

Motivar, tercera forma de fundamentar, no debe entenderse, tal como nos interesa ahora y aquí, en sentido restringido o desviado, como una demostración a base de proposiciones teóricas; sino que, por el contrario, debe tomarse en su acepción más primitiva. Y, de acuerdo con ella, motivar significa hacer posible la pregunta. ¿por qué? El porqué surge cuando el vuelo de lo posible que esboza el bosquejo del mundo, siente al ser investido por lo existente, por lo real, la presión múltiple que se ejerce en una situación afectiva. Dicho de otro modo: porque los dos primeros modos de fundamentar forman en la trascendencia *un todo solidario*, la irrupción del por qué es una necesidad trascendental. El porqué asume diversas formas. Las principales son las tres siguientes: ¿Por qué es ésto así y no de otro modo? ¿Por qué ésto y no aquéllo? ¿Por qué, finalmente, algo y no nada? De cualquier manera que sea expresado, se da ya en el porqué una prenoción de la esencia y del modo de las cosas, del ser y de la nada en general. Esta noción del ser hace posible el porqué; pero ello equivale a decir que encierra en sí misma la respuesta original, la respuesta primera y última a toda cuestión. La noción del ser, por lo mismo que es una respuesta preliminar, contiene la motivación primera y última. La motivación trascendental envuelve la *verdad ontológica* porque el ser y la constitución del ser están develados.

Se ve ahora sin dificultad, después de disecado el cuerpo de la trascendencia, que el lugar de nacimiento del principio de la razón determinante no se encuentra en la esencia del juicio, ni en la verdad predicativa, sino en la verdad ontológica, vale decir, en la misma trascendencia. *La libertad es el origen de la razón determinante*: es en ella, en efecto, en la unidad del vuelo y de la privación, en donde se funda la motivación que se desarrolla como verdad ontológica. *La libertad es el fundamento del fundamento*, la razón de la razón. Que la libertad sea ella misma fundamento, no quiere decir, por más inclinados que nos sintamos a imaginarlo, que tenga el carácter de una cualquiera de las diversas maneras posibles de fundar; no, si el hecho de fundar asume modos diversos, la libertad misma se define como la unidad que forma la base de esta dispersión trascendental. Pero puesto que constituye precisamente *esta base*, la libertad es el abismo de la realidad humana. Y no, como bien lo comprenderéis, porque la libre actitud individual sea infundada; sino porque la libertad inviste a la realidad humana al hacer de ella esencialmente una trascendencia, de la calidad de un poder ser con posibilidades múltiples, las que yacen desarmadas, al alcance de su elección de ser finito, es decir, de su destino.

## Filosofía moderna y Filosofía tomista

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Profesor de Filosofía en el Seminario Arquidiocesano de La Plata  
y en los Cursos de Cultura Católica (Bs. As.).

### SUMARIO ANALITICO

*Caracterización crítica de sus posiciones fundamentales 1) gnoseológico-metafísicas y 2) práctico-morales.*

- I.—POSICION DE LA FILOSOFIA MODERNA Y DE LA FILOSOFIA DE SANTO TOMAS FRENTE A LOS DOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFIA. - 1. El método y la noción de conocimiento cartesianos encierran a la filosofía moderna en la inmanencia. - 2. Progreso del subjetivismo en el agnosticismo crítico de Kant. - 3. La trascendentalidad pura del idealismo, término lógico del pensamiento cartesiano a través de Kant. - 4. El empirismo llega a la misma conclusión agnóstica del idealismo por el camino inverso: deprimiendo y diluyendo la inteligencia al privarla de su objeto específico. - 5. El movimiento fenomenológico y existencialista recae en la inmanencia subjetivista contra la que se levanta. - 6. La filosofía moderna también pretende estructurar con independencia del ser el orden práctico. - 7. El desdoblamiento irracional de la filosofía moderna tampoco trasciende la subjetividad. - 8. La actividad espiritual del hombre desarticulada del ser conduce necesariamente al antropocentrismo trascendental panteísta.
- II.—CRITICA TOMISTA A LA FILOSOFIA MODERNA. - 9. La actividad de la inteligencia es imposible e inexplicable sin el ser trascendente y sin el ser de Dios. - 10. El hombre no posee otro camino más que el de su inteligencia para llegar al ser. - 11. Tampoco la actividad práctica se explica sin

el ser o bien trascendente a ella. - 12. Finitud y dependencia del ser humano respecto al Ser de Dios. - 13. Conclusión: por su ser y actividad el hombre depende de Dios. Contradicción de la filosofía moderna en este punto.

III.—POSICION DE LA FILOSOFIA TOMISTA FRENTE A LOS DOS PROBLEMAS CENTRALES DE LA FILOSOFIA. - 14. Toda la actividad de la inteligencia sometida y determinada por el ser y, en última instancia, por el Ser divino. - 15. El modo y perfección del conocimiento está determinado por el ser que conoce. - 16. A través del conocimiento del ser extramental y del modo de alcanzarlo, la inteligencia llega a esclarecer su propio ser y el ser humano. - 17. Alcance ontológico de la voluntad. Su objeto formal es el Bien en sí, Dios. - 18. Ultimas causas extrínsecas del ser y de la actividad trascendente del hombre. - 19. El orden moral se estructura también con carácter ontológico. - 20. Por su inserción en el ser, el hombre es capaz de una integración en el orden sobrenatural. - 21. *Síntesis*: todo el valor de la filosofía de Santo Tomás se deriva de su estructuración total sobre el ser, así como la ruina de la filosofía moderna arranca de su desarticulación con él. - 22. *Conclusión*: por debajo de ambas posiciones corren, determinándolas, la concepción y espíritu individualista de la edad moderna, por una parte, y por otra la concepción y espíritu realista de humildad y olvido de sí de la edad medioeval.

## INTRODUCCION

*Caracterización crítica de sus posiciones fundamentales 1) gnoseológico-metafísicas y 2) práctico-morales*

1.—Frente a la realidad que se presenta ante nuestra conciencia, una de dos: o la aprehendemos simplemente en lo que es, o nos dirigimos activamente a ella para adquirirla o realizarla de algún modo. Actitud teórica y actitud práctica, realidad que entra en nuestra conciencia y actividad conciente que trasciende la subjetividad para actuar en la realidad, son los dos movimientos fundamentales de nuestra vida espiritual, inteligencia y voluntad, que plantean los dos grandes y últimos problemas de la filosofía: 1) ¿Qué es la realidad y qué penetración tiene mi conocimiento en ella?, 2) ¿Mi actividad práctica trasciende la inmanencia subjetiva para enraizarse en el ser extramental, y bajo qué norma y dirección debe actuar en él para desarrollarse y constituirse humanamente buena? Ahondando más profundamente, cuando la filosofía logra centrarse en su único verdadero objeto, ambos problemas se unifican en una sola meditación fundamental sobre el ser y sus exigencias, tal como acaece, según veremos, en la Filosofía de S. Tomás.

Toda la filosofía no es sino la inquisición de la repuesta última a estos dos problemas fundamentales gnoseológico-metafísico y práctico-moral.

El problema del ser y del valor del conocimiento están íntimamente trabados y forman en realidad un único problema. Determinar la estructura del ser en sí es señalar a la vez el alcance de la órbita del conocimiento, y viceversa no podemos precisar el valor de nuestra inteligencia sin referirnos al ser como a su objeto sin determinar su penetración más o menos honda en los estratos de este ser. Metafísica y gnoseología, estudio del ser y de la capacidad del conocimiento para captarlo, son, por eso, dos problemas solidarios, constituyen en última instancia un único problema y la suerte del ser —la historia de la filosofía está ahí para confirmarlo— corre pareja con la de la inteligencia, comiencese por uno o por otro la indagación crítica. Tenemos, pues, planteado el primer problema general de la filosofía: el gnoseológico-metafísico, problema teórico o de *contemplación* y penetración en el ser en lo que él es, y de *justificación* crítica de la legitimidad y valor del medio para llegar a obtenerle sin ilusión ni deformación.

Pero frente al ser el hombre no sólo contempla, también obra. El ser se presenta a él no sólo como algo que es sino que se inserta en su inteligencia para imponer a la actividad práctica humana, a su voluntad, sus exigencias, su *deber ser*. En el primer caso nos encontramos ante el problema de la captación del ser, ante la cuestión de si la inteligencia realmente toca y alcanza al ser sin modificarlo, y el valor del conocimiento dependerá precisamente de que pueda adentrarse en sus entrañas ontológicas y ver lo que él es, sin deformarlo con su acción noética. En el segundo, en cambio, se trata del alcance del obrar humano sobre el ser y de las imposiciones que éste ejerce sobre aquél, de la realización y modo de realización que el ser exige a la actividad práctica del hombre, en una palabra, del problema del *deber ser*. Problema de captación del ser, el uno, problema de realización del ser conforme a la proyección de sus exigencias, el otro, problema teórico y práctico, tales son los dos grandes temas que han constituido siempre y siguen constituyendo el objeto de la meditación filosófica de los hombres de todos los tiempos.

Frente a estos dos problemas que abarcan toda la filosofía, una de dos: o el hombre acepta el ser y sus exigencias, se somete al ser trascendente y en definitiva al Ser en el orden del conocer y del obrar, y su vida se esclarece entonces como un movimiento de un ser finito abierto a la trascendencia y dirigido a la posesión del ser infinito por su inteligencia y voluntad, o, por el contrario, vaciándose del ser de fuera y de dentro, en un esfuerzo titánico, aunque realmente irrealizable, intenta encerrarse en su inmanencia pura para proyectar fenomenicamente en su seno el objeto de su conocimiento y las imposiciones y normas de su actividad práctica. En el primer caso, estamos frente a la actitud filosófica realista metafísica en el orden teórico, heterónoma en el orden práctico, del Tomismo; en el segundo, frente a la posición subjetivista y panteísta en el orden especulativo, y autonomía en el orden moral de la filosofía moderna. Filosofía abierta y estructurada toda ella en el ser así en el orden teórico como en el práctico, en un caso, y filosofía vacía e independiente del ser en ambos planos, en el otro, filosofía de la trascendencia y de la inmanencia, caracterizan y encarnan el espíritu de dos posiciones antagónicas: el realismo intelectualista tomista de sometimiento al ser y en definitiva al Ser Divino, y, por eso, teocéntrico; y el idealismo inmanentista y panteísta, desdoblado casi siempre en irracionalismo fideísta del pensamiento moderno y contemporáneo y, por eso, antropocéntrico.

Poner en relieve estas dos actitudes, estos dos espíritus que informan la filosofía moderna y la de S. Tomás frente al ser, a través de

los dos grandes problemas gnoseológico-metafísico y práctico-moral en que ella se bifurca, con las consideraciones críticas que ambas nos merecen, es el tema de mi conferencia.

## I

## POSICION DE LA FILOSOFIA MODERNA FRENTE A LOS DOS PROBLEMAS ENUNCIADOS

1.—Tomando, un poco convencionalmente, el sistema de Descartes como punto de arranque de la filosofía moderna, su « *cogito* » introduce en el orden gnoseológico-metafísico una innovación tanto en el método como en la noción misma de conocimiento, que pesa y desarrolla sus consecuencias a través de todo el pensamiento posterior a él.

Al plantearse el problema crítico, Descartes adopta el método de la duda universal (1). En un esfuerzo real y vivido comienza dudando del alcance real de todos los conocimientos aun de los más evidentes e, implícitamente al menos, del valor de la misma inteligencia. A solas, encerrado con la propia inteligencia, a la que en su esfuerzo —realmente irrealizable, según veremos— ha procurado desconectar del ser, sin comunicación alguna de *jure* con la realidad, el filósofo francés entabla con ella el diálogo del *Cogito* acerca de si puede él subsistir sin aquella (2). En la inmanencia de la conciencia pura se decide la suerte del *ser*, que aguarda *afuera* la sentencia final del *cogito* quien decidirá de su vida o de su muerte. *De hecho* y pese al método adoptado que invalidaba de antemano todo reencuentro con el ser del que la inteligencia inicialmente se había *de jure* despojado, la sentencia no es adversa a la realidad y pronto, por un proceso deductivo rápido de tipo matemático, la realidad vuelve a incorporarse al sistema metafísico de Descartes (3). Sin embargo y a pesar de las conclusiones realistas de su autor, esa consulta previa y decisión del alcance real del *cogito* en la pura inmanencia, señala un cambio ra-

(1) Cf. « Discurso del Método », 4.<sup>a</sup> parte, y nuestro trabajo « Reflexiones sobre el cogito cartesiano » en el volumen « Cartesio », publicado por la Universidad Católica de Milán, el año 1937.

(2) Cfr. Lugar y artículo citados. Ver también nuestro artículo « Un centenario trágico », en la revista « Criterio », N.º 481 del año 1937, Bs. As.

(3) Cfr. Nuestra monografía « El espíritu de dos filosofías (Descartes y S. Tomás) » en la revista « Estudios », Agosto 1937, Bs. As.

dical de posición frente a la filosofía tradicional, que caracterizará todo el pensamiento filosófico posterior a Descartes: *no es el ser quien determina a la inteligencia y su obra sino viceversa*; es la inteligencia quien desde su inmanencia gobierna y dictamina sobre el ser. De hecho vemos cómo en Descartes es ella la que al conjuro evocador de sus deducciones de tipo matemático va haciendo surgir los diferentes sectores de la realidad, sin excluir al mismo Dios, del abismo de la duda, a que al comienzo habían sido arrojados más allá del alcance del pensamiento. El ser queda desde entonces subordinado a la inteligencia y subsiste por la decisión de aquella. La supremacía del ser y de la trascendencia se ha trocado en supremacía de la inteligencia y de la inmanencia (4).

Pero hay en Descartes una innovación tan profunda y grave como su método. Al admitir la posibilidad de un pensamiento vacío de realidad, el conocimiento ha dejado de ser identidad intencional del pensamiento y del ser, tal como lo había sostenido la filosofía tomista ajustándose al hecho mismo del conocimiento, para convertirse en una *copia o imagen* suya, con el consiguiente pseudo-problema crítico del «puente» entre pensamiento y ser, irresoluble desde que se plantea, que ha constituido la obsesión de la filosofía moderna. Con semejante noción del conocimiento Descartes introduce subrepticamente desde el comienzo la solución idealista, de la que escapa él contra toda lógica, pero que no hará sino desenvolverse y afianzarse a través de la historia del pensamiento filosófico moderno. En efecto, si el pensamiento es una copia o representación de los objetos, ¿cómo podremos saber jamás si ella es o no conforme con éstos? El medio para discernirlo habría de ser un conocimiento radicalmente incapaz de evadir la inmanencia. Ni el recurso a la existencia y veracidad divinas —verdadero *deus ex machina* del realismo cartesiano— puede conducir al filósofo francés a restablecer el valor ontológico del conocimiento; porque, rotas las amarras con el ser en la noción misma del conocimiento, es inútil forcejear por escapar luego al idealismo subjetivista: con la reducción del pensamiento a la inmanencia no podemos fanquear la subjetividad, y el acceso al Ser trascendente de Dios es imposible. Todo el movimiento de la inteligencia no logra ir más allá de sí misma y sus conclusiones quedan reducidas a proyecciones dentro de la propia inmanencia, las cuales jamás podrá saber

(4) Ver nuestros trabajos citados.

aquella si se conforma o no con el ser trascendente(1). Desde este momento, la inteligencia queda *de jure* encerrada en su inmanencia, sin medio alguno de evadirla y para ponerse en comunicación con la realidad extramental. Objeto y sujeto son dos términos de una relación puramente subjetiva. Es inútil buscar en el seno del pensamiento el ser trascendente, del que previamente se lo había despojado.

Tanto por su método crítico como por su noción del conocimiento, la suerte del realismo queda decidida en el «*cogito*» de Descartes para toda la filosofía moderna. En el método y estructura del conocimiento cartesiano la filosofía moderna se juega y pierde para siempre al ser a cambio de una exaltación desorbitada de la inteligencia, que en realidad termina arruinando también a ésta, como tendremos luego ocasión de señalarlo.

2.—Los filósofos que siguen a Descartes no harán sino desenvolver las consecuencias, poniendo en evidencia la virulencia idealista de sus promisas.

Kant acentúa con más profundidad de análisis la posición inmanentista de Descartes, que venimos señalando como la nota específica de la filosofía moderna (2). *La objetivación*, lejos de ser un efecto del ser que ilumina con su verdad la inteligencia, es el resultado de la actividad *a priori* de las categorías. El objeto no es el ser en sí alcanzado por la actividad de la intencionalidad trascendente de la inteligencia, antes al contrario está él constituido por una proyección subjetiva trascendental. Con razón comparaba Kant su innovación con la revolución copérmica: no es la inteligencia la que gira en torno al ser, son las realidades metafísicas del mundo, del yo y de Dios las tributarias de la actividad trascendental del espíritu. Sabido es, en efecto, que la conclusión final de la «Crítica de la razón pura» es la constitución del objeto en nuestra inmanencia por el juego de las formas *a priori* de la sensibilidad y de las categorías, también puramente formales del entendimiento, aplicadas al mínimo y problemático dato empírico pasiva pero subjetivamente experimentado por nuestra sensibilidad. Conocer no es ir a la realidad, identificarse intencionalmente con ella, es

(1) Cfr. E. GILSON: 1) «Le réalisme méthodique». Téqui, París. Ver sobre todo pág. 87 y siguientes y 2) «Réalisme Thomiste et Critique de la connaissance». Vrin, París 1939.

(2) Cfr. «Crítica de la Razón pura». Trad. de García Morente, 2 t. (incompleta). Suárez, Madrid, 1928; y «Critique de la Raison pure», Alcan, París 1927. «Critique de la raison pratique», 5.ª edición francesa. Alcan, París 1921.

elaborarla de acuerdo al puro funcionamiento *a priori* de que está dotada nuestra conciencia trascendental, sobre una base de experiencia sensible, la cual a su vez no es sino un conjunto de datos registrados y constatados en el sujeto, que sospechamos tan solo provenientes de una causa trascendente; ya que para saberlo con certeza necesitaríamos echar mano del principio de causalidad, que también actúa bajo la acción de un *a priori* trascendental. Las categorías aristotélico-tomistas como constitutivos supremos del ser, que la inteligencia *descubre* en la realidad, han sido llevadas por Kant al seno mismo de la inmanencia de la unidad subjetiva (*apercepción*), desde donde se proyectan hacia afuera constituyendo el objeto empírico, objeto de las ciencias (1). Más allá de esta función intelectual objetivadora del fenómeno se sitúa el *neumenon*, la cosa en sí: el mundo, yo y Dios, que dirigen y aúnan la acción de las categorías, condicionando los objetos empíricos, pero que a su vez son incondicionados en sí mismos. Aunque Kant no niegue la realidad y aunque parece no haberla puesto jamás en duda de hecho (como lo confirmaría su mismo esfuerzo por rehabilitarla de algún modo *de jure* por la vía irracional), sin embargo, la declara incognoscible, ni aceptable ni rechazable de derecho, colocada más allá del alcance del conocimiento válido de los fenómenos. Las ideas metafísicas no tienen contacto alguno con la realidad, están constituidas en la pura inmanencia de la conciencia por un juego libre de categorías, como tres focos ideales que sostienen y aúnan el mundo de los fenómenos, pero sin soporte alguno ontológico. De ahí el agnosticismo final de la « Crítica de la razón pura ».

3.—El desarrollo lógico del pensamiento kantiano lo llevan a cabo sus sucesores Fichte, Schelling y Hegel, en el idealismo trascendental. Declarada incognoscible la cosa en sí, reducido el contenido objetivo del fenómeno a una pura impresión pasiva de la sensibilidad y estructurado el conocimiento mediante la superposición de formas en la pura inmanencia, ¿con qué fin y con qué derecho conservar el ser extramental incognoscible, una vez aislados en la trascendentalidad pura, rota toda posibilidad de comunicación con él por el conocimiento?

De este modo, mediante el desarrollo de sus virtualidades, en pensamiento cartesiano pasando por Kant es conducido al idealismo absoluto trascendental del siglo pasado, renovado contemporáneamente por Gentile y Croce en Italia y Weber y Brunsvic en Fran-

(1) Cfr. nuestro trabajo « Las categorías de Kant y de Aristóteles ». En la revista « Estudios », enero de 1939, Bs. As.

cia, en el cual el propio sujeto es vaciado de su ser y personalidad para ser intergrado como *apercepción* pura o centro trascendental de categorías en el espíritu e idea absoluta.

En esta última etapa del pensamiento cartesiano se ha procurado cerrar todos los resquicios por donde el ser pudiera invadir la subjetividad pura y *de jure* (*de hecho* es imposible) se ha intentado diluirlo en la trascendentalidad absoluta.

4.—No otro es el espíritu que anima la corriente del empirismo iniciado en el renacimiento por el mismo Descartes (no olvidemos que en el sistema cartesiano no es posible señalar diferencia alguna entre sensación o idea, siendo ambos producto de sólo el alma) y Bacon y continuada por Locke, Berkeley y Hume, y retomada en el siglo pasado por S. Mill y el positivismo de Comte. Al negar el valor del objeto de la inteligencia como esencialmente superior al de la experiencia y detenerse en los datos empíricos, el empirismo perdía el contacto con el ser extramental, se privaba de la única facultad capaz de justificar el valor ontológico del conocimiento y se confiaba de antemano al mundo de los fenómenos como pura impresión subjetiva.

El empirismo, negando el valor de la inteligencia y privándose del ser, y el racionalismo, exaltándola por sobre su objeto y dándole la hegemonía sobre el ser, llegan ambos a la misma conclusión agnóstica y subjetivista del conocimiento.

5.—La filosofía contemporánea en su movimiento más significativo, el de la fenomenología y existencialismo, se caracteriza por una reacción contra el subjetivismo trascendental, que así en el orden teórico como en el práctico ha conducido al pensamiento a un relativismo absoluto y a una contradicción interna, que lo despedaza constantemente en su estructura interna, al tener que tomar del realismo los elementos con qué expresar y defender el idealismo, según veremos luego.

La escuela fenomenológica redescubre la intencionalidad de la actividad espiritual humana, así como la existencialista la contingencia del hombre en su ser temporal en las cosas.

E. Husserl (1), fundador de la escuela, aplicado al estudio de la

(1) Cfr. « Investigaciones lógicas », 4 t. Edic. de la Revista de Occidente. Madrid, 1929. « Méditations cartésiennes », Colin, París, 1931. « Ideen zu einer reinen Phänomenologie... ». M. Niemeyer, Halle, 1928, 3.ª edic.

actividad especulativa de la inteligencia, ha caracterizado la inmanencia pura de la conciencia como *intencionalidad*, como esencial movimiento a un *objeto*, a algo que no es ella y que se le impone como una resistencia, como una esencia. Después de vaciar la conciencia de todo contenido objetivo y de todo ser subjetivo, queda un residuo mínimo que caracteriza y constituye la conciencia: *un ir al objeto*. El idealismo que parte del puro pensamiento para proyectar luego su objeto, dice Husserl, comienza desconociendo y deformando el hecho mismo del conocimiento. Con ello, Husserl y su escuela, siguiendo a Brentano, ha redescubierto una gran verdad de los escolásticos: la intencionalidad de la conciencia, ha vislumbrado el movimiento esencial de la inmanencia hacia la trascendencia, movimiento que no tiene sentido sino por ésta, ha llegado a las puertas de la afirmación de que el ser es quien determina, dirige y prima sobre la inteligencia. Pero en un exceso de escrupulosidad acaba él mismo cayendo en el defecto de sus adversarios: atenta contra el hecho mismo del conocimiento tan laboriosamente reconstituído en su auténtica realidad experimentada, y cree poder y deber distinguir entre objeto-fenómeno y objeto-ser extramental, reteniendo el primero y « poniendo entre paréntesis » el segundo. Al aplicar al ser su célebre *'εποχή*, da un paso en falso, ya que un objeto sin ser no tiene sentido, es impensable y se diluye aún como puro objeto (1). En sus últimos pasos Husserl recae en la inmanencia trascendental del idealismo que atacaba. Su sistema que parecía llamado a salvar a la filosofía moderna sacándola del punto muerto en que había caído, al insertar de nuevo el pensamiento en su auténtico y fecundo objeto ontológico, desde que arranca y separa del ser, que la alimenta, la intencionalidad del pensamiento recae en la noción cartesiana del conocimiento, confinándola nuevamente al reducto de la inmanencia trascendental. Es inútil buscar en la inteligencia, así sean prolijos y meticulosos los análisis, el ser de que previa y arbitrariamente se la ha despojado con una noción deformada del conocimiento, que hemos visto pesa en la filosofía moderna desde Descartes. De este modo Husserl dilapida en la inmanencia su precioso redescubrimiento, y una de sus últimas obras « *Meditations cartésiennes* » ( hasta el título nos lo indica), nos lo muestra confinado ya enteramente en el idealismo trascendental. ¡Tan hondo ha penetrado este espíritu de la filosofía moderna, que alcanza aún a aquellos que se han levantado contra él!

(1) Cfr. J. Maritain « *Degrés du savoir* », 1.<sup>a</sup> edic., p. 195 y siguientes. Desclée de Brouwer, París, 1932.

No otra es la suerte del « ser en las cosas » del existencialismo de Heidegger (1), que a más de la vía inválida del irracionalismo por donde pretende descubrirlo, y por eso mismo, es reabsorbido en última instancia por la pura inmanencia existencial.

6.—La actitud y espíritu de la filosofía moderna en el orden práctico-moral y cultural responde con toda lógica al del plano especulativo. Frente a la filosofía antigua, que alimenta todo el orden práctico y moral con la savia del ser y de sus exigencias, frente al « heteronomismo » medioeval, la filosofía moderna se esfuerza por elaborar una moral independiente del orden real, un « autonomismo » ético de la pura inmanencia, al margen de las contingencias y de la suerte que puede correr la metafísica. Como en el orden especulativo pretende liberar a la inteligencia del ser, también en el orden práctico procura liberar a la voluntad de las exigencias ontológicas de fines o bienes y de toda ley moral objetiva estructurada sobre éstos. Por lo demás, esta posición de la filosofía práctica está determinada por la especulativa y es solidaria de ella. Siempre —y sería fácil demostrarlo— toda concepción teórica desemboca en una filosofía práctica, así como ésta encierra inevitablemente una filosofía especulativa. Separada del ser de la inteligencia, también la voluntad queda privada de su objeto trascendente del bien o fin que no es sino el ser en cuanto apetecible. Como en el plano especulativo la inteligencia crea fenoménicamente su objeto, sucedáneo del ser, no de otra suerte la voluntad y la emotividad en el plano práctico, artístico y cultural es la fuente originaria de la ley moral y de los « valores » que rigen la conducta humana.

El imperativo categórico de Kant no es sino la aplicación de una forma pura de la voluntad creadora: *la ley* con su obligación, a un contenido empírico: *la máxima*. Ley y máxima constituyen el juicio sintético a priori de la razón práctica, análoga en este sector al de la razón especulativa. La voluntad no recibe sino que es fuente creadora de la ley. En cuanto a los « postulados » de la razón práctica —anticipo de la doctrina de los valores— no llegan ni pueden constituirse como cosa en sí absolutamente, sino sólo con relación a nuestra acción que *necesita* suponerlos así para determinarse. Aunque no sabemos si Dios, la libertad y la inmortalidad existen o no (conclusión agnóstica de la « Crítica de la razón pura »), sin embargo, debemos *suponerlos* existentes, *para nosotros existen* desde que sin ellos

(1) Cfr. « *Sein Und Zeit* », 4.<sup>a</sup> edic. M. Niemeyer, Halle, 1935; y Gurtvich: « Las tendencias actuales de la filosofía alemana », Espasa - Calpe, 1939, Bs. As.

es imposible *nuestra* acción moral. Tal es el alcance relativista de los postulados de la « Crítica de la Razón práctica ».

Así como Husserl en el orden especulativo redescubre la intencionalidad de la inteligencia haciendo ver cómo es imposible un pensamiento sin objeto distinto de él, también en el orden práctico la misma escuela fenomenológica, representada principalmente por Max Scheler y N. Hartmann, ponen de manifiesto los « valores » que gobiernan y dirigen la voluntad. Y si bien es verdad que sus autores hablan de la objetividad, universalidad y hasta de la trascendencia de los valores como esencias alógicas que no dependen de la voluntad ni de la subjetividad, sin embargo, conviene no engañarse con semejantes expresiones. Ocurre con estos « valores » lo que con los « objetos » de Husserl: que en última instancia son proyección objetiva de la misma inmanencia. Los valores, enseña Max Scheler, no son sino la objetivación emocional, y como tal impensable, la proyección de los *a priori* materiales, es decir, con contenido, de la emotividad. El valor no es algo realmente independiente de la emotividad inmanente, que desde su trascendencia inmutable gobierna la actividad práctica: en última instancia, no es sino un producto de la subjetividad, cambiabile, por ende, como ésta. Como Husserl en el orden teórico, Max Scheler y Hartmann en el orden práctico no logran evadir los límites de la inmanencia y son tributarios, en definitiva, del espíritu subjetivista de la filosofía moderna, contra el cual inicialmente se levantaron.

Otro tanto ocurre en el orden del arte y de la cultura, en general, que se pretende estructurar con independencia del ser trascendente en la pura inmanencia del « espíritu objetivo » (1).

7.—La filosofía moderna, que se esfuerza por desarticular la inteligencia y la voluntad del ser extramental negando alcance entológico a su acción puramente inmanente, se empeña, por el contrario, en llegar a la realidad por un camino irracional. Nos acabamos de referir a los valores, esencias alógicas, objetivas y trascendentes, que según Max Scheler serían captadas inmediatamente por la emotividad: al valor no se lo piensa, se lo siente. Su objetividad impensable es intuitivamente alcanzada por la emotividad. Llegan, por consiguiente, a la persona por la vía irracional.

Nada más frecuente en la filosofía contemporánea que la separación absoluta entre el dominio metafísico, vedado para una inteli-

(1) Cfr. Nuestra obra próxima a aparecer: « Los fundamentos metafísicos del orden moral », c. IV, párrafos II y III.

gencia incapaz de alcanzarlo, y el dominio ético-religioso de realidades captables inmediatamente, al margen de la actividad mental, por la emoción los sentimientos, la « intuición », la fe ciega (que nada tiene que ver con la virtud cristiana de la fe (1), etc. Kant, con los postulados de la « Crítica de la Razón práctica », Schleirmacher con el sentimiento religioso, Willians James, Bergson con la intuición anti-intelectualista (2), Blondel con la acción (3), Kierkegaard, Unamuno (4), y últimamente Heidegger con el cuidado y la angustia (5), y G. Marcel con el ser tenido y amenazado (6), el inmanentismo y el fideísmo irracionalista bajo todas sus formas no hacen sino pregonar (desde luego gracias a la denigrada inteligencia), la captación irracional de la realidad inalcanzable por el camino del entendimiento. El agnosticismo de la inteligencia se desdobra de este modo en un irracionalismo fideísta o intuicionista de diversas tonalidades.

Claro que más de que de un contacto con la realidad, se trata, según sus autores, de una *realización irracional* de ella, de una realidad en para mí y no en sí, algo análogo a las funciones *objetivantes* de las categorías Kantianas del entendimiento. En definitiva, que tampoco se trata de franquear la inmanencia para llegar al ser trascendente, sino de otro tipo de realización o creación irracional del ser en el seno de la propia subjetividad.

8.—El rompimiento con el ser extramental llevado a cabo por la filosofía moderna en todos los órdenes de la actividad espiritual: intelectual, moral y cultural, especulativa y práctica, tiende a independizar al hombre de toda subjeción para con el mundo ontológico reducido a una creación y proyección fenoménica de su espíritu. De allí nace la autonomía absoluta del hombre: en el orden especulativo respecto al ser y sus principios proclamando la independencia de la inteligencia frente a la verdad, en el orden moral respecto al bien y a la norma objetiva, y en el cultural frente a los objetos (valores y entes culturales), que sólo se sustentan por el « espíritu objetivo ». Hegel, que fundamenta sobre la contradicción la fecundidad dialéctica de la idea absoluta, y Nietzsche que exalta la vida contra el espí-

(1) Cfr. Nuestro artículo « Irracionalismo » en la revista « Criterio », n. 429, 1936, Buenos Aires.

(2) « L'Évolution créatrice », 40.<sup>a</sup> édic. Alcan. París 1932.

(3) « L'Action ». 2 t. Alcan. París, 1936-1937.

(4) « Del sentimiento trágico de la vida », Espasa-Calpe, 1937, Bs. As.

(5) Cfr. op. cit. más arriba.

(6) « Le monde cassé ». Desclée de Brouwer, París, 1933; y « Etre et avoir », Aubier, París, 1935.

ritu y proclama la independencia y hasta la guerra contra la verdad y el bien (objetos de la inteligencia y voluntad), son el término final y significativo del desenvolvimiento lógico del pensamiento moderno instaurado por Descartes.

En el orden teórico no es el ser que ilumina y dirige a la inteligencia, sino ésta quien gobierna y crea su objeto; en el orden moral no es el último fin o bien supremo y la norma consiguiente de él derivada, entroncados ambos en el ser, quienes regulan la moralidad de nuestros actos humanos, sino la voluntad (Kant) o los sentimientos con sus *a priori* (Meignong, M. Scheler), quienes crean de un modo irracional la ley de los valores reguladores de su propia conducta; y en el orden estético y cultural no se trata de informar a la realidad sensible de una perfección real en sí de belleza y de otros valores ontológicos, sino de una proyección del espíritu objetivo que se desdobra y encarna en ellos (Dilthey).

En todos los sectores nos encontramos siempre, en última instancia, con una filosofía antropocéntrica y panteísta. El hombre es el foco de proyección de toda realidad, de toda ley de actividad moral, de todo valor y cultura con absoluta independencia y autonomía de cualquier otro ser. El hombre queda constituido de este modo en un absoluto en sí, en un Dios que crea fenoménicamente en su inmanencia el propio mundo que habita, obra, piensa, quiere y siente.

Semejante autonomía que encierra al hombre en sí mismo, aislandolo de todo ser, sostén de sus actos, lo lleva lógicamente a separarse de sí mismo como ser, para no quedar sino con la pura conciencia de sí mismo, como una unidad trascendental de creaciones fenoménicas (*idealismo trascendental*) o como un foco de intencionalidades (*fenomenología*) o como un acto inobjetivante y función pura irracional de captación y realización de valores (*axiología*). Después de aniquilar el ser del mundo, el hombre acaba aniquilando su propio ser, se vacía realmente a sí mismo para minimizarse en una pura inmanencia trascendental o en una persona de pura función actuante o en la pura « mismidad » volcada en el mundo del existencialismo. El ser ha sido diluido por dentro y por fuera, *de jure* al menos. Este mundo inmanente es una línea divisoria que separa y aísla todo ser extramental e intramental, los cuales no son sino su propia creación fenoménica de dentro y de fuera. Desde entonces el acceso a Dios es imposible. Se ha roto el único puente que nos podía conducir a El: el ser. Más aún, el problema de Dios, del Ser Absoluto, hasta deja de tener sentido en su inmanencia pura despojada de

todo ser. Todo idealismo —de ser él posible— que comienza siendo un ataque inmediato contra el ser circundante de nuestra experiencia externa e interna, acaba en definitiva siendo ante todo un ataque contra Dios.

Pero el hombre, pese a sus concepciones filosóficas, lleva la sed inextinguible de lo Absoluto, no puede prescindir y olvidar a Dios. Con la destrucción del ser se ha privado lógicamente del acceso a Dios, se encuentra a sí mismo como centro de los fenómenos de la propia conciencia así como de la proyección fenoménica del mundo exterior, se coloca a sí mismo en lugar de Dios. Toda la filosofía moderna está trabajada internamente por un ateísmo radical unido a un panteísmo o antropoteísmo trascendental, lógicamente por lo demás (y por eso insuperable, hasta tanto no se revisen y modifiquen los principios que lo han engendrado) desde que en el *cogito* de Descartes el hombre, al independizarse y perder el ser, se situó en una posición *contra naturam*, según veremos en seguida. Porque no hay término medio: o se acepta el ser extramental y con él se llega necesariamente a un Dios trascendente distinto del hombre, con todas las consecuencias de una moral heterónoma de ley divina, o no se acepta y toda tentativa de acceso a él será irremisiblemente vana y estéril y llevará a la conclusión de un Dios dentro de la propia inmanencia, a un panteísmo trascendental antropocéntrico creador de los objetos especulativos y de las leyes y valores prácticos, tal como lo acabamos de señalar concretamente en autores y sistemas.

## II

### CRITICA TOMISTA A LA FILOSOFIA MODERNA (1)

9.—Pero en el caso que *realmente*, y pese a las afirmaciones de la filosofía moderna, el hombre no es Dios ni ente autónomo. El centro de gravitación del hombre, de toda su actividad y de todo su ser, está *esencialmente* fuera de sí mismo, en el ser trascendente y en última instancia en el Ser de Dios, en quien lógica y ontológicamente todo ser se sostiene en lo que es. El objeto, del cual el hombre ontológicamente depende, que condiciona y determina toda la actividad de su inteligencia y provoca y sostiene todo el movimiento de su voluntad, es el ser trascendente y, en definitiva, el Ser de Dios. Tanto en

(1) Para no recargar estas páginas con excesivas notas, nos abstendremos de citar los pasajes referentes a nuestra doctrina, tanto en este como en el siguiente párrafo.

la contingencia de su ser, insostenible en sí mismo sin ser el Ser necesario de Dios, como en la actuación de su inteligencia y voluntad sólo alcanzable con la posesión de su objeto: verdad y bien, que ellas no encuentran en sí mismas y hacia las cuales esencialmente se dirigen, el hombre aparece sostenido en lo que es y abierto y dirigido en su acción hacia el Ser divino, por el trámite del ser creado.

Todos los esfuerzos del filósofo moderno por independizar a su inteligencia y voluntad del ser, para luego independizarse a sí mismo del Ser de Dios, son por eso radicalmente estériles.

Sin un algo distinto de su acto, sin el ser, la inteligencia no puede conocer cosa alguna. El conocimiento aparece ante nuestra conciencia como apoyado y condicionado por el *ser* como su objeto (*objectum, opuesto*), del que se distingue y al que se opone en el seno mismo de la identidad intencional de su acto, en que lo aprehende. El acto del conocimiento es, por eso, *imposible e impensable* sin el ser que lo condiciona y en quien se apoya. De aquí que el esfuerzo de toda la filosofía moderna por desarticular la inteligencia del ser es *imposible y contradictorio*; ya que todo él está realizado con juicios y raciocinios, es decir, con actos de la inteligencia que sólo tienen sentido y valen por el *ser* que expresan. « Todo intento de evasión de intervención de la inteligencia en la exposición o justificación de una verdad es absurdo, pues de lograrse, sólo se obtendría merced a la actividad demostrativa de la misma inteligencia, o sea, mediante la auto-destrucción de semejante intento. Como el ave Fénix, la inteligencia revive del povo de sus cenizas constantemente en todo ataque dirigido contra ella. Los golpes que el anti-intelectualismo de todos los tiempos ha asestado contra esta noble facultad, en tanto son certeros en cuanto vale de inteligencia que los dirige y los capta, y, por eso, de ser mortales para su existencia, sólo lo serían por la *vitalidad y valor* de la misma inteligencia » (1).

En cuanto a un objeto sin ser, según la concepción de Husserl, es impensable, se diluye aun como puro objeto en el seno de la inmanencia. ¿Qué cosa distinta y opuesta de nuestro pensamiento puede ser un objeto que no es algo en sí? Necesariamente tiene que identificarse con el mismo acto y entonces no puede oponerse a él y ser su *Ob-jectum*.

La tragedia del pensamiento moderno tiene su punto de arranque en esta falsa concepción del conocimiento, que la aboca a proble-

(1) Cfr. Nuestra citada obra: « Los fundamentos metafísicos del orden moral », c. I, N. 2.

mas insolubles, por lo mal planteados, y la condena a una constante contradicción, como es la que encierra su anti-intelectualismo metafísico.

Por eso, si es verdad que es imposible demostrar el valor de la inteligencia, como cae de su peso (habría que presuponer ese valor al intentar demostrarlo mediante la intervención de la misma inteligencia), sin embargo, semejante demostración no es necesaria, ya que todo esfuerzo de negar o dudar del alcance ontológico del entendimiento sólo es posible gracias al ser que le da sentido.

« El alcance ontológico de la inteligencia se impone, pues, no sólo de *facto*, como pretende el relativismo antropológico, sino *de jure*, al justificarse con toda evidencia en un acto de reflexión crítica sobre la actividad intelectual. Toda filosofía, pues, aun la más crítica y rigurosa o es ontológica o no es nada. En efecto, la filosofía es un conjunto de ideas, juicios y raciocinios organizados en sistemas, los cuales, o quieren decir algo y tener un sentido y sólo tiene gracias al *ser* que expresan, o prescinden del ser y entonces no expresan ni pueden expresar nada. La filosofía, en definitiva, o es ontológica o no es nada, pese a las aseveraciones de quienes, usufructuando subrepticia y contradictoriamente al ser, dan sentido a sistemas antimetafísicos » (1).

10.—No sólo la inteligencia capta al ser, sino que sólo por ella podemos llegar a él. Sólo mediante la inteligencia el hombre puede salir de sí mismo a buscar el ser que lo perfeccione; y todo intento irracionalista en contrario es injustificable y vano. Si la voluntad y la emotividad logran llegar a su objeto es por la inteligencia que se lo proporciona. « Todas las tentativas hechas por Pascal, Schleimacher, los modernistas y los inmanentistas y sentimentalistas de todos los tiempos y de todos los matices, así como los esfuerzos de Brentano, Meignong, Max Scheler, Hartmann, Kierkegaard, Unamuno, Heidegger y Bergson, por otro camino, de descubrir en el hombre otra facultad que no sea la inteligencia, capaz de captar la realidad o los valores, no resisten a un análisis objetivo de la conciencia. Fuera de que esta captación, por ser *alógica*, a lo sumo sería *experimentable* por el propio sujeto y nunca *demostrable y expresable*, tampoco tenemos *experiencia alguna* de ella. La emoción, la sensibilidad, los deseos y tendencias podrán favorecer o entorpecer la visión del objeto por parte de la inteligencia, podrán aplicar o distraer a ésta de la aprehensión

(1) Cfr. *ibid.*

de aquél y dar una resonancia *subjetiva* de plenitud a la captación del objeto, pero la asimilación de éste, el contacto de la inmanencia con la trascendencia sólo se verifica en la *intencionalidad* de la inteligencia y sólo se reconoce en el juicio de ésta. Los sentimientos, emociones y los actos de la voluntad —es un hecho de nuestra conciencia— no crean ni proyectan, constituyéndolo, su objeto, ni mucho menos lo aprehenden; antes bien, presuponiéndolo ya presente en el espíritu por el conocimiento, se dirigen o se complacen en él. Primero es el objeto y su valor —ontológico, por ende— y sólo consiguiente a él el movimiento de apetencia o complacencia de las facultades volitivas, emotivas y sensibles. La realidad alógica, el valor, o como quiera llamársele, o es captado por la inteligencia y entonces es *ser* o no y entonces, a más de ser inalcanzable para nosotros, su textura íntima se diluye enteramente. Es evidente que en nosotros existe una actividad axiológica o de captación de valores, que no apreciamos ni es lo mismo para *nosotros* un veneno que un alimento, la verdad que el error, la belleza que la fealdad, lo bueno que lo malo. Pero esa actividad es de la inteligencia y, como tal, se apoya en la realidad. Es en las entrañas mismas del ser, donde el entendimiento descubre los *valores*, que son bienes tan ontológicos como el ser, desde que están identificados con él. La voluntad y los sentimientos tienden y se complacen en ellos como en su bien específico; pero el bien está presente en el espíritu y desde allí puede llegar a las facultades dichas, gracias al acto de la inteligencia » (1).

11.—Por la inteligencia, por donde el ser entra e ilumina con su inteligibilidad a todo el hombre despertando su conciencia y sus facultades, la voluntad puede actuar y desenvolverse como tendencia hacia el bien o fin (ser en cuanto apetecible). Destituída de su objeto ontológico, el bien trascendente, la actividad de la voluntad, no de otra suerte que la de la inteligencia, no tiene sentido y es imposible. La voluntad —y proporcionalmente la emotividad, la sensibilidad, etc.— es una facultad ciega que no actúa sino ante la realidad que le es dada por el entendimiento bajo el aspecto de bien, de *ser* apetecible, que colma en cierta medida su apetencia.

Un análisis objetivo de la voluntad nos la presenta como abierta al bien en sí, a la felicidad. La voluntad apetece el ser que le presenta el entendimiento bajo el aspecto de bien. Y así como éste no conoce nada sino bajo la razón formal de ser, tampoco la voluntad apetece cosa alguna sino como buena, como ser apetecible. Lo que es el ser

(1) Cfr. « Fundamentos metafísicos del orden moral » antes citado, n. 4 del c. I.

para el entendimiento es el bien para la voluntad. Como aquél no puede entender nada sino en cuanto entra y participa de la razón formal de ser, tampoco la voluntad puede apetecer cosa alguna sino es ella un reflejo de su objeto formal, el bien. La libertad no versa sobre el objeto formal de la voluntad, no es para el bien, como tal, sino para *este o aquel* bien finito, que, precisamente por no realizar la plenitud del bien, no impone necesidad alguna a la actividad volitiva que lo rebasa.

Pero el bien no es sino el ser en cuanto apetecible. Lo que busca la voluntad es el ser que le falta. Ella busca fuera de sí misma, en la perfección de un ser o perfección, colmar la plenitud de que carece y que condiciona su movimiento trascendente.

Como el entendimiento y a través de él que la mueve presentándole su objeto (el ser en quien se realiza la noción de bien), el movimiento de la voluntad es ininteligible e imposible sin el ser que no es ella, y, en última instancia, sin el Ser infinito. Mediante la inteligencia, la voluntad se inserta desde el primer momento en el ser trascendente como actuación de su potencia.

Como en el orden especulativo no basta un « puro objeto » sin ser (Husserl) para provocar y sostener la actividad del entendimiento, tampoco en el de la voluntad basta un « puro valor » vaciado de bien o fin para provocar el movimiento de su apetencia. Todos los sutiles análisis y jerarquía de valores cuidadosamente elaborados por Scheler y Hartmann, sólo se sostienen con la confortación de la noción de valor con la de bien, vale decir, mechando de alcance ontológico, y consiguientemente inteligible, la noción de valor. La voluntad va hacia el bien que le presenta la inteligencia, o sea al ser como perfección ontológica suya. Porque, según dijimos, la voluntad no apetece su objeto sino mediante la intervención de la inteligencia. Sólo por la compenetración y subordinación del entendimiento, la voluntad logra ponerse en contacto con su objeto. Precisamente por haber desconocido esta verdad revelada por un riguroso análisis psicológico y por haber desvinculado la voluntad de la inteligencia, la filosofía moderna ha caído en el error del irracionalismo, otorgando a la voluntad y aun a la emotividad y sensibilidad un contacto inmediato y aprehensión directa de la realidad, que realmente no poseen.

Ahora bien, estando todos los actos espirituales del hombre sostenidos y dirigidos hacia el ser trascendente, es inútil insistir en que tampoco su actividad técnica y artística y, en general, cultural, se desarrollará sino con un sentido y en un plano decididamente ontológico.

12.—Finalmente, si la actividad intelectual y volitiva, y, en general, de todas las facultades humanas aparecen dirigidas y gobernadas por el ser, si ellas encuentran su término final y centro de gravedad intencional fuera del hombre mismo en un ser que las trasciende, y, en definitiva, en el Ser absoluto e incondicionado, es precisamente porque el hombre *como ser*, en sí mismo, no es absoluto, no tiene su última razón de ser y existir en sí mismo sino en Dios, depende de otro Ser, del Ser divino, en último término. De este modo llegamos al último reducto en que se esconde el error fundamental de la filosofía moderna.

No sólo en sus actos sino también y ante todo en su propio ser, el hombre aparece todo entero determinado y sostenido por otro Ser. El hecho mismo de necesitar salir de sí para actuar su actividad psíquica de conocer, querer, etc., apoyándose en un ser que la trasciende, nos está indicando la indigencia y limitación del hombre, quien por eso mismo no *es* el ser sino que *tiene* el ser, no es por sí mismo sino por Dios. De tener por sí mismo la existencia sería simplemente su existir, y como tal no podría tener limitación alguna ni necesidad, por ende, de ir a buscar fuera de sí el objeto de sus facultades, sería infinito, Dios. La limitación del ser implica la recepción de la existencia, de un modo preciso y limitado, en una determinada esencia. Toda la limitación e indigencia del ser trascendente que implica la actividad humana tiene su fuente originaria en la finitud y contingencia de nuestro ser.

Si el hombre es un ser limitado como lo indican la dependencia de sus actos del ser extramental, la limitación esencial de todo su obrar y la imperfección y miserias de todo género de su naturaleza, señal es evidente de que su ser ha sido determinado en su existencia por otro ser y, en definitiva, por el Ser *a se* y necesario.

La finitud del ser humano, su condición de creatura esencialmente dependiente de Dios es la raíz ontológica de toda su indigencia y de su movimiento hacia la trascendencia del ser como hacia la plenitud de su propia existencia.

13.—Por todos los caminos, tanto por el de su inteligencia, de su voluntad y demás facultades, como por el de su mismo ser, el hombre va a desembocar a Dios, como el fundamento ontológico supremo y trascendente en que se sostiene y que le da sentido; aparece como la finitud y la contingencia apoyada, en lo que es y en su perfeccionamiento, en la infinitud del Ser necesario, con cuya posesión tan sólo puede lograr definitivamente su propia plenitud.

De ahí la ininteligibilidad y contradicción permanente a que la filosofía moderna ha conducido al hombre al pretender cortarle su comunicación y dependencia del ser trascendente tanto en el orden de su propia substancia como en el de su actividad. Encerrado en sí mismo, como algo primero e independiente, comienza por *no poder obrar* y acaba por *no poder ser*. *Lógicamente se le inhibe primero para aniquilarlo después*. Toda evasión de esta conclusión destructora sólo se alcanza sometiendo al hombre a una contradicción permanente: pretendiendo conservar una actividad intelectual y volitiva sin un objeto trascendente y una pura inmanencia sin ser, y todo ello sin el Ser divino, su última indispensable Causa y Razón de ser. El hombre no es el centro de su actividad, como no lo es de su ser. Todo intento en contrario termina lógica e irremisiblemente en el aniquilamiento de su ser y de su actividad. El hombre o acepta ser la creatura de Dios con su esencial y absoluta dependencia de El que la sostiene en su ser y en su actividad, o acaba lógicamente en la nada.

En el fondo de la actitud de la filosofía moderna tropezamos con un pecado de orgullo (¡que hace tan difícil su conversión!), y que, arrancándola de su verdadero centro, el ser, el Ser de Dios sobre todo, la deforma en su propio ser y en su actividad, la obliga a obrar *contra naturam*, y la conduce a una contradicción permanente. «Esta actitud del pensamiento moderno iniciado por Descartes encierra una doble y trágica consecuencia. Por una parte, la deformación de la inteligencia desviada de su verdadero objeto, el ser, y obligada violentamente a buscar en ella misma lo que no podía dar, y a proceder como idealista en una continua contradicción consigo misma, ya que no puede pensar nada sino como realista; y, por otra, una exaltación idólatra de la inteligencia, hasta convertirla en una divinidad inmanente con todas las secuelas religiosas y morales en ella implicadas, y que la ha llevado a un extremo tal de orgullo que la incapacita sobre manera para reconocer y desandar su camino errado.

Pero es inútil luchar contra el movimiento intrínseco y esencial de la inteligencia: ni el entendimiento está hecho para iniciar su camino partiendo de sí mismo sino del ser, ni la inteligencia humana está hecha para ser Dios, sino para estar esencialmente subordinada a Dios. Y pese a las afirmaciones de la filosofía moderna, aún en sus representantes más avanzados, la inteligencia se venga de ellos, porque nada piensa sino como ser, y en su incoercible

movimiento de proyecciones infinitas hacia la posesión de ese ser, de la verdad infinita, busca el Ser infinito y trascendente que no está en ella y que le falta, busca a Dios » (1).

### III

#### POSICION DE LA FILOSOFIA TOMISTA FRENTE A LOS DOS PROBLEMAS CENTRALES DE LA FILOSOFIA

Sometiendo al hombre a las exigencias esenciales de su ser y de sus facultades, que lo colocan en una situación de dependencia frente al ser y, en última instancia, frente a Dios, con un espíritu enteramente opuesto al de la filosofía moderna, S. Tomás elabora con prolijidad hasta en los más mínimos detalles su coherente síntesis, toda ella estructurada sobre las articulaciones mismas del ser, salvando en ella el ser humano bajo todos sus aspectos y en toda su actividad, de su inteligencia y voluntad sobre todo, al integrarlo en el ser trascendente, y, en último grado, en Dios.

14.—La inteligencia en su obrar, en su modo *humano* de obrar y en lo que ella es, está toda determinada por el ser. Es el ser como objeto y como sujeto que da razón de ser de lo que ella es. La gnoseología en S. Tomás sólo es un momento de reflexión sobre la inteligencia enraizada y llena del ser, sostenida en lo que es por el ser objetivo y subjetivo. Sin su previa penetración en el ser, sin la obra metafísica como primera, la gnoseología ni sentido tendría, como no lo tendría, según vimos, un acto de pensamiento sin un objeto trascendente. Es menester comenzar pensando el ser para tener la posibilidad misma de pensar, en un momento segundo, el propio pensamiento estructurado e iluminado en lo que es por el ser objetivo. El acto de conocimiento intelectual termina y se apoya inmediatamente en el ser. Conocer es devenir, hacerse intencionalmente el objeto: « Fieri aliud in quantum aliud », dice S. Tomás en un pasaje célebre. Cuando pensamos algo no pensamos nuestro pensamiento, nuestras ideas —como decía Descartes y con él toda la filosofía moderna— pensamos la realidad, el objeto extramental; el acto de entendimiento no termina como conocimiento, es decir intencionalmente, en sí, en la propia inmanencia, en la idea o verbo mental, si-

(1) D. N. Derisi: « El espíritu de dos filosofías », en « Estudios », de agosto, 1937, p. 513, Bs. As.

no en el objeto conocido. Conocer no es para S. Tomás elaborar un concepto-copia de las cosas, que luego afirmamos ser conforme con la realidad extramental. Esta verdad del contacto inmediato de la inteligencia con el ser, que cuando se trata de explicar tiene no poco de misterio, es, sin embargo, un hecho que se revela ante nuestra conciencia. Toda gnoseología debe tratar de dar razón de él, pero en manera alguna tiene derecho a deformarlo previamente, so pena de auto-destruirse al estructurarse no sobre lo que el conocimiento es sino sobre algo que ella quiere que sea.

Sólo en un segundo momento de reflexión, enseña S. Tomás, la inteligencia aprehende su propio acto y su idea junto con el ser que la condiciona (1), justificando críticamente su alcance ontológico.

La trascendencia del ser implicada en la intencionalidad cognoscitiva es un hecho indiscutible que se impone inmediatamente a nuestra conciencia. Las explicaciones metafísico-psicológicas del conocimiento que da S. Tomás son lógicamente posteriores a este hecho, que trata de analizar y no de construir. El proceso gnoseológico del conocimiento es algo primero y dado como un hecho y cosa muy distinta de su proceso psicológico sólo reconstruible por pacientes análisis y racionios.

Insertada desde el primer momento en el seno de la realidad extramental, que la condiciona aún como puro acto, según dijimos más arriba en la crítica del pensamiento moderno, todo el desarrollo ulterior de la inteligencia está causado y estructurado inmediatamente sobre la realidad objetiva, a que inmediata y transparentemente llega. Las conexiones gnoseológicas no son sino conexiones ontológicas descubiertas en las entrañas mismas de la realidad trascendente intencionalmente identificada con el acto de entender. Desde el punto de vista gnoseológico del conocimiento, enseña S. Tomás, en la simple aprehensión o idea no hay dos términos: la idea y el objeto, sino simplemente uno: el objeto en que la actividad intencional termina; y la composición o separación que se afirma en el juicio no se realiza entre dos conceptos o ideas inmanentes, es referida inmediatamente al seno mismo del ser. No de otro modo, todo el desenvolvimiento lógico de un racionio, en cuanto a su contenido, se desarrolla en el seno mismo de la realidad. Sólo la reflexión y análisis psicológicos ayudados por el racionio descubren y estudian los actos de que nos valemos para llegar a conocer la realidad (sensaciones, imágenes,

(1) De Verit., 9, 1, A. 9.

especies, ideas, juicios, racionios), como de otros tantos medios diáfanos, que nos ponen en contacto inmediato con el ser extramental.

Esta es la verdad central que da fisonomía a la filosofía de S. Tomás y la opone radicalmente por este espíritu ontológico a la filosofía moderna de espíritu trascendental.

Estructurada toda ella sobre el ser, la inteligencia se extenderá tanto como aquél.

Frente al ser finito y contingente (único que inmediatamente tiene ante sí por la puerta de los sentidos) la inteligencia lo estudiará en lo que es (Cosmología, Psicología y Filosofía de las matemáticas) y siguiendo sus conexiones ontológicas se remontará hasta el Ser necesario y divino como Causa primera, Fuente y Razón última de ser de la realidad, sin el cual todo ser se diluye en la nada. Dios es, por eso, el apoyo supremo de la inteligencia. Más aún, abierta al ser en cuanto ser como el objeto formal especificante y que determina su actividad, sólo el Ser infinito será el objeto capaz de aquietar su anhelo de Verdad. Y si puede conocer el ser finito es porque éste participa del Ser divino, a quien ella vislumbra y busca a través de sus reflejos creados con un movimiento natural incoercible bajo la noción de ser o verdad en sí, sólo encontrable en Dios. Es por este natural movimiento hacia el Ser y Verdad en sí, hacia Dios, que la inteligencia está abierta a todo ser y verdad. Por eso, adviértalo o no expresamente, en todo acto de conocimiento, en todo movimiento hacia la verdad, el hombre —lo veremos en seguida— busca a Dios como a Ser o verdad en sí, así como en todo acto de voluntad tiende en última instancia a Dios como Bien en Sí. «Omnis veritas a Spiritu Santo est», ha escrito S. Tomás.

En un orden ontológico tenemos que el Ser divino hace participante de su Ser al ser creado, y éste a su vez se comunica a nuestra inteligencia. Por un proceso inverso, nuestro entendimiento, posesionándose del ser Creado y leyendo en las entrañas de su finitud las huellas ontológicas del creador, alcanza el Ser divino —tal como sencilla y profundamente lo hace S. Tomás en sus *quinque viae*, en sus cinco caminos o argumentos para llegar a la existencia de Dios.

15.—Semejante manera de llegar a Dios por las creaturas determina el modo imperfecto y analógico de nuestro conocimiento de Dios. Esto nos lleva de la mano a poner de manifiesto cómo el ser no sólo causa la actividad de la inteligencia sino que también determina su modo humano de conocer y los diversos grados de perfección de su conocimiento.

La inteligencia humana no se inserta en el ser sino en su realización creada material, penetrando a través de los sentidos y por abstracción de sus aspectos fenoménicos materiales individuantes —el principio de individuación es para S. Tomás la «materia signata quantitate»— llega a posesionarse de las notas universales de su esencia o quiddidad inteligible. El primer contacto con su objeto no lo alcanza el entendimiento sino con el ser ínfimo de la escala: con un compuesto de forma esencial y materia o potencia o limitante de aquél. Este objeto formal propio, único quasi-intuitivamente alcanzado a través de los sentidos por la inteligencia en la presente vida en su contacto primero con la realidad, sigue pesando en sus posteriores pasos ascendentes. Articulando sus deducciones gnoseológicas en las exigencias ontológicas de este ser, bien pronto la inteligencia va escalando la gama de los seres cada vez más perfectos hasta llegar a Dios, el Acto Puro, pasando por los seres inmateriales. Sin embargo, como la inteligencia ha sido iluminada en sus primeros pasos por el ser que más se acerca a la nada, en quien la potencia prima sobre el acto, el ser material, la luz inteligible ha de proyectarse de abajo arriba de modo que aquélla ha de conocer lo más perfecto a través de lo más imperfecto, y su conocimiento de los grados superiores del ser, aunque siempre verdadero y firme como apoyado en éste, es pobre y obscuro, es *análogo*.

Entre el ser de Dios y el de la creatura y entre el de la creatura espiritual y el de la material hay una diferencia esencial irreductible en la noción misma del ser, que impide la univocación de su concepto. La noción de ser no es una idea universal, que no incluye formalmente sus diferencias y por eso se atribuye idénticamente a todos sus inferiores por contracción de género y diferencia o de diferencia y notas individuantes, sino un concepto análogo tan sólo en que aquella nota de que todos participan no conviene por igual a los que la poseen, pues en ella misma éstos difieren. Así el ser creado en su misma noción de ser —esencia participante de la existencia— difiere del Ser divino, cuya esencia es la pura existencia sin límite, el Acto Puro. Proporcionalmente otro tanto ocurre entre el ser material y espiritual y entre la substancia y los accidentes. Ahora bien, al conocer al Ser divino y al ser espiritual mediante este concepto análogo o polivalente del ser, que no conviene de idéntico modo a Dios y a las creaturas, etc., comenzando por el ínfimo de los seres, la inteligencia no lo alcanza directamente en lo que es por una idea propia y adecuada del objeto, sino en su reflejo del ser material, purificándolo de sus imperfecciones. Pero no es el caso de insistir en

esta tesis fundamental tomista de la analogía del ser, y que nos apartaría de nuestro tema. Lo que hemos querido poner de manifiesto es que el modo mismo de nuestro pensamiento está determinado en la filosofía de S. Tomás por el mismo ser.

Si no conocemos directamente lo singular por la vía de la inteligencia, es porque la individualización está constituida por la materia primera « *signata quantitate* », la cual por su concepto mismo no puede determinar directamente una facultad espiritual que conoce por la colaboración de los sentidos, como es el entendimiento humano. Si conocemos imperfectamente y con dificultad la esencia (no la existencia) de las cosas espirituales, de Dios sobre todo, es porque no llegamos a ellas sino a las esencias de las cosas materiales.

Es siempre, pues, el ser quien determina y explica el modo de conocer de nuestro entendimiento humano.

La correspondencia entre el conocer y el ser del que entiende, entre el objeto formal propio y la perfección ontológica de la inteligencia que conoce, alcanza en el sistema de S. Tomás proporciones muchos más vastas, comprende toda la serie ontológica de los seres. Entre el Acto Puro, conocimiento substancial de sí mismo por identidad real con su objeto, hasta el ser puramente material en que la forma sumergida totalmente en la pura potencia de la materia no puede evadir la subjetividad para posesionarse intencionalmente de otra forma o ser, se escalonan en grado ascendente las diversas maneras de conocimiento en proporción a la preponderancia del acto o inmaterialidad del ser.

16.—Abierta al ser como al objeto necesario de su actividad y enriquecida con él, sólo entonces la inteligencia se ilumina y esclarece a sí misma. Sólo saliendo de sí misma —precisamente por su finitud y porque no es Dios y ha de ir en busca de su objeto fuera de sí— la inteligencia no sólo se posesiona y entiende la realidad, sino que, por la naturaleza y luz inteligible del ser que comprende, llega, en un último eslabón gnoseológico, a iluminar y comprender su propio ser y naturaleza. El contacto con el ser inmaterial y espiritual, y aun con el ser material bajo su aspecto esencial que trasciende lo sensible, lleva a la inteligencia a aprehender su propio ser inmaterial e inorgánico, su modo intencional de llegar a la realidad, las raíces de su libertad y finalmente su principio substancial espiritual, su alma y su ser personal. El modo de conocer el ser dependiendo objetivamente de los sentidos, así como el hecho mismo de la sensación, inexplicable

por solo el organismo, la conduce a un conocimiento más profundo de su ser total, de su *ser compuesto* de materia y forma, de alma y cuerpo.

Y una vez llegada allí la inteligencia se encuentra frente al fundamento intrínseco último de su modo específico de entender. El que el objeto primero y proporcionado de su conocimiento sea la esencia de los seres materiales y la dificultad de su ascensión a las esencias espirituales, encuentra su fundamento ontológico en la estructura misma de su propio ser, inteligencia y alma espiritual sumergida en la materia, que, en esta condición existencial de espíritu encarnado, no puede llegar a su objeto, el ser, sino a través de los sentidos.

17.—Con un análisis semejante al efectuado sobre la actividad de la inteligencia S. Tomás hace ver cómo la actividad de la voluntad está toda condicionada y sostenida —a través de la diafanidad del conocimiento que la inserta inmediatamente en el mundo ontológico— en el ser como bien y en definitiva en el Ser o Bien en sí, cómo en todo acto suyo, implícitamente, al menos, busca a Dios. Descubre S. Tomás en un penetrante análisis que, a través de este o aquel bien, lo que realmente busca la voluntad, su objeto formal por el que se mueve, es el bien en sí, infinito, es Dios, aunque no se dirija explícitamente a El en este bien. Como la inteligencia no capta el ser sino en cuanto participa del Ser infinito, el objeto hacia cuya posesión tiende, no de otra suerte si la voluntad puede querer este o aquel ser es porque está anhelante del Ser o Bien en sí, del que el ser creado participa. Toda la actividad de la voluntad aparece así condicionada y provocada por su objeto, el bien o fin, que no es sino el ser en cuanto perfección y, en última instancia, el Ser de Dios o Bien infinito, que colma la indigencia infinita de su finitud.

18.—Pero si ahonda aún más en las causas de su ser y, siguiendo las conexiones ontológicas del propio ser humano, la inteligencia sale de él en busca de las causas extrínsecas que lo determinan, se encontrará en el orden eficiente con la Causa primera divina de su ser, que así lo sacó de la nada, y más allá todavía y en última instancia con la gloria formal de Dios por el conocimiento y amor de la creatura, como último fin para el cual el Señor lo ha creado.

Y es así como esclarecido su propio ser en este orden de las causas, el hombre comprende más hondamente el por qué de la manera de obrar de su inteligencia y voluntad. Ha recibido él un

ser espiritual sumergido y unido substancialmente a la materia para que conociendo, a través de los sentidos, la verdad de los seres creados materiales y por éstos la de los espirituales, y amando su bondad, como por otros tantos reflejos del Ser divino bajo su aspecto de Verdad y Bien, y como por otros tantos escaños que a El conducen de efecto a causa, llegue al conocimiento y amor de Dios, suprema Verdad y Bien, glorificándole así formalmente.

La inserción esencial de la inteligencia y, a través de ésta, de la voluntad en el ser como verdad y bien, respectivamente, que inmediatamente se pone de manifiesto en un análisis de su actividad, no es, en definitiva, sino un tramo, un episodio de un movimiento radical mucho más vasto de la naturaleza humana hacia el cumplimiento de su fin, que, aun sin tener conciencia expresa de ello, tiende a la glorificación de Dios por el conocimiento de su Verdad y amor de su Bien, busca el Ser divino a través de sus reflejos del ser creado. « La inteligencia y la voluntad, ávidas del ser, desde el primer momento se abren a la infinita Verdad y Bondad y se lanzan a su conquista. En el primer encuentro con la verdad y bondad limitadas del ser creado, esta ansia infinita de nuestras facultades, entretenida por un momento, se abre de nuevo anhelante, y más exacerbada aún se lanza con renovado empuje en busca del Ser, porque en ese ser limitado con sus atributos de verdad y bondad, la inteligencia y la voluntad han encontrado los rasgos de Verdad y Bondad infinitas del Ser divino, de las que participan como vestigios suyos. Cuando la inteligencia pierde este hilo ontológico esencial que une al ser creado con la Causa Primera, y obnubilada por la pasión o el error, no descubre los destellos del Creador en aquél, ni ve en este ser la participación del Ser ni divisa en él la gloria objetiva de Dios, no por eso deja de aspirar al infinito Bien, a su último fin; sólo que, en lugar de buscarlo donde realmente está, en Dios, esfuérase en vano por colmar en ansia infinita de Verdad y Bondad, que lleva en sus entrañas, con bienes limitados creados que no hacen sino entretenerla un instante para dejarla siempre insatisfecha y desconsoladamente anhelante. [.....]. Todo el movimiento de la inteligencia y de la voluntad es ininteligible y absurdo sin el Ser (con sus atributos trascendentales de Verdad y Bondad) que lo determina y en quien se apoya, y todo ser, bien y verdad contingente se desvanece sin el Ser, Verdad y Bondad absoluta y necesaria. El acto más insignificante de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad, aun cuando dirigido a la conquista de un ser creado, es imposible y absurdo sin Dios, sin el Ser infinito, del que

ese ser creado recibe con su ser la aptitud de mover —como cierta limitada perfección— nuestras facultades. Dios aparece así en la cúspide de los seres moviéndolos y atrayéndolos hacia Sí como supremo Bien; pero sólo el hombre es quien conciente y formalmente, a través de la gloria objetiva de Dios, leyendo en las entrañas de los seres contingentes las huellas del Ser necesario, que llevan como participación y manifestación suya y que, como tales, se desvanecerían al carecer de razón de ser y de razón de bondad y verdad; sólo el hombre, digo, puede ascender por los peldaños del ser, verdad y bondad participados del ser contingente creado hasta la Fuente de todo ser, verdad y bondad, hasta el Ser, Bondad y Verdad en sí de Dios. A través de las creaturas el Creador conduce al ser racional hacia sí, como hacia su último fin, suprimido el cual éste no podría entender ni querer absolutamente nada. A la luz de estas ideas comprendemos en toda su profundidad las admirables páginas de los primeros libros de las Confesiones, en que a través de las perfecciones de las creaturas S. Agustín emprende su ascensión hasta el Creador; comprenderemos el inmenso y puro amor de S. Francisco de Asís hacia la naturaleza, en la cual su simplicidad evangélica, tan concorde con los principios de la razón, sabe leer los vestigios de su divino Autor, y conversando con sus « hermanos » (el sol, el lobo, los peces, etc.), en ella contenidos, como en otros tantos reflejos ontológicos e hijos de un mismo Padre, remontarse hasta su divino y bondadoso Autor; y oiremos este himno armónico, esta voz llena de grandeza y sinceridad objetiva con que el mundo nos habla de El, de Dios, y entablaremos, primera persona (« yo »), este diálogo lleno de ternura con el « tú », entre el mundo (« tú ») que me habla a mí (« yo ») de *El*, y entre *yo* que en *tí* (el mundo), en *tu* ser, verdad y bondad, escucho la voz de El, de su Ser, Verdad y Bondad, y por *tí* alabo, bendigo y amo a *El*..... Acaso en ninguna como en esta profunda verdad, es donde se encuentran y se abrazan como hermanas que son, la verdad de la metafísica con la ternura y simplicidad de la poesía, cuando tanto el filósofo como el poeta, el uno por un raciocinio hondo y el otro por una intuición simple, saben escuchar en el murmullo de los bosques y ver en la hermosura de las praderas y en las grandezas de los montes y contemplar en la sublimidad de las estrellas de la noche y gustar en las bellezas del universo creado, la voz, la hermosura, la sublimidad y la belleza de Dios, que nos habla por el murmullo de sus árboles y se nos manifiesta en la hermosura de sus obras y nos mira con los ojos de sus estrellas... » (1).

(1) Cfr. D. N. Derisi: « Los fundamentos metafísicos del orden moral », c. III, n. 18.

19.—La inteligencia abierta al ser como verdad, y la voluntad al ser como bien, tienden por encima del objeto inmediato de sus actos al Ser de Dios como al término definitivo de su movimiento natural. Sólo posesionándose de la Verdad y Bien infinitos logran la actualización perfecta de sus potencias y su felicidad. Sólo integrándose en el Ser infinito, posesionándose de El por el conocimiento y el amor, el ser finito del hombre logra su plenitud. Y viceversa, éste no puede glorificar perfectamente a Dios por el conocimiento y el amor sin alcanzar *ipso facto*, con la posesión del Ser infinito, Verdad y Bien en sí, su plenitud y su felicidad.

De este modo, reduciendo al hombre a lo que realmente es, ser finito hecho para el Ser infinito, que, por eso, ha de salir a buscarlo fuera de sí en la trascendencia, logra su plenitud ontológica, en la filosofía de S. Tomás, integrándose en Dios.

La glorificación de Dios y la perfección humana están constituidas y expresadas, en el sistema de S. Tomás, en función del ser.

Por eso la ética y la perfección moral, que no es sino la perfección específicamente humana, está integrada por el Doctor Angélico en la metafísica: el perfeccionamiento moral no es sino un episodio, el principal sin duda, de todo el movimiento del ser natural hacia su desarrollo y perfección ontológica; no es sino el crecimiento y plenitud del ser humano, determinados, alimentados y estructurados todos ellos por el ser. El valor y el deber no son algo independiente del ser y captable por un camino irracional: no son sino el ser con sus exigencias ontológicas de realización ante la voluntad para el logro de su plenitud. El bien moral no es sino el desarrollo del ser humano conforme a las exigencias de su último fin, un acercarse ontológicamente a este su Bien supremo, o lo que es lo mismo —en función de la naturaleza que, según dijimos está constituida por Dios para el logro de ese fin— una aproximación hacia la perfección de su naturaleza o forma específica, hacia la cual tiende como hacia su plenitud. Del mismo modo el mal moral no es sino una privación del ser exigido por el fin o naturaleza específica humana: es un no-ser.

De aquí que la norma moral entre en el hombre con el ser por la única puerta por la que éste puede entrar en aquél: por la de su inteligencia. En las entrañas del ser, del propio ser ante todo, la inteligencia descubre su fin o bien y la jerarquía de fines con que los seres se organizan entre sí; y con el fin entra la norma objetiva u ontológica del bien moral: un acto libre será bueno en tanto sea

necesario para la consecución del último fin o bien del hombre (no de un fin cualquiera, pues el fin inmediato no justifica los medios) o, lo que es lo mismo, en cuanto ese objeto sea querido conforme a su propio fin intrínseco y total, que se integra y subordina al fin del hombre; y malo en cuanto aparte a éste de su supremo bien o plenitud, es decir, en cuanto el objeto sea apetecido contra su fin intrínseco. El último bien o plenitud del ser del hombre es la norma moral de su conducta, norma ontológica de la bondad de sus actos específicos. Diríamos que el deber ser no es sino la proyección del hombre hacia su plenitud, que Dios le impone, por lo demás, como ley en el seno de su conciencia.

20.—Orientado hacia el ser por todas sus facultades, el ser del hombre queda abierto a una integración ontológica sobrenatural: puede recibir por su inteligencia la revelación del Ser divino, el cúmulo de verdades sobrenaturales que la pone en posesión de la vida misma de Dios y de sus misterios inaccesibles a las solas luces naturales y tender con su voluntad al bien en sí, tal como se revelará a su inteligencia en la visión intuitiva, e integrar su ser natural en el ser sobrenatural de la gracia, por la cual, constituido en verdadero hijo de Dios, comienza a vivir y participar en el tiempo de su mismo Ser y Vida, para consumarla en la plenitud de la intuición y en el goce de la posesión de su Esencia divina en la eternidad.

Estructurada toda ella en el ser, en lo que es y en lo que obra, la naturaleza humana lejos de oponerse a la comunicación con el orden sobrenatural por la revelación divina y la gracia —tal como ocurre en la filosofía moderna, en que la desarticulación con el ser *a fortiori* aisla al hombre de todo contacto con un orden real superior al natural— está abierta a esta integración divina.

21.—Toda la actividad humana aparece así determinada por su ser intrínseco y por el ser-objeto en que se apoya en sus actos, y, en definitiva, todo ser y actividad creados están causados y dirigidos hacia el Ser divino como Causa primera y Fin último, respectivamente. Todo ser y devenir está sostenido y centrado en el Ser divino.

De este modo S. Tomás nos presenta en una profunda y coherente síntesis, ajustada a los hechos, una visión genial de toda la realidad en sí y en su desplazamiento activo. En su comienzo: Dios, Ser infinito, Causa primera, de quien salen, participando de su Ser por creación, todos los seres y, por encima de todos ellos, el hom-

bre, el ser superior de la creación sensible a quien los demás sirven y se subordinan; y en su término: otra vez Dios, último Fin, al cual todos los seres se dirigen glorificándole objetivamente con su ser y con su movimiento hacia la plenitud de su naturaleza, participación y manifestación de su Ser infinito, y sirviendo al hombre, quien, por el reflejo ontológico de la Perfección divina encerrada en ellos, sube, el único, formalmente hasta Dios por el conocimiento y el amor. Del Ser divino salen las creaturas en su ser y en su devenir hacia su plenitud ontológica, que sólo encuentran —por intermedio del conocimiento y amor del hombre para con Dios— en un retorno al mismo Ser de donde salieron.

En S. Tomás está firmemente subrayada la primacía del ser sobre el devenir, sobre la actividad y el cambio, inclusive sobre la misma actividad espiritual del hombre, que no tiene sentido sin el ser que la causa *eficientemente* en su principio y *como fin* en su término objetivo. El devenir está determinado y sostenido en sus extremos por el ser, que le da sentido ontológico; y, en definitiva, todo el ser capaz de devenir, a causa misma de su limitación, con todo este movimiento hacia su plenitud, sólo tiene sentido y razón de ser en Dios, el Ser en Acto puro e infinito sin potencia ni cambio, de quien sale como de Causa eficiente y a quien retorna como a Fin definitivo. La misma actividad práctica específicamente humana, la actividad moral, no es sino un tramo de esta inmensa órbita del movimiento ontológico de la creatura hacia Dios, el más alto y sublime desde luego, por el que el hombre, —no por leyes necesarias y ciegas incrustadas en su naturaleza como en los seres irracionales, sino por una ley comunicada e intimada por Dios mediante el ser y sus exigencias, que no son sino las exigencias de su propia perfección— libremente se somete a ellas, para integrarse concientemente en Dios, en un regreso a El como a Fin último o Bien supremo, actualizando a su vez su inteligencia y voluntad con la consiguiente plenitud definitiva.

Señalar como característica del sistema de S. Tomás su espíritu metafísico-intelectualista, el espíritu ontológico de su filosofía sometida y estructurada en todas sus partes, en su gnoseología como en su moral, sobre el ser, es lo mismo, en última instancia, que caracterizarlo como una síntesis teocéntrica, integrada toda ella en Dios, por las conexiones esenciales de efecto a causa, de contingencia a necesidad, que el ser creado posee respecto al Ser divino.

La filosofía moderna que ha progresado indiscutiblemente bajo no pocos aspectos —precisión de los problemas, planteo de cuestiones nuevas, preciosos análisis de la actividad humana, etc., etc.—, ha perdido, con su desarticulación del ser, el principio indispensable de solidez y fecundidad filosófica. Aun las auténticas contribuciones, que al acervo de la cultura ha aportado, están determinadas *a pesar* de este principio fundamental, que *de jure* las invalida en su raíz, como que invalida todo pensamiento. La pérdida del ser ha condenado a este enorme esfuerzo de la filosofía de los últimos siglos — pese a sus verdaderas conquistas y al talento de sus brillantes representantes— a la esterilidad, a la discontinuidad y a la contradicción y despedazamiento interno con el consiguiente estancamiento y fracaso de sus sistemas. Parece haber substituído y buscado más la originalidad y celebridad que la verdad, supremo y único valor de discernimiento en filosofía. Y es que arrancada del ser, le ha faltado a la inteligencia el alimento de su propio acrecentamiento espiritual, no pudiendo seguir su impulso natural hacia la conquista de la verdad, que, identificada con el ser trascendente y, en último término, con el Ser divino, está fuera de sí misma; y se ha visto obligada a un trabajo contra la naturaleza misma de su actividad. (Piénsese, por ejemplo, en el anti-intelectualismo de Bergson, hecho todo él a base del intelectualismo profundamente analítico de sus brillantes exposiciones).

Al privarse de Dios por el camino de la inteligencia, la filosofía moderna se ha privado de su perfección absoluta y suprema. Lo del Dios inmanente, lejos de exaltar al hombre colocado en el pedestal de la divinidad, no ha hecho sino hacer más dolorosa la irrisión de una inmanencia divina despedazada por la contradicción y la duda en su inteligencia, y por la angustia de una voluntad anhelante de lo infinito y condenada a no poder evadir las vallas de la subjetividad finita.

Sin el ser esta filosofía se ha visto privada de unidad, de continuidad y sometida a la dispersión; y la dualidad irreductible entre el ser y el conocer, el conocer y el obrar, lo trascendental y lo real, lo fenoménico y lo absoluto, el mundo y Dios, son el residuo realmente trágico de este pensamiento indudablemente vigoroso, pero realmente desorbitado, salido de cauce, como desarticulado que está de su objeto: el ser.

22.—Ahondando aún más profundamente por debajo de ambas posiciones, realista y subjetivista, nos encontramos con dos concep-

ciones generales de la vida y con dos espíritus opuestos: el uno que salva y el otro que pierde a la filosofía y al hombre.

La filosofía moderna no hace sino reflejar en el sector del pensamiento superior una « *Weltanschauung* », una concepción de la vida individualista centrada en el hombre, desvinculada del ser para desvincularse de Dios, que arranca del Renacimiento y que se manifiesta en lo religioso, en lo artístico, en lo político, en lo social y en las demás manifestaciones de la vida espiritual, y que, a pesar de sus grandes conquistas científicas y técnicas, ha acabado arruinando al propio hombre al arrojarlo al mundo de los fenómenos, desarticulado del mundo del ser y consiguientemente de Dios, centro de gravitación de su auténtica perfección humana. La filosofía moderna representa una época de acentuación individualista llena de confianza y de orgullo de lo humano, una época de exaltación del hombre sobre el ser y sobre Dios. Pero al fijarse y detenerse en sí, el hombre —que no es para sí sino para Dios—, se arruinó a sí mismo; y mientras en filosofía perdía el sentido y el valor de su inteligencia, de su voluntad, de su moral y de su ser, en el orden sobrenatural se jugaba su filiación divina por el plato de lentejas de los valores humanos.

El hombre medioeval, cuya filosofía encarna S. Tomás, que ignoró mucho de las ciencias y técnicas modernas, en una actitud de humildad se olvidaba de sí mismo, salía de sí a contemplar maravillado el mundo por donde Dios le hablaba, para llegar por los pedanos de las creaturas hasta el trono de su Creador. En esta actitud de humildad y olvido de sí mismo —que se revela en la unidad del arte de sus admirables catedrales y castillos ojivales, en la unidad política del Sacro Imperio, en la unidad social de los gremios, en la unidad religiosa de la cristiandad— el hombre medioeval encontró sin esfuerzo la plenitud de su ser con la integración en el ser trascendente y últimamente en Dios, y, centrado en su verdadero punto de gravedad, logró la unidad de su ser y de su vida: de su cuerpo sometido al alma, de su ser humano subordinado al hijo de Dios que en él vivía, y del hijo de Dios amorosamente olvidado de sí mismo para ocuparse en conocer, amar y servir a su Padre, encontrando así su perfección natural y sobrenatural en la posesión de su objeto beatificante, incoada en este mundo y plenamente lograda en la eternidad.

Así también en el plano filosófico la doctrina de S. Tomás. Sostenida en el ser trascendente y como olvidada de sí misma, la inte-

ligencia sale en Tomás en busca de su objeto que la perfecciona, el ser, y por él llega y se centra en Dios, alcanzando su actualización con la posesión del Ser que es la Verdad suprema. Contempla ella todas las cosas como los mensajeros con que Dios la habla para que por su conocimiento y con su uso llegue hasta El, su último Fin; y sin esfuerzo encuentra el camino de su perfección específica, la norma moral que no es otra sino su acercamiento a Dios, el supremo Bien de su ser, leyendo el fin y exigencias de su propia naturaleza y de la de los demás. Abierta así a un mundo trascendente la inteligencia conoce la posibilidad y el hecho de la revelación de Dios, y, robustecida por la fe, se inserta en el ser sobrenatural que la enriquece y dota como hija de Dios hasta la plenitud no solamente humana sino divina de la visión misma de la esencia de Dios. En el orden ontológico la gracia se superpone y acaba divinamente el ser creado; y en el orden gnoseológico el conocimiento sobrenatural de la fe se estructura y perfecciona divinamente el natural de la inteligencia.

Todo es unidad, todo es armonía, jerarquía e integración en esta vasta síntesis, estructurada y alimentada en todas sus partes por la unidad del ser: el mundo en el hombre, el hombre en el hijo de Dios, el hijo de Dios en Dios; y en un orden estrictamente filosófico: el ser iluminando y enriqueciendo a la inteligencia, ésta a la voluntad, y ambas llevando e integrando al hombre, a través del mundo, en Dios.

Por una paradoja S. Tomás, que no tiene ningún tratado de gnoseología o crítica del conocimiento estrictamente tal, que no ha hecho sino centrar la inteligencia en el ser como en su objeto natural, del que no puede prescindir sin autodestruirse, logra salvarla de la contradicción y desgarramiento subjetivista, dando la única y auténtica justificación de su valor ontológico.

Como en los demás órdenes, también en el de la filosofía el espíritu de sencillez y humildad cristianas, colocando a la inteligencia en lo que es —conocimiento de un ser que ella realmente no es— en el olvido de sí misma, esencial a sus primeros pasos, se encuentra a sí en su término, cuando después de iluminarse con el ser que no es ella, vuelve sobre sí sus miradas para contemplarse en la reflexión crítica. Su sometimiento y amor al ser y, en última instancia, al Ser divino, en el olvido de sí misma, es quien la salva. Y salvada la inteligencia, por ella se salva la voluntad y a todo el hombre, alcan-

zando su plenitud ontológica fuera de sí mismo, en el ser de Dios. También para la inteligencia y la filosofía vale la palabra de Cristo: « Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam », « el que pierde su alma por mí, la encontrará » (1).

## Belleza, Amor, Filosofía

**HERNAN BENITEZ**

Doctor en Filosofía y Letras.  
Profesor de Teología en el Seminario Metropolitano de Buenos Aires.

Capítulo introductorio al libro:

« Los problemas estéticos en la Teología escolástica ». Algunas páginas de este estudio fueron leídas en la sesión clausural de la « Muestra bibliográfica de la filosofía católica ».

### SUMARIO ANALITICO

#### I — VARIACIONES EN TORNO A LA BELLEZA Y AL AMOR

1. *El enigma de la belleza.* — Misterio de la belleza en la naturaleza y en el arte. El hombre ante el enigma de lo bello.
2. *Trascendencia ética de la emoción estética.* — Estética y cultura. Influjo meliorativo de las emociones de belleza en el espíritu humano, en estados patológicos y psíquico-mentales.
3. *Raíz de las limitaciones humanas.* — El hombre inmersión de espíritu en materia, fundamento de sus limitaciones y de sus fracasos en la búsqueda de solución a los conflictos humanos. Bajo la conflagración pasional. Perpetuo retorno y odio a lo vivido.
4. *¿El amor enraiza en la belleza?* — Deslinde entre los sentimientos estéticos y el movimiento amoroso. Etopeya de ambos productos psíquicos. Comportamiento de la belleza y del amor.
5. *¿Belleza y ausencia de amor?* — Fusión de toda la actividad psíquica en el remanso del espíritu. El gozo estético sobreabunda y desborda en el amor. Destino esencial de la belleza: invitación al amor.

(1) Evang. de S. Mateo: X, 39.