

un filósofo auténtico como Eduardo Nicol, que ama la verdad, que siempre ha dicho arrojadamente la que cree ser tal, y ante quien, por ende, no puede uno limitarse a gestos perfunctorios de cortesía o de neutralidad benévola. Esto podrá estar bien en otro terreno, pero no entre quienes conviven hace años en una comunidad a la par fraterna y beligerante, en la cual —ahora más que nunca— la expresión dialogada de sus miembros debe ser entera y sin reservas.

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

Ensayo sobre las virtudes intelectuales, por Antonio Gómez Robledo. Publicaciones de Diánoia, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

Después de su excelente traducción de la *Ética Nicomaquea*, publicada en la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum* de la Universidad Nacional de México, Gómez Robledo nos ofrece ahora el fruto de sus estudios sobre las virtudes intelectuales en Aristóteles. Preciso es, ante todo, destacar la originalidad e importancia de esta investigación. Recorriendo las bibliografías filosóficas, nos percataremos del escaso número de monografías consagradas especialmente a este tema. El autor cita una (pág. 43): la de Lienhard Eberlein (*Die dianoëtischen Tugenden der Nikomachischen Ethik nach ihrem Sinn und ihrer Bedeutung*), y el comentario de Greenwood al libro VI de la *Ética Nicomaquea*, publicado en Cambridge en 1906. A estas obras podríamos agregar otras dos: la de Kühn (*De Ar. virtutibus intellectualibus*, Berlin, 1860) y la más reciente de Raimbaud (*Intr. à l'étude des Vertus intellectuelles*, Coutances, 1942). Preciso es, pues, destacar también el que dentro de la producción filosófica en Hispanoamérica, ésta es una de las

obras que pueden considerarse como excepcionales.

Excepcional no sólo por lo que toca a las reflexiones personales del autor, sino por su valor para la historiografía filosófica. Porque, de hecho, el libro que vamos a reseñar aquí requiere ser visto bajo este doble aspecto. Gómez Robledo nos advierte, en efecto, que “este comentario, si bien puede llamarse así, no lo es con la pureza metódica ni el ayuno riguroso de otros ingredientes no contenidos formalmente en el contexto mismo, con que suelen hacer estas cosas los *scholars* europeos, por ejemplo. Más bien se parecería a los antiguos comentarios escolásticos, en los cuales el texto era a menudo un pretexto para que cada cual pudiera libremente ‘mover sus cuestiones’, como decía Vitoria... Pues de la misma licencia he hecho uso largamente en este trabajo, sin cuidarme mucho de patrones europeos a que no tiene por qué ajustarse tan sumisamente un hispanoamericano, para el cual la filosofía, si no distinto contenido, tiene por lo menos sus formas propias de expresión” (págs. 12-13). Un autor tiene siempre el derecho de escoger la forma de expresión que mejor se adapte a sus propósitos; pero no creemos que el hispanoamericano esté condicionado necesariamente, sea por causas psicológicas, hereditarias, “ontológicas” o las que se quiera, a escribir filosofía o historia de la filosofía de un modo determinado, esto es, a la “hispanoamericana”. Por lo demás, hay que advertir que sólo nos ocuparemos del aspecto de este libro que más claramente compete a la historiografía filosófica, señalando aquellos puntos que, a nuestro juicio, necesitarían ampliarse o modificarse. Manera limitada de enfocarlo, pero no injusta; pues ahí reside una gran parte de su mérito.

El libro se inicia con un resumen de la teoría general aristotélica de la virtud. Una vez dada la definición formal de ésta, su autor nos presenta los ele-

mentos materiales que la llenan y la cosmovisión que supone. Así, el examen de lo que, para Aristóteles, era el hombre en su esencia específica, sirve como introducción explicativa de la división de las virtudes en intelectuales y morales. Pasa entonces Gómez Robledo —después de hablarnos del *modus essendi* de la virtud— al deslinde de dos aporías. La primera de ellas se refiere a la cuestión de saber si tal división es completa, es decir, si abarca toda la posible gama de virtudes, en tanto que la segunda plantea el problema de si en una u otra clase se realiza por igual y en la misma medida la esencia de la virtud. El principal resultado del planteamiento de tales problemas es la demostración de las soluciones que les ha dado Sto. Tomás. A estas aporías, el autor agrega, en párrafo aparte, una tercera y de más laboriosa resolución. Trátase, en suma, de saber si la concepción aristotélica del término medio, en que consisten las virtudes morales, es aplicable también a las intelectuales.

No estamos, sin embargo, de acuerdo con los supuestos de la crítica que hace Gómez Robledo de la tesis escolástica —particularmente de Sto. Tomás—, acerca de la posible aplicación de la teoría del término medio a las virtudes intelectuales. Según él, tal aplicación no pasa de ser un mero artificio; ya que con eso las nociones de exceso y defecto pierden su genuino sentido aristotélico, el valor teórico y práctico que tienen en el terreno de las virtudes morales. “¿Cómo puede, en efecto, decirse —se pregunta— que el arte, la ciencia o la sabiduría estén sujetas a una medida que no deban rebasar? ¿A quién podrá vituperarse por ser demasiado artista o demasiado sabio...?” (pág. 37). Sin entrar en lo convincentes o no que puedan resultar los argumentos de Sto. Tomás, nos parece que las objeciones del autor no apuntan exactamente al auténtico y real pensamiento del Sto. Tomás histórico. Tomemos el caso

de las virtudes intelectuales especulativas. Éstas, para Sto. Tomás, consisten en un término medio; no son a menos de estar medidas o reguladas por algo. ¿Por qué? Por las cosas mismas, supuesto que su bondad es la verdad,¹ no por otra clase de virtudes.² La posibilidad de un *regressus in infinitum* queda descartada. Ahora bien, si se trasciende tal medida, en el modo en que eso pueda ocurrir, tendremos, en lugar de una virtud intelectual, un vicio opuesto, la opinión falsa.³ Vicio que contra lo que haría pensar el que su maldad sea el error, y a pesar de su nombre único, es, de hecho, doble; y que representa tanto la posibilidad de oponerse, por defecto, negativamente a una afirmación verdadera, cuanto por exceso, afirmativamente, a una negación verdadera. *Medium proprie est inter contraria*. La virtud intelectual es un medio entre dos opiniones, entre dos vicios contrarios; dado que tal contrariedad resulta del que pueda afirmarse falsamente aquello que se niega con apego a la verdad, o negarse precisamente eso mismo en cuanto se toma como sujeto de una afirmación verdadera.⁴ Véase, pues, que no se trata de meras modalidades del juicio entre la que no hay medio alguno, sino de posibilidades de vicio⁵ tan reales como puedan serlo la temeridad o la cobardía y de signo bien distinto.

¿Es, por otra parte, que la negación y la afirmación falsas no tienen nada que ver con el sentido genuino de “exceso” y “defecto”, tal como se ofrecen en el campo de las virtudes morales? Que su sentido aquí no es idéntico, n

¹ S. Theol., Ia IIae, qu. 64, art. 3, corpori

² S. Theol., Ia IIae, qu. 64, art. 3, ad 1

³ S. c. G., III, cap. 119: *Falsa opinio it se habet in intelligibilibus sicut vitium virtutis oppositum in moralibus*.

⁴ S. Theol., Ia IIae, qu. 64, art. 3, ad 1

⁵ III Sent., dist. 33, qu. 1, art. 3, sol. 3

Si autem excedat vel in plus vel in minus erit falsum, quod se habet ad virtutes intellectuales, sicut vitium ad morales.

lo niega Sto. Tomás;⁶ no se habla de las mismas virtudes. Pero, no obstante, es muy lícito tomar por excesiva una opinión en cuanto diga que una cosa es algo más que lo que en verdad es y por defectuosa la contraria. En una u otra dirección se está rebasando la verdad. “Pero ¿a qué calificar el error, su único contrario —vuelve a preguntarse Gómez Robledo—, como excesivo o defectuoso?” (pág. 37). De la misma manera podría argüirse ¿a qué calificar el no valor, único contrario del valor, como excesivo o defectuoso? Pero si por error hay que entender, al igual que por no valor, una maldad que no sólo se da en un vicio por exceso, sino también en uno por defecto, la objeción se desvanece. Igualmente el no valor encarna, en último análisis, tanto en la temeridad como en la cobardía.

Similarmente, el autor parece confundir dos conceptos muy distintos de lo “demasiado”. No se puede, en efecto, vituperar a nadie por ser demasiado sabio o demasiado artista, si lo “demasiado” se entiende *ex parte participantis subiecti*.⁷ Pero, si se toma como exceso vicioso, quien sea “demasiado” sabio será, a los ojos de la escolástica, necesariamente vituperable. Basta distinguir estos dos sentidos para que esta objeción pierda también toda su validez; puesto que ambos son compatibles y se siguen de las tesis mismas de Sto. Tomás acerca de las virtudes intelectuales.

Pasando al caso de las virtudes teológicas, nos dice Gómez Robledo: “la posición tomista, en lo que concierne a las virtudes teológicas, nos parece inobjetable, tanto que no podemos dejar de preguntarnos si algunos de los argumentos aducidos para negar en ellas la posibilidad del término medio, no serán también aplicables *mutatis mutandis*, a

las virtudes intelectuales” (pág. 38). Ocurre, empero, que no hay posibilidad de aceptarlas, tal como las presenta Santo Tomás, si no se acepta previamente que las virtudes intelectuales, tanto como las morales, consistan en un término medio. Unas, para Sto. Tomás, son humanas, las otras sobrehumanas, a pesar de tenerlas el hombre.⁸ Y si unas y otras se distinguen es justamente porque lo que mide o regula a unas no es lo mismo que lo que mide a las otras. En un caso es Dios, en el otro algo creado. De aquí que por muy excesivas que sean las virtudes teológicas, nunca lo serán tanto como deben; pues su medida misma excede las facultades humanas. Pero *ex parte nostra* no sólo la esperanza, como el autor mismo reconoce, es un medio entre la presunción y la desesperación, sino que la fe también, quitada su comparación al objeto, es un medio, *al igual que las virtudes intelectuales*, entre opiniones contrarias.⁹ Con apego al pensamiento estricto de Santo Tomás, no pueden en forma alguna hacerse valer los argumentos acerca de estas virtudes para las otras, a menos de considerar inevitablemente como un artificio la distancia infinita que separa la medida creada de la increada. Por otra parte, Gómez Robledo parece creer que también, con respecto a las virtudes intelectuales *naturales*, se está siempre en deficiencia frente a su medida de verdad, a causa de la radicación última de la verdad en Dios (pág. 39). Eso, sin embargo, no es así para Sto. Tomás, sino en un sentido muy alejado del campo ético. Una cosa es el defecto-privación que es un mal y otra el defecto-negación que no lo es.¹⁰ Toda vez que la sabiduría humana *natural*, v. gr., es una participación *natural* de la única sabiduría por esencia, de la sabiduría de Dios,¹¹ puede considerarse como de-

⁶ S. Theol., Ia IIae, qu. 64, art. 3, corpore: *Similiter excessus et defectus accipitur diversimode utrobique.*

⁷ S. Theol., Ia IIae, qu. 66, art. 1, corpore.

⁸ S. Theol., Ia IIae, qu. 58, art. 3, ad 3.

⁹ S. Theol., Ia IIae, qu. 64, art. 4, ad 3.

¹⁰ S. Theol., Ia, qu. 48, art. 3, corpore.

¹¹ S. Theol., IIa IIae, qu. 23, art. 2, ad 1.

fectuosa negativamente frente a ella;¹² pero no lo es porque no pudiera alcanzar nunca tanta verdad como *debe*, tal como ocurriría si fuera asimilable a las virtudes teologales. Gómez Robledo parece no advertir los límites y condiciones tan opuestas que implican, en Sto. Tomás, esta participación natural y la sobrenatural, única por la que es posible alcanzar esa verdad última.¹³

Excelente a todas luces es el agudo análisis de la misma cuestión en Aristóteles. Es efectivamente muy dudoso que, para él, las virtudes que consisten en un término medio sean otras que las morales. Sólo quisiéramos hacer algunas observaciones tocante a las relaciones entre Aristóteles y Sto. Tomás. A Gómez Robledo le parece que Sto. Tomás, al adoptar una postura claramente opuesta, acaso haya sido desorientado por un texto espurio de Aristóteles, pues en otra forma resulta "inexplicable" su actitud (pág. 39). Semejante interpretación trae aparejado, inadvertidamente o no, todo un juicio sobre la filosofía de Sto. Tomás. Parece como si se le estuviera tomando por un epígono de Aristóteles, al que tuviera que seguir fielmente en todos aquellos puntos que no ofrecieran un peligro para la fe cristiana. Su posición recuerda mucho, para poner unos ejemplos, a la de Duhem, Rougier, Saitta, y, en parte, a la de Hessen. Pero, si bien el tomismo es esencialmente un aristotelismo, no es copia servil del aristotelismo histórico, sino, ante todo, una implección de la virtualidad de sus principios fundamentales, que en todas las ocasiones arrastra, natural y no ficticiamente, numerosos elementos extraños. Afirmar que Sto. Tomás haya querido "ser más aristotélico que el propio Aristóteles" (pág. 37), constituye ciertamente un error de perspectiva histórica.

¹² Véase el caso, por ejemplo, del intelecto de las naturalezas angélicas en *S. Theol.*, I, qu. 12, art. 4, ad 2.

¹³ *Sent.*, dist. 19, qu. 1, art. 5, sol. 1.

Por último, el autor destaca los principales problemas que habrán de servirle como hilos conductores y a cuya solución se encamina su estudio sobre las virtudes intelectuales: "¿cuál es... la vida mejor, la que tiene por objeto la práctica de la virtud intelectual, o al contrario, el ejercicio de la virtud moral? ... ¿Existe o no, y en caso afirmativo, cómo se operaría el enlace, una comunión, una simbiosis entre logos y ethos, unión de todo en todo y no sólo a través... de la prudencia;" (pág. 43).

En el siguiente capítulo ("*Razón teórica y razón práctica*") nos presenta un cuadro general de las virtudes intelectuales, después de distinguir entre la división del alma por funciones que propone Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* y la división por partes que encontramos en el *De Anima*. Páginas de una gran fuerza son las dedicadas a la cuestión de los intelectos pasivo y activo en Aristóteles; así como las que tratan de la interpretación que de ellos han hecho los averroístas y los tomistas. Pensamos, no obstante, que sean cuales fueren los motivos, no hay por qué querer defender a todo trance la interpretación tomista. Ésta, como el autor mismo reconoce, no se impone con evidencia apodíctica (pág. 46). De hecho, antes de decidirse por alguna de tales interpretaciones tradicionales, habría que preguntarse cuál ha sido la concepción genuinamente aristotélica y tomarla dentro de sus propios límites. Ahora bien, la prueba objetiva más fuerte que Gómez Robledo aduce posteriormente en favor de su posición no se sostiene. Como es bien sabido, en los pasajes del *De Anima* sobre los que se apoya la tesis "separatista" (pág. 48), el intelecto activo recibe los calificativos de *χωρισθεῖς*, *θεῖος*, *ἀθάνατος*, *ἄδιος*. "¿No son —pregunta el autor— todos y cada uno de estos atributos predicados también del Dios aristotélico, tal como aparece en el libro XII de la

Metafísica?" (pág. 47). A esto podríamos responder que esta igualdad no necesariamente implica una identificación entre dicho intelecto y el Dios de Aristóteles, ni puede usarse para objetar la tesis separatista.

Pero el punto decisivo del asunto es que Gómez Robledo se rehusa a conceder el menor valor a los argumentos históricos y "filológicos". "Más aún, y si hemos de decir con toda sinceridad lo que pensamos, en el fondo de toda esta exegética y como su explicación última, hay simplemente, ni más ni menos, una auténtica falta de cultura filosófica (no de erudición, lo que es bien distinto), o en otras palabras, de un espíritu de comprensión profunda de lo que es un sistema filosófico y de la unidad radical que informa a todo cuerpo de filosofemas digno de aquel nombre" (pág. 50). En este terreno es casi imposible la discusión. Es obvio que, bajo semejante perspectiva, puede decirse que una determinada solución es "filosóficamente" la mejor; sólo que lo mismo podría decirse de la contraria. Pues, si de antemano se da por supuesta una visión de lo que es la filosofía de Aristóteles, y no se quiere atender sino a ciertos hechos históricos, no hay ya argumento en contra que no sea filosóficamente malo. Pero el empeño del autor en "armonizarlo todo dentro de una cosmovisión unitaria" (pág. 49) no deja de ser ambiguo, ya que no sabemos si de lo que se trata es de infundir valor a las tesis de Aristóteles por medio de las de Sto. Tomás, o a la inversa.

Ahora bien, es con base en las distintas funciones del alma, y no en la división entre intelecto activo y pasivo, como se clasifican las virtudes intelectuales. De esta manera, los próximos capítulos se ocupan sucesivamente de la ciencia, la intuición y la sabiduría, dentro del dominio de la razón teórica, y del arte y la prudencia, dentro del de la práctica. El autor, comentando un texto de Aristóteles (*An. Post.*, I, 2,

71b 9) con el que se inicia el capítulo sobre la inteligencia discursiva, plantea el problema de saber si el conocimiento científico es obtenible por medio de las cuatro causas. "La cuestión no es de fácil resolución, y más bien habría que inclinarse por la negativa en lo que concierne a la pareja de causas intrínsecas (*material y formal*)... En cambio, puede concederse sin dificultad que Aristóteles sí ha tenido presente, en el pasaje que comentamos, la otra pareja de causas extrínsecas (*eficiente y final*)... y ambas... serían entonces... las que más valor tendrían en el conocimiento científico" (pág. 64). El planteamiento del asunto no es claro; pero, si atendemos a lo que se nos dice más adelante: "Siendo la ciencia un saber por las causas, está dicho con ello que ha de ser un saber explicativo... Ahora bien, es asimismo obvio que un saber de este tipo no puede obtenerse sino por demostración..." (pág. 71) y de este modo, "cualquiera de las cuatro causas puede servir de término medio en la demostración" (pág. 76), la confusión es todavía mayor. ¿Es que, para Aristóteles, hay un conocimiento científico más o menos perfecto en dependencia de las clases de causas? La demostración *τῷ διότι*, única que merece el calificativo de científica, puede legítimamente implicar, sin embargo, cualquiera de las cuatro causas. Ahora bien, si de lo que se trata es de saber si el término medio es capaz de representar a cada una de todas las causas, es obvio que no sólo representa a la final y a la eficiente, sino también a la material y a la formal. Si, por el contrario, se trata de saber qué clase de causa es el término medio mismo, en cuanto tal, la solución que da el autor no es menos desconcertante, porque, basta atender a los ejemplos de silogismos dados por Aristóteles, para convencerse de que, en cuanto tal, es siempre una causa formal, ya sea por lo que toca al término mayor, ya al menor, o ya a ambos. No hay modo de

identificar las causas reales con el término medio que las representa y es un universal. La interpretación que hemos dado aquí del asunto no difiere esencialmente, sino en algunos aspectos, de la de dos autores muy citados por Gómez Robledo: Hamelin¹⁴ y L. Robin.¹⁵

Esta sección termina con un análisis y refutación de las objeciones de Stuart Mill en contra del valor demostrativo del silogismo. El autor sigue la dirección y los argumentos habituales de los modernos tratadistas de lógica escolástica. Sin embargo, nos parece que su argumentación, tomada dentro de la misma lógica escolástica, encierra un defecto. Gómez Robledo parte del examen del ejemplo utilizado por Mill (“Todos los hombres son mortales —Sócrates es hombre—, luego Sócrates es mortal”) y llega a la conclusión de que el juicio que forma la premisa mayor es sintético *a priori*. Ahora bien, la lógica escolástica, como es sabido, distingue entre proposiciones *per se* y *per accidens*, que suelen denominarse también analíticas o sintéticas, o juicios *a priori* o *a posteriori*. Pero el autor introduce, como vemos, fundado al parecer en la “escolástica moderna” (pág. 74) y particularmente en De Vries (pág. 74, n. 19), un nuevo término en esta clasificación. Si semejante parecer sea propio únicamente de Gómez Robledo o se encuentre ya expuesto así en De Vries, no lo sabemos. El pasaje de la obra que reseñamos no es explícito y no conocemos la terminología de De Vries. En todo caso, en términos de la antigua lógica escolástica, no es lícito afirmar que todos aquellos juicios universales en los que el predicado es un *proprium* sean “verdaderos juicios sintéticos *a priori*” (pág. 74), so pena, no de introducir realmente un nuevo tipo de juicios,

sino de mezclar y confundir los analíticos con los sintéticos.¹⁶

Refiriéndose al mismo asunto, uno de los manuales modernos más conocidos de lógica escolástica, el de Coffey, nos dice: “*For instance, does the judgment ‘Man is mortal’ embody a necessary, analytic truth, or only a contingent, synthetic truth?... If ‘man’ is a living being composed essentially of distinct active principles whose actual separation or dissociation would mean death; and if ‘mortal’ means merely that these active principles can be conceived to be separated: then man would be essentially mortal; ‘mortality’ would be a strict proprium of his essence; and any individual man would continue to be ‘mortal’ in the sense indicated, even though the possible separation of parts or principles were never actually effected, even though actual death were for ever precluded by the influence of some higher cause. ‘Man is mortal’ would be a metaphysically necessary, analytic judgment.*”¹⁷ Y claro es que el juicio “todos los hombres son mortales” no se considera como colectivo, sino como la expresión extensiva del anterior y estrictamente abstracto.

“Sólo que estos juicios —nos dice Gómez Robledo— son necesarios —y aquí estaría toda la diferencia con respecto a Kant— en cuanto que el predicado enuncia un *propio* del sujeto, es decir, el cuarto predicable lógico no contenido formalmente en el concepto de la especie, pero que le sigue de necesidad, como, en el ejemplo antes declarado, la mortalidad a la especie humana” (pág. 74). Todos éstos son, pues, “verdaderos juicios sintéticos *a priori*; juicios en los cuales el predicado añade

¹⁴ O. Hamelin, *Le Système d’Aristote*, Alcan, Paris, 1920; pág. 174.

¹⁵ L. Robin, *La pensée hellénique des origines à Épicure*, Presses Universitaires de France, Paris, 1942; págs. 425-426.

¹⁶ P. Garin, *La théorie de l’idée suivant l’école Thomiste*, Desclée de Brouwer, Paris, 1932; II, pág. 986 (a): “*Pour le Thomisme... un jugement synthétique a priori est un élément contradictoire dans les termes.*”

¹⁷ P. Coffey, *The Science of Logic*, Smith, New York, 1938; I, págs. 175-176.

una nueva nota al concepto del sujeto, y en los cuales, además, no puede ser la experiencia la razón lógica de la composición entre sujeto y predicado" (pág. 74). Por principio de cuentas, la comparación con Kant es un poco aventurada; ya que lo que los escolásticos y Kant entienden por juicios analíticos y sintéticos no es exactamente lo mismo. Pero el punto central del equívoco reside en que Gómez Robledo no se ha percatado de que los juicios necesarios, en los que el concepto del predicado no entra en el concepto del sujeto y, más bien, le añade una nueva nota son, a pesar de todo, analíticos. Y justamente a eso deben su necesidad *en cuanto juicios*. De otra manera no es explicable su carácter ni el papel de cuarto predicable.

El autor, en efecto, para apoyar sus afirmaciones, cita las palabras de De Vries: *Quaquam in concepto subiecti non continetur, tamen necessario ex quidditate subiecti consequi*" (pág. 74, n. 20). Es claro que un *proprium* se desprende necesariamente de la esencia de su sujeto y que no está incluido en su concepto; pero esto no significa que el juicio correspondiente sea "sintético *a priori*". Pues las proposiciones cuyo predicado es un *proprium* se encuadran en la segunda clase del *modus dicendi per se*. Y se distinguen de las que corresponden a la primera clase en que precisamente *es el concepto del sujeto el que entra en la definición del predicado*, siendo, por ende, tan analíticas como las otras. "*Per se autem dupliciter dicitur. Uno modo dicitur propositio per se, cuius praedicatum cadit in definitione subiecti... Alio modo dicitur propositio per se, cuius e contrario subiectum ponitur in definitione praedicati.*"¹⁸ Lo mismo repetirán, siguiendo a Sto. Tomás, los grandes comenta-

ristas como Cayetano¹⁹ y Juan de Santo Tomás,²⁰ y todos los manuales de lógica escolástica, desde el ya clásico de Mercier hasta el de Coffey.

Ahora bien, si ya es discutible, esta interpretación del autor, lo es más aún si se pretende hacerla valer para explicar lo mismo en la lógica antigua: "los juicios correspondientes son, por más que Aristóteles no los haya llamado así, verdaderos juicios sintéticos *a priori*" (pág. 75). En el silogismo científico —no en el dialéctico— se obtiene una conclusión necesaria de premisas necesarias, y sólo él nos hace conocer esa necesidad en virtud de la que el predicado pertenece καὶ αὐτό a su sujeto. Ahora bien, en un juicio, para Aristóteles, si el enlace entre el predicado y el sujeto —como nos dice S. Mansion— "*se monde sur le contenu des concepts en présence, le jugement est nécessaire, sinon il est accidentel... et... c'est sur la nécessité analytique du jugement d'identité qu'Aristote a fondé sa théorie de la science*".²¹

El capítulo dedicado a la *inteligencia intuitiva* nos ofrece en su primera parte un excelente estudio del νοῦς en Aristóteles, en que Gómez Robledo nos muestra todas las dificultades que su intrínseca exegética encierra. Pasa en seguida a examinar la noción escolástica de intelecto. De acuerdo con el autor, Santo Tomás se ha inspirado en Aristóteles y el Pseudo-Dionisio para establecer su tesis acerca de la continuidad entre el modo de conocimiento propio del hombre y el de las naturalezas angélicas. "El punto de partida para esta operación —nos dice— estaba en el principio aristotélico de la συνέχεια o continuidad que, según el Filósofo, debe haber en

¹⁹ Cayetano, *In Anal. Post.*, cap. 4, Lugduni, apud S. Beraud, 1572; págs. 314-316.

²⁰ Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus-Thomisticus, Logica, IIa pars, qu. 24, art. 4*; ed. Reiser, I, pág. 770a 17-30.

²¹ S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Desclée de Brouwer, Paris, 1946; pág. 63.

¹⁸ Sto. Tomás, *In De Anima, lib. 2, lect. 14, n° 401*. Cf. *In Metaph., lib. 5, lect. 19, n° 1055*.

toda la escala óptica" (pág. 112). De hecho, las diferencias que, tocante a este preciso punto, separan a Sto. Tomás de dicho filósofo son mayores que como Gómez Robledo las presenta. Ante todo, semejante principio, más físico que metafísico, no tiene aplicación, para Aristóteles, en *toda* la escala óptica; particularmente no la tiene en el caso del intelecto especulativo del hombre.²² No hay continuidad entre tal forma superior de alma y el alma sensitiva; una función no incluye potencialmente a la otra, a pesar de que se postule efectivamente una continuidad en el tránsito de la naturaleza inanimada a los seres vivos, de las plantas a los animales²³ y del alma vegetativa a la sensitiva.²⁴ En el *Corpus Hermeticum*, en cambio, es posible encontrar el término *συνέχεια*, usado para designar la conjunción de las más altas formas de almas con las inferiores.²⁵ Por otra parte, la fórmula "*divina sapientia coniungit finis primorum principii secundorum*" ha sido, en realidad, tomada por Sto. Tomás directamente del Pseudo-Dionisio²⁶ e indirectamente de Proclo.²⁷

La exposición que después se hace de las nociones de *intellectus* y *ratio* en la escolástica es precisa y fiel. Con todo, es de desear que el autor hubiera insistido más en lo que principalmente contribuye a esclarecer dicho tema en el pensamiento de Sto. Tomás. Nos referimos a la *participación* tomada en una perspectiva más amplia. Cuestión que hoy no puede ya desconocerse después

²² Véase Arist., *de Anima*, II, 3, 414b 28-415a 12; especialmente las dos últimas líneas: *περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος*. Acerca de este asunto, véase F. Nuyens, *L'évolution de la Psychologie d'Aristote*, J. Vrin, Paris, 1948; págs. 155-158; 248, n. 80; 249-250; 275.

²³ Arist., *Hist. An.*, VIII, 1, 588b 4-13.

²⁴ Arist., *de Anima*, II, 3, 414b 32.

²⁵ Véase R. Roques, *L'univers dionysien*, Aubier, Paris, 1954; pág. 45, n. 4.

²⁶ *De Div. Nom.*, cap. 7, § 3.

²⁷ *Elem. Theol.*, prop. 147 (ed. Dodds).

de los monumentales trabajos de Geiger y Fabro. Hay que mostrar que, según Sto. Tomás, no sólo el hombre participa de un modo superior de conocimiento (pág. 115), sino también las naturalezas angélicas. Ninguna criatura es operativa por esencia. El ángel no conoce lo inteligible por esencia, si bien lo participa directamente, en toda su intensidad de singular concreto (ideas infusas). El hombre, en cambio, no sólo participa indirectamente lo inteligible, por medio de la abstracción, sino el intelecto mismo. Igualmente, en la visión histórica que nos ofrece Gómez Robledo del *habitus primorum principiorum*, bajo su doble aspecto especulativo y práctico, echamos de menos una explicación más amplia de la evolución que tal tema sufre a lo largo de la producción filosófica de Sto. Tomás. Recuérdese, en efecto, que éste, bajo el influjo del agustinismo, hubo primero de creer que tales principios son "*innati quodammodo*",²⁸ aunque nos los presente en otra forma en sus obras de madurez.

No estamos, por lo demás, de acuerdo con el autor cuando nos dice: "En cuanto a Sto. Tomás, parece haber fluctuado en sus primeras obras, como el *Comentario a las Sentencias*, entre la *sindéresis* como facultad y la *sindéresis* como hábito" (pág. 119). Basta leer los siguientes pasajes: II *Sent.*, *dist.* 24, *qu.* 2, *art.* 3, *corpore*; *qu.* 1, *art.* 1, *corpore*; *ad* 1, para convencerse de que no hay rastros de la menor fluctuación. El mismo Peghaire, en su monografía *Intellectus et Ratio selon S. Thomas*, J. Vrin, Paris; págs. 208-209, citada por Gómez Robledo, se apoya precisamente en el primero de estos textos para demostrar que el intelecto humano, *al igual que la sindéresis*, es un hábito.

El capítulo siguiente nos ofrece una visión profunda de lo que, para Aristóteles, representa la *sabiduría*, tomada

²⁸ II *Sent.*, *dist.* 24, *qu.* 2, *art.* 3; *De Verit.*, *qu.* 10, *art.* 6, *ad* 6.

bajo tres aspectos: como ciencia del ente en cuanto ente, como forma de vida y como experiencia religiosa. Por lo que toca al primero de ellos, Gómez Robledo, al igual que el grueso de los más prestigiosos investigadores actuales del aristotelismo, rechaza los supuestos de la interpretación que ha hecho Jaeger del $\delta\nu \tilde{\eta} \delta\nu$. A las observaciones del autor sólo quisiéramos añadir que lo más probable es que Jaeger, tal como lo ha señalado Arpe, se mueva sobre un trasfondo de inspiración neokantiana que le ha constraído a tomar esta noción aristotélica casi bajo el aspecto de "objeto en general" (*Gegenstand überhaupt*), de modo muy similar a como Natorp la había explicado.²⁹ Por lo demás, el autor reconoce muy acertadamente que la *analogia entis* —entendida, claro está, a la manera aristotélica— es la clave que permite resolver las aporías que presenta la conceptualización unitaria del objeto de la *philosophia prima*. Pero, creemos que va demasiado lejos al considerar como términos equivalentes a "ente en cuanto ente" y al Dios aristotélico. De hecho, así lo hicieron comentaristas antiguos como Alejandro, Siriano y Asclepio, y, más recientemente, la postura de Gómez Robledo recuerda mucho las palabras de Schwegler: "*Gott ist die ousia κατ' ἐξοχήν, das reale δν ἢ δν das die Metaphysik sucht.*"³⁰ Con todo, si bien "ente en cuanto ente" puede designar al Dios de Aristóteles, su significado es más amplio. Mejor, pues, que decir que "Ente en cuanto ente resulta ser... , pura y simplemente, uno de los nombres de Dios" (pág. 128), habría que decir que Dios es uno de los sentidos de esta expresión.

Pasa después (cap. VI) a ocuparse de la creación artística. En primer tér-

mino, el autor nos ofrece una comparación entre las artes útiles y las bellas artes. Trata en seguida de la teoría de la imitación, así como de los caracteres que ésta reviste en las bellas artes. Y por último, cierra este capítulo uno de los más bellos párrafos del libro, el dedicado al *arte y la moralidad*.

Quedaría aún por tratar esa virtud rectora de la vida humana, la prudencia. El siguiente capítulo, intitulado "La vida humana", se inicia con unas breves y acertadas observaciones filológicas que preparan la *descripción de la prudencia* que a continuación se desarrolla. Un párrafo intermedio se ocupa de la conexión y solidaridad de las virtudes morales bajo la guía de la prudencia y llegamos al tema principal del libro, al problema de la relación entre la prudencia y la sabiduría.

El autor piensa que ésta, de acuerdo con el espíritu aristotélico, es una relación de medio a fin. "La prudencia ha de disponer el camino a la sabiduría, *sicut ostiarius ad regem*, y en la sabiduría estará de consiguiente, su última norma" (pág. 215). En el párrafo que viene a continuación, intitulado *Ethos y Logos*, es quizá donde más acudadamente se manifiesta el pensamiento personal del autor. Son páginas cuya riqueza de ideas sólo una lectura directa puede mostrar. Aquí, tanto como en el importante capítulo donde se examinan las conexiones entre la acción y la contemplación, con que termina el libro, Gómez Robledo se nos presenta como un auténtico pensador que ha sabido desarrollar todo lo que de vivo encuentra todavía en Aristóteles. Podremos no compartir sus ideas; pero no puede dejarse de reconocer que éste es un gran libro y su autor un gran humanista.

ADOLFO GARCÍA DÍAZ

²⁹ P. Natorp, "Thema und Disposition des aristotelischen Metaphysik", *Philos. Monatshefte*, 1888; pág. 39.

³⁰ Schwegler, *Die Metaphysik des Aristoteles*, L. F. Fues, Tübingen, 1848; IV, pág. 35.

América en la historia, por Leopoldo Zea. Publicaciones de Diá-