.

- S. RABADE ROMERO, *Descartes y la gnoseología moderna*, G. del Toro Edit., Madrid, 1971.
- D. D. RUNES, *Handbook of reason*, Philosophical Library, New York, 1972.
- M. F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, Marzorati, 1972.
- W. A. SHIBLES, *Metaphor: An annotated bibliography and history*, The language Press, Wisconsin.
- VARIOS, *S. Caterina tra i dottori Della Chiesa*, Ed. A. Salani, Firenze, 1970.
- J. WAHL, *Verso la fine dell'ontologia*, Fabbri Editore, Milano, 1971.

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

- J. BABINI, *Leibniz-Newton, El cálculo infinitesimal*, 1972.
- J. E. BOLZÁN - C. LÉRTORA, *R. Grosseteste. "Suma de los ocho libros de la Física de Aristóteles"*, 1972.
- M. A. CÁRCANO, *Evolución histórica del régimen de la tierra pública*, 1972.
- G. GAMOW, *Treinta años que conmovieron la física*, 1971.
- R. GENON, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, 1969.
- T. MOLNAR, *La decadencia del intelectual*, 1972.
- R. MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, 1971.
- J. MOREAU, *Aristóteles y su escuela*, 1972.
- J. L. MUÑOZ AZPIRI, *El noble del Seminario de Nobles*, 1972.
- PLATÓN, *Fedón*, Edición crítica de C. Eggers Lan, 1971.
- D. ROSS, *Fundamentos de ética*, 1972.
- P. WINCH y col., *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*, 1971.

EDITORIAL GUADALUPE, BUENOS AIRES

- D. P. DE ETCHEBARNE, *El oficio olvidado: el arte de narrar*, 1972.
- H. D. MANDRIONI, *Hombre y poesía*, 1971.
- J. PIAGET, *El lenguaje y el pensamiento en el niño*, 1972.
- J. PIAGET, *El juicio y el razonamiento en el niño*, 1972.

EDITORIAL COLUMBA, BUENOS AIRES

- E. H. MARTÍN, *Qué es la investigación lingüística*, 1972.
- L. FARRE, *Hombre y libertad*, 1972.
- K. PAHLEN, *Qué es la música moderna*, 1972.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, MADRID

- J. COPPENS, *Sacerdocio y celibato*, 1971.
- G. FRAILE, *Historia de la filosofía española*, I y II, 1971-72.
- A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, 1972.
- A. TURRADO, *Dios en el hombre*, 1971.
- VARIOS, *Asamblea conjunta obispos-sacerdotes*, 1971.

EDITORIAL GUADARRAMA, MADRID

- G. MARCEL, *Incredulidad y fe*, 1971.
 G. MARCEL, *Filosofía para un tiempo de crisis*, 1971.

EDITORIAL TECNOS, MADRID

- J. DE LORENZO, *Introducción al estilo matemático*, 1971.
 W. SELLARS, *Ciencia, percepción y realidad*, 1971.

EDICIONES SIGUEME, SALAMANCA

- E. BALDUCCI, *Siervos inútiles*, 1972.
 H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, 1971.
 L. BOROS, *Somos futuro*, 1972.
 EQUIPO NACIONAL DE LA JEC, *De la cólera a la esperanza*, 1971.
 V. GARDAVSKY, *Dios no ha muerto del todo*, 1972.
 J. GIRARDI, *Amor cristiano y lucha de clases*, 1971.
 R. LATOURELLE, *Cristo y la Iglesia*, 1971.
 L. MALDONADO, *El menester de la predicación*, 1972.
 J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano*, 1972.
 A. MUÑOZ ALONSO, *Dios, ateísmo y fe*, 1972.
 K. RAHNER - B. HÄRING, *Palabra en el mundo*, 1972.
 J. RATZINGER, *Teología e historia*, 1972.
 G. RODRÍGUEZ ECHEVERRÍA, *Adolescentes: experiencia humana y mensaje cristiano*, 1971.
 J. J. RODRÍGUEZ MEDINA, *Pedagogía de la fe*, 1971.
 E. SCHILLEBEECKX, *La misión de la Iglesia*, 1971.
 D. SÖLLE, *Imaginación y obediencia*, 1971.
 M. USEROS, *Cristianos en la vida política*, 1971.
 VARIOS, *La violencia en el mundo actual*, 1972.
 VARIOS, *Fe y nueva sensibilidad histórica*, 1972.

DOVER PUBLISHING Co., NEW YORK

- H. KRAMER - J. SPRENGER, *The Malleus malleficarum*, 1971.
 H. M. LEICESTER, *The historical background of chemistry*, 1971.
 G. G. LUCE, *Biological rhythms in human and animal physiology*, 1971.

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

- L. EDELSTEIN - I. G. KIDD, *Posidonius, Vol. I: The fragments*, 1972.
 J. M. RIST, *Epicurus. An introduction*, 1972.

HARVARD UNIVERSITY PRESS

I. B. COHEN, *Introduction to Newton's "Principia"*, 1971.

I. NEWTON, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, edited by A. Koyré and I. B. Cohen, 1972.

WISCONSIN UNIVERSITY PRESS

F. S. BENJAMIN - G. J. TOOMER, *Campanus of Novara and medieval planetary theory*, 1972.

D. C. LINDBERG, *John Pecham on the science of optics*, 1970.

DUQUESNE UNIVERSITY PRESS

H. H. BERGER, *Progressive and conservative man*, 1971.

O. O. SCHRAG, *An introduction to existenz and Transcendenz. The philosophy of Karl Jaspers*, 1971.

PHILOSOPHIA VERLAG, DÜSSELDORF

A. DIEMER, *Was heisst Philosophie?*, 1970.

L. GELDSETZER, *Was heisst Philosophiegeschichte?*, 1968.

G. KÖNING, *Was heisst Wissenschaftstheorie?*, 1971.

INDICE DEL VOLUMEN VIGESIMO SEPTIMO

EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Espritu y materia, ser y vida paradójal de la persona humana</i>	5
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La reconquista del valor de la inteligencia, fundamento de la restauración del orden humano y de la cultura</i>	227
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Entre el liberalismo económico y el socialismo</i>	307

ARTICULOS

ZDENEK KOURIM:	<i>¿Adónde va la dialéctica?</i>	15
C. A. LERTORA MENDOZA Y J. E. BOLZAN:	<i>Santo Tomás y los métodos de las ciencias especulativas</i>	37
OSVALDO FRANCELLA:	<i>Verdad y enmascaramiento</i>	233
LORENZA DADOMO:	<i>Presupuestos filosóficos de la ascética rosminiana</i>	249
JOSE A. DIAZ:	<i>El problema del mal en Jacques Maritain</i>	257
OMAR ARGERAMI:	<i>La cuestión "De aeternitate mundi": posiciones doctrinales</i>	313
JULIO DE ZAN:	<i>Precisiones sobre la doctrina de la abstracción según Santo Tomás</i>	335

NOTAS Y COMENTARIOS

GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>El IIº Congreso Nacional de Filosofía</i>	51
CENTRO DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA ARGENTINA	56
M. C. CASSINI DE VAZQUEZ:	<i>Kierkegaard, el caballero de la fe</i>	273

J. E. BOLZAN:	<i>Boletín de historia y filosofía de las ciencias</i>	285
AZUCENA A. FRABOSCHI:	<i>La conciencia moral</i>	351
J. E. BOLZAN:	<i>Boletín de historia y filosofía de las ciencias</i>	356

BIBLIOGRAFIA

JUAN ROIG GIRONELLA:	<i>Balmes filósofo</i> (J. E. Bolzán)	68
ADRIANO BAUSOLA:	<i>Indagine di Storia della Filosofia da Leibniz a Moore</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	68
CLARENCE FINLAYSON:	<i>Antología</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	69
JOHN H. NEWMAN:	<i>The philosophical notebook</i> (E. Colombo)	71
P. DABEZIES-A. DUMAS:	<i>Teología de la violencia</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	71
ROGER VERNEAUX:	<i>Textos de los grandes filósofos: Tiempos modernos</i> (J. E. Bolzán)	72
JULIAN MARIAS:	<i>Esquemas de nuestra situación</i> (C. A. Lértora Mendoza)	73
MICHELE F. SCIACCA:	<i>La Chiesa e la civiltà moderna</i> (C. A. Lértora Mendoza)	74
SANTO TOMAS DE AQUINO:	<i>Suma contra los Gentiles</i> (Gustavo E. Ponferrada) ...	293
J. GARCIA CARRASCO:	<i>La política docente</i> (Gustavo E. Ponferrada)	294
ADRIANO BAUSOLA:	<i>Lo svolgimento del pensiero di Schelling</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	295
CLEMENTE FERNANDEZ:	<i>Los filósofos modernos. Selección de textos</i> (Gustavo E. Ponferrada)	296
OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL:	<i>Teología y antropología</i> (Carmen Valderrey)	298
ARISTOTELES:	<i>Metafísica</i> (Ivo Parica)	300
	<i>Strutturalismo filosófico</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	302
	<i>Le structuralisme, science ou idéologie</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	303
MAX HORKHEIMER- THEODOR W. ADORNO:	<i>Dialéctica del Iluminismo</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	304
FRANCESCO ALBERONI Y COLAB.:	<i>Cuestiones de sociología</i> (Rosamaría Zocchi)	362
SARA CAMERON:	<i>La apercepción trascendental kantiana</i> (Celina Lértora Mendoza)	362
J. JAVAUX:	<i>¿Dios demostrable?</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	363
RENE COSTE:	<i>Las comunidades políticas</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	364
LUIGI PAREYSON:	<i>Verità e interpretazione</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	365
SERGIO COTTA:	<i>El desafío tecnológico</i> (Carmen Valderrey)	366
JOSE FERRATER MORA:	<i>Indagaciones sobre el lenguaje</i> (C. A. Lértora Mendoza)	367

E. CASTELLI:	<i>I paradossi del senso comune</i> (C. A. Lértora Mendoza)	368
Y. M. J. CONGAR:	<i>Situación y tareas de la Teología hoy</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	369
ISMAEL QUILES:	<i>Persona y sociedad hoy</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	371
LIBROS RECIBIDOS		75 y 377
CRONICA		372
INDICE GENERAL DE AUTORES Y MATERIAS (Año I, 1946 - Año XXV, 1970)		81
INDICE DEL VOLUMEN VIGESIMO SEPTIMO		381

PONTIFICIA ACADEMIA ROMANA S. THOMAE AQ. ET RELIGIONIS CATHOLICAE

*Omnibus doctrinae thomisticae cultoribus salutem,
cum anno 1974 septimum impleatur saeculum a piissimo Angelici Doctoris
obitu, Pontificia Academia Romana S. Thomae Aquinatis hanc faustam nanci-
citur occasionem ut caelestem Patronum debito attollat honore.*

*Academico inito consilio, inter cetera statutum est tria saltem edere volu-
mina, quae de huiusmodi agent argumentis:*

- I. De praecipuis thomisticae doctrinae capitibus, quae huius aetatis
theologica problemata illustrare queunt.
- II. De necessitudine Thomam inter et Augustinum ceterosque Aquin-
tis fontes.
- III. De habitudine S. Thomae ad modernam philosophiam.

*Omnes Aquinatis cultores enixe invitantur sociam conferre operam ad haec
volumina rite adornanda.*

*Quapropter singuli egregii Auctores humiliter rogantur ut doctrinae caput
evolvendum seligant, quod suae indoli magis congruat.*

*Petimus tandem ut singuli, pro sua humanitate, argumentum selectum Aca-
demiae quamprimum nuntiare atque dissertationes (quae 15 paginas typis im-
pressas excedere nequeunt) Romam mittere velint ante Pascha Domini anni 1973.*

Valeant omnes.

Datum Romae, ab aedibus Academiae, in festo S. Thomae A., a. D. 1971.

CAROLUS BOYER S. I., *A Secretis*
ANTONIUS PIOLANTI, *Vice-Praeses*

Epistolae et scripta mittantur ad: Mons. Antonio Piolanti, Città del Vaticano.

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



BANCO RIO

RIO DE LA PLATA

casa central: Cangallo 541 - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y 32 sucursales



P E N S A M I E N T O

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

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

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

EDUCARE

RIVISTA TRIMESTRALE DI PEDAGOGIA E CULTURA GENERALE

Direttore: **Alfonso Cerreti**

Abbonamento anno per l'Estero: Lire 1000

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE:
PROVVEDITORATO AGLI STUDI

MESSINA

ITALIA

UNA OBRA CLAVE PARA LA COMPRESION
DEL PENSAMIENTO DE UNO DE LOS FILOSOFOS
MAS IMPORTANTES DE NUESTRO TIEMPO:

OCTAVIO N. DERISI

EL ULTIMO HEIDEGGER

*Aproximaciones y diferencias entre la fenomenologia existencial
de M. Heidegger y la ontologia de Santo Tomás*

EUDEBA

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
(COLECCIÓN ENSAYOS)

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

SYSTEMATICS

*Journal of the Institute for the Comparative Study
of History, Philosophy and the Sciences*

Editors: J. G. BENNETT and KARL S. SCHAFFER

CONTROLLING THE CREATIVE PROCESS

E. Matchett

A PHILOSOPHY OF ORGANIZATIONS: PART I

R. Lessem

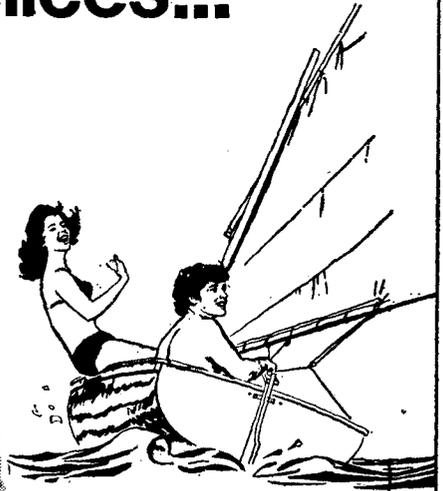
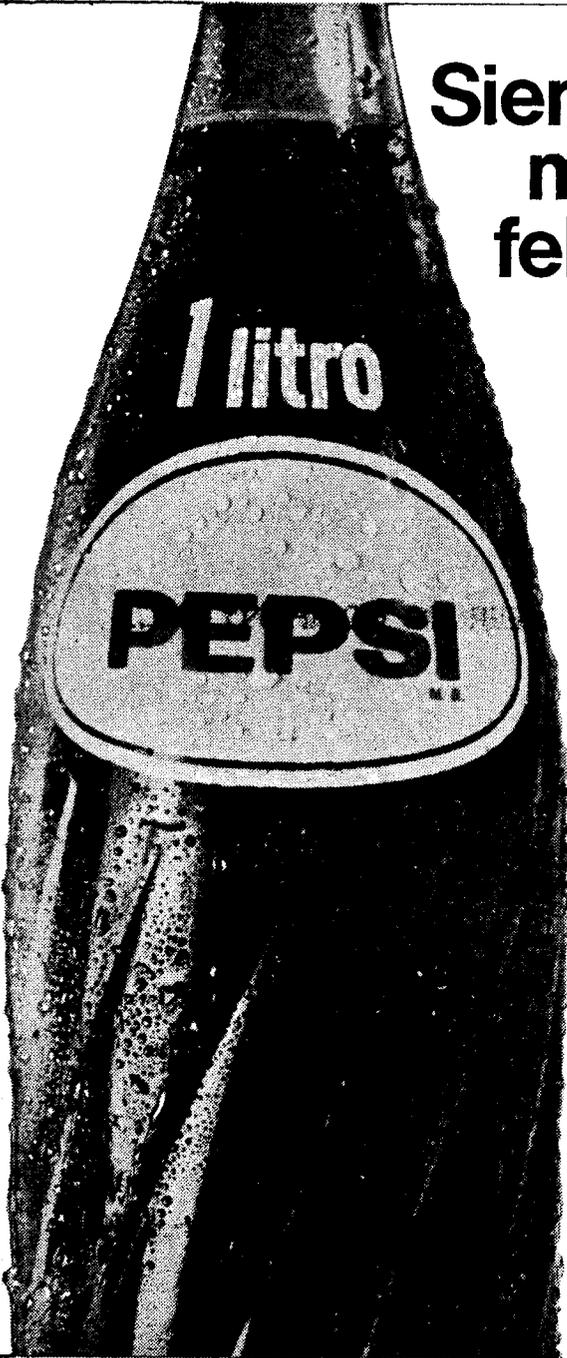
THE CONCEPT OF IDENTITY IN WITTGENSTEIN

F. Spisani

BOOK REVIEW

The Journal is published quarterly in March, June, September and December. Subscription rates are £1.00 (\$2.50) per copy or £4.00 (\$10.00) per annum. Subscriptions, contributions or correspondence to: The Editors, *Systematics*, 5-7 Kingston Hill, Kingston-upon-Thames, Surrey, England.

Siempre hay
momentos
felices...



muchos
empiezan
con
PEPSI



PEPSI-COLA ARGENTINA S.A.O.L

Pepsi-Cola y Pepsi son marcas registradas de
PepsiCo, Inc. N.Y., N.Y.

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
- TECHINT S. A.
- TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
- L.O.S.A.
- SANTA MARIA S. A.
- COMETARSA S. A.
- ELINA S. A.

Córdoba 320

Buenos Aires

Cuando ...

Viaje a EE. UU. o EUROPA

Por Avión o Barco

Consulte a su Agencia Amiga

TURISMO PECOM

Agente Exclusivo de

PEREZ COMPANC

FLORIDA 234

TEL. 46-4070/4081

Cables: P E C O M

"LA FILOSOFIA EN LA ESCUELA MEDIA"

Angela García de Bertolacci

Carmen Valderrey

CUADERNOS DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA DE LA U.C.A.

Nº 1

ADHESION

Ledesma

S.A.A.I.