

# EL PROBLEMA DE LAS ESENCIAS HISTORICAS A LA LUZ DE LA TRADICION TOMISTA

por VICTOR FRANKL

*Conferencia dictada en la Sala "José Eusebio Caro" de la Biblioteca Nacional de Bogotá el 7 de octubre de 1953, en el ciclo de "Filosofía y Humanidades" auspiciado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Colombia.*

Siento tener que comenzar esta conferencia sobre "el problema de las esencias históricas" con un análisis bastante abstracto y árido del concepto de "esencia", para que Uds. comprendan el significado del epígrafe que anuncia un intento de examinar aquel problema "a la luz de la tradición tomista". El concepto de la "esencia" abarca tres significaciones diferentes, unidas sólo por el hecho de implicar las tres la idea de una oposición entre un algo profundo, o sea, un núcleo consistente en elementos constitutivos de una cosa, y un algo superficial, una cáscara compuesta de accidentes pasajeros de la cosa respectiva, una existencia meramente contingente. Las tres significaciones del concepto "esencia" permiten ser ordenadas según grados de una concreción menguante, los cuales pasan desde la suposición de la plena substancialidad de la "esencia" hasta la consideración de ésta como un mero "punto de vista", producido por una distinción arbitraria y subjetiva de algún observador entre lo importante y lo insignificante en un objeto según los intereses peculiares del contemplador. En particular, las tres significaciones de la voz "esencia" son las siguientes: Primero, ella indica una substancia espiritual concreta, transtempo-

ral y general, pero que entra en la realidad material, temporal e individual, como la "forma interior" de una cosa, como su principio teleológico activo, su "entelequia", como el impulso interno de evolución del ente respectivo, como su "misión" intrínseca; individualizándose y temporalizándose, por consiguiente, la "esencia" misma, pero perdiendo, a la vez, algo de su perfección en este estado de materialización. Ejemplos de "esencias" comprendidas en este sentido los constituyen el concepto aristotélico-tomista de la "forma substancial" general del hombre, la cual produce, uniéndose con una materia específica, el ser humano individual; o la "Idea" o el "alma" de una nación o de una cultura, el "espíritu" de una época, según la concepción de Goethe, de Humboldt, de Schelling, de Ranke, de Spengler, que constituyen elementos espirituales de cierta generalidad, los cuales acuñan todas las instituciones y todas las actividades humanas comprendidas en su radio de influencia, mostrando también estas concepciones un evidente parentesco de estructura con el concepto aristotélico-tomista de las "formas substanciales". Segundo, "esencia" significa un algo inteligible estrictamente general y atemporal, interpretado ya como abstracto, ya como concreto, comparable más bien a una norma, a una legalidad, que a un ser; viene al caso, como ejemplo de la interpretación abstracta de la "esencia", la "ley natural" en el sentido de Galileo, las "verdades en sí" y las "proposiciones en sí" de Bolzano, los "objetivos" (es decir, los objetos intencionales de proposiciones) según Meinong; y como ejemplos de la interpretación concreta, las esencias universales y regionales en el sentido de Husserl, abarcadas por la conciencia humana cuyo andamiaje estructural ellas constituyen; o los "valores" religiosos, éticos, estéticos, etc., que forman, según Max Scheler, los fundamentos normativos objetivos, cognoscibles mediante la intuición emocional, del mundo social-cultural del hombre. El experto en Historia de la Filosofía distinguirá, detrás de esta interpretación del concepto de la "esencia", como última fuente de la misma, la doctrina platónica de las Ideas, las cuales constituyen, según la concepción del filósofo ateniense, la estructura general de todo lo existente y, a la vez, su norma ideal, su deber ser. Y tercero, la voz "esencia" significa, de una parte, en un sentido lógico-abstracto, la suma de las determinaciones indispensables que constituyen el necesario fundamento mínimo para que una cosa sea lo que es, y que entran en la definición de la misma, en contraposición a las más amplias determi-

naciones accesorias y pasajeras de ellas; o, de otra parte, en un sentido pragmático-subjetivo, la suma de los momentos “importantes” de un objeto o de un problema, importantes con referencia al interés especial de algún observador. Si aquella interpretación lógico-objetivista de la esencia se deriva de Aristóteles (quien identifica el objeto de la definición lógica con la “forma substancial” de la cosa respectiva, es decir, hace coincidir la “esencia” en el tercer sentido aquí distinguido con la “esencia” según el primer significado de la misma), la concepción de la “esencia” como “aspecto importante” de una cosa o cuestión tiene raíces medievales, nominalistas, y modernas, pragmátistas, e implica la neta negación de toda realidad objetiva de una “esencia”, reduciéndola a una mera hechura de la mente del observador respectivo.

Ahora bien: por “esencia histórica” en sentido estricto podemos reconocer sólo el primer tipo indicado entre las significaciones de la voz “esencia”, el substancial-concreto, porque únicamente éste puede ser considerado como realmente actuante en el interior de las entidades histórico-concretas, en Estados, pueblos y culturas, como “alma” relativamente duradera de aquellos o como “Idea” predominante en cierta época de la evolución de éstas, y porque únicamente él —es decir, el concepto aristotélico-tomista de la “forma substancial”— pasa gradualmente, en el proceso evolutivo milenario, desde la generalidad, pensada en la concepción aristotélica, hasta la plena individualidad de las ideas-fuerzas históricas, concebida por Goethe, Humboldt, Schelling y Ranke; individualidad que constituye la condición de ser de todo elemento histórico. Tenemos que admitir, empero, que también dentro del segundo grupo de las interpretaciones del significado de la voz “esencia”, a saber, en el grupo de las “esencias” comprendidas en el sentido abstracto-general y normativo, aparecen concepciones que se refieren a la historia: ante todo, aquéllas de las llamadas “esencias eidéticas materiales” que constituyen, según Husserl, las cualidades irreductibles y fundamentales de la vivencia social del hombre y, por consiguiente, de la sociedad misma, en cuanto ésta sea considerada como fenómeno dentro de la conciencia en general y como condicionada por las estructuras de la misma; pero estas esencias husserlianas tienen todas un carácter estrictamente general y atemporal, y pueden servir, por lo tanto, a lo más, de bases para una Sociología general (como acontece, efectivamente, en la Sociología fenomenoló-

gica del sociólogo alemán Alfred Vierkandt), pero de ninguna manera de andamiaje estructural de la ciencia histórica, cuyos factores constitutivos tienen que contener un coeficiente individual y temporal. Esta limitación del concepto de la “esencia histórica” a la esfera del significado substancial-concreto de la misma implica la consecuencia de que tendremos que buscar la evolución de aquel concepto dentro de la corriente de la tradición aristotélico-tomista, pero también la otra consecuencia de que tendremos que ensanchar el significado tradicional de la voz “Tomismo” hasta abarcar también derivaciones y ramificaciones tan lejanas del mismo como la Filosofía de la Historia y de la Sociedad de Goethe y Ranke, abriéndose, de tal modo, una primera vista sobre la inaudita duración y amplitud de aquella corriente que constituye, en cierto sentido, la columna vertebral de la cultura occidental y de la hispanoamericana (1-a).

La evolución del concepto de la “esencia histórica” se produce, dentro de la corriente milenaria de la tradición aristotélico-tomista, en tres etapas bien discernibles: en la primera —iniciada por Aristóteles y continuada por Santo Tomás— la “esencia” aparece como “forma substancial” de carácter general, diferenciada de la materia, en la cual ella se encarna actualizando la latente potencialidad de ésta y produciéndose, de tal modo, ya a un ente individual (un hombre, un caballo), ya a un ente colectivo, como lo es un Estado; en la segunda etapa — iniciada por los filósofos Alfarabi y Avicena, y llegada a su apogeo en Santo Tomás— la “esencia” aparece como “Idea” divina, es decir, como posibilidad de existir, concebida por Dios, a diferencia de la “existencia” que se añade a ella mediante el acto creador de Dios, constituyendo, según esta interpretación, la “esencia” la potencialidad que encuentra su actualización en una existencia, la cual conserva siempre el sello de la “contingencia”, del “poder no ser”, y, por consiguiente, la marca de la dependencia total del ser de la criatura con respecto al Creador; en la tercera etapa —preparada por el despliegue del Organicismo social y político de la época barroca, igualmente de inspiración tomista, e iniciada alrededor de 1800 por Goethe, Humboldt y Schelling, para encontrar su apogeo en la obra del historiador alemán Leopold von Ranke — la “esencia” aparece como núcleo espiritual estrictamente individual de un cuerpo político-social, de una nación, de un Estado, o también de una formación so-

## EL PROBLEMA DE LAS ESENCIAS HISTORICAS

cial-espiritual, de una civilización, de un círculo cultural; resultando, de tal modo, de la tradición aristotélico-tomista referente a las “formas substanciales” y las “esencias”, a principios del siglo XIX, una verdadera doctrina sobre las “esencias históricas”. Esta evolución tripartita la tendremos que estudiar con algún detenimiento, no sólo en consideración al interés intrínseco del problema de las “esencias históricas”, sino también —y ante todo— porque este tema nos presenta un buen ejemplo para apreciar la inaudita fecundidad universal del Tomismo, cuyas sugerencias se encuentran esparcidas como simientes en todos los campos de la cultura, sin que, hasta ahora, la investigación histórico-filosófica hubiera llegado a producir una verdadera visión total de esta actividad universal de fecundación espiritual realizada por el Tomismo; no habiendo sido reconocida, siquiera, la tarea, tan urgente, de escribir una Historia universal del Tomismo, no en el sentido de una historia de las opiniones de los tomistas, sino más bien como historia de los incontables actos de concepción y fructificación de ideas tomistas en filosofía y ciencia, política y economía, literatura y arte, en toda la amplitud de la Historia del Occidente y de Hispanoamérica.

El problema de la “esencia” y de su oposición contra la “existencia”, o sea, contra lo material y lo accidental, comienza, en realidad, ya antes de Aristóteles, con Platón; a saber, con la distinción, concebida por este filósofo, entre el mundo de las realidades verdaderas, metafísico-inteligibles, inmutables, claramente delimitadas y sistemáticamente ordenadas, de carácter estrictamente general, es decir, el mundo de las Ideas, y el mundo de las pseudo-realidades sensibles, continuamente cambiantes, estrictamente individuales y, por consiguiente, conceptualmente inasibles, es decir, el mundo de las cosas materiales, limitándose la posibilidad de un conocimiento científico al primero de estos dos mundos, de estructura ideal-general. También con referencia a los elementos de la vida histórico-política se encuentra el germen de la distinción entre la “esencia” espiritual e inteligible y la existencia material-empírica en Platón; su ideal de Estado, expuesto en su obra “La República”, constituye la norma eterna, la verdad metafísica-general, de toda vida política, una expresión adecuada de la Idea de la Justicia, la cual “se refleja”, en forma más o menos fiel, en cada Estado real, o es “participada”, de un modo más o menos completo, por éste. Pero en Platón quedan las dos esferas, la ideal y la real, sin clara relación; el estado de íntima correlación que tiene que haber entre los

dos elementos polares, forma y materia, esencia y existencia, substancia y accidente, queda fuera de la cosmovisión platónica basada en el contraste neto e irreductible entre las dos esferas. — Aristóteles aclaró, refinó, este Dualismo y la relación, entrañada en él, entre lo ideal-espiritual y lo real-material, entre lo general-substancial y lo individual-accidental, entre la “Forma” y su material de realización. Según Aristóteles, cada ente individual-material lleva en sí la “Forma” substancial metafísica, en la cual se expresa la especie a que pertenece el ente respectivo; y esta “Forma” interior, esta “Substancia” metafísico-general que informa la “materia”, haciendo que un ente sea lo que es (por lo cual la “Forma substancial” corresponde a la definición lógica de la esencia del mismo), obra en el ente como su finalidad intrínseca, como impulso dirigido hacia la realización de un ejemplar perfecto de su especie, constituyendo, por lo tanto, esta esencia formal-substancial y general, la causa y el fin de la evolución de los seres, el motor y el ideal de ésta, el principio espiritual activo en el interior de cada individuo. También en el mundo político-social obra, según la doctrina de Aristóteles, tal “Forma” substancial-general como impulso de realización de los organismos políticos: así como la evolución de un hombre desde el germen fecundado se produce a raíz de la actividad, en el substrato material, de la “Idea” o “Forma” espiritual-substancial del “Hombre en general”, de la especie “Hombre”, así se produce el desarrollo del Estado, desde la base de familias aisladas y pequeñas aldeas, a fuer de la presencia, como impulso directivo, de la “Forma” del Estado en estas diminutas entidades sociales, según la famosa fórmula aristotélica “el todo es antes que las partes”, que significa que el todo social, el Estado, existe, como principio metafísico, antes de las familias y aldeas que formarán las partes integrantes del futuro Estado real, y como finalidad intrínseca en ellas, impulsándolas a unirse y a formar partes del gran todo que será el Estado; así como la materia, que será el cuerpo del hombre, constituye la potencialidad, cuya actualización es la “Forma” substancial del hombre, y así como ella anhela su realización en el acto de la “humanización”, así constituyen las familias y aldeas aisladas la potencialidad, la materia, de la realización del Estado, anhelando, sin saberlo, su transformación en partes integrantes del todo de un Estado. Y así como la “Forma” substancial, la “Idea” metafísica activa, “del” Hombre es general, común a toda la especie humana, pero se individualiza, realizándose en los hombres

## EL PROBLEMA DE LAS ESENCIAS HISTORICAS

concretos e individuales, así también el Estado, considerado como "Forma", como el todo social a secas, es general, pero se individualiza realizándose en un grupo humano determinado y en un área geográfica especial; esto significa que en la doctrina aristotélica de las "Formas" substanciales se encuentra, a pesar de la generalidad de las mismas, el germen de su futura transformación en elementos espiritual-individuales, que se producirá con referencia a los entes individual-materiales (hombres, etc.) en la filosofía neo-tomista de Duns Escoto, y con referencia a las entidades sociales material-espirituales (Estados, naciones, etc.) en la Filosofía neo-tomista del poeta-pensador Goethe y del historiador Ranke.

Tiene cierta importancia para nuestra tarea averiguar el camino de conocimiento que conduce a la comprensión de estos núcleos metafísicos de las cosas, de estas "formas substanciales", camino que seguramente no será el de la simple experiencia sensorial. "Mientras los sentidos... conocen los aspectos sensibles o fenoménicos de las cosas materiales en su singularidad concreta, la inteligencia conoce la esencia inteligible o quidditas de las cosas materiales, pero abstracta y universalmente aprehendidas, despojadas de las notas materiales individuales. Vale decir, que mientras los sentidos poseen la intuición fenoménica de lo concreto corporal sin penetrar en el ser o esencia de ese concreto, en lo que la cosa es, la inteligencia, por el contrario, alcanza el corazón mismo del ser sensible... pero desde sus aspectos o notas universales y abstractas y a costa de la intuición de lo individual concreto de que carece": mediante estas palabras describe el tomista argentino Octavio Nicolás Derisi, en su libro "La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás" (1945), la coordinación que existe entre la facultad cognoscitiva superior, es decir, la inteligencia, y su objeto específico o formal, a saber, el ser o la esencia de las cosas. 1-b) Y Aristóteles mismo habla del entendimiento "cuyo objeto es lo que la cosa es" (De Anima, III, 6, 430 b 28), y que "la esencia de la carne disciérnela (el observador) mediante una facultad enteramente otra, enteramente separada" (De Anima, III, 4, 429 b 10 y sgs.); es decir, por una facultad no sensorial, sino espiritual. Pero ¿cómo se realiza tal conocimiento de la esencia de una cosa por el intelecto? ¿Trátase de un proceso de abstracción que por medio de la eliminación de los accidentes individuales llega paso a paso al conocimiento de la substancia general, es decir, de la esencia metafísica, o trátase de un

acto de intuición directa? A no dudar, en el sentido de Aristóteles tiene que hallarse al comienzo y al fin del proceso lógico de abstracción un acto de intuición metafísica: al comienzo, un conocimiento al menos general de la distinción entre núcleo y cáscara en todas las cosas, una idea al menos vaga del ser de las esencias, basada en el hecho de que, como dice Aristóteles, “el alma en cierto sentido es todas las cosas” (De An.III,8,431 b 21); al final, una visión inmediata de la esencia buscada, producida por una especie de iluminación de la mente. ¿Iluminación, por quién o por qué? Aquí tenemos que recordar la famosa doctrina aristotética sobre el “Intelecto activo” que evoca, irradiando “desde fuera” en la mente humana, en el llamado “Intelecto pasivo” la visión cognoscitiva de las esencias; siendo aquel “Intelecto activo”, según la interpretación corriente, algo como la totalidad de las “Formas” o “Esencias” eternas que producen, mediante una irradiación de su propio ser en la mente humana, el conocimiento de ellas mismas en ésta. En todo caso es obvio que el reconocimiento de las esencias no constituye el resultado de la mera experiencia sensorial, ni tampoco de un proceso de inducción o de abstracción, sino el fruto de una capacidad intelectual superior, y aun de una iluminación. 1-c.) Veremos cómo tal estructura del conocimiento de las esencias se mantendrá, en calidad de carácter distintivo de esta región cognoscitiva, durante más que dos mil años, y cómo alcanzará, por ejemplo, en Goethe una extraordinaria claridad de conciencia epistemológica. El Doctor Angélico mismo se muestra reservado frente a la doctrina aristotética sobre la función iluminativa del “Intelecto activo”, la cual había degenerado, desde su creación, en la doctrina netamente herética del aristotélico árabe Averroes sobre el “Intelecto único”, común a toda la Humanidad, emanado de Dios quien está obrando, según esta concepción, como “Intelecto” dentro del ser humano; para evitar tales consecuencias, el Santo Doctor incluye el Intelecto activo en la dotación natural de cada mente humana, enseñando, por ejemplo, en su Comentario sobre la obra aristotética “De Anima” (de la cual hemos tomado las frases antes citadas) lo siguiente: “También de otro modo sucede que se conoce la carne y la esencia de la carne: no que sean dos potencias distintas, sino que una misma potencia conoce de dos maneras diversas la carne y su esencia; y es necesario que así sea cuando el alma compara lo universal con lo singular...; porque no podríamos... conocer la referencia del universal al particular, si no hubie-



## EL PROBLEMA DE LAS ESENCIAS HISTORICAS

se una potencia que conociese ambas cosas. El entendimiento, pues, conoce ambas cosas, pero de diverso modo. Porque conoce la naturaleza de la especie, o la esencia de la cosa, dirigiéndose a ella directamente, pero lo singular lo conoce por cierta reflexión, en cuanto se vuelve a las imágenes de la fantasía, de las que las especies inteligibles son abstraídas”. (In De An., III, 4, lec. 8, n. 705, 709 y 711 y sgs.). También Santo Tomás reconoce, por consiguiente, una comprensión directa, inmediata, de las esencias por el Intelecto humano. 1-d.)

El segundo paso en la evolución del concepto de la esencia consiste en la interpretación de ésta como “potencia” o “posibilidad de existencia”, subsistente en la Razón divina y pendiente de la voluntad creadora de Dios en cuanto a la realización de su potencialidad, o sea, su tránsito a la existencia. La esencia que había sido “acto” para Aristóteles en el plano terrenal de las sustancias materiales, se transforma, en esta nueva visión que abarca lo sobrenatural, en mera “potencia”, completada por otro “acto”, el del existir. Si antes la esencia se había referido, antitéticamente, a los conceptos “materia” y “accidente”, ahora se refiere, antitéticamente, al concepto “existencia”. Las fuentes de esta transformación las constituyen, de una parte, la doctrina platónica de las Ideas consideradas por los Santos Padres de la Iglesia como pensamientos de Dios, idénticos, por lo tanto, a las “esencias-potencias” que estudiamos; de otra parte, el anhelo de pensadores profundamente religiosos —primero, de los filósofos islámicos Alfarabi y Avicena, y después, de los filósofos católicos Guillermo de Auvernia y Santo Tomás— de expresar, en forma conceptual, el hecho de haber sido creados o, mejor dicho, de estar siendo creados de la nada los seres de este mundo, el hecho de la contingencia, o sea, del poder no ser, de las criaturas. Es interesante reconocer que Alfarabi, el fundador en el siglo X de esta importantísima distinción entre esencia y existencia, se inspiró en una afirmación —de alcance meramente lógico— de Aristóteles (Segundos Analíticos, 92 b, 10), según la cual el concepto de lo que es una cosa, es decir, su esencia, no implica su existencia, transportando, empero, el pensador árabe esta aseveración, de significado lógico, al plano metafísico-religioso y ontológico, donde el “concepto” de la cosa, su “esencia”, se revela como Idea de Dios y como potencia de existir, que en cuanto tal no entraña la existencia real-terrenal, sino que precisa de una participación en el acto creador de Dios para poder entrar en la existencia. 1-e.). Avicena, el segundo re-

presentante árabe de esta doctrina, activo durante los primeros decenios del siglo XI, añade a ella un motivo conceptual de suma trascendencia histórica, que constituye el primer intento de concebir la esencia —la esencia realizada en el mundo material— como elemento individual; un motivo conceptual que será acogido, en el mundo cristiano, por Duns Escoto, y que quedará inolvidado en la Filosofía occidental: según esta concepción aviceniiana, la “esencia”, considerada como Idea en Dios, es indiferente a la distinción entre singularidad y universalidad, entre el ser individual y el ser general, distinción que aparece solamente en el momento de la realización de la esencia, en el acto de su transformación en existencia; la esencia se hace singular o individual en su encarnación en un ser material, y universal o general en su entrada en la mente humana como concepto abstracto. 2.) —En el sistema de Santo Tomás— en quien concurren las dos doctrinas caracterizadas, la aristotélica sobre la “forma substancial” que se encarna en la “materia”, y la aviceniiana sobre la “esencia” que se realiza en la “existencia”— se enriquece la esencia, comprendida como Idea en Dios, con un nuevo rasgo, igualmente importante para la futura concepción de la “esencia histórica”: con la atribución a ella de una “tendencia” hacia su realización, hacia la existencia, de un “destino” intrínseco al existir real. “Idea ordinantur ad esse rerum”, dice Santo Tomás en “De Veritate” (III,8). 3.) Y este rasgo característico del estar destinada la esencia a la existencia, la esencia general a la existencia individual, implica igualmente un germen de la individualización de la esencia, que fructificará —con toda esta doctrina de la “tendencia” de la esencia hacia el existir— en la Monadología de Leibniz; y eso, a pesar de que Santo Tomás no conoce ningún principio de individuación en la esencia misma, sino que la hace individualizarse sólo mediante la añadidura de la materia a la Idea-esencia general. De análoga importancia para la concepción venidera de la “esencia histórica” es la acentuación por Santo Tomás de la contingencia de las criaturas, es decir, de las esencias realizadas: si según la concepción de Avicena la absoluta necesidad de Dios se comunica a las esencias haciéndolas necesarias igualmente en el acto de existir —lo que excluye una verdadera contingencia, un verdadero “poder-no-ser”, de las criaturas—, en la Filosofía de Santo Tomás, en cambio, Dios, considerado como Libertad absoluta, da a las esencias-potencias la existencia como un don absolutamente libre, resaltando, por consiguiente, en las cria-

turas, es decir, en las esencias realizadas, la diferencia entre la esencia eterna y la existencia absolutamente contingente; 4.) esta famosa teoría tomista, empero, de la distinción real entre esencia y existencia en las criaturas, prelude la posterior interpretación de la relación entre las esencias históricas y la realidad social, interpretación según la cual la existencia histórica entraña la libertad de decidirse en pro o en contra del imperativo comprendido en cada esencia histórica.

Con referencia al problema del conocimiento de las esencias, Santo Tomás elaboró una sutil teoría, basada en la distinción entre Intellecto y Razón, teoría en que se unen elementos de la tradición aristotélica con elementos de la tradición neoplatónico-agustiniana. "Ratio" e "Intellectus" son dos funciones de una y la misma facultad, diferentes sólo por el modo de su acción: la razón obra por medio del discurso, de la inquisición inductiva, de la deducción de nuevas conclusiones desde la base de verdades ya conocidas; el intelecto, en cambio, percibe inmediatamente la verdad inteligible, "simpliciter et absolute et absque discursu" (De Veritate, q.15, art.1); la razón es "collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva (el "intellectus") est collativa intentionum universalium" (la razón es "la capacidad de los actos cognoscitivos dirigidos a lo individual —o sea, lo empírico—, así como el intelecto es la capacidad de los actos cognoscitivos dirigidos a lo universal —o sea, las esencias—") (Suma Teolog.I, 78, a.4); 5.) por consiguiente, el Intellecto, la Razón intelectiva, es la facultad de la comprensión —de la comprensión inmediata, intuitiva, sin discurso— de los núcleos espiritual-generales de los seres y cosas, exponiendo al respecto el Doctor Angélico: "sic dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum" (así llamamos propiamente acto intelectivo una aprehensión de la "quidditas" —del "quod quid est", de la esencia— de las cosas) (De Ver.q.1, a.12,c) 6.). Y si el Intellecto, para llegar al conocimiento de las esencias, tiene que pasar por los accidentes "quasi per quaedam ostia" (como por alguna puerta), al fin del camino se encuentra la visión inmediata, la intuición, de la esencia. 7.) "Intellectus, secundum nomen suum importat cognitionem pertinentem ad intima rei". (El Intellecto, según su nombre, produce un conocimiento referente a lo íntimo de la cosa). Y para llegar a este fin, la Razón misma, con todos sus procederes de discurso, inducción y deducción, tiene que servir al Intellecto, tiene que preparar esta visión intuitiva del núcleo esencial de la cosa; por

eso dice el Padre Peghaire, de la Congregatio Sancti Spiritus, en un excelente libro titulado "Intellectus et Ratio selon Saint Thomas d' Aquin" (publicado por l'Institut d'Etudes Médiévales d'Ottawa, en 1936): "Las dos facultades (Intellectus et Ratio) tienen pues el mismo objeto: la esencia de las cosas materiales, abstracción hecha de las condiciones de la materia. Solamente el Intelecto la comprende inmediatamente por una mirada simple, la Razón, al contrario, por el discurso, sirviéndose de los 'accidentes', como de puertas abiertas hacia esta esencia. Por consiguiente, la Razón termina llegando a la esencia, al universal, objeto propio del Intelecto" 8.). Y aplicando esta teoría tomista al problema actual de la Inducción, el P. Peghaire expone: "La inducción formalmente tomada consiste en el descubrimiento, en los datos concretos proporcionados por las operaciones preparatorias, de la nota universal, esencial o propia, que será expresada en la ley física. Pues, esta nota universal no puede ser sino 'vista'. Tan pronto como la preparación haya sido suficiente... y lo accidental haya sido descartado, statim (al instante), el espíritu 've' sin discurso, sin vacilación, en los casos concretos el universale que contienen. Tenemos aquí un procedimiento exáctamente idéntico con la comprensión del 'quod quid est' en la simple aprehensión". 9.). Y el Jesuita francés, Padre de Tonquédec, dice en su importante obra "La critique de la connaissance" (2a. ed. París, 1929): "L'induction est... une vue de l'Universel dans le singulier". 10.).

He expuesto con cierta prolijidad no sólo las concepciones gnosológicas de Santo Tomás, sino también sus aplicaciones al problema actual de la inducción, porque el mismo problema y la misma solución aristotélico-tomista se presentan con referencia al tema de las esencias históricas, como veremos; con la única diferencia de que el "universale" que busca la ciencia histórica no es una "ley física", según la aplicación, hecha por el Padre Peghaire, del concepto del "universale" a las ciencias matemático-naturales, sino que es una estructura, un tipo, una idea, de generalidad restringida, individualizada, limitada en su actividad y eficiencia a cierta época, cierto círculo cultural, cierta nación. (Pero debemos recordar que la "esencia", interpretada en el sentido de la tradición tomista, es decir, como "Idea" en Dios, la cual se realiza en la existencia en virtud del acto divino creador, abarca un elemento no comprendido normalmente en el "universale" según la concepción científica moderna, en el concepto de

la "ley natural" o en el del "tipo histórico"; a saber, el elemento de la "perfección", incluido en el concepto de la "esencia", que hace actuar a esta en la existencia material como la "misión" intrínseca, como el "deber ser" de la cosa respectiva, en conformidad con lo expuesto por San Anselmo de Cantórbéry en su tratado "De Veritate", quien habla de una "Verdad de ser", idéntica con la presencia de Dios en la cosa y diferente de la simple verdad de un juicio que consiste en la correspondencia de éste con el ser o no ser y con la estructura del objeto respectivo; una doctrina que fue ampliada por el gran iniciador del pensamiento físico-matemático moderno en el Occidente a principios del siglo XIII, Roberto Grosseteste, quien califica esta "Verdad de las cosas" como "el ser de las cosas conforme a que deben ser" y como su "rectitud y conformidad con el Verbo divino en que ellas son dichas eternamente", llegando Grosseteste a la conclusión de que esta "Verdad intrínseca" de las cosas no puede ser reconocida sino a la luz de la suprema Verdad divina, ya que con ella es comparada la verdad de las cosas creadas. Y a pesar de que Santo Tomás desecha esta teoría agustiniana de la iluminación divina de la mente como fundamento indispensable de todo acto de conocimiento referente a los supremos principios y a la estructura metafísica de las cosas, su propia doctrina sobre las esencias y su realización en la existencia conserva un momento importante de aquella concepción agustiniana-anselmiana de la verdad, a saber, la idea de que la "esencia" significa para cada cosa su fin ideal, su deber ser, su perfección intrínseca.

Nos encontramos ahora ante el problema de comprender la tercera etapa de la evolución del concepto de la "esencia", etapa en que ésta se transforma en "esencia histórica" propiamente dicha; es decir, se transforma de un elemento general y atemporal en uno de cierta individualidad y temporalidad, activo en personas históricas y, ante todo, en entes histórico-sociales, naciones, Estados, círculos culturales, sin perder su contacto originario con el mundo trascendente, su carácter de pensamiento de Dios, y la consecutiva superioridad en perfección e independencia causal con respecto a la esfera material de su realización. Dos experiencias histórico-ideológicas tuvieron que influir en la tradición aristotélico-tomista para que ésta produjera la nueva doctrina de las esencias históricas: de una parte, el Individualismo y Personalismo del Renacimiento, que hizo posible el descubri-

miento de la gran personalidad histórica —con su virtud política específica y su trayectoria determinada por su originario impulso de poder— como fuerza social; 11.) y de otra, el Organicismo político del Barroco, de predominante filiación tomista, que hizo posible el descubrimiento de la personalidad en grande de cada Estado, considerado como dotado de una específica “Razón de Estado”, o sea, de un “alma” y principio individual de vida y movimiento, y de una trayectoria calculable a base de la legalidad intrínseca de esta alma. 11-a.)

La doctrina renacentista de la gran individualidad fue la primera en fructificar en el dominio de la filosofía de las esencias históricas; y fue Leibniz quien en su “Discours de métaphysique” (1686) aplicó, por primera vez, la teoría tomista de las “esencias-potencias”, preexistentes en Dios desde toda eternidad, a una persona histórica, concibiéndola como “Monada posible”, dotada en la conciencia divina desde toda eternidad, de las marcas de todos los acontecimientos y experiencias de su futura existencia real. Leibniz expone, con referencia a la esencia-potencia —es decir, mónada preexistente como pensamiento divino— de Alejandro Magno: “Dios, mirando (en la eternidad antes de la creación) la noción individual o haecceitas de Alejandro, ve en ella a la vez el fundamento y la razón de todos los predicados que se puede decir de ella verdaderamente, como, por ejemplo, que vencería a Darío y Poro, hasta reconocer en ella a priori (y no por experiencia) si moriría de una muerte natural o por veneno, lo que nosotros no podemos saber sino por la historia”; lo que implica, según Leibniz, que “existen desde todos los tiempos en el alma de Alejandro huellas de todo lo que le ha ocurrido y las señales de todo que le ocurrirá”. 12.) Esto significa, en el conjunto de nuestra investigación, que las esencias-potencias divinas, concebidas por Santo Tomás, han adoptado, en el sistema de Leibniz, junto con un carácter estrictamente individual (introducido, empero, en cierta medida, ya por el Doctor Angélico mismo en el mundo de los contenidos de la Razón divina), un significado histórico, pues estas esencias-potencias entrarán en la existencia histórica en el momento predeterminado por el propio contenido de la esencia respectiva misma, como energías históricas caracterizadas por predicados estrictamente individuales y temporal-espaciales. Es cierto que a esta interpretación leibniziana de la personalidad histórica le falta un momento decisivo para ser verdaderamente histórica, un momento, precisamente, propio de la

tradición tomista: el momento de la contingencia, el poder no ser o ser de otra manera, el que, según la concepción de Santo Tomás, se une, bajo el título de la "existencia", con la esencia. Leibniz sigue, en su propia concepción, no inmediatamente a Santo Tomás, sino al tomista Suárez, para quien —según la lucida exposición de E. Gilson, en su libro "El Ser y la Esencia"— "la noción de esencia es adecuada a la noción de ser, de tal modo que es posible expresar todo lo que es el ser en términos de esencia", siendo "la negación suareciana de toda existencia distinta de la esencia no sino el revés de una afirmación integral y definitiva de la esencia pura y limpia de cualquier elemento no conceptuable", de la esencia que "se deja encerrar entera en el recinto de una definición de la que nos es dado esperar que una correcta deducción irá sacando hasta la última de sus consecuencias", con el resultado de tender el Suarecianismo hacia una Ontología "trasmisible en forma de proposiciones analíticamente justificables, ningún término de las cuales encerrará ya misterio alguno". 13.) Pero precisamente esto, la exclusión de la distinción radical entre esencia y existencia —exclusión que implica la eliminación de todo lo irracional y de todo lo que es creación imprevisible en la existencia—, la identificación entre la existencia de un ente y su esencia racional, circunscrita por la definición del ser respectivo, y la consecutiva eliminación de todo lo que es misterio del acto de realización, esto, precisamente, contradice la estructura de la esencia histórica.

De incomparablemente mayor importancia era la cristalización, en forma de una teoría de las esencias históricas, del Organicismo social barroco y de la doctrina seiscentista de la "Razón de Estado", o sea, de la comprensión de los entes histórico-sociales como cuerpos orgánicos, impulsados por un propio principio de vida y movimiento. Pero tal cristalización no fue posible sino después de haber sobrepasado el pensamiento político al Naturalismo y a la orientación mecanicista de aquella doctrina de la "Razón de Estado", según la cual esta "Razón" consistía solamente en la tendencia natural a la conservación de la existencia y al aumento del poder del Estado respectivo, y no en la realización de una Idea espiritual, de una "Misión" divina, y eran calculables los caminos de la realización de esta "Razón" según principios mecánicos. Por tanto, para que pudiese formarse una doctrina de las esencias históricas en pleno sentido, era necesario que el concepto del Estado y el de la nación se enriqueciesen y llegasen a

abarcando finalidades más elevadas que las del mero egoísmo político-económico del Estado, adquiriendo éste un sentido de responsabilidad ante los supremos valores culturales y ante la tradición espiritual de la nación respectiva; y ello no tendría lugar sino en la época de la lucha de la intelectualidad alemana contra la actitud antihistórica y racionalista de los líderes de la Revolución francesa, que violentaron sin escrúpulos la tradición histórico-jurídica y espiritual de Francia y de los pueblos adyacentes, en nombre de esquemas abstractos racional-generales de Gobierno y civilización. En esta época, alrededor de 1800, época de Goethe, de Humboldt, de Schelling, se produjo la mutua compenetración de la corriente del Organicismo político, comprendido ya en un sentido idealista-espiritualista, y de la tradición aristotélico-tomista de las formas substanciales y esencias, provocando la creación de la teoría, en cierto sentido definitiva, de las "esencias históricas".

El primero que sacó las consecuencias de esta evolución ideológica fue Goethe, acuñando el concepto "Volkheit" en contraposición al concepto "Volk" (una distinción que corresponde, según su estructura gramatical, a la distinción entre "nacionalidad" y "nación", pero no según su contenido, pues "Volkheit" significa "esencia" de un pueblo, "esencia" de una nación, en sentido filosófico; "nacionalidad", en cambio, significa la pertinencia político-jurídica de un hombre a una nación o la peculiaridad de carácter y condición de una nación y de los individuos que la constituyen, en cuanto miembros de ella, en un sentido empírico-psicológico e —histórico; de la manera más fácil se comprenderá el significado de la distinción goetheana entre "Volkheit" y "Volk", si recordamos las distinciones corrientes en la intelectualidad hispanoamericana entre "Colombianidad" y "Nación Colombiana", entre "Peruanidad", "Argentinidad", "Paraguayidad" y los nombres de las naciones respectivas, distinciones que entrañan, a no dudar, la misma filiación aristotélico-tomista que reconoceremos en seguida en la concepción indicada de Goethe). La frase en que el poeta-pensador crea este concepto es tan importante para nuestra tarea, que quiero insertarla íntegramente en el texto de esta conferencia: "Necesitamos en nuestro idioma una palabra que exprese la relación existente entre "Volkheit" (esencia de un pueblo) y "Volk" (pueblo), análoga a la relación entre "niñez" y "niño". El educador tiene que escuchar a la niñez, no al niño; el legislador y gobernante,



a la esencia del pueblo (die Volkheit) y no al pueblo. Aquella (die Volkheit, la esencia del pueblo) expresa siempre lo mismo, es razonable, constante, pura y verdadera. Esta (el pueblo) no sabe nunca, de tanto querer, qué quiere en realidad. Y en este sentido, la ley debe y puede ser la voluntad general de la esencia del pueblo (Volkheit), una voluntad que la muchedumbre nunca manifiesta, pero que el hombre inteligente (der Verstãndige) percibe y el hombre razonable (der Vernünftige) sabe satisfacer y el hombre bueno (der Gute) satisface con gusto". 14.) En esta frase, Goethe distingue entre la "esencia" de un pueblo, caracterizada por los atributos platónicos de la "Idea" metafísica, por el ser razonable, constante, puro y verdadero, y la existencia empírica del pueblo, descrita de manera análoga a como Platón describe el aspecto de las cosas visibles: como fluctuante e inestable. Además, Goethe hace, evidentemente, una distinción entre cuatro tipos de hombres en los cuales se representan otras tantas actitudes diferentes ante el mundo de las esencias: primero, el hombre de la muchedumbre, quien no reconoce ninguna esencia y, en nuestro caso, no sabe manifestar la esencia del pueblo; segundo, el hombre del Intelecto, quien la percibe, pero no puede realizar el secreto imperativo contenido en la esencia; tercero, el hombre de la Razón, quien sabe corresponder a este imperativo; y cuarto, el hombre de la Bondad, quien lo hace con íntima satisfacción.

Para darnos cuenta mejor de la trascendencia y de las conexiones filosófico-históricas de aquella concepción de la "esencia del pueblo" y de las posibles actitudes cognoscitivas y práctico-morales ante ésta, comparemos con la frase citada de Goethe otras dos, del mismo poeta-pensador, que se encuentran en sus conversaciones con Eckermann. La primera, de fecha 16 de diciembre de 1828, acentúa el hecho de que muchos estudiosos de las ciencias naturales "atribuyen demasiada importancia a los hechos empíricos y coleccionan una infinidad de los mismos, con lo cual no se demuestra nada. A todos estos naturalistas les falta el espíritu teórico, capaz de abrirse paso hacia los fenómenos arquetípicos (Urphänomene) y de apoderarse, por medio de ellos, de los fenómenos empíricos individuales". Esta frase contiene la misma protesta contra un ligarse y limitarse a la esfera de los fenómenos empíricos y la misma afirmación de la necesidad de elevarse a la esfera de los protofenómenos o fenómenos arquetípicos, como la cita anterior referente a la "esencia del pueblo"; así como el le-

gislador, el gobernante, tiene que basar su actuación jurídico-política en una visión de la esencia del pueblo y no en un mero conocimiento empírico del mismo, así también el naturalista científico tiene que penetrar en el mundo de los fenómenos arquetípicos, en vez de quedarse en el mundo de los fenómenos empíricos. Pero reconocemos también la diferencia que separa entre sí las dos formulaciones citadas sobre el papel de los fenómenos originarios: la histórica “esencia del pueblo” constituye un Protofenómeno de estructura individual, única; el fenómeno originario en la naturaleza, en cambio —como lo es la luz o la oscuridad— tiene un carácter estrictamente general, sin que Goethe hubiese distinguido, con claridad, entre estos dos tipos de esencias. Otra frase, que se encuentra entre las “Conversaciones con Eckermann”, con la fecha 13 de febrero de 1829, reza: “El Intelecto no llega hasta la naturaleza, el hombre tiene que ser capaz de elevarse a la Razón suprema para alcanzar la divinidad que se revela en Protofenómenos, tanto físicos como morales, detrás de los cuales permanece, mientras que estos salen de ella”. 15.) Este pasaje distingue entre el “Intelecto” que no llega hasta la “naturaleza” o “esencia” de las cosas, sino que se mantiene —como podemos completar el pensamiento de Goethe— en la esfera empírica, y la “Razón”, única capaz de intuir los Protofenómenos en los cuales la Divinidad se revela. Es la misma distinción que hemos encontrado en el párrafo citado sobre la “esencia del pueblo”, entre el “Hombre del Intelecto” que percibe, pero no realiza, la esencia, y el “Hombre de la Razón” que sabe responder al imperativo entrañado en ella, insinuando esta analogía la suposición de que la “esencia del pueblo”, la “Volkheit”, constituye uno de aquellos “Protofenómenos morales”, emanados de la Divinidad, de los que habla la frase de febrero de 1829. 15-a.) Esta concepción constituye, tanto según su aspecto ontológico-metafísico como según su aspecto gnoseológico, indudablemente una nueva expresión de la tradición tomista sobre las “esencias” en Dios y su actualización en la “existencia”; con la única diferencia de que para Goethe la facultad cognoscitiva capaz de intuir las esencias en su estado de realización no es el Intelecto, como lo es para Santo Tomás, sino la Razón, que constituye para el Doctor Angélico la potencia cognoscitiva inferior, y que el objeto de la Razón, en el caso de las esencias históricas a las cuales pertenece la “esencia del pueblo”, tiene un carácter individual y no general. Este “modo ideal de pensar” que Goethe

reivindica para sí, y que consiste en “reconocer lo eterno en lo transitorio”, la esencia en lo existente, en naturaleza e historia, constituye indudablemente una herencia escolástica, transmitida al poeta-pensador muy probablemente por intermedio del representante máximo del Tomismo barroco, Francisco Suárez. 16.)

Nada sirve mejor para reconocer la filiación tomista de la concepción goetheana de las “esencias históricas” que compararla con otra teoría de las esencias o Ideas históricas, elaborada al mismo tiempo como la goetheana, a saber, la Filosofía de la Historia de Schelling, expuesta en su “Curso sobre el método del estudio académico” (de 1802/03), y con la continuación científicamente profundizada de la misma, la conferencia de Wilhelm von Humboldt “Sobre la tarea del historiador” (de 1821). Schelling proviene de Spinoza, es decir, de la identificación entre espíritu y naturaleza, Dios y mundo; y Spinoza procede de Plotino y el Neo-Platonismo, o sea, de la concepción metafísica de que el mundo no es “creado” por Dios, sino que “emana” substancialmente de él. 17.) Según Schelling, Dios, el espíritu absoluto, es, a la vez, sujeto y objeto de la Historia universal, el que actúa en y por medio de los individuos, coincidiendo espíritu y naturaleza material, Dios y mundo; la Divinidad se revela inmediatamente en Ideas o potencias, es decir, en esencias espiritual-sustanciales, que entran periódicamente en la historia determinándola, hasta que sean reemplazadas por nuevas Ideas procedentes del Ser divino; comprender el curso de la historia significa para Schelling intuir los pensamientos de Dios, que se objetivan en ella progresivamente. 18.) Se reconoce en esta concepción el concurso de la tradición tomista con respecto a las “Ideas” divinas destinadas a la realización en la existencia empírica, con la tradición neoplatónico-spinozista de la identidad substancial entre lo divino y lo natural-material, apareciendo predominante indudablemente la segunda. Encima de este fundamento schellingiano se levanta el sistema conceptual del documento clásico de la doctrina histórica de las Ideas, expuesto en la conferencia mencionada de Humboldt. Sobre la causalidad mecánica actúa en la historia una causalidad espiritual, fundada en las “Ideas”, que constituyen, según Humboldt, emanaciones de la substancia divina y medios del gobierno divino del mundo, reconocibles en su manifestación en los hechos históricos que ellas determinan en el sentido de una causalidad trascendente, revelándose, ante todo, en los sistemas políticos y reli-

giosos y en las transformaciones de los mismos; pero la realización de estas "Ideas" divinas en la historia supone una colaboración del genio humano, de lo que Humboldt llama "el hábito incitante del genio en individuos o pueblos enteros". Por consiguiente, la investigación histórica no puede limitarse, según Humboldt, a la mera empiria, al examen crítico del lado material de los acontecimientos, sino que tiene que elevarse a la vislumbre de la eterna forma interior de los mismos, a la intuición de lo infinito en lo finito, de lo general en lo individual, de la Idea divina en la materia; pues, energías espirituales eternas, como lo son las Ideas originarias de la Belleza, de la Verdad y del Derecho, y la Idea general de la Humanidad como último fin del acaecer histórico, se revelan en las organizaciones y revoluciones de la Historia universal, por ejemplo, en la Reforma protestante, en la Contrarreforma Católica y en la Revolución Francesa. (19) Entreveremos por esta famosa exposición del pensador alemán, como por un velo, los claros conceptos tomistas de la "esencia" y del "Intelecto", cual función cognoscitiva específica destinada a reconocer a aquella, envueltos en ropajes idiomáticos de matiz neo-platónico-panteísta.

Si en las explicaciones de Schelling y Humboldt pasan a segundo término las Ideas-esencias comprendidas como "entelequias" o energías espirituales vivificantes de entes histórico-sociales concretos, Estados y naciones, en comparación con las Ideas generales interpretadas como motores transcendentales de los grandes movimientos relativamente universales que reinan sobre épocas enteras y sobre amplios sectores del mundo, pasa lo contrario en un tratado que constituye la expresión más perfecta de la doctrina de las "esencias históricas" concebida en conformidad con la tradición aristotélico-tomista: el "Coloquio político" (1836) de Leopold von Ranke, el más grande historiador alemán del siglo XIX. En este pequeño diálogo se restituye la concepción de que las "esencias" son pensamientos de Dios referentes a seres concretos e individuales en los cuales ellas se realizan, considerando Ranke como tales seres a los grandes Estados, cada uno de los cuales aparece impulsado por un principio propio y original de vida, por una "tendencia peculiar" de carácter espiritual, que acuña indeleblemente el carácter de sus ciudadanos y las formas de la constitución del Estado respectivo. "Todo depende —dice Ranke— de la Idea suprema. Es por eso que los Estados derivan su origen de Dios. Pues la idea tiene origen divino". En este sentido califica Ranke a los

Estados de “entes espirituales, creaciones originales del espíritu humano, pudiéndose decir, pensamientos de Dios”; o, en otra frase el historiador llama “al espíritu del Estado inspiración divina, pero a la vez impulso humano”. Y en vista de que en cada Estado se unen, según Ranke, la Idea divina, perfecta en sí misma, y la ejecución humana, imperfecta en cuanto tal, reconocemos en esta concepción una transformación de la distinción real entre esencia y existencia, entre la potencia en Dios y el acto de realización contingente, según Santo Tomás. Y en estricto sentido aristotélico, Ranke afirma que el Estado es “un ente vivo que se encuentra, según su naturaleza, en incesante evolución, en incontenible progreso... llevando, como todo ser vivo, su Ideal en sí: el impulso más íntimo de la vida espiritual es el movimiento hacia la Idea, hacia una mayor perfección”. Las grandiosas palabras finales del “Coloquio político” reúnen, en forma concluyente, los elementos conceptuales de esta doctrina de las “esencias históricas”, comprendidas como “Ideas” o Formas substanciales, como las “entelequias”, de los Estados en cuanto “individualidades” vivas auténticas: “Los Estados —dice Ranke— son seres espirituales, necesariamente, y según su Idea, desiguales. Las formas de su Constitución... son modificadas por aquella Idea, llevadas a la realización sólo por ella y, por consiguiente, forzosamente distintas en los diversos Estados. La vida privada y la pública son, hasta cierto punto, idénticas, estando regida también la vida particular de los ciudadanos por la Idea que vivifica al Estado... ¡Imagínate, empero, estos seres, los Estados, en su plena significación y trascendencia! ¡Tantas comunidades diversas, de carácter material-espiritual, creadas por el genio y la energía moral, hallándose en vías de evolución incontenible, y avanzando, en medio de las turbaciones del mundo, a raíz de la propensión innata hacia el Ideal, cada una de ellas de un modo individual! ¡Contéplalos, estos astros, en sus órbitas, en su acción recíproca, en su sistema!” (20).

Estamos al final de nuestro camino que debía seguir los pasos de la evolución del concepto de las “esencias históricas” a la luz de la tradición tomista. Desde mediados del siglo XIX se pierde definitivamente y en todos los dominios del saber y de la vida cultural, la distinción entre esencia y existencia (impugnada ya desde los últimos decenios del siglo clásico de la Filosofía medieval, el siglo XIII, y después, con especial eficacia, a principios de la época barroca, por Suárez

rez, recibiendo ella el último golpe por el último filósofo de estructura barroca, Hegel, quien denunció aquella distinción como separación arbitraria de cosas unidas en lo real y concreto) (21); sucumbe la idea tomista de la “esencia” bajo la presión coincidente del Positivismo empirista, que reconoce como hecho real sólo lo dado en la experiencia sensorial, y del Racionalismo inmanentista, de cuño mecanicista-postcartesiano o neo-kantiano, que admite como hecho real sólo lo puesto, con necesidad intrínseca, por la Razón, hallándose detrás de estas direcciones filosóficas el espíritu de una época turbulentamente materialista y sensualista, pegada a lo palpable, e incapaz, por tanto, de reconocer las “esencias” inmateriales detrás de las existencias palmarias, el espíritu de una época del mero Intelecto —según la distinción goetheana— enderezada hacia afuera, utilitaria, técnica y vacuamente erudita (22). Y con la idea de la presencia y actividad de la “esencia” como pensamiento de Dios, en la existencia real, se pierde la idea de un “deber ser” encarnado en las cosas, la íntima tensión arraigada en cada una de ellas hacia su perfección y conformidad con el pensamiento en que Dios la había pensado. Los entes histórico-sociales, los Estados, las naciones aparecen desde entonces como hechos meramente positivos, sin fondo metafísico, sin “misión” intrínseca, constituyendo para la conciencia científica esencialmente nominalista de la actualidad todos los resultados de una interpretación metafísico-substantialista tanto en la ciencia histórica como en la sociológica, “seudorealidades de una prehistoria mítica”, como se expresa un auténtico representante del espíritu de la Modernidad erudita, Hans Kohn, en su libro “Historia del Nacionalismo”. (23) Y donde, quizás, aparece un concepto que se asemeja, por su estructura, a la concepción goetheana y rankeana de una “esencia histórica”, como es el caso, por ejemplo, del concepto del “Tipo histórico ideal”, de Max Weber, tal concepto es interpretado, cuidadosamente, como mera construcción mental, sin objeto real. Hace veinte años analicé, en un ensayo titulado “La visión de lo esencial” y publicado en la revista austriaca oficial, que debía servir, bajo el nombre “El Estado corporativo cristiano” y bajo la dirección del filósofo católico Dietrich von Hildebrand, a la profundización de las bases ideológicas del Estado católico integral creado en Austria por Dollfuss, la situación cultural-general producida por el desaparecer de la distinción entre esencia y existencia, distinción de importancia central en el sistema aristotélico-

tomista; según el tenor de este ensayo mío, gran parte de los males que aquejan al mundo actual, en todas las esferas de la vida pública y privada, de la cultura y de la civilización, se comprenden como consecuencias de la continua debilitación de la capacidad de reconocer lo esencial y de distinguirlo de lo accidental y superficial, revelándose esta debilitación como expresión de la rápida e incesante declinación de la tradición aristotélico-tomista en la cultura occidental.

Podemos añadir que parece constituir un signo halagador el hecho de que en Hispanoamérica persisten, con mayor fuerza de resistencia contra el embate de las corrientes modernistas, conceptos de indudable filiación aristotélico-tomista, como, por ejemplo, los que significan la "esencia" de pueblos: la "Colombianidad", la "Argentinidad", la "Peruanidad", la "Paraguaydad"; pero no podemos menos de reconocer que estos conceptos que aparecen tan colmados de la más auténtica substancia intelectual de Hispanoamérica, de la más pura tradición del Tomismo barroco-español, se han atenuado, en la realidad continental, a un menudo humo de palabrería política, sin haber producido —aparte de uno o dos relevantes excepciones (25) — serias investigaciones de sus objetos; sólo las palabras, pero no las ideas, y todavía menos las actitudes vitales, han podido resistir en Hispanoamérica el diluvio de pensamientos anti-hispanoamericanos desencadenado sobre este Continente después del rompimiento de todos los diques de la tradición barroco-española durante la Independencia. Pero ¿no se produjo en Europa misma, precisamente durante la época de la marcha triunfal del Modernismo en todas sus formas, el glorioso resurgimiento del Tomismo, dando lugar a un sinnúmero de importantísimas investigaciones que constituyeron, en suma, un verdadero redescubrimiento de Santo Tomás? Esto es cierto; pero cierto es también que la eficacia del Neo-Tomismo no pudo sobrepasar el círculo relativamente limitado de los positivos católicos, y ni siquiera llenarlo por completo, porque tuvo que compartir el interés filosófico de los círculos católicos con la simpatía de los mismos por otros sistemas filosóficos, el Agustianianismo, la Fenomenología, el Existencialismo cristiano. Y esta limitación tan estrecha de la eficiencia del Neo-tomismo se debe, según parece, al hecho de que la mayoría de los Neotomistas —dejando aparte algunas brillantes excepciones, como, por ejemplo, Etienne Gilson —comprendió su tarea de hacer resurgir al Tomismo en un sentido más bien filológico que filosófico-histórico, es

decir, limitándolo al estudio y a la divulgación de la sola palabra de Santo Tomás, sin tener en cuenta el hecho de que la verdad del Tomismo abarca un despliegue multiseccular de las ideas del doctor Angélico, constituyendo ella no un formulario acabado, sino un movimiento vivo, una evolución orgánica, de modo similar a como la Verdad católica no se limita al texto de la Biblia, sino que abarca la tradición continua de la Iglesia y constituye un despliegue siempre más amplio de las verdades originarias dadas en la Revelación. En conformidad con el tema de esta conferencia podríamos caracterizar al Tomismo como “esencia histórica” que se realiza en la existencia obrando como impulso de una realización siempre más amplia, más profunda, más perfecta. Constituirá la tarea del Neo-Tomismo del futuro hacer visible esta revelación secular de todas las posibilidades entrañadas en el sistema tomista, hacer visible su función creadora no sólo de conceptos filosóficos abstractos, sino también de realidades históricas, jurídicas, políticas, económicas, culturales, en el sentido de mis modestas sugerencias respecto a la presencia de concepciones tomistas en Goethe y Ranke y de mi demostración, expuesta en mi conferencia del año pasado sobre “La Filosofía social tomista del Arzobispo-Virey Caballero y Góngora y de los Comuneros colombianos”, del ascendiente de ideas tomistas sobre los líderes de la Revolución comunera, que es la Revolución tomista por excelencia. (26) Y si pensamos en el hecho del traspaso de la Filosofía tomista a Hispanoamérica, como germen inmortal de un proceso continuo de creaciones siempre más amplias, siempre más grandiosas —traspaso que ha sido posible en virtud del glorioso resurgimiento del Tomismo en la España del Siglo de Oro después del olvido de la Filosofía del Doctor Angélico durante la época de la supremacía intelectual del Nominalismo, Averroísmo y Neoplatonismo, en la baja Edad Media y en el Renacimiento —nos sentimos tentados a usar un simil tomado de las grandes revoluciones de la naturaleza para simbolizar el papel del Tomismo en la Historia universal del Espíritu: el simil de un terremoto de inmensas dimensiones, que revuelve las profundidades de los océanos, echando las olas gigantescas de continente a continente, dándoles a éstos nuevas delimitaciones y nuevas estructuras: de la misma manera ha pasado el Tomismo de continente a continente, dando al pensamiento en todas sus dimensiones, —la filosófica, científica, política, económica y cultural—, un nuevo contenido y una nueva faz,



pues la philosophia perennis constituye el terremoto más poderoso que existe: el terremoto de la Verdad.

N O T A S

(1) Esta conferencia será incluida en un libro mío que publicará la Universidad Nacional de Colombia, bajo el título "Investigaciones Tomistas".

(1-a) La diferencia entre la cultura occidental y la hispanoamericana, y la esencial independencia de la "substancia" y de la trayectoria evolutiva de la segunda con respecto a la primera, constituyen el tema fundamental de mi obra "Espíritu y Camino de Hispanoamérica", cuyo primer tomo apareció hace algunos meses como N<sup>o</sup> 42 de la colección "Autores Colombianos", editada por la "Revista Bolívar", Bogotá, bajo los auspicios del Ministerio de Educación Nacional de Colombia.

(1-b) Octavio Nicolás Derisi, La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás; (Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945), pp. 105/106. — Cf., D. Badareu, L'individuel chez Aristote (Boivin, París, s. d.), pp. 94 sgs. 108 sgs.

(1-c- Cf. D. Badareu, op. cit. pp. 131 sgs.

(1-d) Cf. O. N. Derisi, op. cit. pp. 108/109. — E. Gilson, El Tomismo (Desclée, De Brouwer, Buenos Aires, 1951), pp. 293 sgs. — A. D. Sertillanges, Santo Tomás de Aquino (Desclée, De Brouwer, Buenos Aires, 1945), tom. II. pp. 167 sgs.

(1-e) Ibrahim Madkour, La place d' al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane (Paisonneuve, París, 1934), p. 78. — Introducción y notas de M. Cruz Hernández, a: Avicena, Sobre Metafísica (Revista de Occidente, Madrid, 1950), pp. 38 y 203, n. 19. — Cf. A. M. Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne), (Desclée de Brouwer, París, 1937), *passim*.

(2) Duns Escoto, Opus oxoniense, lib. II. dist. 3, q. 1. n. 7. — Cf. E. Gilson, El Ser y la Esencia (Desclée, De Brouwer, Buenos Aires, 1951) p. 120.

(3) Cf. E. Gilson, El Espíritu de la Filosofía medioeval (Emecé, Buenos Aires, 1952), pp. 168/169, n. 34.

(4) Cf. A. Forest, La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d' Aquin (Vrin, París, 1931), pp. 154 y 161. — E. Gilson, El Tomismo. pp. 62/63. — E. Gilson, El Ser y la Esencia, pp. 95 sgs.

(5) Cf. G. Ed. Demers, Les divers sens du mot "ratio" au moyen âge. (Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle, en: Publications de l'Institut d'Etudes médiévales d'Ottawa, tom. I. Vrin. París, 1932, pp. 123/124).

## EL PROBLEMA DE LAS ESENCIAS HISTORICAS

(6) J. Peghaire, C. S. Sp. *Intellectus et Ratio* selon S. Thomas d'Aquin. (Publications de l' Institut d' Etudes médiévales d' Ottawa, tom. VI. Vrin. París, 1936), p. 189.

(7) Cf. J. Peghaire, op. cit. pp. 211, 262.

(8) Cf. J. Peghaire, op. cit. p. 262.

(9) Cf. J. Peghaire, op. cit. p. 268.

(10) J. de Toriquédec, S. J. *La critique de la connaissance* (Paris, 1929), p. 264.

(11) En el siglo XVI coinciden la teoría de Maquiavelo sobre el superhombre político y la de Giordano Bruno sobre las "Mónadas", es decir, sobre la composición del mundo por seres material-espirituales absolutamente individuales: un símbolo elocuente de aquel aspecto del Renacimiento que Jacob Burckhardt había considerado como el decisivo. (Cf. el substancioso ensayo de Antonio Antelo Iglesias "El concepto de Renacimiento", Revista Bolívar, N<sup>o</sup> 19, Bogotá, 1953).

(11-a) Recordemos, rápidamente, algunos hechos característicos del siglo XVII, del gran siglo del Barroco, del gran siglo español: a principios de este siglo, Francisco Suárez en su "Tractatus de Legibus", caracteriza al Estado como "Cuerpo místico político", y Shakespeare, en su "Troilus and Cressida", pondera el "misterio inefable en el alma del Estado"; en el cuarto decenio del mismo siglo habla Campanella, en su obra "De monarchie delle nazioni", de la "virtud di Monade", activa en el Estado francés de Richelieu; y durante todo el curso de este siglo se despliegan las grandes sistematizaciones histórico-sociológicas y jurídico-filosóficas de la doctrina de la "Razón de Estado" en las obras del Duque Henri de Rohan, Federico Bonaventura, Arnold Clapmarius, Pufendorf, Saavedra Fajardo. (Cf. Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 2<sup>a</sup> ed. Munich-Berlín, 1925, passim. — José Antonio Maravall, *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944, passim.)

(12) Leibniz, *Discours de Métaphysique*, § 8. (Philosoph. Schriften, ed. Gerhardt, IV, 433). — Cf. J. Jalabert, *La Théorie Leibnizienne de la substance* (Presses Universitaires de France, 1947), pp. 66 n. 2; 151, n. 3; 160/161.

(13) E. Gilson, *El Ser y la Esencia*, pp. 138 — 142.

(14) Cf. Paul Kluckhohn, *Die Idee des Volkes im Schrifttum der deutschen Bewegung von Möser und Herder bis Grimm* (Berlín, 1934), p. 217. — Theodor Greentrup, *Volk und Volkstum im Lichte der Religion* (Herder, Freiburg, 1937), p. 20. — Heinrich von Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, t. 1. (Bruckmann, München — O. Müller, Salzburg, 1950), p. 151.

(15) Cf. Max Heynacher, *Goethes Philosophie aus seinen Werken* (2<sup>a</sup> ed. Meiner, Leipzig, 1922), p. CXVI.

(15-a) Cf. Meinecke, *El Historicismo y su génesis* (Fondo de Cultura económica, México, 1943), p. 451.

(15-b) La fuente directa de esta permutación de los significados tradicionales de las voces "Razón" e "Intelecto" se encuentra en la "arbitrariedad anti-filosófica y anti-histórica con que en la Filosofía kantiana el sentido de cada concepto orgánicamente desarrollado en el curso de la Historia de la Filosofía es modificado, y a menudo pervertido", según las palabras de Hans Leisegang, publicadas en su libro "Denkformen" (2ª ed. W. de Gruyter, Berlín, 1951, p. 260). Kant considera la "Razón" como la facultad de unificar los resultados cognoscitivos del "Intelecto", limitados a la esfera de la mera experiencia, mediante la elevación de estos resultados relativos, a lo incondicional y absoluto, es decir, aplicando a ellos "conceptos que sobrepasan, en cuanto tales, toda posible experiencia: el "alma", como substancia espiritual, dotada de unidad, libertad, inmortalidad; el "mundo", como la totalidad de las condiciones de todo acontecimiento que puede darse en alguna experiencia, como lo infinito en acto; y "Dios", como causa necesaria y universal, como Ser absoluto y supremo. Tal reducción del "Intelecto" a la función de producir las "categorías" y de constituir, mediante la aplicación de estas formas vacías al material dado de las impresiones sensoriales, el "mundo objetivo" de la experiencia, y la correspondiente elevación de la "Razón" a una facultad relacionada directamente con la esfera de lo absoluto y sobrenatural, dió origen a aquella permutación del rango y de la función cognoscitiva de los conceptos "Intelecto" y "Razón" en el pensamiento de contemporáneos y sucesores de Kant, en Friedrich Heinrich Jacobi, en Schelling, en Hegel, quienes, de su parte, pudieron influir sobre el pensamiento filosófico de Goethe. Pero tenemos que recordar que ya en el sistema de Spinoza, tan importante para la formación de la Filosofía de Goethe, se hace patente una elevación del rango de la "Razón", en comparación con la función meramente discursiva, inductiva y deductiva, de la misma en los sistemas escolásticos, constituyendo para Spinoza la "Razón" la facultad de conocer las cosas como fundadas en el eterno Ser de Dios y, por consiguiente, "sub quadam aeternitatis specie". (Cf. mi conferencia sobre "La posición de Goethe en la evolución espiritual del Occidente", publicada en mi libro "Espíritu y Camino de Hispanoamérica", tom. I. Bogotá, ed. Revista Bolívar en la Colección "Autores Colombianos" N° 42, pp. 247/248).

(16) Naturalmente, no me es posible desarrollar más ampliamente en esta conferencia, por sí sola tan larga, el problema fascinante e inédito del "Tomismo" de Goethe e investigar sus presumibles fuentes; me permito remitir, a ese respecto, a mi conferencia sobre "La posición de Goethe...", op. cit. pp. 238/39.

(17) Es un hecho que también en Goethe obra, además de la tradición tomista indicada, y con bastante fuerza, la tradición neoplatónico-spinozista, así como en Schelling y Humboldt la aristotélico-tomista; pero en gracia de la claridad y brevedad de la exposición tenemos que simplificar los hechos, concibiendo una contraposición donde hay, en realidad, sólo una diferencia de grados del ascendiente sobre Goethe y sobre Schelling-Humboldt de la tradición tomista-suarista, de un lado, y de la tradición neoplatónico-spinozista, del otro. (Cf. F. Meinecke, El Historicismo y su génesis, pp. 426/27.

## EL PROBLEMA DE LAS ESENCIAS HISTORICAS

(18) Cf. H. von Srbik, op. cit. p. 179.

(19) Cf. E. Spranger, Wilhelm von Humboldts Rede "Ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers" und die Schellingsche Philosophie (Historische Zeitschrift, ed. K. A. von Müller, Munich-Berlin, 1908, tom. 100). — E. Spranger, Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee. (Berlin, 1909). R. Fester, Humboldts und Rankes Ideenlehre (Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, tom. 6. 1899). — H. von Srbik, op. cit. pp. 183/184.

(20) Leopold von Ranke, Das politische Gespräch und andere Schriftchen zur Wissenschaftslehre (ed. por Erich Rothacker en la colección "Philosophie und Geisteswissenschaften", tom. 2. Niemeyer, Halle a. S. 1925), pp. 25-36| — Cf. Erich Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften (2ª ed., Mohr, Tübingen, 1930), pp. 155 sgs. — H. von Srbik, op. cit. pp. 251/252.

(21) Cf. Jean Wahl, Traité de Métaphysique (Payot, París, 1953), pp. 75/76.

(22) F. Meinecke, El Historicismo, p. 483.

(23) Hans Kohn, Historia del Nacionalismo (Fondo de Cultura económ., México), p. 25.

(24) Cf. mi ensayo "Der Blick für das Wesentliche" (en: "Der christliche Ständestaat", de fecha 18 de agosto de 1935).

(25) Cf. los trabajos del autor paraguayo J. Natalicio González, analizados en mi ensayo titulado "La Filosofía de la Historia y de la Política de J. Natalicio González" (en mi libro "Espíritu y Camino de Hispanoamérica", tom. I. ed. Revista Bolívar, Bogotá, 1953).

(26) Victor Frankl, La Filosofía social tomista del Arzobispo-Virrey A. Caballero y Góngora (en: Revista Bolívar, No 14, Bogotá, 1952); este ensayo será reproducido en mi libro "Investigaciones Tomistas", que aparecerá próximamente, publicado por la Universidad Nacional de Colombia.