UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIÁSTICA DE FILOSOFÍA

VIDA Y PENSAMIENTO DE RAÚL ECHAURI

UN FILÓSOFO TOMISTA ARGENTINO DEL SIGLO XX

Carlos Gayo Berlanga

Tesis de Doctorado dirigida por
el Dr. Jaime Nubiola

Pamplona, 2003

Índice

INTRODUCCIÓN.....5

Capítulo 1.....13

EL JOVEN ECHAURI (1932-1964).....13

1. Primera etapa de su biografía.....14

2. El ámbito del pensamiento tomista argentino.....22

2.1. Tomás Darío Casares (1895-1976).....24
2.2. Octavio Nicolás Derisi (1907-2002).....34
2.3. Ángel González Álvarez (1916-1991).....44

Capítulo 2.....51

EL DIÁLOGO DE ECHAURI CON HEIDEGGER.....51

1. Antecedentes próximos del primer libro.....51

2. Estructura y contenidos principales.....57

2.1. El problema metafísico.....58
2.2. La manifestación del ser.....62
2.3. La esencia y el ser.....87

3. Recepción del libro.....108

Capítulo 3 112

SEGUNDA ETAPA DE UNA VIDA (1964-1978).....112

1. Docencia e investigación.....112

2. El olvido de la revelación.....143

2.1. El problema del ser.....145
2.2. El ser y la verdad.....148
2.3. El ser del ente y la diferencia ontológica.....161
2.4. Dios y la filosofía.....172
2.5. Prefacio de Etienne Gilson.....181

Capítulo 4.....187

ETIENNE GILSON, MAESTRO TOMISTA.....187

1. La recepción de Gilson en Argentina.....189

2. Primeros contactos de Echauri con el tomismo.....199

3. Contenidos metafísicos de la obra de Gilson.....200

3.1. La doctrina del ser en Santo Tomás.....202
3.2. La antropología tomista.....213
3.3. El realismo filosófico.....220
3.4. La filosofía cristiana.....229

Capítulo 5.....239

ETIENNE GILSON, PENSADOR DEL SIGLO XX.....239

1. Recuperación de la filosofía medieval.....240

1.1. Las cuestiones de la filosofía medieval.....240
1.2. Escolástica y pensamiento moderno.....256

1.3. El humanismo medieval.....274
2. Cuestiones de actualidad en la obra de Gilson.....280
2.1. Lenguaje y filosofía.....280
2.2. Arte y realidad.....285
2.3. Finalidad y evolución.....291
3. El tomismo presente en Argentina.....296
3.1 Un anticipo de la Fides et ratio.....297
3.2 El retorno a la metafísica tomista.....307

Capítulo 6.....315

LOS ÚLTIMOS TRABAJOS DE SU VIDA.....315
1. La diferencia entre esencia y existencia.....315
2. Otros trabajos de Echauri.....337
3. Evaluación global: ejemplo de filósofo argentino.....355

CONCLUSIONES.....366

BIBLIOGRAFÍA.....376
1. Escritos de Raúl Echauri.....376
2. Bibliografía general.....382
3. Páginas web consultadas y citadas.....395

Introducción

El objetivo de este trabajo de investigación es destacar la labor realizada por el filósofo Raúl Echauri (1932-1995), quien reflexionó sobre los contenidos metafísicos de la doctrina de Santo Tomás, tomando contacto, al mismo tiempo, con los desarrollos especulativos más destacados de su época.

La elección de este autor se apoya en una suma de factores que lo destacan humana e intelectualmente. Echauri comparte las enseñanzas de Santo Tomás a partir de su propio estudio personal, apoyado en los trabajos realizados por Etienne Gilson. Interpreta correctamente —a mi juicio— el vínculo entre la fe y la razón. Su visión universal de la filosofía le llevó a mantener el diálogo intelectual con otros autores contemporáneos, siendo uno de los pocos pensadores, entre sus pares, capaces de descubrir la parte de verdad presente en otros esquemas de pensamiento. Se destacan también sus aptitudes pedagógicas, de cuyo ejercicio se han beneficiado sus alumnos a lo largo de una extensa labor académica. Su obra manifiesta una actitud que puede servir de ejemplo para el filósofo contemporáneo de mi país y, por extensión, de todo el mundo hispano.

Echauri supo también apreciar la importancia de Martin Heidegger en la filosofía del siglo XX y buscó el diálogo con

él. Rescató el uso del método fenomenológico, pero denunció sus limitaciones. Respetó al autor, pero no dejó de señalar sus desaciertos y las causas que los motivaron. Marcó los puntos de coincidencia y los límites que separan las concepciones de ambos. Es esta la actitud propia de un pensador que procura conocer la verdad y que confronta su parecer con el de aquellos que se interesan por cuestiones similares, en particular, por el tema del ser.

Tal actitud no solo refleja una preocupación intelectual, sino también un deseo de participar activamente en el cuidado de la ciudad terrestre que todo cristiano tiene obligación de construir. Ante el pensamiento tan difundido de Heidegger, que consideraba incompatibles la filosofía y el cristianismo, Echauri procuró acercarse a este pensador —y a quienes le seguían— para tender un puente por el que pudiera aproximarse al *Sein* que buscaba y no podía encontrar. Es una forma concreta de poner en práctica lo que después recordaría el Concilio Vaticano II. En 1970, considerando algunas enseñanzas de la Constitución *Gaudium et Spes*, Echauri destacaba entre las enseñanzas del Concilio que:

> el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo ni los lleva a despreocuparse del bien ajeno, sino que, al contrario, les impone como deber el hacerlo[1].

Echauri es filósofo, pero también es cristiano, y en el desempeño de su trabajo, no deja apagar su fe.

> Sería absurdo pretender que el cristiano que filosofa filosofe como si no creyese, por el hecho de que su fe no se pueda justificar racionalmente. Quien conoce es el hombre entero, y si la Revelación "es una fuente de luces para su razón", como

---

[1] CONCILIO VATICANO II, *Constitución Gaudium et Spes*, nº 34.

sostiene Gilson, resulta comprensible que recurra a ella para iluminar su quehacer especulativo[2].

Es cierto que Echauri no transitó en solitario este camino de diálogo. Él mismo reconoció su admiración y su deuda con Etienne Gilson, a quien consideraba su maestro y amigo. El filósofo e historiador francés ya había defendido a principios de los años treinta la existencia histórica y la posibilidad teórica de la filosofía cristiana. Con toda justicia, la encíclica *Fides et Ratio* lo menciona como uno de los pensadores de este siglo que han contribuido a la mejor comprensión de la relación entre la Filosofía y la Teología[3]; y sin duda, Echauri también ha valorado las enseñanzas de su maestro. Después de la muerte de Gilson, Echauri escribió la primera monografía sobre su pensamiento, en la que destaca la metafísica tomista que Gilson contribuyó a recuperar en el siglo XX.

Para realizar este trabajo he optado por seguir un orden cronológico de los escritos de Echauri, con el objeto de destacar el propio desarrollo de su pensamiento en el marco de las etapas de su vida profesional. El trabajo se divide en seis capítulos.

En el *primero*, se reúnen algunos rasgos de la vida de Echauri hasta 1964. Se recoge información del ámbito educativo donde él se formó en su juventud. No había destacados estudiosos de Santo Tomás en la Facultad de Filosofía y Letras de Rosario. Por eso, para brindar un

---

2 Cfr. ECHAURI, R., "La filosofía cristiana según Etienne Gilson y Martin Heidegger", *La filosofía del cristiano, hoy*, I, Sociedad Católica Argentina de Filosofía, Córdoba 1980, p. 297.

3 Cfr. JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio*, nº 74.

panorama del tomismo de esos años en Argentina era necesario atender a los pensadores de otras ciudades, comenzando por Buenos Aires, que, sin ser el único núcleo de estudios tomistas, ni el más antiguo, sí es el que tuvo más influencia en el país, y el que permite apreciar el estilo del pensamiento tomista del siglo XX. Se destaca principalmente allí la figura de Monseñor Octavio Nicolás Derisi, y un antecedente muy importante, el Dr. Tomás Darío Casares.

El *segundo capítulo* lo he dedicado al primer trabajo extenso de Echauri, *El ser en la filosofía de Heidegger* (1964) fruto del diálogo intelectual con el filósofo alemán. Echauri muestra allí que la filosofía de Heidegger busca por su propio camino el ser que había explicado Santo Tomás. Se mencionan también los antecedentes de los estudios realizados por otros pensadores en Argentina y se evidencia la originalidad del enfoque de Echauri, pues, para confrontar su parecer, debe recurrir a otros autores europeos.

El *tercer capítulo* ofrece información sobre la extensa labor docente realizada por Echauri, y también se comentan los trabajos publicados hasta 1978, incluyendo el comentario de su segundo libro sobre el pensamiento heideggeriano: *Heidegger y la metafísica tomista* (1971) Considerando el conjunto, los temas expuestos giran en torno a la noción del ser y a la relación entre la fe y la razón. Se puede apreciar el esfuerzo de Echauri por ampliar su formación académica y por extender el interés por la metafísica, promoviendo la reflexión sobre estos temas en diversos ámbitos académicos, sin limitarse al *oficialmente* cristiano.

En el *cuarto capítulo* se presenta la recepción de la obra de Gilson en Argentina y se desarrolla una primera parte

de otro libro del Dr. Raúl Echauri: *El pensamiento de Etienne Gilson* (1980) En él se sintetizan los temas fundamentales desarrollados por Gilson a lo largo de su extensa bibliografía: la metafísica de Santo Tomás, su antropología, el realismo filosófico y la filosofía cristiana. La perspectiva existencial de la metafísica tomista es una de las principales aportaciones de Gilson a filosofía del siglo XX, y para Echauri supuso un deber resaltar la labor de su maestro.

El *quinto capítulo* concluye el estudio de *El pensamiento de Etienne Gilson*. Echauri considera allí el trabajo realizado por Gilson en favor de la recuperación de la filosofía medieval y sus consideraciones sobre otras cuestiones filosóficas de actualidad. El capítulo finaliza con un breve estudio sobre algunas perspectivas del tomismo vigente en Argentina en la época de formación de Echauri, especialmente sobre dos cuestiones que considero fundamentales del pensamiento de Santo Tomás: la relación entre fe y razón, y la perspectiva metafísica del acto de ser. A mi entender, se daba por supuesto que la metafísica era parte del patrimonio común tomista. Se entendía que la renovación del tomismo ya se había dado en Argentina y, sin embargo, los denominados *tomistas* destinaban sus esfuerzos al estudio de la filosofía práctica y de sus consecuencias políticas y sociológicas, sin buscar una mayor claridad en las cuestiones de fondo. Echauri presentó a los filósofos de su país una ampliación del horizonte del pensamiento que podría dar mas frutos en el futuro.

El *capítulo sexto* presenta los últimos trabajos de la vida del Dr. Raúl Echauri. *Esencia y existencia* (1990) ofrece, en su brevedad, la evolución del tema de la diferencia

real entre ser y esencia. En efecto, aunque el tema del ser ya se había considerado y la renovación del tomismo difundida, aun era necesario exponer sobre el malentendido escolástico, porque en la bibliografía académica persistía el intento de compatibilizar las interpretaciones del pensamiento de Santo Tomás como si todas ellas partieran de la misma metafísica. Para finalizar, se exponen algunos de los últimos artículos publicados por Echauri y se destaca un rasgo que lo caracterizó y exaltó como filosófo: su amor a la libertad.

Entiendo que no es posible exponer en este trabajo todo lo que merece ser destacado de la vida y del pensamiento del Dr. Raúl Echauri. Él supo ejemplificar, con su trabajo, un personal estilo de ser filósofo cristiano, en el seno de la tradición multisecular del tomismo, fiel a lo "permanentemente vivo de la ortodoxia católica" y con un "afán recto y sano (...) de renovar las doctrinas típicas del pensamiento tradicional, en la filosofía y en la interpretación de la historia"[4]. Este añadido a la evaluación de sus escritos solo se puede descubrir acercándose a la personalidad del autor. A pesar de la lejanía física con la ciudad de Rosario, donde transcurrió casi toda la vida de Echauri, la proximidad temporal ha facilitado la obtención de información fehaciente, pues su memoria permanece viva en muchas personas que le han apreciado, tanto en Rosario como en Pamplona.

Antes de concluir estas páginas introductorias, cumplo con la amable obligación de agradecer a quienes hicieron posible la realización de este trabajo

---

4 Cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Surco*, Rialp, Madrid 1986, nº 428.

En primer lugar al Profesor Jaime Nubiola, que ha orientado este trabajo de investigación. Gracias a él pude establecer un contacto personal con los profesores Ignacio Angelelli —amigo personal del Dr. Echauri— Juan Carlos Torchia Estrada, Carlos Ignacio Massini Correas y Gabriel Zanotti, a quienes debo agradecer también las valiosas orientaciones que me han transmitido. A la Profesora Silvana Filippi, discípula del Dr. Raúl Echauri, que desde Rosario alentó con ilusión este trabajo, facilitándome textos que no era posible conseguir en Pamplona. Al Profesor Rubén Vasconi y al Dr. Guillermo Celoria —amigos del Dr. Echauri — quienes han respondido atentamente a mis preguntas, mostrando cómo su amistad con mi autor perdura en la memoria a través de los años. Deseo agradecer muy especialmente a la Profesora Úrsula Hellwig Echauri, que ha tenido la enorme delicadeza de responder a mis preguntas y brindarme una valiosa información sobre el curriculum académico de su esposo, así como también la correspondencia personal que mantuvo con Gilson. Va para ella el agradecimiento y el reconocimiento de la importancia de la figura del Dr. Raúl Echauri, cuyo carácter y personalidad no podría haberse forjado sino junto a alguien que compartiera cada día su mismo afán de sabiduría.

Deseo mencionar especialmente la contribución del Profesor Enrique Alarcón que, a través de la página web que ha instalado en internet —*Corpus thomisticum*— puso los mejores textos de Santo Tomás a disposición de la comunidad investigadora. También quiero extender mi agradecimiento a los miembros del tribunal que juzgó mi trabajo de Licenciatura, los profesores Enrique Moros, María Jesús Soto Bruna y José Luis Fernández, decano de esta

Facultad Eclesiástica de Filosofía, cuyas oportunas sugerencias han enriquecido la perspectiva y el enfoque con que proseguí el presente trabajo. Al Profesor don Juan Antonio Paniagua, por las correcciones de estilo que ha realizado sobre la redacción. A mis padres, por tantas enseñanzas que generosamente me han comunicado a través de su propia vida. Finalmente, deseo agradecer a la Fundación Rode, por la asistencia económica con que he podido dedicar este tiempo a la investigación y la redacción de este trabajo.

Pamplona, 8 de mayo de 2003

CAPÍTULO 1

El joven Echauri (1932-1964)

Este primer capítulo está dedicado a presentar al Dr. Raúl Echauri. He procurado reunir la información básica para poder valorar tanto su obra como su persona; porque el hacer filosofía exige no sólo un cúmulo de conocimientos, sino también unas disposiciones personales: apertura a la verdad y capacidad de diálogo; esto es, saber explicar y también saber oír; mucho trabajo, constancia y paciencia.

Por otra parte, ninguna persona se forma y madura en solitario. El filósofo Echauri es fruto de un ámbito de trabajo y estudio. En su pensamiento convergen, por un lado, las líneas de estudio y los desarrollos temáticos de sus formadores, los antecedentes históricos de la filosofía, la capacidad de recepción del entorno que le corresponde, próximo y remoto y, por otro lado, sus propias condiciones personales y los hábitos que él mismo desarrolló. La primera etapa biográfica se cierra con la publicación de su primer libro; es el final de un ciclo de maduración con el que un autor completa las experiencias del trabajo filosófico.

1. Primera etapa de su biografía

Escribir esta tesis en España exige seleccionar aquella información que puede resultar significativa para el lector no argentino. La histórica afinidad hispanoargentina permite dar por conocidos muchos detalles. Pero en algunos casos se requiere una cierta precisión. Investigando, me he dado cuenta que en muy pocas oportunidades se señala la procedencia de los autores, quedando minimizada así la atención sobre el ámbito donde se han formado y madurado. En consecuencia, intentaré aproximarme a la ciudad donde nació Echauri, pues en ella se dan realidades que en buena medida forjaron su personalidad.

Rosario está ubicada en la margen derecha del río Paraná. Se la conoce como núcleo poblacional desde el 1700, aunque no fue declarada ciudad hasta 1859. En 1812 el general Manuel Belgrano enarboló por primera vez, en un campamento militar a orillas del Paraná, la bandera celeste y blanca que luego sería instituida como símbolo nacional. Un gran monumento, terminado en 1957, conserva los recuerdos más significativos de aquel hecho histórico.

Sin ser la capital, Rosario es la ciudad más importante de la provincia de Santa Fe. Desde fines del siglo XIX se ha constituido en un núcleo poblacional destacadísimo por la gran actividad industrial y comercial. Cinco líneas férreas convergen en su puerto transportando las cosechas del norte de la Llanura Pampeana. También llegan las materias primas para las industrias que están instaladas alrededor de la ciudad. Hoy cuenta con más de un millón de habitantes; un número que ha ido creciendo sin pausa a lo largo del siglo

XX: a principio de siglo tenía 112.400 habitantes; en 1947 había pasado a 468.000; y en 1991 superaba los 900.000[1].

En 1889 se fundó la Universidad Provincial de Santa Fe. La reforma educativa de 1918 cambió su denominación por Universidad Nacional del Litoral, pues pasó a depender de la administración nacional. Las facultades se distribuían entre la ciudad capital de la provincia: Santa Fe, Corrientes, Paraná y Rosario. La Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias del Hombre se creó en Rosario en 1947. Conviene mencionar que la institución universitaria tenía serias dificultades. Por tomar un periodo acotado, entre 1943 y 1962 hubo veintiún cambios de rector. Solo en tres oportunidades se lo designó conforme a lo previsto por el ámbito académico, siendo elegido el Dr. Josué Gollán, que rigió la Universidad durante seis años en total. Las demás designaciones respondieron a la intervención del gobierno nacional[2].

Raúl Vicente Echauri Moré nació el 3 de febrero de 1932. Estudió en el colegio Nuestra Señora del Rosario, de los hermanos Maristas, hasta 1949. Junto con algunos compañeros del colegio comenzó la carrera de Ingeniería en 1950. Ese mismo año publicó sus primeros artículos y reseñas en las revistas *Presencia*, *Testimonio* y *Cuaderno de ideas*. Antes de concluir ese primer curso, Echauri, Ignacio Angelelli y Jorge Rasia decidieron cambiar de rumbo y estudiar Filosofía. Angelelli se marchó a la Universidad de

---

[1] ROSARIO <http://www.rosario.gov.ar> (Consulta 11 octubre 2001).

[2] UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL <http://www.unl.edu.ar/unl/historia.htm> (Consulta 11 octubre 2001).

Buenos Aires, mientras que Echauri y Rasia se quedaron en Rosario, iniciando los cursos en abril de 1951[3].

Explica Juan Adolfo Vázquez que la ciudad de Rosario "ha manifestado más predilección por los movimientos teosóficos y ocultistas que por el fomento de la cultura filosófica"; por eso, destaca el trabajo realizado en la Facultad de Filosofía por algunos profesores. Vázquez menciona la presencia en la Facultad, por los años cincuenta, de Raymundo Pardo, Emilio Estiú, Armando Asti Vera, Miguel Ángel Virasoro, que tuvo a su cargo la cátedra de Filosofía Contemporánea entre 1952 y 1956, su hermano Rafael Virasoro, autor de varias obras de antropología filosófica y ética con ciertos asomos de personalismo, Andrés Mercado Vera, adjunto de Carlos Astrada en Buenos Aires desde 1951, Juan Carlos Torchia Estrada a partir de 1955, quien fue discípulo de Francisco Romero y autor de varios trabajos sobre la historia del pensamiento; también los rosarinos Juan José Bruera y Francisco Aguilar[4]. Vázquez vuelca en su ensayo abundante y valiosa información sobre la labor de muchos pensadores y docentes que transitaron por las aulas universitarias de todo el país. Digo *transitaron* porque efectivamente la rotación por las distintas ciudades es muy llamativa. Vázquez, sin embargo, alcanza a mostrar algunas líneas de continuidad entre los maestros y sus discípulos.

De los tres segmentos en que algunos autores dividen el pensamiento filosófico argentino, el tomista, el positivista y

---

3 ANGELELLI, I., comunicación electrónica, 2 abril 2001.

4 Cfr. VÁZQUEZ, J. A., *Antología filosófica argentina del siglo XX*, Eudeba, Buenos Aires 1965, p. 40.

el existencialista, éste último es el que acapara la atención de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral. En 1955, el Instituto de Filosofía organizó un Simposio sobre existencialismo que contó con la participación de Miguel Ángel y Rafael Virasoro, Armando Asti Vera y Narciso Pousa, entre otros[5].

Es importante el testimonio del Profesor Rubén Vasconi, porque compartió algunos cursos en la Facultad de Filosofía con Echauri. Consultado al respecto, Vasconi informa que, en general, pocos profesores de Rosario habrían influido en los alumnos como maestros, dirigiendo tesis o trabajos de investigación. Recuerda que, en los cursos de los años cincuenta, la asignatura de Introducción a la Filosofía estaba a cargo del Profesor italiano Furio Lilli, quien desarrollaba un panorama general siguiendo la *Historia de la Filosofía* de E. Paolo Lamanna, traducida y publicada posteriormente en 1957 en Buenos Aires. El Profesor alemán Gerard Moldenhauer enseñaba Filología. Él fue quien introdujo a Echauri en el estudio de la lengua alemana, lo que le facilitó acceder desde un principio a los textos originales de Heidegger. Las asignaturas de Estética y Filosofía Contemporánea eran explicadas por el Profesor Emilio Estiú, con quien Echauri tuvo una gran amistad. Vasconi afirma que Estiú era un excelente traductor del alemán. En 1956 publicó en Buenos Aires su traducción de *Einführung in die Metaphysik* de Heidegger, con un estudio preliminar propio titulado *El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger*. Según Vasconi esta obra tuvo mucha importancia en el enfoque que Echauri desarrolló sobre Heidegger.

---

5 "Crónica", *Sapientia*, 10 (1955), p. 316.

Vázquez, por su parte, considera que Estiú es uno de los valores más sólidos entre los filósofos argentinos nacidos después de 1910. Como muestra de la rotación de los docentes, diré que Estiú había sido profesor desde 1939 en La Plata, donde estudió, fue profesor en Tucumán entre 1945 y 1947, en Buenos Aires entre 1951 y 1952, en Rosario entre 1956 y 1960, año en que regresó a La Plata, donde continuó la dirección de la *Revista de Filosofía* que Derisi había fundado en 1945 y que debió abandonar en 1955. Vázquez señala que bajo la dirección de Emilio Estiú se han formado varios jóvenes profesores que ya se destacan en la docencia superior y en la investigación estricta[6].

Otro discípulo de Francisco Romero era el profesor de Historia de la Filosofía Moderna y de Metafísica: Adolfo Carpio, excelente conocedor del pensamiento alemán, pero de formación básicamente kantiana, por lo que veía a Heidegger desde una perspectiva totalmente diferente. Echauri acentuaba el segundo Heidegger y desde allí leía *Sein und Zeit*, mientras que Carpio ponía en esta obra el centro de su interés. Para los alumnos resultaba muy estimulante la asignatura de Epistemología dictada por el Profesor Raymundo Pardo, quien defendía un historicismo radical. En sus clases había un vivísimo clima de disputa filosófica. En definitiva, concluye Vasconi, nadie representaba en la Facultad el pensamiento de Etienne Gilson. Echauri lo fue descubriendo por su cuenta movido

---

6 Cfr. VÁZQUEZ, J. A., *Antología filosófica argentina del siglo XX*, p. 31.

por el interés en la filosofía tomista, surgido de sus convicciones religiosas[7].

También Angelelli recuerda que Echauri era un hombre de estudio personal, que profundizaba en Santo Tomás y en Gilson sin ayuda de otros[8]. Durante el bienio de 1953-1954, Echauri debió abandonar los estudios en Rosario para cumplir su servicio militar en Buenos Aires, en el arma de Marina. Finalizado el servicio, regresó a Rosario en diciembre de 1954 para continuar su carrera y completarla en 1956[9].

En aquellos años hubo acontecimientos que mantuvieron en expectación al país. En 1955 el general Lonardi sustituyó al presidente Perón, interrumpiendo por la fuerza su problemática segunda presidencia. El cambio de gobierno supuso para unos una irrupción de la dictadura y para otros una revolución libertadora[10]. Lo cierto es que ese hecho permitió iniciar un periodo de reconstrucción de la autonomía universitaria, suprimida en 1948 por el anterior gobierno. Hubo nuevos cambios en los cargos directivos y docentes, y aunque era deseable que los criterios académicos rigieran el retorno a la normalidad, también hubo que lamentar algún que otro desplazamiento causado por antiguos resentimientos[11].

---

7 VASCONI, R., comunicación electrónica, 28 octubre 2001.

8 ANGELELLI, I., comunicación electrónica, 2 abril 2001.

9 VASCONI, R., comunicación electrónica, 28 octubre 2001.

10 Cfr. LOPEZ ALONSO, G., *1930-1980 Cincuenta años de historia argentina*, Ed. de Belgrano, Buenos Aires 1982, pp. 119-136.

Constituido el nuevo orden institucional, en 1956 comenzó a gestarse la Universidad Católica de Santa Fe con la legislación que permitía la creación de universidades privadas. Las actividades educativas comenzaron en junio de 1957, con cursos de Filosofía, Ciencias de la Educación, Teología, Historia, Letras y Derecho. Algunos egresados de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral de Rosario se incorporaron al cuerpo docente[12].

Tal vez, el primer escrito de Echauri sobre el tema del ser y el ente en Santo Tomás y en Heidegger sea el artículo publicado en 1957, en la revista *Universidad*, de la ciudad de Santa Fe. Su interés por estas cuestiones lo evidencia también el *Boletín informativo de la Universidad Nacional del Litoral* que alude a la disertación pronunciada por Echauri en la sede de la Sección Ciencias de la Educación de la ciudad de Paraná, sobre "El problema del ser en la filosofía medieval y en la contemporánea"[13]. Ese mismo año, el Instituto de Filología de la Universidad Nacional del Litoral publicó la traducción de *El teatro del barroco alemán*, realizada por Echauri junto con Moldenhauer; donde se aprecia su dominio de la lengua alemana.

Además del mencionado Estiú, otros filósofos argentinos, como Juan Ramón Sepich, Ismael Quiles, Carlos Astrada y Francisco Romero, habían estudiado la obra de Heidegger. Pero los puntos de vista considerados fueron

---

11 UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL <http://www.unl.edu.ar/unl/historia/historia.htm> (Consulta 11 octubre 2001).

12 UNIVERSIDAD CATOLICA DE SANTA FE <http://www.ucsf.edu.ar/inicio.htm> (Consulta 12 octubre 2001).

13 *Boletín informativo de la UNL*, 1 (1957), p. 3.

diferentes. Algunos de estos filósofos vivieron en Alemania durante varios años, profundizando sobre la obra de los pensadores alemanes[14]. Echauri obtuvo en 1959 una beca de la Fundación Alexander von Humboldt que le permitió estudiar casi un año entero en la Universidad Albert Ludwig, de Friburgo de Brisgovia. El trabajo de investigación fue dirigido por el Profesor Max Müller, quien le brindó un trato muy amable, aunque no pudo dispensarle mucho tiempo como director de beca[15].

El Profesor Ignacio Angelelli[16] recuerda que, en 1960, Echauri le visitó en Suiza y le habló acerca de una conversación que había mantenido con Heidegger en enero de ese año. Echauri había ido a visitarlo a su casa sin previo aviso y, al presentarse, le explicó que se dedicaba a estudiar metafísica. Heidegger le respondió diciendo que creía haber acabado con ella. Echauri comentó sus apreciaciones sobre el olvido del ser, y manifestó que Santo Tomás no merecía estar incluido entre aquellos que lo habían olvidado. Incluso le esquematizó sobre un papel la doctrina tomista del *actus essendi*, y le recomendó la lectura de algunos textos de Gilson. Heidegger no negó la similitud entre su *Sein* y el *esse* tomista. Tampoco negó que el Aquinate se le hubiera anticipado. Recuerda el Prof. Angelelli que Echauri —al referirle la anécdota— mencionó la frase de Heidegger: "*das macht nichts*", lo que puede entenderse como que esas apreciaciones no cambiaban lo que ya se había dicho.

---

14 SEIDEL, G. J., "The Theme of Man in the Argentine", *International Philosophical Quarterly*, 7 (1967), pp. 121-122.

15 FILIPPI, S., comunicación electrónica, 12 octubre 2001.

16 ANGELELLI, I., comunicación electrónica, 2 abril 2001.

Echauri habría regresado a Rosario a mediados de 1960. En 1961, publica el artículo "El ser como luz y como acto" en *Cuadernos filosóficos*. En 1962, publica una reseña del libro de Cornelio Fabro *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquino* en la revista *Education*. Esta obra del filósofo italiano manifestaba su percepción acerca de la equivocada interpretación post-tomista del *actus essendi* de Santo Tomás. Este tema fue estudiado por Echauri y está ampliamente considerado en *El ser en la filosofía de Heidegger,* publicado en 1964, que se estudiará en el segundo capítulo.

En 1964, Echauri continuaba ejerciendo su labor docente como profesor en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Litoral, en el Instituto Nacional del Profesorado Secundario de Paraná y en la Universidad Católica de Santa Fe.

Hasta aquí el desarrollo de la primera etapa de la vida del Dr. Raúl Echauri. En este momento es posible valorar su etapa de maduración. Ha dado ya todos los pasos que puede afrontar, normalmente, alguien que se dedica a la filosofía. La carrera universitaria, el conocimiento de los idiomas, el hábito de estudiar y publicar, la experiencia fuera del país y la publicación de una obra extensa: *El ser en la filosofía de Heidegger*, que le ha expuesto a la consideración de la comunidad filosófica nacional e internacional.

2. El ámbito del pensamiento tomista argentino

En el apartado anterior se puede apreciar que el interés filosófico del Dr. Raúl Echauri supera la perspectiva

académica existente y se desarrolla siguiendo su propia iniciativa. Digamos que ha alcanzado la cota de su ámbito de formación local en cuanto a los temas que le interesan. Conviene ahora examinar algunos antecedentes del pensamiento argentino, para valorar el desempeño de Echauri en un plano mas amplio que el de la Facultad de Filosofía de Rosario.

En Argentina, el positivismo tenía mucha influencia a comienzos del siglo XX. El fallecimiento de José Ingenieros en 1926, y la desaparición de su *Revista de filosofía*, en 1927, le restaron eficacia al movimiento[17], y su influencia siguió decayendo por la fuerte oposición que lo combatió, desde distintos frentes, hasta 1940. La atención de los pensadores se fue centrando sobre los desarrollos del discurso fenomenológico alemán, que comenzó a ganar espacio a partir de 1910, y también sobre el tomismo, que iba en ascenso desde la segunda década. Entre los pensadores que siguieron el pensamiento alemán hubo quienes derivaron hacia el existencialismo y quienes hacia el marxismo. La filosofía analítica apareció en la década de los sesenta, al mismo tiempo que la filosofía de la liberación, afín a la teología homónima.

Según Francisco Leocata, la renovación escolástica del siglo XX debe entenderse como una respuesta o una recepción de un movimiento de renovación más amplio que se produjo en las universidades católicas de Lovaina y Milán y en la Gregoriana de Roma. En diferentes momentos y circunstancias fueron llegando al país publicaciones de estas

---

[17] Cfr. VÁZQUEZ, J. A., *Antología filosófica argentina del siglo XX*, p. 24.

universidades y los libros de autores muy influyentes. Sin embargo, no se debe suponer que la renovación haya llenado un espacio totalmente vacío desde el periodo colonial. La Escolástica nunca dejó de tener cierta continuidad a lo largo de la historia cultural argentina. Leocata recuerda que Mamerto Esquiú y Faustino de Arredondo recogen orientaciones de la naciente neoescolástica; y citando a Caturelli, destaca que tanto Audino Rodríguez y Olmos, en el siglo XIX, como Luis Guillermo Martínez Villada y José María Liqueno, en el XX, enseñaron en las aulas de Córdoba, aunque no hayan alcanzado una significación verdaderamente importante en el contexto argentino. La obra de Liqueno tiene presente el pensamiento del Cardenal Mercier y del Padre Ceferino González[18].

Una vez reseñado brevísimamente el panorama general, me centraré ahora con más detalle en la labor de los pensadores tomistas. El hilo discursivo seguirá la cronología de dos personajes centrales: el Dr. Tomás Darío Casares y Mons. Octavio Nicolás Derisi, quienes desempeñaron una labor medular en Buenos Aires sobre el estudio de la doctrina de Santo Tomás. Es justo mencionar también a otros pensadores que trabajaron junto a ellos; pero, por seguir un orden, los consideraré a medida que se vinculan con la cronología de los dos principales.

2.1. Tomás Darío Casares (1895-1976)

Nació en la ciudad de Buenos Aires, donde estudió Derecho. Supo compatibilizar su trabajo jurídico con la labor

---

18 LEOCATA, F., *Las ideas filosóficas en Argentina*, II, Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires 1993, p. 309.

filosófica y docente. Casado, fue padre de nueve hijos[19]. Como juez se ajustaba en sus sentencias al Derecho Positivo, pero también al Derecho Natural que debería sustentar al primero. Desde las cátedras en las universidades de La Plata y Buenos Aires, en las facultades de Filosofía y de Derecho, introdujo el pensamiento cristiano y tomista. Hizo conocer y respetar la concepción cristiana y el pensamiento de Santo Tomás en la filosofía y en el derecho[20].

Derisi, en un artículo publicado a raíz de la muerte de Casares, manifiesta que sus profesores de la Universidad de Buenos Aires eran eminentes; muchos de ellos eran católicos en su fe y en su conducta personal, pero no lo manifestaban ni en su pensamiento ni en sus enseñanzas, inficionadas estas, muchas veces, de lo que él considera un agnosticismo liberal. Desde sus años de estudiante, Casares se planteó reconquistar la verdad integral, natural y sobrenatural, restableciendo y fundamentando el valor objetivo y trascendente de la inteligencia[21]. Con estas intenciones, en 1914, junto a un grupo de jóvenes creó la Sección de Estudiantes Universitarios del Ateneo Hispanoamericano. En 1915 formaban parte de ese grupo Monner Sans, Francisco de Aparicio, Carmelo Bonet, Gabriel del Mazo y Lidia Peradotto. Crearon la revista *Ideas*, en la que se comentaban temas de cultura y de política. El grupo se independizó y

---

19 TRENTO, E., *Santo Tomás de Aquino* <http://www.st_thaquinas.8m.com/casares.htm> (Consulta 3 octubre 2001)

20 Cfr. DERISI, O. N., "Tomás D. Casares: la vida del intelectual católico", *Sapientia*, 32 (1977), pp. 168-170.

21 Cfr. DERISI, O. N., "Tomás D. Casares: la vida del intelectual católico", pp. 167-168.

derivó en el llamado Ateneo Universitario. Con el tiempo se los denominó “los novecentistas” o “generación del novecientos”. También pertenecieron a este grupo Alejandro Korn, Coriolano Alberini, Ventura Pessolano, Carlos Sáenz y César Pico[22]. Afirma Alberto Caturelli que estos dos últimos, junto con Casares, son los autores más ligados al renacimiento escolástico en la ciudad de Buenos Aires[23].

Leocata señala que los escritos de Eugenio d'Ors acerca de este movimiento novecentista advertían la existencia de unos puntos de renovación tendientes a corregir el intelectualismo anterior —el propio del ideario positivista y del racionalismo moderno— pero tomando distancias de las tentaciones irracionalistas[24]. Neotomistas tales como César Pico y Sisto Terán compartían una sincera admiración por la figura y el estilo de filosofar de Ortega y Gasset[25].

Según Juan Carlos Torchia Estrada, la labor de Coriolano Alberini tuvo gran influencia en la vida universitaria; realizó una crítica cáustica y efectiva del positivismo. Por su parte, Korn se convirtió en un clásico de la filosofía latinoamericana. Construyó su filosofía desde la base de la libertad de la conducta ética y rechazó en este

---

22 TRENTO, E., *Santo Tomás de Aquino* <http://www.st_thaquinas.8m.com/casares.htm> (Consulta 3 octubre 2001)

23 CATURELLI, A., *La filosofía de la Argentina actual*, Sudamericana, Buenos Aires 1971, p. 221. Citado por LEOCATA, F., *Las ideas filosóficas en Argentina*, II, p. 311.

24 LEOCATA, F., *Las ideas filosóficas en Argentina*, II, p. 311

25 TERÁN, S., *Aproximaciones a la doctrina tradicional*, La Facultad, Buenos Aires, p. 280. Citado por LEOCATA, F., *Las ideas filosóficas en Argentina*, II, p. 311.

campo el determinismo del positivismo naturalista[26]. Se podría decir que estos dos autores compartían más el antipositivismo que el tomismo, pues Korn se interesó luego por la filosofía kantiana, sin dejar de desarrollar su propio pensamiento[27]. La oposición al positivismo pudo ser un motivo para reunirse, pero de ese núcleo de inquietudes salieron corrientes en distintas direcciones.

Tomás Casares publicó su tesis doctoral en 1919 *La Religión y el Estado,* en la que vuelca los trabajos apologéticos de algunos católicos argentinos como José Manuel Estrada, Pedro Goyena y Toribio Achával Rodríguez[28].

Según afirma Derisi en su artículo de *Sapientia*, Casares había comprendido

> que su apostolado intelectual personal estaba limitado a los alumnos de su cátedra universitaria y a los lectores de sus libros y escritos; entendió que era menester crear una institución que otorgara una formación cultural superior cristiana a los muchos jóvenes universitarios católicos que acudían a una Universidad agnóstica y laicista, y que le ofreciera un verdadero ambiente espiritual donde rehacer y complementar con amor su deficiente formación intelectual, con los aportes de la filosofía y de la teología cristiana[29].

---

26 TORCHIA ESTRADA, J. C., "Philosophy in Argentina", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. 1, Routledge, Londres 1998, p. 376.

27 SEIDEL, G. J., "The theme of man in the Argentine", pp. 120-121.

28 TRENTO, E., *Santo Tomás de Aquino* <http://www.st_thaquinas.8m .com/casares.htm> (Consulta 3 octubre 2001)

29 DERISI, O. N., "Tomás D. Casares: la vida del intelectual católico", pp. 168-169.

En 1922, junto con Juan Bourdieu, Faustino Legón, Octavio Pico Estrada, Eduardo Saubidet Bilbao, Uriel O'Farrell, César Pico, Atilio Dell' Oro Maini, Osvaldo Horacio Dondo y algunos más, crearon los Cursos de Cultura Católica[30]. El escrito de Casares, publicado más tarde con el título *De nuestro catolicismo*, constituyó una especie de ideario de estos Cursos[31]. Las actividades estaban centradas en la enseñanza de la Filosofía, la Historia de la Iglesia y la Sagrada Escritura. Se comentaban las obras de Maritain, Gilson, Garrigou-Lagrange, Gillet, Fumet, Del Prado, Boyer, Gemelli, Hugon, entre los contemporáneos, junto a los clásicos griegos, los padres y los doctores de la Iglesia, con la atención puesta siempre en la doctrina de Santo Tomás de Aquino[32].

Entre los participantes de los Cursos destacaban Octavio Derisi, Julio Meinvielle, Juan Ramón Sepich, Leopoldo Marechal y Francisco Luis Bernárdez[33], además de los miembros organizadores. El peso y el empuje de los Cursos lo llevaban Casares, Dell' Oro Maini y Dondo. Sin embargo, no se debe suponer que todos asistieran en la misma época, ni que sus intereses intelectuales se

---

30 UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA <http://www.uca.edu.ar/frlauniversidad.htm> (Consulta 12 octubre 2001)

31 TRENTO, E., *Santo Tomás de Aquino* <http://www.st_thaquinas.8m.com/casares.htm> (Consulta 3 octubre 2001)

32 TRENTO, E., *Santo Tomás de Aquino* <http://www.st_thaquinas.8m.com/casares.htm> (Consulta 3 octubre 2001)

33 TRENTO, E., *Santo Tomás de Aquino* <http://www.st_thaquinas.8m.com/casares.htm> (Consulta 3 octubre 2001)

identificaran con los temas de mayor preponderancia en cada etapa de los Cursos.

En efecto, los temas de mayor interés fueron cambiando con el tiempo. Antes de 1926 tenía primacía lo antropológico y lo gnoseológico, con las influencias de Mercier, Gardeil, De Tonquédec, Sertillanges y Rousselot. A partir de 1928 ocupan el primer lugar los temas sociopolíticos, ante las polémicas con el liberalismo y el socialismo. La consideración de la obra de Maritain dejó en los Cursos un considerable aporte metafísico y estético y también una fuerte impronta de sus planteos filosófico-políticos, abiertos a la democracia y a las instituciones modernas[34]. Garrigou-Lagrange también dejó su impronta filosófico-política, pero con signo contrario al de Maritain. Ambos franceses ya habían intercambiado en los años treinta una serie de cartas defendiendo cada uno de los bandos de la guerra civil española. Garrigou-Lagrange sostenía que la causa de los nacionalistas era la de la Iglesia, mientras que Maritain recelaba de Franco, porque había recibido apoyo de los regímenes totalitarios de Alemania e Italia[35]. César Pico y Julio Meinvielle manifestaron su disconformidad con algunas tesis particulares de Maritain[36]. Al analizar los artículos aparecidos en la revista *Criterio* en el periodo 1928-1936, Francisco Leocata advierte el desacuerdo entre las dos

---

34 Cfr. LEOCATA, F., *Las ideas filosóficas en Argentina*, II, pp. 312-313.

35 TRENTO, E., *Santo Tomás de Aquino* <http://www.st_thaquinas.8m.com/casares.htm> (Consulta 3 octubre 2001)

36 UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA <http://www.uca.edu.ar/frlauniversidad.htm> (Consulta 12 octubre 2001).

grandes orientaciones políticas del catolicismo argentino. La visita de Maritain, en 1936, acentuó la escisión[37], al menos en esos aspectos políticos.

La mencionada revista *Criterio*[38] fue fundada por Dell' Oro Maini en 1928. Es la primera publicación periódica de cultura de Hispanoamérica que perdura en nuestros días. Su máxima era "ofrecer su discernimiento a la perspectiva de lo sobrenatural". Casares participó en esta empresa, junto con otros católicos laicos, como miembro fundador y como uno de los responsables de la dirección[39]. No era la publicación oficial de los Cursos de Cultura Católica; sin embargo, Leocata señala que en sus primeros números aparecen algunos artículos que reflejan la labor intelectual que se impartía, aunque solo en parte, pues lo publicado no alcanza a mostrar todo el trabajo que hubo de ser necesario para impartir la enseñanza oral[40].

La defensa de la inteligencia en relación con la verdad se aprecia en los ensayos que publica Casares en 1929. Leocata reproduce en su obra estas palabras de Casares:

> La inteligencia debe conservar su libertad a todo trance, y mantenerse en perenne disposición de recusar todas y cada una de sus adhesiones anteriores sin que se le pueda imputar inconsecuencia. (...) La libertad de la inteligencia significa

---

37 Cfr. LEOCATA, F., *Las ideas filosóficas en Argentina*, II, p. 313.

38 Puede encontrarse más información sobre esta revista en AUZA, N. T., "Revistas culturales de orientación católica en el siglo XX en Argentina", *Anuario de historia de la Iglesia*, 9 (2000), pp. 335-339.

39 TRENTO, E., *Santo Tomás de Aquino* <http://www.st_thaquinas.8m .com/casares.htm> (Consulta 3 octubre 2001)

40 Cfr. LEOCATA, F., *Las ideas filosóficas en Argentina*, II, p. 312.

> simplemente que ésta no debe adherir a ningún principio o idea sino en razón de su verdad.

Resume Leocata que "la adhesión de un hombre a la fe religiosa, lejos de ser una claudicación de la libertad intelectual, la afianza".

> Porque la libertad de la inteligencia consiste en no adherir a ninguna idea sino en razón de su verdad. Y lo que le degrada es entregarse a ideas o principios subalternos, que cuando no son radicalmente falsos, son por lo menos de ínfimo valor en la jerarquía de las cosas del espíritu, por lo cual se rebaja la vida de quienes piensan y obran en función de ellos[41].

Tomás Casares fue director de los Cursos de Cultura Católica en dos periodos: en 1928 y entre 1932 y 1940. Se ha dicho que esta fue la época de oro de los Cursos. En las conferencias organizadas en Buenos Aires, participaron como disertantes Maritain (1936), Tristan de Athayde (1937) y Garrigou-Lagrange (1938). Cuando Maritain se despedía describió a Casares como la persona que se necesita en el lugar en que se lo necesita: un corazón desbordante de celo de Dios y de las almas[42]. También Garrigou-Lagrange elogió la tarea educativa desarrollada en los Cursos.

En *La justicia y el derecho* se recopilan lecciones impartidas por Tomás Casares entre 1931 y 1932. Según Leocata, en esta obra se muestran reunidos el equilibrio, el rigor y la serenidad del pensamiento de su autor, que es tal vez el más destacado representante de esta primera etapa del neotomismo argentino. Se aprecia uno de sus temas favoritos,

---

41 Cfr. LEOCATA, F., *Las ideas filosóficas en Argentina*, II, p. 315.

42 TRENTO, E., *Santo Tomás de Aquino* <http://www.st_thaquinas.8m.com/casares.htm> (Consulta 3 octubre 2001)

la armonía y correlación entre lo intelectivo y lo volitivo. Según Derisi, "aún sin pretenderlo, (esta obra) es la confesión de su propia vida y de los ideales de derecho y justicia a los que sirvió con fidelidad y sin claudicaciones"[43].

En el citado artículo aparecido en *Sapientia* y referido a Casares, Derisi describe su intelectualismo cristiano:

> La actividad de la inteligencia poseía para Casares una hegemonía indiscutible para toda la vida humana. Esta tesis se fundaba en que el acceso y la posesión del Fin supremo divino del hombre, como enseña Santo Tomás, se logra por la inteligencia. De aquí que todo ordenamiento de la vida humana haya de comenzar por el ordenamiento de la vida intelectiva, y éste a su vez por la sumisión fiel a la evidencia de la verdad o ser trascendente y, en definitiva, por su sumisión fiel a la Verdad infinita de Dios, sin la cual pierde todo sentido cualquier verdad finita y se desnaturaliza la vida misma intelectual[44].

El tema del ser y de la existencia ocuparon un lugar más central, entre los neotomistas, durante los años cuarenta y cincuenta[45]. El interés por la obra de Gilson fue creciendo en esos años y pudo llegar al ámbito de la Universidad a través de la actividad docente de Casares, quien prologó la versión castellana de la obra de Gilson *Filosofía medieval*, en 1940. En 1945 se editó en Buenos Aires *Dios y los filósofos*, y a principios de los cincuenta *El ser y la esencia*, *El tomismo* y *El espíritu de la filosofía medieval.*

---

43 DERISI, O. N., "Tomás Darío Casares: la vida del intelectual católico", p. 170.

44 DERISI, O. N., "Tomás Darío Casares: la vida del intelectual católico", p. 171.

45 Cfr. LEOCATA, F., *Las ideas filosóficas en Argentina*, II, p. 313.

Los Cursos de Cultura Católica tuvieron su propia publicación a partir de 1941: *Ortodoxia.* Escribieron en ella Octavio Derisi, Nimio de Anquín, Mario A. Pinto y César Pico, entre otros. Esta revista se cerró en 1947[46].

Casares nunca interrumpió su actividad jurídica. Fue Asesor de Menores, Vocal de la Cámara de Apelaciones en lo Civil, Ministro de la Corte Suprema de Justicia de la Nación. Ocupó la presidencia de la misma desde el 30 de abril de 1947[47], fecha en la cual fueron destituidos algunos de sus compañeros. Prefirió continuar en la Corte Suprema porque podía hacer mas bien que si se alejaba. Fue presidente hasta 1949. También ejerció la docencia en importantes colegios de Buenos Aires, en las facultades de Filosofía y de Derecho de la Universidad de Buenos Aires y en la facultad de Filosofía de la Universidad de La Plata[48].

En su etapa de formación, Casares se vió influido por autores como Balmes, Sertillanges, Cathrein, Zeferino González y Mercier. Por los escolásticos italianos Liberatore, Curci, Taparelli, Tongiorgi, Palmieri y Zigliara. También le influyó José Manuel Estrada, pensador argentino del siglo XIX, que tenía influencias del espiritualismo, el tradicionalismo y el neoescolasticismo, hasta cierto punto. De sus primeros maestros, sólo Víctor Cathrein permaneció como referencia de sus escritos. Su aprecio por Maritain no le

---

46 TRENTO, E., *Santo Tomás de Aquino* <http://www.st_thaquinas.8m.com/casares.htm> (Consulta 3 octubre 2001)

47 Cfr. LÓPEZ ALONSO, G., *1930-1980. Cincuenta años de historia argentina*, p. 109.

48 TRENTO, E., *Santo Tomás de Aquino* <http://www.st_thaquinas.8m.com/casares.htm> (Consulta 3 octubre 2001)

impidió aproximarse a Gilson por los años cincuenta. Se interesó más por una visión basada en la primacía del *ser* en lugar del *esencialismo* tomista. En esos años también se interesó por los escritos de Romano Guardini[49].

Los Cursos de Cultura Católica se convirtieron en el Instituto Argentino de Cultura Católica, que fue regido por Luis María Etcheverry Boneo. A su vez, este Instituto se incorporó a la Universidad Católica Argentina cuando fue creada en 1958[50]. Derisi afirma que de los Cursos han salido los intelectuales católicos mejor dotados de las más diversas áreas, pero sobre todo con la impronta de la formación intelectual superior cristiana, que integraba todo su saber. Estos intelectuales conformaron el cuerpo docente de la nueva universidad que recibía así la herencia intelectual de Casares[51].

2.2. Octavio Nicolás Derisi (1907-2002)

Derisi nació en la ciudad de Pergamino, en la provincia de Buenos Aires. Fue ordenado sacerdote en 1930.

Como docente fue uno de los principales reactivadores del tomismo en Argentina, primero en el seminario de La Plata, luego en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y en la Facultad de Humanidades de la Univer-

---

49 TRENTO, E., *Santo Tomás de Aquino* <http://www.st_thaquinas.8m.com/casares.htm> (Consulta 3 octubre 2001)

50 UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA <http://www.uca.edu.ar/frlauniversidad.htm> (Consulta 12 octubre 2001)

51 Cfr. DERISI, O. N., “Tomás Darío Casares: la vida del intelectual católico”, p. 170.

sidad de La Plata, y por último en la Universidad Católica Argentina, alcanzando su prestigio una gran proyección en varios países: Perú, México, Bélgica, Francia, Italia y España.

Realizó sus doctorados de Filosofía y Teología en el Seminario Conciliar de Villa Devoto, en la ciudad de Buenos Aires, y desde 1934 estudió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En 1938 defendió su tesis *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, que mereció la más alta calificación y el premio a la mejor tesis del bienio 1940-1941 de esa Facultad. Fue publicada en 1941 con un prólogo de Casares, que fue profesor suyo y con el que mantuvo una gran amistad. Mientras estudiaba en la Universidad, Casares le confió la organización de la Escuela de Filosofía de los Cursos de Cultura Cristiana. Conoció también por esos años a otros pensadores como Alberini, Guerrero, Franceschi y Vassallo, además de tomar contacto con los grandes filósofos modernos[52].

A partir de 1934 no dejó pasar un año sin publicar varios artículos. Escribió para *Estudios*, desde 1934; para *Criterio*, desde 1935; para *Sol y luna*, desde 1940; y para *Ortodoxia*, desde su creación en 1944. En los años cuarenta, tradujo y supervisó muchos trabajos de tomistas como Grabmann, Garrigou-Lagrange y Maritain.

En 1943, ganó el concurso de profesor adjunto de Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, cuya cátedra estaba a cargo de Casares. En 1946, recibió el Primer Premio Nacional de Filosofía por su obra *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*.

---

52 CATURELLI, A., *Monseñor Doctor Octavio Nícolás Derisi*, EDUCA, Buenos Aires 1984, pp. 6-7.

Ese año también fue nombrado profesor titular de Gnoseología y Metafísica en la Universidad de La Plata.

En 1946, creó *Sapientia*, la prestigiosa revista que dirigió hasta el año 2000. En La Plata, fundó la *Revista de Filosofía*, que dirigió hasta 1955, año en que debió abandonar la Universidad de esa ciudad por el enfrentamiento que el gobierno tuvo con la Iglesia. El 9 de noviembre de 1948 se fundó la Sociedad Tomista Argentina, con el objeto de estudiar y difundir el tomismo en Argentina y en el mundo. Su órgano superior estaba integrado por Casares como presidente, Derisi y de Anquín como vicepresidentes, Meinvielle como secretario general, Abelardo Rossi como prosecretario, Marcolino Páez y Benito Raffo Magnasco como vocales[53].

En 1948 se desarrolló en Barcelona el Congreso Internacional de Filosofía dedicado a Suárez y a Balmes. En él se trató la vinculación entre ambos filósofos. Contó con la asistencia de varios filósofos argentinos: de Anquín, Derisi, Luis Farré, Guillermo Blanco, Ismael Quiles y Ramón Roses.

En la ciudad de Mendoza, en 1949, se realizó el Primer Congreso Nacional de Filosofía. Derisi hizo una especie de evaluación en dos artículos que publicó en *Sapientia*[54]. En ellos expresa su satisfacción por el resultado del Congreso, a la vez que alienta a los jóvenes filósofos argentinos. Asistieron varios cientos de representantes del pensamiento

---

53 TRENTO, E., *Santo Tomás de Aquino* <http://www.st_thaquinas.8m.com/derisi.htm> (Consulta 3 octubre 2001)

54 DERISI, O. N., “En torno al 1er. Congreso Nacional de Filosofía" y "Primer Congreso Nacional de Filosofía”, *Sapientia*, 4 (1949), pp. 101-106 y pp. 168-179, respectivamente.

nacional y cerca de 50 filósofos de Europa y de toda América. Se recibieron casi 250 comunicaciones. Derisi afirma que el Congreso ha permitido establecer un diálogo con los maestros de Europa y de América. "...nos ha ayudado a liberarnos de ese complejo de inferioridad que se nos ha venido inoculando desde antiguo a fuerza de repetírsenos que sólo lo europeo valía". Según el análisis de Derisi, en Mendoza no hubo cabida para el materialismo ni para el positivismo, y obtuvieron un lugar preferente las concepciones espiritualistas, en concreto el existencialismo y el tomismo. Aquel apenas se ocupó de las direcciones de Kierkegaard y Jaspers, y se dedicó casi exclusivamente al comentario de Heidegger, mientras que el tomismo ocupó un plano sobresaliente desde el primer momento y en todas las jornadas del Congreso.

> Como conocedores también de las corrientes y preocupaciones filosóficas actuales, con la serenidad y altura de quienes se sienten seguros en la posesión de la verdad —al menos en los puntos centrales de la filosofía— los tomistas de Mendoza no rehusaron y hasta provocaron el diálogo —dentro y fuera de las sesiones, en público y en privado— con otras posiciones y filósofos, a fin de establecer ya puntos de contacto, a través de lenguajes diversos y afinidades doctrinarias —v. gr.: entre las nociones de bien y valor— ya puntos irreductibles de divergencia y crítica.

Derisi expone su interpretación acerca del puesto que le corresponde al tomismo en el pensamiento actual y destaca sus ventajas respecto a las otras corrientes predominantes del ámbito filosófico:

> El tomismo ha demostrado así una vez más su perenne vitalidad, su fuerza intrínseca, que le viene de la verdad de sus principios, los cuales virtualmente encierran la solución cabal

> para la temática y problemática de todos los tiempos, y por encima de ellas mismas, sin hacer depender de éstas su intrínseca y perenne verdad. Las circunstancias históricas con los problemas por ellas suscitados no determinan ni mucho menos agotan las posibilidades del tomismo: solo provocan su aplicación a una temática y no a otra. Esta es la diferencia del tomismo y de otros sistemas, y concretamente del existencialismo en la hora actual, determinados y estructurados más que como respuesta al problema integral de la filosofía como respuesta limitada a una determinada situación histórica. Tal respuesta a más de su efímera vigencia, como la circunstancia que la suscita, es también limitada y unilateral, con lo cual acaba siendo inadecuada y falsa.

En el segundo de los artículos citados, Derisi describe el contacto personal con los filósofos asistentes.

> Estas conversaciones privadas entre tales pensadores, a veces de ideologías opuestas pero en general llenos de mutua comprensión personal, han constituido uno de los mejores saldos que deja el Congreso. En esta confrontación cordial de ideas y principios se ha podido apreciar y comprender mejor el pensamiento de determinadas tendencias y escuelas, a la vez que fecundar y ahondar mejor el propio pensamiento y encontrar puntos de aproximación, o sino precisar mejor los de franca oposición. Los hombres no son siempre lo que sus ideas. En algunos casos están por debajo y en otros por encima de las mismas. (...) En este diálogo vivaz también ellos han podido tomar conciencia de las dificultades de sus propios sistemas, a la vez que sus opositores han llegado a una caritativa comprehensión de su persona y de sus generosas intenciones.

Esta visión de apertura al diálogo que valora Derisi manifiesta una forma de ver a los demás pensadores que no se reflejaba plenamente en los neotomistas de Buenos Aires por los años veinte. No se debe olvidar que aquel

movimiento surgió con unos matices de oposición y lucha frontal contra el positivismo. Tal vez el propio hecho de abrirse al mundo y dialogar con otros ha ayudado a nuestros filósofos a apartarse de aquella actitud batalladora que expresa más bien una posición defensiva. Sin embargo, no todos los filósofos amaban el diálogo y la apertura como deseaba Derisi, pues en *Sapientia* de 1950 se lamenta por el contenido hiriente de un artículo anónimo publicado en *Cuadernos de Filosofía*, órgano del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires[55], sobre el Congreso de Mendoza y el tomismo. Posteriormente, en los editoriales de *Sapientia* se advierte que Derisi considera necesario seguir destacando la importancia y vigencia del tomismo.

En páginas anteriores he mencionado a uno de los promotores de los Cursos de Cultura Católica y director de la revista *Criterio*: el Dr. Atilio Dell' Oro Maini. Fue nombrado Ministro de Educación el 23 de septiembre de 1955 por el general Lonardi, y a pesar de que esta presidencia duró tan solo 55 días, Dell' Oro Maini continuó como Ministro durante la presidencia del general Aramburu[56]. Alcanzó a promulgar el Decreto-ley 6403, del 22 de diciembre de 1955, cuyo artículo 28 posibilitaba la creación de universidades privadas con facultad de otorgar títulos y diplomas académicos. El Episcopado Argentino comenzó a trabajar en la cuestión y decidió fundar la Universidad Católica Argentina el 7 de marzo de 1958. Se encontró con la oposición de aquellos que negaban la libertad de enseñanza

---

55 Cfr. DERISI, O. N., "Crónica", *Sapientia*, 5 (1950), p. 156.

56 Cfr. LÓPEZ ALONSO, G., *1930-1980. Cincuenta años de historia argentina*, pp. 148-154.

en el orden universitario. El marco legal definitivo quedó determinado por la ley promulgada el 17 de octubre de 1958 según el texto redactado por el diputado Horacio Domingorena. El Episcopado confió el rectorado y la organización de la universidad a Derisi[57]. El artículo 5 de los estatutos expresa que la nueva universidad adopta "sin desmedro de la libertad de los estudios, la filosofía de Santo Tomás de Aquino, cuyo sistema, principios y método se propone desarrollar e impulsar, según las recomendaciones pedagógicas del canon 1366 y las exhortaciones de los Romanos Pontífices"[58].

Derisi fue rector de la Universidad Católica Argentina hasta 1980. Su discípulo y amigo, Mons. Guillermo Blanco, le sucedió hasta 1994, y desde entonces ocupó ese cargo Mons. Domingo Basso.

Alberto Caturelli, en 1984, se extiende sobre la formación y el pensamiento de Derisi afirmando que ha alcanzado un profundo conocimiento de la fenomenología y el existencialismo modernos: Husserl, Scheler, Sartre y Heidegger. Ha conocido a fondo a los tomistas Hugon, Gredt, Ramírez, Del Prado, Garrigou-Lagrange, Maritain, Gilson, Fabro y Geiger, pero manteniendo siempre su independencia de criterio, por lo cual se hace difícil clasificar su original pensamiento[59].

---

57 UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA <http://www.uca.edu.ar /frlauniversidad.htm> (Consulta 12 octubre 2001)

58 CATURELLI, A., *Monseñor Doctor Octavio Nícolás Derisi*, p. 9.

59 Cfr. CATURELLI, A., *Monseñor Doctor Octavio Nícolás Derisi*, p. 8.

Según expresa Battista Mondin, decano y profesor de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma

> el tomismo de Octavio Nicolás Derisi ha sido y continúa siendo para América Latina lo que fue el de Maritain y Gilson para América del Norte y Francia, el de Grabmann para Alemania, el de Raeymaeker y Van Steenbergen para Bélgica, el de Masnovo, Fabro y Vanni Rovighi para Italia: ha dado nuevo brillo y renovado crédito, aun entre los laicos, a la filosofía cristiana de Santo Tomás de Aquino[60].

José María de Estrada escribe sobre la abundante producción de Derisi como escritor:

> ... en la producción de Octavio Nicolás Derisi, en el ámbito del saber, no hay cuestión fundamental (...) que en algún momento no haya sido prácticamente tratada. La metafísica, la teoría del conocimiento, la antropología filosófica, la ética, la estética, la historia de la filosofía, la filosofía de la cultura, integran, junto a problemas de índole religiosa, educacional, etc. la amplia temática de la obra escrita de Mons. Derisi. (...) Derisi es un auténtico discípulo de Santo Tomás, a cuyo propósito ha dicho que "el más auténtico discípulo de Santo Tomás no es precisamente quien repita fielmente sus principios con una intelección más o menos exacta de su contenido, sino quien posesionándose y armándose de ellos, asimilando en toda su comprehensión y en toda su fuerza su espíritu —sin claudicaciones y desviaciones, por otra parte— ahonde en su alcance —progreso en profundidad— y proyecte su luz sobre nuevos problemas —progreso en extensión—"[61].

---

60 MONDIN, B., L'Osservatore Romano, edic. italiana, 18-XII-1985.

61 ESTRADA, J. M. de, "El pensamiento filosófico de Octavio Nicolás Derisi", *Sapientia*, 35 (1980), p. 183.

El filósofo e historiador cordobés Alberto Caturelli comenzó a preparar en 1978 un congreso con dos finalidades: en primer lugar, celebrar el centenario de la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, y en segundo lugar, alentar la revitalización del pensamiento filosófico católico enraizado en la verdadera tradición iberoamericana. El congreso debía ser *Católico*, por lo que se evitó convocar a instituciones que pudieran desvirtuar esa condición, y con este propósito se hicieron invitaciones personales.

Fue el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, y se celebró en la ciudad de Embalse, provincia de Córdoba, entre el 21 y el 28 de octubre de 1979. Derisi presidió la Comisión Organizadora y Caturelli la Ejecutiva. Participaron 671 personas, entre ellas 121 extranjeros, representando a veintiún países. Raúl Echauri figura entre los miembros de la comisión organizadora y en la sesión de clausura expuso sobre la figura de Etienne Gilson, el maestro que había fallecido recientemente, además de presentar su trabajo "La filosofía cristiana según Etienne Gilson y Martin Heidegger" en la sesión correspondiente[62].

En su balance sobre este Congreso, publicado en 1980 en *Sapientia*, dice Caturelli:

> Este congreso en la actual situación espiritual de Europa, no hubiese sido posible; en cambio lo fue en Iberoamérica y en la Argentina en particular, como si fuera un misterioso signo que nosotros especialmente, los católicos argentinos, debemos esforzarnos por descifrar. En medio del secularismo y el pluralismo equívoco —que nos acecha también aquí en

---

62 ECHAURI, R., "La filosofía cristiana según E. Gilson y M. Heidegger", pp. 293-299.

> diversas formas— hemos podido proclamar ante el mundo todo lo contrario: que debemos *sacralizarlo* todo en la *unidad* de la Verdad.
>
> ... no existe incompatibilidad entre la fe y la Revelación cristiana y la mas estricta filosofía como ciencia natural, sino que solamente la filosofía cristiana —iluminada por el influjo de la Revelación— puede satisfacer las más hondas apetencias del hombre como hombre. Por eso, la filosofía cristiana ofrece la solución para los problemas que el materialismo, el activismo pragmatista, el secularismo y el pseudo pluralismo no han podido, no podrán solucionar.

Una de las resoluciones que propuso este Congreso fue celebrar cada dos años un Congreso Católico Nacional de Filosofía y publicar el correspondiente volumen monográfico[63].

Casares y Derisi han contribuido a perfilar el rumbo de los tomistas argentinos desde la ciudad de Buenos Aires. Pero también deben mencionarse otros filósofos que influyeron en otras ciudades del país. En la "Crónica" de las Jornadas Tomistas celebradas en octubre de 1951 en Buenos Aires, se destaca que la irradiación del método y del saber de Santo Tomás alcanza, no sólo a los centros católicos, sino también a las universidades de Buenos Aires, La Plata, Córdoba, Tucumán, el Litoral y Cuyo[64]. En efecto, durante el siglo XX se fueron creando Facultades de Filosofía y en ellas se desempeñaron algunos tomistas, de los cuales muy pocos escribieron sobre cuestiones metafísicas. Entre ellos se puede mencionar a Juan Ramón Sepich, Alberto García Vieyra y

---

63 CATURELLI, A., "El Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana. Crónica", *Sapientia*, 35 (1980), pp. 61-75.

64 "Crónica", *Sapientia*, 6 (1951), p. 315.

Manuel Gonzalo Casas. Pero el trabajo más destacado fue el de Ángel González Álvarez en la ciudad de Mendoza.

2.3. Ángel González Álvarez (1916-1991)

La Universidad Nacional de Cuyo se fundó en la ciudad de Mendoza en marzo de 1939. La Facultad de Filosofía y Letras comenzó a funcionar ese mismo año bajo la influencia de José Ramón Sepich. En 1944, Sepich creó el Instituto de Filosofía, junto con el Profesor Diego Pro, y se comenzó a editar la revista *Philosophia*, órgano del Instituto[65]. Por entonces el rector de la Universidad era Ireneo Fernando Cruz. Se ocuparon de contratar docentes prestigiosos, algunos de ellos procedentes del extranjero. Una muestra de la seriedad con que desempeñaban sus funciones es el Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949, que contó con el apoyo del gobierno nacional. En la organización inicial participaron el Cruz y Sepich[66]. Este, al declararse *de interés nacional* el Congreso, fue sustituido por el Delegado-interventor de la Facultad de Filosofía y Letras, Toribio Lucero. También se sumaron el Profesor Coriolano Alberini, y otros Delegados-interventores de las universidades que entonces tenían Facultad de Humanidades.

Con ocasión del Congreso, Cruz convenció al Profesor español Ángel González Álvarez para que se quedara a

---

65 Cfr. VÁZQUEZ, J. A., *Antología filosófica argentina del siglo XX*, pp. 34-35.

66 Sepich se hizo cargo de la Cátedra de Ética en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Cfr. “Crónica”, *Sapientia*, 3(1948), p. 374.

trabajar en Mendoza[67]. Nacido en Magaz de Cepeda, León, había cursado sus estudios de bachillerato en Ponferrada y de Filosofía en Valladolid y en Madrid, ejerciendo la docencia en La Coruña, Madrid y Murcia, donde obtuvo la Cátedra de Metafísica. En Mendoza, desde 1949, fue profesor de Metafísica en la Universidad Nacional de Cuyo, colaboró en la fundación y en las actividades del Instituto de Cultura Hispánica y de la Sociedad Cuyana de Filosofía, que fue la sede del pensamiento filosófico de Mendoza hasta que cerró en 1960. La formación tradicional tomista de González Álvarez, desde una óptica de ortodoxia católica, influyó en la orientación general del pensamiento de la facultad, según considera el cronista Jaime Correas. Publicó dos libros con el sello de la Universidad, *Introducción a la metafísica* y *Filosofía de la educación*. Dirigió la revista *Philosophia*, organizó y puso en funcionamiento los cursos del doctorado en Filosofía y pronunció varias conferencias sobre filosofía, literatura e historia en distintos lugares del país. Su prestigio jerarquizaba a la carrera de Filosofía. En 1954 ganó la Cátedra de Ontología y Teología Natural de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid y regresó a España, donde algunos alumnos mendocinos del doctorado completaron sus cursos de formación. La Cátedra de metafísica de Cuyo fue ocupada, sólo por un año, por otro docente español, el Profesor Antonio Millán Puelles, que no llegó a tener la influencia de González Álvarez, aunque fue un digno continuador[68]. González Álvarez dirigió el Instituto de

---

67 Entrevista personal con Carlos Ignacio Massini Correas, 16 noviembre 2002.

68 Cfr. CORREAS, J., *Presencia de España en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo*. Mendoza 1990, pp. 34-40.

Filosofía de la Universidad hasta 1952, siendo designado en su lugar el Profesor Manuel B. Trías[69].

La conferencia presentada por González Álvarez en el Congreso de 1949 "La estructura entitativa del hombre" permite apreciar los conceptos metafísicos que sostenía entonces:

> Hasta ahora había venido advirtiéndose en el ser particular del hombre concreto una cierta tension metafísica de equilibrio constitutivo a base de dos ingredientes fundamentales: la esencia y la existencia. Sin embargo, en los tiempos que corremos se ha pretendido que uno de estos elementos goza de prioridad sobre el otro respecto de la constitución del ser. (...) El devenir del ser se explica como una esencialización de una existencia que en el despliegue temporal va llenándose de contenido o como la existencialización de una esencia que en aquel mismo despliegue va cobrando positividad y concreción[70].

Con esta precisa contraposición define las posiciones del existencialismo contemporáneo y el supuesto esencialismo atribuido al idealismo precedente. Las dos posiciones pasan por alto que aquel principio que preceda al otro debería ser necesariamente independiente.

> Si lo que está aquí en cuestión como término de nuestra consideración es el hombre en cuanto ser particular, repárese que su esencia y su existencia bien que sean reales no son, sin embargo, seres sino principios del ser. No hay hombre concreto

---

69 "Crónica", *Sapientia*, 7 (1952), p. 317.

70 GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Á., "La estructura entitativa del hombre", en GUERRERO, J. L. (ed.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, II, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1950, p. 757.

> si no es esente y existente, si no posee esencia individual y existencia singular[71].

De la composición de principios resulta que el ente es creado sólo cuando resulta dotado, tanto de esencia como de existencia, por otro ente que opera como causa eficiente.

> Y si se revela en su fundamental contextura metafísica como compuesto de estos dos ingredientes, sin ser otra cosa que el resultado de tal composición, sólo una cosa se patentiza con el brillo de la evidencia: la necesidad de otro ser que, por vía de causalidad eficiente, haya verificado tal composición y con ella efectuado al hombre. Porque realidades de suyo tan diversas no forman un todo sino en virtud de una causa que las une[72].

A continuación formula un doble teorema en el que postula que el hombre, como ser particular subsistente, exige una composición entitativa, en primer lugar, por estar puesto junto a otros seres específicamente diferentes y, en segundo lugar, por ser finito. La demostración de González Álvarez es metódica y rigurosa. El hombre es una totalidad individual que forma una totalidad universal junto con otros particulares. Con todos ellos coincide en el ser pero, necesariamente, debe haber otro principio por el que difiere de ellos. Por su parte, el hecho de ser subsistente finito no se explica sólo por una participación, por una efectuación limitada de la causalidad eficiente, sino que, para dar razón de la finitud basta considerar su composición interna, pues la causación entitativa exige un sujeto receptor de lo causado. Como todo compuesto, un principio debe estar referido y

---

71 GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Á., "La estructura entitativa del hombre", p. 758.

72 GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Á., "La estructura entitativa del hombre", p. 760.

ordenado al otro pues, de lo contrario, el compuesto no gozaría de unidad. En esta composición, los dos elementos constituidos entre sí como potencia y acto no tienen realidad alguna fuera del ente compuesto[73].

El hombre —continúa González Álvarez más adelante— se compone de esencia y existencia. Entiende la existencia, no como el simple hecho de tener realidad fuera de la nada y fuera de las causas, sino como la perfección fundamental que todo sujeto realiza según determinado modo, y entiende la esencia como el modo, grado o medida según la cual compete a cada cosa existir. "La esencia humana es aquello que mide la perfección del humano existir. De esta manera, mientras la existencia es principio y raíz de perfección, la esencia es principio de taleidad y de diversidad"[74].

Para apreciar la posición metafísica tomista de González Álvarez, faltaría exponer su parecer con respecto al acto de ser. En este artículo se limita a decir que el ser

> es una perfeccion absoluta, la perfección por autonomasia que tiene sentido por sí misma y da valor al resto de las perfecciones. De suyo implica infinitud, pues nada hay en ella que suponga la más leve brizna de limitación. En el hombre se encuentra realizada en un grado determinado, coartada a una modalidad particular. Ello está indicando que el hombre no es la existencia que tiene. (...) Esto nos conduce a afirmar que la existencia humana es participada[75].

---

73 Cfr. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Á., "La estructura entitativa del hombre", p. 763.

74 GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Á., "La estructura entitativa del hombre", p. 764.

Evidentemente, al sostener la participación, hace referencia a la efectuación por vía de causalidad eficiente, entendiendo que procede desde fuera de la composición entitativa, excluyendo el acto de ser como un elemento de la esencia, según expresa más adelante en su conferencia:

> La existencia humana no subsiste en sí misma y por ello el hombre no es existencia subsistente. La humana esencia no es un acto de ser y por ello el hombre no tiene por esencia existir. El hombre tiene existencia inherente en su potencia de ser[76].

Esta concepción tomista de González Álvarez pasó a su *Introducción a la metafísica*, publicado en Mendoza en 1951. La trascendencia de esta obra puede apreciarse en el hecho de que Derisi le dedica inmediatamente un comentario bibliográfico en*Sapientia*. Ya había hecho lo propio con otro libro de González Álvarez *Teología natural*, publicado en Madrid en 1949[77]. Con respecto a *Introducción a la metafísica*, Derisi aprecia la calidad del trabajo y comparte el fondo doctrinal de casi todo el texto. No deja de señalar aspectos metodológicos que él hubiera presentado de otra manera. Es muy significativo que Derisi considere que este trabajo de González Álvarez es "de extraordinario valor —actualmente insustituíble— para estudiantes universitarios de habla española —y también para profesores— que encontrarán en él el medio más adecuado para penetrar e

---

[75] GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Á., "La estructura entitativa del hombre", p. 765.

[76] GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Á., "La estructura entitativa del hombre", p. 766.

[77] DERISI, O. N., "Teología Natural". Comentario del libro de Ángel González Álvarez. *Sapientia*, 4 (1949), pp. 362-365.

iniciarse en la sabrosa pero difícil *Sapientia metaphysica*"[78]. Evidentemente, no había en Argentina otro trabajo de esa categoría.

En general, se puede apreciar una fluida comunicación entre los tomistas de Buenos Aires y los de las demás ciudades del país. Tal vez se deba a la indiscutible influencia de Derisi. Su revista *Sapientia*, sin duda, es la mejor revista de filosofía editada en Argentina, y es una referencia obligada para apreciar el pensamiento tomista del siglo XX.

---

[78] DERISI, O. N., "Introducción a la metafísica". Comentario del libro de Ángel González Álvarez. *Sapientia*, 7 (1952), pp. 233-236.

CAPÍTULO 2

El diálogo de Echauri con Heidegger

Como se ha dicho en el capítulo anterior, el Dr. Raúl Echauri admiraba profundamente la obra de Santo Tomás y el trabajo de interpretación histórica de Etienne Gilson. Sin embargo, comenzó a investigar y profundizar sobre el pensamiento de Martin Heidegger, uno de los mentores del existencialismo del siglo XX. En esta sección me propongo mostrar cómo Echauri trabajó sobre la obra de Heidegger. Conviene considerar los estudios argentinos precedentes y el trabajo de Echauri publicado en 1964: *El ser en la filosofía de Heidegger*.

1. Antecedentes próximos del primer libro

Al terminar la carrera de Filosofía, Echauri contaba ya con una sólida formación tomista alcanzada por su iniciativa personal, pues el ambiente filosófico que compartía en Rosario estaba atento a otros autores. La Profesora Úrsula Hellwig Echauri recuerda que fue el Profesor Emilio Estiú quien le animó a leer *Sein und Zeit* e *Introducción a la metafísica*, de Heidegger. Esta traducción de Estiú iba acompañada de su estudio sobre las últimas obras de

Heidegger. La meditación de esos textos animó a Echauri a leer nuevamente las obras de Santo Tomás, pero esta vez en latín. La confrontación de ambas metafísicas fue para él un descubrimiento, pues no conocía otro planteo similar. Fue el inicio de una nueva línea especulativa que, obviamente, no existía en la Facultad. Así comenzó a intercambiar impresiones con otros colegas argentinos y extranjeros, entre los que se cuenta Cornelio Fabro[1].

Por otra parte, Echauri percibía que para ampliar el horizonte de su pensamiento era preciso dialogar con los autores contemporáneos. El Primer Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Mendoza en 1949, había tenido como nota destacada el debate entre el tomismo y el existencialismo, como puede apreciarse en las diversas crónicas de la época. Pero las discusiones a veces sólo sirven para afirmarse en el propio refugio, aislándose de los que sostienen lo contrario. De alguna manera había que interesar a los estudiosos en la consideración de un tema común. El primer libro de Echauri, *El ser en la filosofía de Heidegger*, tiene como núcleo central el tema metafísico del ser, enfocado desde las dos perspectivas: la fenomenológica de Heidegger y la trascendental de Santo Tomás. Echauri procuró desarrollarlas girando en torno al elemento común que les permitiría dialogar entre sí: el tema del ser. Resulta, por tanto, que en esta obra coexisten dos esquemas de pensamiento. Echauri estudia esmeradamente a Heidegger y muestra que lo que el alemán no encuentra es aquello que ya había estudiado Santo Tomás. Si se lograba plasmar esta confrontación, sería posible el diálogo entre los filósofos

---

[1] HELLWIG ECHAURI, Ú., correspondencia personal, 21 marzo 2002.

encuadrados en ambas concepciones, y podrían aproximarse a la verdad aquellos que la busquen francamente.

Como señala Echauri en el Prefacio del libro, el tema de la metafísica experimentó en el siglo XX un espléndido renacimiento[2]. Lo podemos comprobar con la obra desarrollada por varios pensadores que recuperaron el pensamiento tomista. Entre ellos Gilson, Fabro, Geiger, Ramírez y otros tomistas actuales[3]. El afán de superación y de búsqueda de la verdad en la problemática metafísica llevó a exponer la doctrina de Santo Tomás como no se había hecho en muchos siglos.

Por su parte, Martin Heidegger se había constituido en una leyenda viviente. Prudujo una extensa obra desde 1915, y ejerció una amplia labor docente desde 1909 en Friburgo de Brisgovia, luego en Marburgo (1923-1929), y nuevamente en Friburgo, hasta 1945, año en que se le prohibió dar clases, hasta que en 1951 retomó la actividad[4]. Por los años cincuenta, Heidegger disfrutaba de una consideración inusitada, tanto en su país, como en diversos ámbitos intelectuales que admiraron y estudiaron su obra. Echauri señala al detallar la bibliografía de su libro que, según H. Lübbe, antes de 1955 se habían publicado sobre Heidegger ya 880 títulos. Su prestigio, su influencia en la cultura del siglo XX y el hecho de que en su obra se vislumbra un planteo

---

2 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, Universidad Nacional del Litoral, Rosario 1964, p. 5.

3 Cfr. DERISI, O. N., "Recensión de ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*", *Sapientia*, 20 (1965), p. 233.

4 POTEL, H., *Heidegger*, <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/cronologia.htm> (Consulta 4 noviembre 2001)

sobre el problema del ser, con un método nuevo, el fenomenológico, eran razones de peso para proponerse la realización de un trabajo que vinculara las ideas de Heidegger con el pensamiento de Santo Tomás.

En Argentina, el primer trabajo sobre Heidegger fue publicado en Buenos Aires en 1936 por Carlos Astrada: *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*. Este destacado representante de la Universidad de Buenos Aires, uno de los primeros en exponer el pensamiento de Husserl y Heidegger en el país, dedicó a Heidegger otras obras en 1942, 1949, 1963 (21ª edición ampliada) y 1970[5]. También desde la perspectiva existencialista, pero con menos fondo fenomenológico que Astrada, Carlos Alberto Erro publicó en 1937 *El diálogo existencial*, en el que Heidegger aparece al inicio de un itinerario del autor que continúa con Chestov, Kierkegaard y concluye en Unamuno[6]. El primer libro de un autor argentino no existencialista fue publicado en 1948 por Ismael Quiles y se titula *Heidegger, el existencialismo de la angustia*. A Quiles no le satisfacen las opiniones de Maritain y Gilson sobre el existencialismo de Heidegger, tal como aparecen en *Court traité de l'existance et de l'existant* (París, 1947) y *L'être et l'essence* (París, 1948)[7]. Juan Ramón Sepich en 1954 publicó *La filosofía de* Ser y Tiempo *de Martin*

---

5 Cfr. SEIDEL, G. J., "The Theme of Man in the Argentine", p. 123. POTEL, H., *Heidegger*, <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/obras_sobre_heidegger.htm> (Consulta 4 noviembre 2001)

6 Cfr. LEOCATA, F., *Las ideas filosóficas en Argentina*, II, p. 351.

7 Cfr. QUILES, I., *Heidegger. El existencialismo de la angustia*, Espasa Calpe, Buenos Aires 1948, pp. 9-11.

Heidegger[8]. En San Luis, Héctor Omar Ciarlo, de la Universidad Nacional de Cuyo, publicó *Introducción a la filosofía de la existencia* en 1963[9]. En 1950 Francisco Aguilar, de Rosario, publicó en *Cuadernos de Filosofía* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, un extenso artículo titulado "*Esse* tomista y *Sein* heideggeriano". Tal es el interés suscitado por Heidegger en diversas ciudades de Argentina.

En la bibliografía argentina, o rioplatense, de las obras consultadas por Echauri se incluyen los siguientes trabajos: *Santo Tomás y la filosofía existencial*, de Manuel Gonzalo Casas, de Santa Fe, publicado en 1948; *La ontología fundamental de Heidegger: su motivo y significación*, del filósofo peruano Alberto Wágner de Reyna, cuya segunda edición de 1945 fue publicada en Buenos Aires; la traducción del libro de Alphonse de Waelhens *La filosofía de Martín Heidegger*, publicada en Madrid por Ramón Ceñal en 1952, fue reeditada en Buenos Aires en 1955. En el ámbito más próximo a Echauri, Emilio Estiú tradujo y comentó *Introducción a la metafísica*, de Heidegger, que fue publicada en Buenos Aires en 1956. *El antiguo y nuevo Heidegger y un diálogo con él*, publicado por Juan Llambías de Azevedo en Montevideo en 1958. Derisi publicó dos artículos en 1959: "Ser y pensar en Martin Heidegger"[10] y "Reflexiones acerca del sentido del *esse* en Santo Tomás frente a la concepción respectiva en Aristóteles, en la

---

8 Cfr. SEIDEL, G. J., "The Theme of Man in the Argentine", p. 123

9 Cfr. SEIDEL, G. J., "The Theme of Man in the Argentine", p. 123.

10 DERISI, O. N., "Ser y pensar en Martín Heidegger", *Sapientia*, 14 (1959), pp. 38-45.

escolástica y en Heidegger”[11]. En este último, Derisi comenta un artículo de Fabro, incluido en *Mélanges offerts à Etienne Gilson* publicado en 1959. El artículo de Fabro, titulado “Dell'essere di Aristotele allo *esse* de Tommaso”, también fue considerado en el trabajo de Echauri.

La bibliografía de *El ser en la filosofía de Heidegger* muestra que Echauri consultó al menos veintiocho de los principales trabajos del filósofo alemán, publicados entre 1912 y 1959, y sesenta y ocho libros o artículos sobre su obra, escritos en español, alemán, italiano y francés.

Echauri se propone “brindar, aunque más no sea pálidamente, la temática metafísica que agita a un vasto sector de la filosofía contemporánea”, pues “la obra de Martin Heidegger traduce magníficamente la restauración del problema del ser que estamos señalando con el encanto y la profundidad propios de su meditación”. Con respecto al pensamiento de Santo Tomás, Echauri afirma que “constituye un punto de contacto inestimable con la especulación heideggeriana y una de las mejores referencias para aclarar el misterio mismo del ser”[12]. En efecto, en la traducción de Emilio Estiú de *Introducción a la metafísica* Echauri apreció “de manera vivaz e irresistible, algunas tesis de la filosofía tomista que, como un relámpago, arrojaron su luz sobre las páginas que leíamos”[13]. Fue afianzando a partir de entonces la

---

11 DERISI, O. N., “Reflexiones acerca del sentido del *esse* en Santo Tomás frente a la concepción respectiva en Aristóteles, en la escolástica y en Heidegger”, *Sapientia*, 14 (1959), pp. 289-292.

12 Cfr. ECHAURI, R., Prefacio de *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 5.

13 Cfr. ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 8.

confrontación entre ambos pensamientos. En esto consiste la finalidad del trabajo: aproximarse en la medida de lo posible al misterio del ser en la obra de Heidegger. "Al lector le tocará decidir si nuestra elección de Santo Tomás, como punto de referencia y comunicación con el filósofo friburgués, fue acertada o no"[14].

2. Estructura y contenidos principales

El ser en la filosofía de Heidegger es un trabajo ordenado con un criterio temático que recoge las nociones expresadas por Heidegger en distintas obras a lo largo de su vida. La elección de este criterio es acertada porque "el pensamiento heideggeriano es (...) esencialmente *unterwegs*, en camino, (...) no se presenta nunca como definitivo, sino siempre en elaboración". En efecto, el mismo lenguaje de Heidegger es variable, además de ser "muy afecto a neologismos y arcaísmos", lo que "dificulta particularmente la intelección de sus ideas"[15]. No debió ser fácil identificar y reunir los contenidos que apuntan a la comprensión del ser y su evolución en el pensamiento del Heidegger. Echauri ha recorrido la bibliografía, desentrañando esta inquietud de fondo del friburgués.

La estructura de la obra se divide en dos partes de similar extensión. En la primera parte se incluyen los capítulos uno y dos, dedicados a la explicación del pensamiento heideggeriano. En el primero se trata el problema metafísico y en el segundo la manifestación del ser.

---

14 Cfr. ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 9.

15 Cfr. ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 8.

La segunda parte comprende el tercer capítulo sobre la esencia del ser, en el que ya se recoge el pensamiento de Santo Tomás sobre el *ser*, y se confronta con el pensamiento de Heidegger.

2.1. El problema metafísico

El primer capítulo describe el problema metafísico planteado a partir de la consideración del método fenomenológico postulado por Heidegger como la forma de acceso al ser[16]. Echauri entiende que el pasaje del fenómeno a su fundamento transfenomenal, el ser, es un problema sin solución, coincidiendo con A. Dondeyne y J. B. Lotz.

Como otros autores tomistas, Echauri no rechaza la fenomenología como método de análisis, pero sostiene que no le es posible suplantar a la ontología. Mientras Heidegger identifica fenomenología con ontología, los tomistas las distinguen poniéndole límites a la primera. En definitiva, la fenomenología sería útil para la búsqueda del ser trascendente y en esa búsqueda Heidegger coincide con la doctrina tomista, pero no podría dar el salto que le permitiría dejar atrás lo sensible, lo físicamente mostrable[17].

En cuanto a la cuestión del ser y su olvido Echauri expone la búsqueda y la intelección de Heidegger acerca del ser: ¿qué significa para el ente estar siendo?, ¿qué quiere decir, para el ente, ser?[18]. Esa búsqueda es un primer punto de contacto con la filosofía tomista. Heidegger afirma que el

---

16 Cfr. ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 12.

17 Cfr. ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, pp. 13-14.

18 Cfr. ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 16.

verdadero sentido del *Sein* se ha perdido en la historia y explica que esto ha sucedido porque se ha mirado la expresión *ser* como sustantivo y no como verbo. Así, se ha estudiado el ente físico y no el ser que le incumbe y por el cual el ente es[19]. Echauri describe la interpretación heideggeriana del supuesto problema del olvido y también señala las oscilaciones del sentido con que Heidegger se refiere a la expresión *ser*.

Estas oscilaciones dan lugar a confusiones que Echauri estudia y aclara. En algunos casos, *ser* (*Sein*) se refiere a la idea general de *ente*, mientras que *ente* (*Seiendes*) se refiere al ente concreto. En otros casos, *ser* lo emplea en su aspecto verbal intrínseco. En consecuencia, Heidegger con el vocablo *ser* apunta a distintas cosas, unas veces se refiere al *ens* y otras al *esse*.

> Sin entrar a decidir si esta ambigüedad, por así llamarla, es fruto de un error o una confusión, nos limitamos tan sólo a llamar la atención sobre esta imprecisión terminológica, que podría ser grave, ya que se trata del planteo inicial del problema metafísico. (...) los términos filosóficos determinan el curso mismo del pensamiento, y las vicisitudes sufridas por algunos de ellos han decidido, inclusive, nada menos que el nacimiento de nuevas corrientes filosóficas[20].

El estudio realizado por Echauri le permite afirmar que nadie ha reparado, hasta ese momento, en la ambigüedad con que Heidegger hace referencia al ser y al ente. La cuestión no carece de interés porque sella el comienzo del pensamiento

---

19 Cfr. ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 17.

20 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 21.

heideggeriano, enredando el planteo del problema del ser y su terminología inherente[21].

Heidegger ha hecho una nueva interpretación de los primeros filósofos griegos, modificando el sentido de los conceptos aceptados por la tradición filosófica durante muchos siglos. Echauri considera que más de un filósofo consideraría forzadas las traducciones de Heidegger. Al respecto, "el mismo Heidegger ha confesado, en uno de sus cursos, que *la cuestión de saber si la interpretación es justa o falsa no tiene interés*"[22]. Heidegger utiliza el pensamiento griego sólo para iluminar el problema del ser tal como —según él— fue vislumbrado en la aurora de la reflexión filosófica. "Pero esa manifestación no fue más que una insinuación de su esencia profunda; como (los filósofos griegos) no radicalizaron su experiencia del ser pensando la presencia como tal, no pudieron penetrar en su intimidad"[23].

Echauri completa el primer capítulo con la concepción heideggeriana de la metafísica y su objeto. "Heidegger anhela la superación de la metafísica, no para prescindir de ella, sino para instaurarla verdadera y definitivamente"[24], pues "la des-virtuación del pensamiento griego trajo aparejada, como funesta consecuencia, el nacimiento del pensar metafísico"[25]. En esa deseada superación de la metafísica está en juego "la

---

21 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 22.

22 WAHL, J., *Sur l'interpretation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger*, Centre de Documentation Universitaire, París 1956, p. 12. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 25.

23 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 31.

24 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 31.

proximidad y la lejanía de Aquello desde lo cual la filosofía, entendida como el pensar representativo del ente como tal, recibe su esencia y su necesidad”[26]. Echauri interpreta el planteo de Heidegger: “¿en qué radica el hecho que la metafísica no piense la verdad del ser? ¿Proviene ello de la idiosincrasia propia del pensar metafísico o pertenece al destino esencial de la metafísica que su propio fundamento se le sustraiga?”[27].

> La metafísica no cuestiona nunca la verdad del ser, porque sólo piensa el ser al representar el ente como tal: “Ella mienta el ente en total y habla del ser. Nombra el ser y mienta el ente. La expresión metafísica se mueve de una extraña manera, desde su comienzo hasta su consumación, en una permanente confusión de ente y ser. Hay que pensar esta confusión como suceso, no como un error. Ella no puede tener de ningún modo su fundamento en una mera negligencia del pensar o en una ligereza en el decir. En razón de esta confusión permanente, el representar alcanza la cima del enredo, cuando se afirma que la metafísica plantea la cuestión del ser”[28].

Echauri expone unos textos que considera como la expresión más neta de la finalidad que orienta la filosofía heideggeriana. Pero, así como los considera sustanciales, también los considera sorprendentes, por cuanto hablan del ser como si antes no se hubiese reparado en él. Más aún, los textos acentúan que la filosofía primera desconoce el ser.

---

25 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 32.

26 HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, 5ta. edición, 1949, p. 101. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 32.

27 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 32.

28 HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, pp. 11-12. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 32-33.

Heidegger propone incluso la superación del ámbito de la ciencia suprema como requisito necesario para lograr el dominio mismo del ser. Echauri aprovecha el desarrollo de este tema para puntualizar el objeto de la metafísica tradicional y apreciar en qué medida diverge del objeto del pensar heideggeriano[29].

2.2. La manifestación del ser

El capítulo segundo desarrolla las diversas formas de manifestación del ser: según el pensar, según el hombre y según la verdad. Para Heidegger el pensar metafísico es esencialmente representativo, y por ello su dominio sólo se extiende a lo que puede ser conceptualizado, quedando así radicalmente imposibilitado para apresar el ser.

En la metafísica tradicional, pensar significa siempre pensar la esencia de las cosas. Como la esencia se vierte lógicamente en un concepto, pensar es siempre pensar con ideas y conceptos. En consecuencia, la metafísica queda exclusivamente sujeta a los datos representables y conceptualizables de la realidad: la entidad del ente, pero se sustrae el elemento primordial: el ser. En este ser del ente hay que pensar. Hasta aquí coinciden los clásicos y Heidegger, pero éste sostiene, además, que se debe superar la metafísica, sobrepasando simultáneamente el pensar racional; pues, con el procedimiento intelectual vigente hasta ahora, quedamos anclados en un dominio meramente óntico. El pensamiento debe eludir toda actividad representativa y conceptual para poder percibir el ser en su verdad.

---

29 Cfr. ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 33.

Heidegger considera que los primeros filósofos griegos —incluido Aristóteles— pensaban sin conceptos. Parménides ya decía que pensar y ser es lo mismo; pensar y ser estarían unidos originariamente. Según aprecia Echauri, el filósofo friburgués parecería suponer que el concepto es algo distinto de la realidad o, al menos, un tercer elemento que se interpone indebidamente entre el ser y el pensar. Echauri expone que, en la filosofía tradicional, el concepto constituye el medio por el cual y en el cual se realiza la aprehensión de las cosas, y ello no implica que el concepto sea distinto de lo real. El concepto no es más que el producto de esa espiritualización de lo real: constituye la realidad misma en cuanto pensada. Esta manera de existir de los entes —adaptada a nuestro pensamiento— que han perdido su relieve físico para adaptarse a la naturaleza de la mente, se denomina existencia intencional. Se distingue claramente este orden lógico del orden de la realidad. En todo objeto pensado hay un aspecto mental y otro objetivo. Se distingue con claridad lo real de lo pensado. El concepto no es un traductor infiel —dice Echauri— de lo que es, ya que no sólo vierte lo que es para que pueda ser conocido, sino que se identifica con lo que está siendo en tanto que ello es pensado[30].

Echauri advierte que Heidegger no objeta el pensamiento occidental porque tergiverse la realidad pensando con conceptos, sino porque con ellos sólo se llega a la entidad del ente y no al ser que hay que pensar. El ser que Heidegger atisba no es un concepto, ni puede ser conceptualizado; por lo tanto, como no disponemos de otro instrumento que un pensar racional eminentemente

---

30 Cfr. ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, pp. 41-43.

representativo, debemos combatir la razón. Según Echauri, esto no significa que Heidegger busque un pensamiento menos riguroso, sino que el tradicional le resulta insuficiente porque no piensa la verdad del ser[31].

Para establecer un pensar auténtico y originario que sobrepase el dominio de la lógica tradicional, Heidegger en su poema *De la experiencia del pensar* propone un medio para apresar el ser que se sustrae y lograr que el pensar pueda así alcanzar su propio elemento. El citado poema rechaza todo pensamiento discursivo y considera que la expresión poética debe actuar en su lugar. El cantar y el pensar, vecinos del poetizar, alcanzan la verdad del ser: el ser en sí mismo. Echauri lo traduce como "el poetizar pensante"[32].

Heidegger procura recuperar aquella identificación que Parménides había enunciado entre ser y pensar, φυσις y λόγος. Según Echauri, Heidegger interpreta que el λόγος, lo lógico, llegó a designar posteriormente la esencia del pensamiento y que así se separó el pensamiento de la realidad. Heidegger no quiere decir que el pensamiento cause la realidad, sino que "el pensar esencial es probablemente un acontecimiento del ser"[33]. El pensar no crea el ser, ni tiene primacía sobre él. Según explica Echauri, el pensar se refiere al ser de dos maneras: por un lado, el pensar es originado por

---

31 Cfr. ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, pp. 44-45.

32 Cfr. HEIDEGGER, M., *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus,* Francke Verlag, Bern 1954, p. 110. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 45.

33 HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, p. 47. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 46.

el ser y, por otro lado, al pertenecer al ser escucha su voz. Hay un paralelismo entre el ser y el pensar. "El pensar es el pensar del ser. El pensar no se origina. Él es en tanto el ser se esencia"[34]. Entre ser y pensar, el ser tiene prioridad.

Echauri completa esta sección del segundo capítulo con sus apreciaciones acerca de algunos comentarios realizados por H. Ott, V. Fagone, A. Dondeyne y M. Müller sobre distintos aspectos de estas ideas heideggerianas.

A Echauri le parece indebida la insistencia de H. Ott en cuanto a la preeminencia del pensar sobre el ser en Heidegger. Echauri explica que, según Ott, Heidegger preguntaría primero y fundamentalmente "por las condiciones de posibilidad del pensar"[35]. Análogamente, V. Fagone expresa que el ser rastreado por Heidegger es "un ser trascendental, un puro horizonte de visibilidad"[36]. Esta interpretación, que según Echauri reduce el ser a una especie de condición *a priori* del conocimiento, parece desconocer los textos heideggerianos que preceden estas páginas de Echauri, en los que Heidegger afirma la primacía del ser. También parece ignorar el hecho de que "el ser es lo trascendente por autonomasia" y que la determinación más fuerte que Heidegger da sobre el ser, y la más frecuente en su

---

34 HEIDEGGER, M., *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1952, p. 325. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 46.

35 OTT, H., *Denken und Sein*, Der Weg Martin Heidegger und der Weg der Theologie, Evangelischer Verlag A. G., Zollikon 1959, p. 11. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, pp. 46-47.

36 FAGONE, V., "Filosofia trascendentale e ontologia", *La civiltà cattolica*, 108 (1957), p. 141.

obra, es aquélla del ser como presencia de lo que está presente[37].

De todos modos, Echauri no ignora que cuando Heidegger afirma que el ser permite que los entes se presenten, en el sentido de que él posibilita nuestro encuentro con los entes y su comprensión, parece que el ente posee una presencia de índole cognoscitiva. Muchos textos de Heidegger dan motivos para esta interpretación, pero en ninguna parte se encuentra definida la cualidad misma del ser y su carácter propio. Lo que Heidegger enuncia del ser son las funciones que le incumben: desocultamiento, aparición, presentación, etc., pero no especifica la índole misma de esas tareas[38].

Según aprecia Echauri, son varios los autores que advirtieron esta cuestión de la índole cognoscitiva del ser. Algunos de ellos han hecho una aproximación del ser heideggeriano al intelecto agente de la filosofía tradicional. En concreto, refiriéndose al *Sein,* A. Dondeyne expresa:

> Sucede con esta luz lo mismo que con el intelecto agente de Santo Tomás: ella no es nada sin los entes, aunque ella posibilita que los entes *sean* en el sentido fenomenológico de este término, es decir, en el sentido de *devenir manifiesto* y *mostrarse como tal*[39].

Para abordar esta cuestión, Echauri recurre a la gnoseología tomista, según la cual existe en el hombre una

---

37 Cfr. ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 47.

38 Cfr. ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 47.

39 DONDEYNE, A., "La différence ontologique chez M. Heidegger", *Revue Philosophique de Louvain,* 56 (1958), p. 271.

luz natural cuya función es inteligibilizar los datos de la experiencia sensible. Echauri analiza el proceso cognoscitivo para apreciar con más detalle la labor de esta facultad. El ente establece su primer contacto con el sujeto cognoscente por medio de su especie sensible, que vierte los caracteres físicos o formas accidentales de la cosa; esta especie sensible engendra en nuestra imaginación o fantasía al fantasma, es decir, la similitud o imagen de la cosa. Es entonces cuando interviene el intelecto agente, como la luz que alumbra y transparenta la realidad. El espíritu se torna, en cierto sentido, la cosa misma al asimilar su esencia. Por esta razón, para la filosofía tomista, conocer es hacerse lo otro en cuanto otro. Ahora bien, esa luz natural del intelecto agente, considerada en su origen, es una participación de la Luz misma, o sea, de Dios. Santo Tomás no hace más aclaraciones al respecto, aunque —Echauri cita a Fabro— la "describe siempre como la participación más alta y el sello más íntimo (en el orden natural) de la Divinidad en nosotros"[40].

Echauri recoge un texto de Max Müller: "Creemos que en la teoría del intelecto agente del Aquinate pueden probablemente verse *planteos* de un pensamiento del ser"[41]. Puede decirse que el intelecto agente tiene como función, al igual que el *Sein* heideggeriano, el desocultamiento y apertura de los entes. Sin embargo, Echauri hace notar que si el ser de Heidegger fuese reductible a intelecto agente, la

---

40 FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomasso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950, p. 284.

41 MÜLLER, M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1958, p. 113. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 48.

tarea que desempeña sólo le incumbiría al hombre, mientras que el ser que busca Heidegger es lo que se oculta en el ente. Concluye Echauri: "en tanto que la luz natural desentraña y presenta las cosas desde un punto de vista gnoseológico, el ser vislumbrado por Heidegger desoculta el ente desde su raíz misma y se entraña íntimamente en él"[42]. A continuación cita al propio Heidegger:

> El *lumen naturale*, la luz natural, esto es, el alumbramiento propio de la razón, supone ya el desocultamiento de la dualidad. Semejante cosa vale para la teoría de la luz agustinista y para la medieval que, callando completamente su origen platónico, sólo pueden encontrar su posible espacio vital en el ámbito de la ἀλήθεια ya imperante en el destino de la dualidad[43].

Según Echauri, este es el único texto de la obra de Heidegger que se refiere a la cuestión, por lo que se debería descartar definitivamente toda similitud entre el *Sein* y el *lumen naturale*, ya que el *lumen naturale* supone como condición previa para su ejercicio el desocultamiento de la dualidad entre el ser y el ente. Por lo tanto, la tarea del pensar consiste en lograr decir el ser en su verdad. Heidegger confiere al lenguaje una relevancia especial, porque revela el ser al desentrañarlo de su presencia oculta en el ente.

El segundo capítulo de *El ser en la filosofía de Heidegger* expone también un tema determinante del pensamiento heideggeriano: la vinculación entre el ser y el

---

42 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 49.

43 HEIDEGGER, M., *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Tübingen 1959, p. 252. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 49.

hombre. "Entre todos los entes únicamente el hombre experimenta, reclamado por la voz del ser, el milagro de todos los milagros: que el ente es"[44]. Solo el hombre puede tratar el ser y preguntarse por el sentido de semejante epifanía. Por lo tanto su esencia ya no ha de consistir en ser animal racional, sino que por la vinculación del ser a la esencia del hombre y por la vinculación del hombre a la abertura del ser como tal, Heidegger eligió el nombre *ser ahí* (*Dasein*) para el ámbito esencial en el cual el hombre está como hombre. El hombre es el sitio de la revelación del ser, el ente en cuyo seno el ser se hace patente. Pero además el hombre aparece sustancialmente referido al mundo "la esencia del hombre estriba en el ser-en-el-mundo"[45]. Es oportuno considerar el sentido de la palabra *mundo*: "mundo es la claridad del ser". *Mundo* es la apertura del ser. No es, de ningún modo, el ente terrenal por oposición al celestial, ni tampoco lo mundano por opuesto a lo espiritual. No determina un ente o un ámbito óntico, sino la apertura del ser[46].

En *Sein und Zeit* el mundo aparece como perteneciendo a la subjetividad del *ser-ahí*, pues al proyectarse éste le confiere al mundo su sentido y su inteligibilidad: se da un mundo en tanto el ser-ahí se temporaliza y se trasciende: el

---

44 HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, pp. 46-47. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 51.

45 HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus*, p. 101. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 52. Echauri prefiere traducir *Lichtung* por *claridad* para designar un claro en el bosque, un lugar donde el ser se ilumina. Este lugar es el hombre.

46 HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus*, p. 100. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 52.

mundo es resultado de esa trascendencia. En la densa *Carta sobre el humanismo*, que pretende despejar malentendidos ocasionados por *Sein und Zeit*, "el mundo no se presenta ya como la expansión del hombre, sino como su correlato necesario"[47]. Continúa Echauri:

> la vinculación esencial que sostiene el hombre con el ser, parecería traducir lo que, en lenguaje tradicional, se denomina relación trascendental. Esta sirve para designar la relación que existe entre los principios constitutivos del ente, a saber, entre la sus tancia y el accidente, la materia y la forma, la esencia y el ser; ella significa que cada uno de los elementos de estos binomios no es nada más que referencia al otro miembro de la cupla y viceversa, de manera tal que no subsisten independientemente, sino tan sólo en la unidad estructural que ambos constituyen, es decir, el ente.

Echauri aclara a pie de página que allí se refiere a la relación trascendental "tan sólo a título ilustrativo, sin decidir si ella resulta solidaria o no, de la infiltración formalista que padeció el tomismo"[48].

Para Heidegger, la interdependencia entre hombre y el ser o entre el hombre y el mundo es básica y fundamental. La misma relación es anterior, si se quiere, a la realidad de los términos. Según Echauri, este es un planteo fenomenológico determinante del filosofar heideggeriano. Entre los elementos relacionados se da una subordinación:

> El hombre está más bien *arrojado* por el ser mismo en la verdad del ser, de modo tal que existiendo así custodie la

---

47 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 53.

48 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 54. Nota.

> verdad del ser y para que en la luz del ser, aparezca el ente como el ente que él es[49].

Pero, a pesar de su trascendencia, el ser necesita al hombre para manifestarse. Echauri cita a Heidegger:

> ¿Y el ser? Pensemos el ser según su sentido inicial como presencia. El ser no está presente al hombre, ni incidentalmente, ni excepcionalmente. Ser se esencia y perdura sólo al incumbir al hombre por su exigencia. Pues únicamente el hombre, abierto al ser, deja a éste venir como presencia. Tal presencia necesita la abertura de un claro y queda así, por causa de ese precisar, transferido a la esencia del hombre. Esto no quiere decir, de ninguna manera, que el ser sea puesto única y exclusivamente por intermedio del hombre. Por el contrario, resulta claramente: Hombre y ser están transferidos recíprocamente. Ellos se pertenecen mutuamente[50].

Echauri aprecia en este texto la correlación fenomenológica entre el hombre y el ser: por su parte, el hombre está abierto al ser —explica Echauri— le corresponde y se remite a él. El ser a su vez necesita un resquicio para iluminarse, quedando transferido al hombre por causa de esa necesidad. Ambos polos se requieren e implican recíprocamente. Echauri ve aquí una muestra de cómo la fenomenología incide en el filosofar mismo. Según él, no se trata solamente del proceso de un método sino que impone subrepticiamente el condicionamiento del ser al hombre. Echauri recuerda que, con respecto al lenguaje, el

---

49 HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus,* p. 75. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger,* p. 55.

50 HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz,* G. Neske, Tübingen 1957, pp. 22-23. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger,* pp. 56-57.

ser adquiría tan solo su expresión, pero no su consistencia; sin embargo, si la consistencia propia del ser se identifica con su presencia y estriba en ella, sería ilegítimo desdoblar el ser en presencia por un lado y consistencia íntima por otro[51].

Al final de las consideraciones sobre el hombre y el ser, Echauri plantea una pregunta a Heidegger con estos términos:

> si bien el ser se ofrece en el sitio de su apertura —en el hombre— como presencia, el ser mismo se sustrae una y otra vez; si el ser se brinda como la presencia de lo presente y consiste únicamente en ello, o sea en presentarse, ¿por qué menciona Heidegger frecuentemente y con marcada insistencia su sustracción? (...) Presencia y sustracción del ser son fórmulas que se excluyen. (...) ¿en qué sentido puede sustraerse el ser, cuando se lo ha determinado como presencia?

Echauri propone la solución que —a su entender— Heidegger no se decide a brindar:

> Esta situación ambivalente, ¿no murmura la posibilidad de que el ser no se agote en la presencia y de que, por ende, el ser sea algo que está por detrás de la presencia sosteniéndola y respaldándola? Si así fuera, o sea, si el ser no fuera simétricamente solidario de su presencia, aunque el sostén profundo de ella, resultaría justificada y comprensible su sustracción. La presencia del ser no agotaría entonces el ser, pues éste, revelándose y manifestándose al hombre como presencia y fundando a ésta, se sustraería íntimamente como ser. (...) ¿No sospecha el filósofo algún índice más profundo del ser, al insistir en la sustracción? ¿Es el ser meramente presencia?[52].

---

51 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, pp. 57-58.

52 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 58.

El mismo Echauri recoge unos textos de Heidegger que muestran su indecisión acerca de este tema. El hombre es lo que es al apuntar la sustracción del ser. "Nosotros somos en absoluto solamente nosotros y somos aquellos que somos, al señalar lo que se sustrae. Este señalar es nuestra esencia"[53]. En *Holzwege* se muestra confundido ante la postura fenomenológica por la cual el ser como presencia necesita del hombre para poder esenciarse. "Pero, ¿si el ser *precisa*, en su esencia, la esencia del hombre? ¿Si la esencia del hombre estriba en pensar la verdad del ser?"[54]. Echauri resume que Heidegger está girando dentro de un círculo. En efecto, si el carácter de la relación fenomenológica no está especificado, si no se sabe en qué sentido el hombre deja que el ser se presente, tal vez sea porque dentro de ese círculo no es posible hallar más determinación del ser que la de presencia para el hombre. La propia actitud fenomenológica no permite salir de semejante hermetismo.

Heidegger advierte en *Brief über den Humanismus*[55] que para un pensar que pretende acercarse al ser, es básico y esencial saber si la determinación del ser, como lo sencillamente trascendente, indica la esencia misma del ser.

Echauri observa que el pensamiento heideggeriano pulsa los problemas y fluctúa frente a las dificultades. Se puede apreciar el carácter *unterwegs* de su filosofía: nunca

---

53 HEIDEGGER, M., *Vorträge und Aufsätze*, p. 135. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 58.

54 HEIDEGGER, M., *Holzwege*, p. 343. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 59.

55 HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus*, p. 84. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 59.

culminada, en plena elaboración. Por ello, sigue buscando en la obra de Heidegger una respuesta a la cuestión de si el ser se agota en la presencia y si necesita del hombre para esenciarse, estudiando el problema del ser y de la verdad. Estas cuestiones están tan entrelazadas, que cuando Heidegger se interroga por el *sentido del ser*, también se interroga por la *verdad del ser* porque para él dicen lo mismo. "...el ser mismo es el ser en su verdad, verdad que pertenece al ser"[56].

Echauri hace una revisión cronológica de los textos heideggerianos en los que se considera el ser y la verdad. Comienza por *Sein und Zeit.* En esta obra Heidegger examina la fórmula correspondiente a la verdad que Santo Tomás recoge del filósofo judío Isaac Israeli: *adaequatio intellectus et rei*. La verdad se establece como tal cuando se realiza la adecuación entre el sujeto y el objeto. Para Heidegger esa concordancia sólo es efectiva y real cuando verificamos que nuestro conocimiento es verdadero. En tal sentido, la verdad de una proposición se verifica, se comprueba, cuando el espíritu fija su atención en el objeto mismo, y la situación del objeto se expresa por medio de esa proposición. Así, el ente es medida y criterio de la verdad en tanto que se muestra tal como es. Heidegger no pretende una concordancia del conocer y el objeto, como sostiene Santo Tomás, sino que la verificación de la verdad postula y requiere únicamente "el estar-descubierto del ente mismo". "Verificación significa: *el mostrarse del ente en su mismidad*"[57].

---

56 HEIDEGGER, M., *Holzwege,* p. 245. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger,* p. 60.

No posee la verdad el carácter de una concordancia entre el sujeto y el objeto, pues el juicio veritativo se funda en la mostración efectiva de lo que es. Este descubrimiento "sólo es ontológicamente posible sobre la base del ser-en-el-mundo", de manera tal que la relación fenomenológica entre el hombre y el ser constituye "el *fundamento* del fenómeno originario de la verdad"[58].

Heidegger entiende que la verdad se deriva de algo más originario que ella misma. "*Ser verdadero* (verdad) quiere decir *estar descubriendo*"[59], sacar al ente de su escondimiento, la misma función que cumplía el λόγος en la aurora del pensamiento filosófico. Aquello más primario de lo cual proviene la verdad como concordancia es el ser-ahí. La tarea del hombre es la de constituir lo verdadero, al inyectarle al ente un sentido que esté de acuerdo con el proyecto que el hombre realiza en su apertura misma. Constituye así la inteligibilidad de las cosas, con la capacidad develante y constitutiva de la apertura del *Dasein*. Heidegger no olvida considerar el problema del error, pues para el hombre resulta también consustancial precipitarse, sucumbir en la existencia inauténtica, y si se proyecta en este estado sobre el ente lo tergiversará necesariamente, dejándolo velado. El error se reduce a la no-verdad del hombre, proveniente de una conducta inauténtica: verdad y

---

57 HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1957 p. 218. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 61.

58 HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, p. 219. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 61.

59 HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, p. 218. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 61.

autenticidad se equivalen de la misma manera que no-verdad e inautenticidad. La verdad y su opuesto radican en el hombre.

Para Heidegger, una proposición es la cristalización lingüística de la verdad original. Si el hombre no existiera, ningún ente podría ser descubierto. Esto no significa que las leyes de Newton fueran falsas antes de su descubrimiento, o que los entes involucrados por esas leyes no hubieran existido antes de establecerse las mismas. Lo que ocurre es que sólo con el ser-ahí los entes se muestran y aparecen como los entes que siempre han sido. El hombre los des-cubre o des-vela, pero no los crea ni produce. Tampoco quiere decir que la verdad sea subjetiva, ni que quede librada al arbitrio del hombre, pues la acción develadora del *Dasein* sólo puede descubrir la manera de ser determinada por la verdad. La verdad no es algo sobreañadido a nosotros, sino una dimensión constitutiva de nuestro ser.

Echauri muestra cómo Heidegger sigue encontrando problemas y discurre para salir de ellos, no sin dificultad. En efecto, en *Sein und Zeit* declara que no hay manera de saber por qué las cosas acontecen así. "En sí no se puede ver por qué el ente debe ser *descubierto*, y por qué tiene que haber *verdad* y *ser-ahí* "[60]. Si la necesidad de la verdad no puede probarse es por el hecho de que el hombre no puede convertirse en objeto de demostración para sí mismo. Sólo podremos saber lo que quiere decir ser, el ser que debe diferenciarse de todo ente, cuando se aclare suficientemente

---

60 HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, p. 228. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 63.

el sentido del ser y el alcance de la comprensión del ser que poseemos por derecho propio[61].

En resumen, la verdad no es algo inherente a las cosas, sino un elemento estructural del hombre, que confiere a los entes su inteligibilidad, aunque no su existencia misma. Para Heidegger "lo que es, aporta exclusivamente su existencia fáctica y el hombre el sentido propio del ente en cuestión"[62].

Mientras que en *Sein und Zeit* la verdad pertenece a la estructura del *Dasein* y sólo se despliega cuando éste se proyecta sobre el ente para sacarlo de su estado neutro e indiferenciado, en *Vom Wesen der Wahrheit* Heidegger ha modificado la perspectiva dominante inicial. En este opúsculo de 1943 el acento de la verdad recae sobre el ente mismo, considerado en su autonomía inteligible.

Esta obra comienza distinguiendo, como los escolásticos, la verdad ontológica y la verdad lógica. La primera entiende como verdadero al ente mismo al concordar con la idea que nos hacemos de él. La verdad lógica es expresada por el intelecto si en sus juicios se realiza la adecuación entre lo concebido y la cosa. Un enunciado es verdadero cuando concuerda con la situación objetiva que traduce. Verdad siempre significa concordancia, y en esta reside la esencia de aquella, sin saber como se establece.

Para Echauri, el núcleo del tratado *Vom Wesen der Wahrheit* es la pregunta de Heidegger acerca del sentido en que se realiza y cómo resulta posible la conformidad o concordancia: "¿Cómo puede el enunciado, persistiendo en

---

61 Cfr. ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 63.

62 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 64.

su esencia, asemejarse a lo otro, es decir, a la cosa?”[63]. La esencia de tal adecuación no consiste en que se identifiquen dos cosas de distinta naturaleza. Esa esencia debe determinarse —según Heidegger— por el tipo mismo de relación que hay entre el enunciado y la cosa. Tal enunciado se refiere al ente mentado, en tanto que la cosa nos lo pone delante de nosotros y expresa lo que él es como tal. La aparición del ente “se efectúa dentro de un espacio abierto, cuya abertura no ha sido creada por el anteponer”[64], sino que ha sido asumida como ámbito de relación. La conducta del hombre debe atenerse a lo manifiesto como tal, a lo que está presente, o sea, al ente.

La abertura posibilita la adecuación entre el sujeto y la cosa. Pero ¿cuál es el fundamento mismo de la abertura que afecta a la conducta humana para que se conforme al ente? La abertura será posible si el hombre no está constreñido por nada, si es libre. Heidegger concluye que “la abertura permanente de la conducta, entendida como la posibilitación interna de la corrección, se funda en la libertad. *La esencia de la verdad es la libertad*”[65]. La libertad consiste, a su vez, en dejar ser al ente; afirma así la soberanía inteligible de lo que está siendo. Ahora que, si la abertura descubre la verdad del ente, el ente antes no estaba descubierto, estaba en su no-

---

63 HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1954, p. 10. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 66.

64 HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 11. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 66.

65 HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 12. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 67.

verdad. Existe una no-verdad original que posibilita la verdad. "El ocultamiento del ente en total, la no-verdad original, es más antigua que toda revelación de tal o cual ente"[66]. Al mismo tiempo, la verdad determina la no-verdad, pues al surgir la verdad, como no es total, deja a la vista un considerable margen de no-verdad. Esta no-esencia original de la verdad es el misterio, pues "el *no* de la no-esencia original de la verdad como no-verdad, indica el ámbito todavía no experimentado de la verdad del ser (y no únicamente del ente)"[67].

El hombre olvida ese ámbito del profundo misterio del ser porque se queda con la realidad inmediata de los entes particulares. Esto equivale a un error que, sin embargo, es un elemento constitutivo del *Dasein*. Con el desocultamiento de un ente particular acontece el ocultamiento del ente en total, y ese ocultamiento, al olvidarse, constituye un extravío. El conocimiento de la realidad particular se efectúa en detrimento de la realidad total del ser[68].

Heidegger dice que en este momento se descubre la conexión que existe entre la esencia y la verdad. Profundizando en esta cuestión, *Vom Wesen der Wahrheit* desemboca en el ser. Así consta en el párrafo inicial antepuesto en la edición de 1954 a la nota final del texto:

---

66 HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 19. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 67.

67 HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 20. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 68.

68 Cfr. ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 68.

> La pregunta por la esencia de la verdad proviene de la pregunta por la verdad de la esencia. Esa pregunta entiende la esencia, primeramente, en el sentido de talidad (quidditas) o de cosidad (realitas), esto es, comprende la verdad como un carácter del conocimiento. La pregunta por la verdad de la esencia, entiende la esencia verbalmente y piensa en esta palabra el ser (*Seyn*), advertido como la diferencia imperante entre el ser (*Sein*) y el ente, permaneciendo aún dentro del representar propio de la metafísica. Verdad significa entrañar iluminante, entendido como el rasgo fundamental del ser (*Seyn*). La pregunta por la esencia de la verdad halla su respuesta en la frase: *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia*[69].

Echauri analiza la última frase de este texto. Podría interpretarse en el sentido de que la esencia —lo que la cosa es— constituye el fundamento de toda verdad predicativa, de todo lo verdadero que podemos expresar sobre el ente. Si es así, la esencia —la identidad consigo mismo— constituiría la esencia de la verdad. Esta interpretación coincidiría con la tradicional: la cosa es verdadera al ser lo que ella es. Pero Heidegger no habla de la verdad predicativa, sino que se refiere a algo más originario que ella: aquello que posibilita previamente la patentización misma de lo que es y en consecuencia, toda verdad judicativa. Para que sea posible saber lo que el ente es, es necesario que antes el ente sea, que esté presente. El título de *verdad óntica*[70] le corresponde primariamente al desocultamiento mismo de lo que es.

---

69 HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 26. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 69

70 HEIDEGGER, M., *Vom Wesen des Grundes*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1949, p. 12. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 70.

Hecha esta aclaración, Echauri, siguiendo a Heidegger, invierte el orden de la frase para explicar su significado: *la verdad de la esencia es la esencia de la verdad.* La palabra *esencia* es utilizada en dos sentidos. En el sujeto de la oración se refiere al ser (*Seyn*): la diferencia existente entre el ser (*Sein*) y el ente. En el segundo miembro de la oración, *esencia* apunta al sentido tradicional de la palabra: lo que la cosa es, es decir, lo que la verdad es. En consecuencia, la verdad de la diferencia entre el ser y el ente constituye lo que la verdad es, su esencia. Luego, en tanto que diferencia ontológica, el ser (*Seyn*) resulta un entrañar iluminante, en lo que consiste justamente la esencia de la verdad. El entrañar iluminante sería entonces el ser mismo, y lo iluminado por su acción sería el ente. El ser *es* la acción desocultante misma impresa en el ente; pero, al develarlo, se esconde en su intimidad, sustrayéndose como ser.

Siguiendo con el análisis cronológico del pensamiento heideggeriano referido al ser y a la verdad, Echauri comenta un ensayo incluido en *Holzwege*, dedicado al origen de la obra de arte. Heidegger afirma en él que el desocultamiento compete al ser y que la verdad no es una prioridad de los entes, ni tampoco de los juicios. La verdad no es más que la manifestación del ser que se plasma ónticamente al desocultarse: "la apertura del ente en su ser"[71]. Cita a Heidegger: "La obra de arte abre, a su manera, el ser del ente. En la obra ocurre esta apertura, o sea, su desentrañamiento, esto es, la verdad del ente. El arte es el ponerse en obra de la

---

[71] HEIDEGGER, M., *Holzwege*, p. 27. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 71.

verdad”[72]. En consecuencia, la verdad no se da separada de lo que es, en el mundo estelar, sino impresa y ubicada en lo que es. Como lo que *es* resulta múltiple, el suceso de la verdad acontece históricamente de muchas maneras.

Echauri enuncia distintas formas de esenciarse la verdad contenidas en esta obra de Heidegger: según el modo en que la constituye el arte, según el modo en que lo hace la actividad política y según otra forma que está indicada por “la proximidad de lo que por autonomasia no es un ente, sino lo más entitativo del ente”[73]. Según juzga Echauri, aquí Heidegger parece referirse a lo que verdadera y propiamente es el ente, pero es difícil decidir si el superlativo *lo más entitativo* apunta al ser —que no es nada óntico— o a la idea, que también fue considerada por Heidegger como *lo más entitativo del ente*.

Cabe aquí considerar la cuestión del lenguaje. Para Heidegger el lenguaje no es solamente un medio de comunicación, sino también una forma de desocultar el ente al mencionarlo. Dado que el lenguaje es poesía en sentido esencial, “la poesía es la narración del desocultamiento del ente”[74]. Así es como Heidegger fundamenta que el lenguaje poético desentraña el ente, presentándolo y dejándolo ser lo que es. Como desocultamiento es sinónimo de verdad,

---

72 HEIDEGGER, M., *Holzwege*, p. 28. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 71.

73 HEIDEGGER, M., *Holzwege*, p. 50. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 72.

74 HEIDEGGER, M., *Holzwege*, p. 61. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 73.

entonces "la esencia de la poesía es la fundación de la verdad"[75].

El cuarto paso de la revisión cronológica sobre el ser y la verdad considera los contenidos de *Platons Lehre von der Wahrheit.* Según Echauri, en esta obra Heidegger radicaliza al máximo la idea de verdad entendida como el desocultamiento del ser mismo. Hace una interpretación del mito de la caverna de *La República* de Platón.

Heidegger afirma que en la primera fase del mito domina la noción de verdad como ἀ-λήθεια, es decir, como des-ocultamiento. Si la palabra verdad lleva en griego la α privativa, es porque el ente ha sido liberado de su desocultamiento para constituirse en la verdad como lo que está des-oculto. El ser ha producido el desocultamiento del ente. La interpretación de Heidegger continúa hasta el cuarto estadio: cuando se produce el acto mismo del surgimiento de las cosas, el acto que las hace visibles se esfuma y ya no es pensado como tal, sino en tanto que él "hace accesible lo que aparece en su aspecto (εἶδος) y hace visible lo que se muestra (ἰδέα)"[76].

Desocultar el ente coincide con desocultar su aspecto, con lo cual el acto de desocultar es lo mismo que lo desocultado en tanto que visto. En otras palabras el ser que desoculta se confunde con lo que el ente es, con su idea. La idea es la perspectiva conferida en el desocultamiento y no

---

75 HEIDEGGER, M., *Holzwege*, p. 62. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 73.

76 HEIDEGGER, M., *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 34. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 75.

permite aparecer detrás de sí algo distinto de ella. La idea presenta lo que está siendo y la presentación es la esencia del ser, con lo cual la idea es el ser del ente. La verdad de las cosas consistirá exclusivamente en el hecho de que, cuando nos dirijamos a ellas, nuestra mirada sea correcta y concuerde con su aspecto o idea. Surge la idea de concordancia, y la verdad será una ὁμοίωσις, o sea, una concordancia del conocer con la cosa misma. Se produce "una mutación de la esencia de la verdad, que deviene ὀρθότης, corrección del percibir y del enunciar"[77].

A juicio de Heidegger, ya no se entiende verdad como desocultamiento, como rasgo fundamental del ente mismo, sino que "comprendida como la corrección del *mirar*, ella designa la conducta humana frente al ente"[78]. El mismo Platón sería ambiguo, pues declara la verdad como algo perteneciente al ente mismo, y a la vez la asocia a la corrección del ver. Otro tanto le sucedería a Aristóteles: en el final del libro noveno de la *Metafísica* el ser del ente alcanza su cima: el desocultamiento es la determinación fundamental del ente. Pero Aristóteles también sostiene que "lo verdadero y lo falso no está en las cosas, sino en el entendimiento" (*Met.* E, 4, 1027 b, 25-27).

Semejante concepción pasó a la escolástica medieval, según la expresión de Santo Tomás "La verdad se encuentra propiamente en el intelecto humano o en el divino" (*De*

---

77 HEIDEGGER, M., *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 42. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 76.

78 HEIDEGGER, M., *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 42. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 76.

Veritate, q. 1, art. 4) La verdad no es más ἀλήθεια, sino ὁμοἰωσις (*adaequatio*).

A modo de conclusión, Echauri ofrece un resumen de las etapas cumplidas. Se da una evolución progresiva en el problema de la verdad. En *Sein und Zeit* la verdad es una estructura fundamental del hombre, y a él le compete el desocultamiento del ente. El hombre está caracterizado esencialmente por su apertura hacia el orden óntico, lo ilumina al proyectarlo sobre él.

En *Vom Wesen der Wahrheit*, por el contrario, afirma la sumisión del hombre a lo real, pues la libertad, definida como la esencia de la verdad, consiste en dejar ser al ente lo que él es. Heidegger procura fundamentar la verdad y afirma que ésta le pertenece, rigurosamente hablando, al ser. La razón última de la verdad está indicada por el desentrañamiento mismo del ente provocado por el ser, que permite al hombre conocer lo real al dejarlo ser lo que es. Echauri muestra un error de Heidegger al señalar que el problema de la verdad no es una cuestión perteneciente a la teoría del conocimiento, pues el conocimiento es una manera de apropiarse la verdad, pero no la verdad misma.

En *Holzwege* la obra de arte, como expresión, nos instruye sobre el devenir y acontecer de la verdad, sobre la necesidad del orden óntico para su realización. La poesía es también expresión del lenguaje e instaura la verdad, como cualquier otra obra artística, al desocultar el ente cuando lo menciona.

Finalmente, en *Platons Lehre von der Wahrheit* Heidegger no rechaza la noción de verdad como

conformidad, pero pretende remitirla a su fuente originaria: al fundamento primigenio que posibilita la adecuación. Para que haya adecuación, es necesario que previamente la realidad se manifieste abierta y palpablemente. El ser es el acto mismo que desoculta y desentraña lo que es. La verdad consiste justamente en ese poder desentrañante.

Con respecto a la historicidad del ser, Echauri señala la incapacidad de Heidegger para captar la esencia primigenia del ser. Por eso piensa en la sustracción profunda del ser, según las diversas denominaciones que recibió en la historia. Solamente el ser pudo ocasionar tales denominaciones, y ninguna de ellas lo traduce propiamente. Para Heidegger, en su época parece que culmina la sustracción cualitativa del ser. Sin embargo, en la época griega el grado de sustracción fue menor: el pensamiento estuvo más cerca de la realidad del ser.

Heidegger asigna una relevancia particular a la φύσις, al λόγος, a la οὐσία y últimamente a la ἀλήθεια, porque serían la mínima sustracción del ser y la mejor explicación de las funciones específicas que el ser despliega. Aristóteles también utilizaba ἐνέργεια, pero a juicio de Heidegger, la traducción latina *actualitas* desvirtuó su sentido. Semejante confusión produjo un cambio decisivo y fatal en el destino del ser. Heidegger, al poner el énfasis en la filosofía helénica, permite suponer que rastrea y persigue una cierta noción de ser latente en los vocablos griegos desvirtuados posteriormente. Sugiere Echauri que tal vez “el destino y la historicidad no se enraícen tanto en el ser mismo, como en la

limitación intelectual del hombre en su afán de aprehender el ser de la verdad”[79].

2.3. La esencia y el ser

El capítulo tercero comprende la segunda mitad del libro y expone el pensamiento de Santo Tomás con el que Echauri responde a las inquietudes heideggerianas. Hay coincidencia en cuanto a la cuestión decisiva de la filosofía: la interrogación acerca del sentido del ser. El intento de Heidegger parece, hasta el momento, frustrado; pues, a pesar de la estrecha vinculación del ser con el hombre, “Heidegger no ha podido decir nada o casi nada sobre lo que el ser es, pues su esencia se sustrae, y de tal modo que su sustracción indica su más íntima esencia”[80].

En efecto, el ser que atañe al ente no es el mismo algo que es, sino aquello merced a lo cual el ente es. Los entes ejercen el ser, o no son. El ser ejercido por los entes no se deja reducir al orden óntico. Ya se ha considerado la ambigüedad de la palabra *ser*, como sustantivo que hace referencia al ente, y como verbo en infinitivo que se refiere al tema central de la cuestión. Ser como nombre designa una sustancia y como verbo designa un acto.

La *Metafísica* de Aristóteles influyó mucho en la formación filosófica de Heidegger, según recuerda Echauri. En su obra, Aristóteles distingue el ser del ente por categorías, dando prioridad a la οὐσία. Ninguna de las categorías restantes podría sostenerse sin ella. Por eso el ente

---

79 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 88.

80 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 89.

se dice principalmente de la οὐσία y secundariamente de los accidentes. La traducción medieval de οὐσία como *sustancia*, afirma Heidegger, produjo una tergiversación del sentido original. Echauri coincide con Heidegger en que sería más fiel al sentido aristotélico el vocablo *entidad*, pues *sustancia* designa la cosa individual, pero también posee otras significaciones. Οὐσία por autonomasia es la *forma*, aquello que hace que la materia presente tal o cual rostro inteligible.

Ocurre que, en griego, *forma* se dice εἶδος, ἰδέα y también μορφή. Platón atribuía la οὐσία a la ἰδέα y al εἶδος. También identificaba la οὐσία con la forma. La diferencia de ambas ontologías consiste en que —como a menudo se ha dicho— el εἶδος platónico se da en un mundo arquetípico y el aristotélico está encarnado y unido a la materia. En Platón las cosas deben participar del εἶδος que las trasciende y en Aristóteles el εἶδος es inmanente a la cosa. El εἶδος aristotélico dibuja una forma en la materia, conformándola y configurándola, con lo cual le infunde un cierto espíritu; así, la cosa posee un sentido intrínseco y una inteligibilidad propia[81].

Sin embargo, aunque la metafísica piensa el ser en la entidad del ente, no puede percibir el soporte y el trasfondo último de la entidad de lo que es: el estar siendo del ente. Dice Heidegger:

> Esa verdad es la verdad sobre el ente. La metafísica es la historia de esa verdad. Ella dice lo que el ente es, al conceptualizar la entidad del ente. En la entidad del ente la

---

81 Cfr. ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, pp. 94-96.

> metafísica piensa el ser, sin poder meditar, por cierto, según el modo de su pensar, la verdad del ser[82].

En efecto, la metafísica platónica y la aristotélica se han ocupado del ser del ente haciéndolo residir en la entidad (οὐσία) de lo que es. Pero, según Heidegger, no han determinado la οὐσία del mismo modo: Platón la determina como ἰδὲα y Aristóteles como ἐνέργεια. Echauri, llegado este punto, se pregunta: "¿No hemos afirmado repetidas veces que la metafísica no piensa el ser del ente? ¿Cómo nos dice ahora Heidegger que el ser del ente reposa en la entidad?". Echauri responde interpretando a Heidegger: "Lo que sucede es que el único ser que encuentran Platón y Aristóteles en las cosas es su entidad; pero ésta no constituye para Heidegger el ser verdadero, pues la entidad del ente pertenece al registro óntico"[83].

Echauri sostiene que en Aristóteles el ser del ente está indicado con la *forma*, pero Heidegger sostiene que el ser propio del ente comienza a asomarse en la noción aristotélica de ἐνέργεια. Echauri se pregunta si hay contradicción y expone que si la forma tiene preeminencia es porque juega un papel determinante en la actualización de la materia. En este sentido se dice que la forma es un acto o principio de determinación y, en el mismo sentido, la materia es potencia, principio de indeterminación, de inacabamiento, de imperfección y de relatividad. Aristóteles afirma la equivalencia de forma y ἐνέργεια, cuando dice que "es

---

82 HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen 1953, pp. 23-24. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 97.

83 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 98.

manifiesto que la entidad (οὐσία), la forma (εἶδος) es acto (ἐνέργεια)”[84]. En consecuencia, el vocablo acto traduce la ἐνέργεια, pero Heidegger insiste en que la riqueza originaria de la ἐνέργεια aristotélica ha sido falseada.

Echauri observa que la traducción propuesta por Heidegger respecto a la acción de traer a lo desoculto hacia el presentarse no es incorrecta, en tanto que la ἐνέργεια o forma es impulso que fragua al ente en lo que él es. Echauri recoge el análisis de Heidegger del sentido original de ἐνέργεια y ἔργον. Lo que se consuma en el ἔργον es lo que se promueve al pleno estar presente. Aristóteles denomina a la presencia de lo que propiamente está presente ἐνέργεια o también ἐντελέχεια. Heidegger aprecia que el sentido aristotélico está muy lejos de la significación moderna de ἐνέργεια como *energía* y el de ἐντελέχεια como *entelequia*, entendidas ambas como disposición y capacidad para actuar.

En definitiva: ἔργον, lo que se presenta y establece en el desocultamiento, deviene acción, mientras que *actio*, y ἐνέργεια, capacidad para perseverar en la presencia, se convierte en lo ya actuado, *actus*, o lo ya producido, *effectus*. Queda menoscabada la automanifestación y el autodesocultamiento del ser, en beneficio del ente ya manifiesto y desoculto. Echauri cita a Fabro, quien concluye que:

> se trata de la sustitución del *acto* por el *hecho* o, aún mejor expresado, de la diferencia entre verdad del ser asida en su autogénesis (ἐν-ἔργον) y la comprobación del hecho supuesto ya realizado, en donde precisamente se deja en el

---

84 ARISTOTELES, *Metafísica*, IX, 8, 1050 b.

olvido este acto de autogénesis en el cual se manifiesta el ser del ente[85].

Echauri continúa exponiendo el pensamiento de Heidegger: al desvirtuarse la ἐνέργεια aristotélica con las traducciones medievales de *actualitas* y *actus* se oscureció la estrecha relación entre la ἐνέργεια y la οὐσία. Lo que equivale a la disociación de la presencia de lo que se ha desocultado (οὐσία) del vigor que lo desocultó y que la mantiene como tal, permitiéndole perseverar en su presencia (ἐνέργεια). Aristóteles era consciente de esta sinonimia entre la presencia y lo que la establece y posibilita internamente, como se ha visto en el texto citado.

La cuestión ahora es mostrar si la ἐνέργεια aristotélica fue realmente tergiversada en la Edad Media. El tercer capítulo de *El ser en la filosofía de Heidegger* continúa con la cuestión de la diferencia ontológica. Esto es, ¿quién ha identificado correctamente los elementos constitutivos de la realidad?

Aristóteles coincide con Santo Tomás en cuanto a que el objeto de la metafísica está constituido por el ser en cuanto tal. Para Aristóteles la razón última de la sustancialidad está en la forma (εἶδος) como la raíz más íntima de los entes que los constituye en su entidad. La forma determina concretamente la materia. Materia y forma constituyen lo que la sustancia es: su esencia, y ésta agota exhaustivamente a cada ente particular. Santo Tomás asume este planteo ontológico, pero además "declara que la esencia no agota lo que es, pues la realidad encubre algo más íntimo aún que la

85 FABRO, C., "Actualité et originalité de l'*esse* thomiste", *Revue Thomiste*, 56 (1956), p. 248.

esencia. La esencia dice tan sólo lo que la cosa es, pero no dice si efectivamente la cosa es”[86]. El *esse* es el elemento que, distinguiéndose de lo que el ente es, la esencia, entra en composición con ella para forjar el orden concreto de las cosas existentes. El *esse* es el dato último de lo real, aquello que otorga realidad o que la establece como tal.

Echauri afirma con lenguaje de Heidegger “Si hay cosas y no más bien nada, (...) es justamente porque ellas tienen *esse*”[87]. Coincidiendo con Santo Tomás: “Toda cosa es por el hecho de que tiene ser”[88]. Con esta concepción estamos ante un doble orden en la constitución entitativa de lo que es: por un lado, el carácter sustancial o esencial, que depende de la forma, y por otro lado, el carácter existencial, que depende del *esse*. Así como la forma es acto para la materia, el *esse* es acto para la esencia. Luego, forma y *esse* son actos pero en distintos órdenes: esencial y existencial respectivamente. Como actos que son, determinan y perfeccionan al ente. En consecuencia, concluye Echauri, “la determinación última que padece el ente para poder ser, es la que le infiere el *esse*, el cual resulta el acto final, la perfección suprema de la sustancia, o sea, de la materia actualizada por la forma”[89]. El hecho de que haya dos órdenes no implica que uno preceda al otro, sino que ambas determinaciones se dan simultáneamente.

---

86 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 103.

87 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, pp. 103-104.

88 SANTO TOMÁS de AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, c. 22, n. 9.

89 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 105.

Aplicando estas nociones a la concepción heideggeriana, se aprecia que el *esse* como acto no se confunde con lo *ya hecho* o *producido*, sino que constituye aquello que provoca la aparición de lo que es, sin identificarse de ningún modo con lo que es. El *esse* como acto no se confunde con *lo actuado* y sin embargo —coincidiendo con lo que Heidegger busca— consiste en la fuerza originaria que desoculta y presenta lo que es. Echauri cita a Santo Tomás: "El ser es lo más íntimo en cada cosa y lo que en ellas más profundamente está"[90].

Con respecto a la doctrina aristotélica, la ἐνέργεια por excelencia es el εἶδος, la forma sustancial. La ἐνέργεια desentraña y presenta lo que es; pero ese desocultamiento y presentación acontece únicamente en el orden esencial y no afecta al ente en su ser mismo. El *esse* tomista es una ἐνέργεια infinitamente más radical que la aristotélica, pues desentraña al ente desde su raíz misma, haciéndolo ser. Echauri observa que Aristóteles era ajeno a la idea de creación, y que, por lo tanto, las cosas para él no provienen de ninguna parte porque son eternas. El desocultamiento y la presentación realizada por la ἐνέργεια aristotélica, la forma, solo puede afectar al ente desde el punto de vista esencial, pues al hacerlo ser lo que es lo descubre tan solo en lo que él es.

Como puede apreciarse, no es que se haya tergiversado la metafísica de Aristóteles. En realidad, la ἐνέργεια aristotélica de la forma ha sido superada por el *actus essendi* tomista de una manera profunda y decisiva. Lo que podría insinuar el *esse* tomista es la interpretación que hace

---

90 SANTO TOMÁS de AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 8, a. 1, co.

Heidegger de aquella ἐνέργεια aristotélica, entendida como aquello que *trae a lo desoculto* y *establece en la presencia*; aunque Heidegger considere que el acto designa lo actuado y lo hecho, mientras Santo Tomás considera que el acto posibilita lo real[91].

Echauri propone a continuación la cuestión del olvido del ser. Heidegger ha concedido mucha importancia a este tema: "La esencia del estar presente, y con él la diferencia entre el estar presente y lo presente, permanece olvidada. El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y el ente"[92]. Heidegger señala la dualidad semántica implícita en el ὄν griego, que por un lado significa el sujeto, *lo que es*, y por otro lado *el ser*. Esta dualidad inherente a los participios ὄν y *ens* no ha sido pensada como tal, aunque "constituye la esencia de la metafísica"[93].

Echauri aprecia en *Identität und Differenz*[94] los esfuerzos de Heidegger por alcanzar el carácter y la esencia de la diferencia ontológica. Sin embargo, según juzga Echauri, la tentativa es infructuosa:

> Nuevamente nos encontramos con la dicotomía tantas veces mencionada de ocultamiento y desocultamiento que caracteriza la diferencia ontológica. El ser se transfiere a lo que es para

---

91 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 108.

92 HEIDEGGER, M., *Holzwege*, p. 336. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 108.

93 HEIDEGGER, M., *Holzwege*, p. 163. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 108.

94 HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, p. 59. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 111.

> desentrañarlo; pero al hacerlo se entraña en el ente cuando éste se presenta[95].

El ser está realmente compuesto de esencia y ser. Santo Tomás ha establecido entre ambos principios constitutivos una distinción efectiva. Pero distinción no implica diferencia entre dos cosas separadas, sino que se trata de una distinción metafísica, por debajo de los sentidos. Es una distinción puramente inteligible, aunque no meramente nocional, pues la distinción se verifica real y efectivamente en lo que es. Echauri puntualiza una diferencia de Santo Tomás con Aristóteles: para este, el ente indica lo que el ente es, mientras que para Santo Tomás, el ente designa lo que tiene ser. El ente es el resultado de una esencia actualizada por el *esse*. El *esse* desoculta lo real al componerse con la esencia y constituir con ella el orden entero de lo que está siendo.

> Sin embargo, por ser diferente de la esencia, es decir, porque el *esse* trasciende lo que el ente es, rebasa también el concepto; de este modo Santo Tomás no identifica, como muy bien dice Gilson, lo real con lo pensable y lo pensable con lo conceptualizable, pues el *esse* es lo más real de la cosa, al fundar la realidad misma de lo que es; y sin embargo, porque no se asimila a la esencia, excede por ello el orden conceptual[96].

Como el pensamiento está ordenado a conocer lo que las cosas son, es decir, las esencias de los entes, el pensamiento procede naturalmente en forma conceptual. Cuando se encuentra con el elemento que actualiza la esencia, que se distingue de ella real y metafísicamente, el espíritu no puede menos que reconocer su impotencia frente a

---

95 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 109.

96 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 112.

él. Así el *esse* resulta incognoscible, pues de él sólo podemos conocer lo que él es, o sea su esencia, pero no el ser que le incumbe y por el cual el ente es. Afirma Echauri que con la distinción ente-esencia Santo Tomás ha hecho un precioso aporte a la historia de la filosofía, pues ha sido denominada la verdad fundamental de la filosofía cristiana[97].

En consecuencia, la metafísica no se ha olvidado del ser del ente que conocían Platón y Aristóteles, porque ellos no lo habían pensado. Aunque Heidegger sostiene que pensaron en el ente y no en su diferencia. Echauri añade que A. Dondeyne expresó en este sentido que si el ser ha sido olvidado es porque no se tematizó suficientemente la diferencia ontológica, no se tomó como tema explícito de meditaciones y, por esta razón, se ha confundido el ser con el ente[98]. Al respecto, Echauri muestra su desacuerdo, puesto que si Aristóteles y Platón

> no han pensado en la diferencia entre el ser y el ente, es porque ella, para hablar con rigor, no existe efectivamente en esas filosofías. Y no existe, porque el ser del ente se confunde con lo que el ente es (Platón), o con lo que hace que el ente sea lo que él es (Aristóteles), de modo tal que en ambos pensadores el ser del ente se identifica con la entidad misma de lo que es, como Heidegger también lo reconoce.
>
> Si Heidegger puede hablar del olvido del ser, aunque luego afirme que éste ha sido pensado, es porque él posee una cierta idea del ser no apuntada en última instancia por ninguna filosofía. Lo que ocurre entonces es que la metafísica se ha olvidado del *verdadero ser* y, por ello, de la *única y verdadera*

---

97 Cfr ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, pp. 112-113.

98 Cfr. DONDEYNE, A., "La différence ontologique chez M. Heidegger", p. 49.

diferencia ontológica entre el ser y lo que es, por lo menos, tal como Heidegger la sospecha y barrunta[99].

Echauri plantea un cuestionamiento al pensamiento de Heidegger. Expuesta la concepción tomista del *esse* como *actus essendi* y la distinción real entre la esencia de lo que es y el ser mismo, ¿cómo puede Heidegger afirmar que ello pertenece a la historia del ente y que no atañe al ser mismo?, ¿cómo puede sostener que Santo Tomás no hace más que conceptualizar la entidad del ente sin pensar en el ser mismo, es decir, en la verdad del ser?, ¿ignora Santo Tomás el ser que verdaderamente afecta al ente, es decir, la verdadera diferencia ontológica?[100]. La respuesta la ofrece el propio Echauri, otorgándole a Heidegger un cierto crédito.

En efecto, Echauri revisa los textos heideggerianos en los que se alude directa o indirectamente a la metafísica tomista y explica que —en resumidas cuentas— Heidegger no la conoce. Por una parte acusa de hylemorfismo a la doctrina tomista, por otra parte se equivoca con respecto al acto. Este sería el verdadero *olvido del ser* —utilizando las palabras de Heidegger— que se habría producido al modificarse la verdadera doctrina tomista: cuando se cambió el binomio *essentia-esse* por *essentia-existentia*, que Heidegger atribuye a la especulación medieval, según consta en la bibliografía que señala Echauri[101].

---

99 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 116.

100 Cfr. ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 116.

101 HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, p. 140. *Vorträge und Aufsätze*, p. 74. *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer, Tübingen 1954, p. 162. Citados por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 122.

Echauri comenta su satisfacción al encontrar confirmadas sus sospechas de que el binomio *essentia-existentia* no se relacionaba con la verdadera distinción de Santo Tomás. Cornelio Fabro también lo afirma en su ensayo *Ontologia e metafisica nell'ultimo Heidegger*. Según Echauri fue Fabro el primero en llamar la atención sobre ese desconocimiento por parte de Heidegger.

> La terminología de *esse essentiae* y *esse existentiae*, recordada por Heidegger, no es de Santo Tomás, sino de su adversario y de la fuente de Scoto que es Enrique de Gante: en la concepción escotista, y en general en el extrisencismo aviceniano asumido por la mayor parte de la Escolástica, el momento decisivo de la realidad de lo real es el *pasaje* de la posibilidad a la realidad y esto se resuelve en el pasaje de la esencia posible (*esse essentiae*) a la esencia realizada (*esse existentiae*)[102].

Fabro lo explica en el artículo "El oscurecimiento del *esse* en la escuela tomista"[103], del que Echauri recoge algunos párrafos importantes.

En consecuencia, Heidegger no sería enteramente responsable de su desconocimiento, aunque tampoco pueda ser disculpado de él sin más —sostiene Echauri— pues Heidegger ha dirigido el reproche del olvido a toda la tradición filosófica, y, para poder afirmar lo que dice debería procurar un conocimiento exhaustivo de los temas y tesis de la historia de la filosofía[104]. Echauri también menciona a otros autores del pensamiento contemporáneo que directa o

---

102 FABRO, C., *Dall'essere all'esistentete*, Morcelliana, Brescia 1957, p. 419.

103 FABRO, C., "L'obscurcissement de l'*esse* dans l'école thomiste", *Revue Thomiste*, 58 (1958), pp. 444-446.

indirectamente adjudican aquella distinción de *essentia y existentia* a Santo Tomás. En concreto se refiere a Hartmann, Landgrebe, Bröcker, Wahl y Levinas[105].

El tercer apartado de este capítulo desarrolla el tema del ser como fundamento. La distinción real y metafísica efectuada en los entes, entre la esencia y el ser, establece la primacía absoluta del *ser* con respecto a la *esencia*, y por ende, con respecto al ente. Tanto en Santo Tomás como en Heidegger el ser mismo se presenta como el dato metafísico supremo de lo real, porque hace ser a todo lo que es. Comparándolos, el *esse* resulta similar al *Sein*. Pero similar no es lo mismo, porque Heidegger no sale de *essentia-existentia*, no conoce la diferencia real entre *essentia* y *esse*. Echauri establece una serie de comparaciones para que se revele con mayor precisión el sentido del problema del ser en la filosofía de Heidegger.

La primera comparación consiste en que tanto *esse* como *Sein* tienen como función el desocultamiento y la presentación de lo que es, sin ser nada de lo que es. En segundo lugar, en ambas filosofías, el ser resulta absolutamente reacio a toda aprehensión de carácter

---

104 Cfr. ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 130.

105 HARTMANN, N., *Ontología*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1954, p. 47. LANDGREBE, L., *Philosophie der Gegenwart*, Ullstein, Frankfurt am Main 1957, pp. 144-145. BRÖCKER, W., "Sobre la necesidad histórica de la filosofía de Heidegger", en GUERRERO, J. L., (ed.) *Actas del Congreso de filosofía de Mendoza*, II, p. 1004. WAHL, J., *Sur l'interprétation de l'historie de la métaphysique d'après Heidegger*, p. 47. LEVINAS, E., *En dévouvrante l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París 1949, p. 56. Citados por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, pp. 124-126.

conceptual, porque el pensamiento está regulado naturalmente por la esencia de las cosas y, por ello, es imposible captar lo que no es una cosa. Esto es, el ser que afecta a los entes y que ellos ejercen. En tercer lugar, la verdad lógica resulta una adecuación de la mente con lo que es, y esto se debe a que previamente el ente ha sido desocultado por el ser, el *esse*, que establece la realidad en su estado de plena manifestación y apertura. En este sentido, el *esse* constituye el fundamento a-lógico de toda verdad lógica o predicativa. Por ello, cumple con la exigencia de Heidegger de que la verdad predicativa tiene que estar establecida por un acto de patentización que no tiene carácter predicativo. Santo Tomás afirma que la verdad lógica se da en el espíritu como adecuación, pero que ella supone el *esse* mismo de la cosa: "la verdad no está en las cosas, sino en la mente, ... pero se funda en el ser de la cosa"[106].

Echauri muestra que las fórmulas utilizadas por ambos pensadores son de "una semejanza pasmosa". También señala que "la coincidencia expresiva e incluso especulativa de tales afirmaciones resulta en extremo sugestiva e indubitable"[107]. Aunque Echauri no deja de afirmar que sólo analógicamente podemos hablar del *Sein* en relación con el *esse*, tal como sostienen los autores M. Müller y L. B. Geiger[108].

---

106 SANTO TOMÁS de AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 1. También en *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1.

107 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 133.

108 MÜLLER, M., *Existenzphilosophic im geistigen Leben der Gegenwart*, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1958, p. 74. GEIGER, L. B., "La philosophie existentielle", *Revue des Sciences philosophiques et*

Más adelante, Echauri se ocupa del tema de la participación y se apoya en la obra de Fabro *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Señala Echauri que Fabro en esta obra despliega la inagotable riqueza especulativa del *esse* tomista, interpretando bajo su luz la historia entera de la metafísica. Recuerda que Platón únicamente advertía una participación de índole formal, aquélla de cada ente en su idea. En cambio Santo Tomás afirma además

> una participación de un carácter distinto e infinitamente más radical, consistente en la participación del ente en el Ser mismo que es Dios. Por ello, el ser mismo de los entes no es más que un *esse* participado del *Esse* supremo, por lo cual el ente adquiere toda su realidad al participar del acto de ser[109].

Explica Echauri que, así como se da un doble orden en la constitución ontológica: esencial (materia y forma, accidente y sustancia) y existencial (esencia y ser), así también hay un doble orden de participación: el primero puramente categorial o predicamental, en el que la materia participa de la forma y el accidente de la sustancia; y el segundo, trascendental, en el que la esencia participa del *esse*. Cita a Santo Tomás:

> Así, por ende, por medio de su forma la cosa compuesta de materia y forma se hace participante del ser mismo de Dios, según un cierto modo propio. Por lo tanto, la sustancia compuesta de materia y forma se encuentra en un orden doble: el primero es el de la materia con respecto a la forma y el otro es el de la cosa misma ya compuesta con respecto al ser

---

théologiques, 35 (1951), pp. 84-85. Citados por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 134.

109 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 142.

> participado. Pues el ser de la cosa no es, ni su forma, ni su materia, sino algo que adviene a la cosa por la forma[110].
>
> El primer efecto de Dios en las cosas es el ser mismo, el cual suponen todos los otros efectos y sobre el cual se fundan[111].

La causalidad divina es entonces constitutiva. Echauri recoge la explicación de Fabro: la participación es, en su esencia, causalidad; y los modos de participación son los modos de la causalidad. Afirma también que Santo Tomás tiene en cuenta la *participación* de Platón, en el orden predicamental y en el trascendental, y al mismo tiempo la *causalidad* de Aristóteles. Pero esta última, limitada al devenir de las causas del devenir sensible, es ampliada y *salvada* por su incorporación en la participación, y no lo contrario; el acto del *esse*, concepto propio del tomismo, alrededor del cual giran el problema de la estructura del ser y el de la causalidad, está dominado y fundado sobre la noción de participación, alrededor del concepto *acto del esse*[112].

Echauri sostiene que Heidegger ignora lamentablemente todo esto, y dice lamentablemente porque considera que estas ideas convergen hacia el problema central de su filosofía y porque ayudarían a la misma especulación heideggeriana. Por su falta de conocimiento de la metafísica tomista es comprensible su negación de la causalidad. Heidegger se niega a admitir la idea de causalidad en relación con el ser porque la interpreta como una producción

---

110 SANTO TOMÁS de AQUINO, *De substantiis separatis*, c. 8.

111 SANTO TOMÁS de AQUINO, *Compendium theologiae* c. 68.

112 Cfr. FABRO, C., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Nauwelaerts, Louvain 1961, pp. 193-194.

extrínseca de cosas, en que la causa quedaría totalmente ajena y extraña al efecto causado.

El libro finaliza con la consideración de Echauri sobre el problema de Dios a partir de la idea de Santo Tomás "...todas las cosas distintas de Dios no son su ser, sino que participan del ser"[113]. En este sentido, la diferencia ontológica resulta aplicable solamente al ente, que constituye *algo que es* en lo que se da la distinción entre el sujeto que es y el ser ejercido por él. Pero como Dios no es *algo que está siendo*, no es sujeto que ejerce el ser; Dios no implica ninguna dualidad ontológica. Echauri desarrolla ahora la cuestión de la esencia de Dios, su naturaleza propia, que consiste única y exclusivamente en ser. En coincidencia con Gilson afirma que para conocer esa esencia tendríamos que concebir un *Es* en estado puro y subsistente, lo que nos lleva necesariamente al fracaso, pues nuestro espíritu regulado por lo que los entes son, su esencia, no puede advertir aquello cuya esencia no se distingue de su mismo ser.

En Dios no se da un sujeto portador del *actus essendi*, porque Él mismo constituye el Acto puro de ser. Él es sin ser algo que es. Curiosamente, Heidegger confiere a Dios la categoría de ente supremo, mostrando una vez más su desconocimiento de la metafísica tomista. Cuando Heidegger expresa su comprensión acerca del *ser*, señala una ambigüedad en la ciencia primera porque considera el ente en su entidad y, a la vez, el ente que responde puramente a la entidad: el ser supremo. Echauri señala que no hay tal ambigüedad en el tomismo, porque Dios es el Ser mismo[114]. Heidegger describe a toda la metafísica como una estructura

---

113 Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4.

onto-teo-lógica, y lo explica diciendo que ella se reduce a una lógica del ente circundante (onto-lógica) o a una lógica del ente supremo (teo-lógica). Más aún: declara que la teo-logía es "el enunciado del pensamiento representativo sobre Dios"[115].

Echauri explica con sencillez el planteamiento de Heidegger: el ser constituye el fundamento del ente; pero el fundamento será verdaderamente pensado como tal cuando sea reconocido como el fundamento primero. Por ello, el tema originario del pensar (el ser como fundamento originario) se presenta como la cosa originaria, como la causa primera. Esta causa primera sólo es pensada a fondo, en tanto que razón última de las cosas, como *causa sui* (causa de sí misma) con la que se constituye el concepto metafísico de Dios. A continuación sostiene que tal planteamiento no es suficiente para aclarar el sentido de la metafísica, porque esta metafísica no piensa en lo diferente de la diferencia ontológica: el ser del ente, ni del ente finito, ni del infinito. Por eso la metafísica es lógica como onto-lógica: "ella piensa el ente con respecto al fundamento común a todo ente como tal"; y ella es lógica como teo-lógica al pensar "el ente como tal en total, o sea, con respecto al ente supremo que fundamenta todo"[116].

Es razonable la afirmación de Heidegger en cuanto a que delante de este Dios, como fundamento último de todo

---

114 Cfr. ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 149.

115 HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, p. 50 Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 150.

116 HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, p. 69. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 151.

cuanto es y causa de sí mismo, el hombre no puede rezar. Siendo el principio del universo no se puede dialogar con él. En esto coinciden también Gilson y Echauri: el Dios de la filosofía no es el Dios de la salud para el alma, sino tan sólo el Dios de la ciencia.

Heidegger no atiende a distinciones entre el orden de la inteligencia y el orden de la fe. Considera que fue un perjuicio para la fe el asumir la filosofía griega en la teología cristiana, y cita a San Pablo cuando considera una locura la sabiduría del mundo[117], con una notable falta de contexto. Echauri aporta su concepción de la relación fe-filosofía:

> Es verdad que pocas cosas le deben importar al cristiano, o, mas bien, una sola, a saber, creer en la palabra revelada por Dios y en la redención efectuada por Cristo. Pero ello no impide al creyente, si él es un filósofo, buscar para el asentimiento de su fe, certidumbres racionales que satisfagan sus ansias de inteligibilidad.
>
> En este sentido, resulta legítimo afirmar que Dios ha de ser buscado con la inteligencia y con la fe, lo cual no significa, por otra parte, que la fe no procure ningún conocimiento de Dios, y que conocer sea tan sólo conocer racionalmente; pero el conocimiento alcanzado por la fe, no es de la misma índole que el conocimiento intelectual, si bien ambos logran un saber de su objeto[118].

Por este convencimiento, Echauri considera injusta la apreciación de Heidegger según la cual el cristiano no puede preguntarse en forma radical *¿por qué hay entes y no más bien nada?*, porque de antemano tiene una respuesta a su

---

117 HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, p. 20. Citado por ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 152.

118 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 153.

pregunta. La filosofía cristiana no es un contrasentido, no es un hierro de madera, como dice Heidegger. Si el cristiano al hacer filosofía atiende a la Revelación es porque hay datos que no pueden ignorarse, por ejemplo la Creación. Sería inaudito que el filósofo rechazara esta idea por el solo hecho de ser objeto de su creencia. "¡Como si el filosofar tuviese necesariamente que prescindir de ciertos datos, porque ellos le sugerirían la solución del problema, o por lo menos le suministraran valiosos informes!"[119].

El pasaje del Éxodo en que Dios revela a Moisés su nombre propio, *Yo soy el que soy*, ha jugado un papel importantísimo en el descubrimiento mismo de Dios como el *Esse* puro y subsistente y es innegable la inmensa riqueza especulativa y la enorme sugestión filosófica de esta idea, según la cual Dios es concebido como el Ser en Sí mismo. La historia de la reflexión acerca de esta frase revelada nos demuestra la distinción entre fe e inteligencia. En efecto, tanto San Agustín como Santo Tomás creen en el mismo Dios y ambos lo afirman como el Ser. Pero no circunscriben el término ser, referido a Dios, del mismo modo. Mientras que para San Agustín Dios es lo que por autonomasia está siendo, la esencia suprema, para Santo Tomás Dios es, sin ser algo que está siendo, pues Él es el Ser mismo[120]. Es que el orden filosófico, aunque se inspire y asuma la palabra revelada, tiene sus coordenadas y abscisas propias. Lo revelado no obstruye la Filosofía, de hecho ambas nociones de San Agustín y Santo Tomás resultan atendibles y satisfactorias para la inteligencia.

---

119 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 153.

120 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, pp. 153-154.

Finalizando este análisis pormenorizado de *El ser en la filosofía de Heidegger*, la primera obra extensa de Raúl Echauri, se puede repasar el punto de contacto que el autor tiende a Heidegger. Si de *hacer aparecer al ser del ente* se trata, de tal modo que el ente mismo llegue a lucir, la obra de Martin Heidegger habrá fracasado en ese intento con la utilización del método fenomenológico. No puede alcanzar el *esse* como *actus essendi* porque este es reacio a convertirse en fenómeno. "solo el ente es y únicamente el ente puede brindarse y aparecer, si bien él es, en toda su realidad, en virtud del *esse* que posee"[121]. La fenomenología fracasa como herramienta porque si el *esse* no se muestra indica que no todo lo que existe es fenomenizable. Esta situación marcaría el fin del uso de la fenomenología y el principio de la metafísica.

Es amplia la relación de temas recogidos por Raúl Echauri relacionados con la concepción metafísica de Heidegger. Es natural, por tratarse de un tema fundamental como es el ser para la ciencia primera. *El ser en la filosofía de Heidegger* es un trabajo muy valioso por sus contenidos. Manifiesta también el esfuerzo realizado por el autor para configurar su formación académica, abarcando concepciones filosóficas diversas y haciéndolas confluir en un entramado coherente. A continuación se podrá apreciar la acogida brindada a esta obra por la comunidad filosófica tomista internacional.

---

121 ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, p. 160.

3. Recepción del libro

El ser en la filosofía de Heidegger fue publicado en 1964 por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral. Fue leído y comentado con interés, como lo reflejan los quince comentarios críticos publicados en revistas especializadas entre 1964 y 1968, en Buenos Aires, Rosario, Roma, Lovaina, Milán, Madrid y Sevilla.

La revista *Cuadernos del sur*[122] publicó en octubre de 1964 un comentario de Adolfo Isoardi. Allí se destaca el conocimiento directo y meditado de los textos de Heidegger y la exposición clara y concisa de los principales temas de su consideración. Isoardi ve en esta obra la posibilidad de captar el interés de los simpatizantes de Heidegger y también el de aquellos tomistas que dialogan con el pensamiento contemporáneo.

Quizás el comentario más destacado en Argentina fue el publicado por Octavio Nicolás Derisi en 1965, en la revista *Sapientia*. Se trata de una reseña que bosqueja el libro de Echauri en dos páginas. Afirma Derisi:

> Echauri se ocupa en su libro de poner en claro este planteo ontológico de Heidegger, el paso del ente —en que, según Heidegger, se ha detenido la metafísica de Occidente— al *ser*, o sea, la *develación* del ente en que consiste el *ser* o, en otras palabras, la develación de lo *ontológico* en lo óntico. Echauri realiza su labor con orden y claridad, fundado constantemente en los textos de Heidegger, cuidadosamente citados. (...) El autor destaca la ubicación puramente fenomenológica en que

---

122 ISOARDI, A., "El ser en la filosofía de Heidegger", *Cuadernos del sur*, 3 (1964), pp. 234-236.

> Heidegger coloca el problema ontológico, posición que precisamente determina la objetividad y a la vez la limitación de su análisis[123].

Al final, Derisi destaca cómo la crítica de Heidegger a la metafísica tradicional ha llevado al tomismo actual a profundizar mucho más en la visión de Santo Tomás. También destaca la erudición, objetividad y simpatía con que Echauri ha analizado la obra de Heidegger y la penetración con que ha desvelado el sentido de la ontología tomista, contraponiéndola críticamente a la fenomenología de Heidegger.

Alessandro Cortese, en 1965, publicó en la *Rivista di filosofia neo-scolastica*[124], de la Universidad Católica del Sacro Cuore, de Milán, una recensión en la que destaca que el pensamiento de Santo Tomás ayuda efectivamente a alcanzar una mejor comprensión de los textos heideggerianos; y, al mismo tiempo, obliga a penetrar con mayor profundidad en el mismo pensamiento tomista. La *Revue philosophique de Louvain*[125], de la Universidad Católica de Lovaina, publica un comentario, en 1967, firmado por S. Decloux, de tan solo quince líneas. El mismo año Sergio Sarti firma en *Giornale di metafisica*[126] un artículo

---

123 DERISI, O. N., "El ser en la filosofía de Heidegger", *Sapientia*, 20 (1965), pp. 232-233.

124 CORTESE, A., "El ser en la filosofía de Heidegger", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 57 (1965), pp. 544-546.

125 DECLAUX, S., "El ser en la filosofía de Heidegger", *Revue philosophique de Louvain*, 65 (1967), p. 248.

126 Cfr. SARTI, S., "El ser en la filosofía de Heidegger", *Giornale di metafisica*, 22 (1967), pp. 591-594.

de cuatro páginas en el que elogia la gran claridad con que Echauri afronta el complejo argumento**.**

La recensión más exhaustiva se publicó en 1968 en *Gregorianum*, de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, firmada por Nemesio González Caminero[127]. Le dedica diez páginas, en las que aprecia positivamente el método elegido por Echauri de seguir la evolución de las ideas —en este caso, el ser— a lo largo de un periplo biográfico. El trabajo de Echauri se concentra en la confrontación del *Sein* con el *esse*, pero tiene en cuenta muchas otras cuestiones, que están implicadas, para poder tratar el tema a fondo. Según González Caminero, Echauri ha añadido a las óptimas interpretaciones heideggerianas que ya existían en Argentina (las de Llambías de Azevedo e Ismael Quiles, sobre todo) una nueva, que aventaja en muchos aspectos a las anteriores. Sobre todo por el hecho de que la haya hecho desde Santo Tomás, y con ello haya proporcionado un horizonte inteligible al pensamiento de Heidegger.

González Caminero destaca la capacidad analítica, el vigor especulativo y el dominio de dos filosofías muy diferentes. Otros intérpretes, por el contrario, "han intentado esclarecer textos herméticos con paráfrasis igualmente herméticas", sin la penetrante profundidad lograda por el filósofo argentino. Echauri ha demostrado en su trabajo un dominio de la lengua alemana apropiado para transmitir "el imposible idioma filosófico de Heidegger" al español.

También es verdad que González Caminero considera el tomismo de Echauri como la interpretación más rígida e

[127] GONZÁLEZ CAMINERO, N., "El ser en la filosofía de Heidegger", *Gregorianum*, 49 (1968), pp. 397-408.

intolerante, y que, según el crítico, no está vigente en 1968 entre los seguidores de Santo Tomás. Hubiera preferido la visión más abierta y menos teorizante de A. Dondeyne, Max Müller y, sobre todo, de M. Corvez.

En este capítulo se ha estudiado con detalle el primer trabajo extenso del Dr. Raúl Echauri *El ser en la filosofía de Heidegger*. Además de apreciar en él su pensamiento filosófico, es posible advertir la actitud de diálogo sobre los temas vigentes en el ambiente filosófico donde Echauri desempeñó su trabajo. Un filósofo heideggeriano podría llegar a admitir, sin traicionar sus convicciones, la exposición trascendental del *Sein* que busca Heidegger. En una carta dirigida a Gilson, Echauri le anticipa el envío de su primer libro y le explica el propósito de su trabajo:

> no sólo trata de ofrecer un planteo objetivo del problema metafísico en Heidegger, sino que se esfuerza asimismo por demostrar la vecindad especulativa entre el *esse* tomista y el *Sein* heideggeriano. Creo que el *Sein* de Heidegger constituye la epidermis fenomenológica del *actus essendi* del Aquinate, y que éste designa el núcleo ontológico hacia el cual tiende y aspira toda la obra de Heidegger[128].

Este gesto de buscar las coincidencias es propio de quien posee una gran amplitud de miras y procura ensanchar el horizonte de su pensamiento. Pudo pasar desapercibido a los comentaristas pero, sin duda, la búsqueda del diálogo con los filósofos contemporáneos es una valiosa contribución a la renovación del pensamiento tomista argentino.

---

128 ECHAURI, R., carta del 13 de junio de 1964.

CAPÍTULO 3

Segunda etapa de una vida (1964-1978)

En los capítulos precedentes he informado sobre las personas y las circunstancias que configuraron el pensamiento filosófico argentino en la primera mitad del siglo XX y que contribuyeron a modelar el pensamiento y la personalidad del Dr. Raúl Echauri. En el capítulo que ahora comienza, pretendo mostrar su labor como filósofo maduro y experimentado, dedicado al ejercicio de la docencia y a la investigación que le acompaña.

1. Docencia e investigación

La labor docente[1] de Echauri se desarrolló fundamentalmente en tres ciudades muy vinculadas entre sí: Rosario, Santa Fe y Paraná. De la Universidad Nacional del Litoral dependían, a fines de los años cincuenta, la Facultad de Filosofía y Letras de Rosario y la Facultad de Ciencias de la Educación de Paraná. En esta ciudad, Echauri dio cursos de Lógica entre 1957 y 1963, de Teoría del Conocimiento entre 1963 y 1969, de Historia de la Filosofía entre 1963 y

[1] La información académica fue proporcionada por la Sra. Úrsula Hellwig Echauri mediante su carta del 21 de marzo de 2002.

1965, y de Historia del Pensamiento Humano entre 1965 y 1969. Funcionaba también en Paraná un Instituto Nacional del Profesorado, institución de nivel terciario destinada a formar profesores de enseñanza secundaria. Como señala Adolfo Vázquez, algunos de sus graduados han desempeñado importantes cátedras filosóficas en distintas universidades[2]. Allí Echauri enseñó Metafísica entre 1957 y 1967. El Profesor Rubén Vasconi fue compañero de trabajo en Paraná y en Santa Fe, y de viajes entre Rosario y esas ciudades.

La Universidad Católica de Santa Fe comenzó a funcionar a fines de los años cincuenta como Instituto Libre Pro-Universidad y obtuvo su reconocimiento oficial en 1960. Su planta docente se nutrió mayoritariamente de los egresados de la Facultad de Filosofía de Rosario. La sección de Filosofía fue organizada por el Pbro. Ernesto Leyendecker[3]. Entre los docentes se destacaban Nimio de Anquín, que por cuestiones políticas debió abandonar sus cátedras de Córdoba en 1956 y se incorporó a la nueva Universidad en 1960[4], Rubén Vasconi y Rosa V. Andrilli. Echauri enseñó Lógica en 1958 y 1959, Introducción a la Filosofía en 1959, dirigió dos Seminarios, en 1961 y 1962, y enseñó también Filosofía Contemporánea en 1965 y 1967. En su obra *Memorias*, José Ramón Pérez recuerda su época de estudiante en Santa Fe y evoca que por aquellas aulas universitarias "apareció París a través de Gilson en las notas

---

2 VÁZQUEZ, J. A., *Antología filosófica argentina del siglo XX*, p. 39.

3 UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SANTA FE <http://www.ucsf.edu .ar/inicio.htm> (Consulta 12 octubre 2001)

4 VÁZQUEZ, J. A., *Antología filosófica argentina del siglo XX*, pp. 40 y 248.

confrontadas —pequeñas citas— con la Alemania de Heidegger, por nuestro profesor Echauri”[5].

En la ciudad de Rosario, en la Facultad de Filosofía y Letras donde había estudiado, Echauri fue docente de Historia de la Filosofía Medieval a partir de 1969. En Rosario también dio clases en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica Argentina: Historia de la Cultura entre 1965 y 1969, y Filosofía en la Facultad de Humanidades de la misma Universidad, entre 1966 y 1967.

La actividad docente no era suficientemente remunerada, por lo que Echauri debía desplazarse entre las tres ciudades para alcanzar un ingreso mensual acorde a las necesidades familiares. Cabe destacar que Rosario dista 160 kilómetros de la ciudad de Santa Fe, que Paraná está a unos 30 kilómetros más allá de Santa Fe, y que por entonces no existía ni la autopista que une ambas ciudades, ni el túnel subfluvial Hernandarias que la comunica con Paraná. Conscientes también de brindar un valioso servicio, Echauri y otros profesores, como Rubén Vasconi, no se ahorraban el esfuerzo. La Universidad Católica de Santa Fe, como muchas iniciativas educativas, pasó por las habituales dificultades económicas de los comienzos, de manera que algunos de los docentes —cuando sus circunstancias personales se lo permitían— renunciaban por un tiempo a las compensaciones por gastos de traslado[6].

---

5 PÉREZ, J. R., *Memoria*, Alfa-Beta, Córdoba 1992, p. 24.

6 UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SANTA FE <http://www.ucsf.edu .ar/inicio.htm> (Consulta 12 octubre 2001)

En 1968, la Universidad Nacional del Litoral cedió las facultades de Filosofía y Letras de Rosario y Ciencias de la Educación de Paraná. La primera pasó a depender de la nueva Universidad Nacional de Rosario, y se denominó Facultad de Humanidades. La de Paraná, por su parte, pasó a depender de la nueva Universidad Nacional de Entre Ríos.

En Rosario se dieron circunstancias adversas para el Dr. Echauri, según señala su esposa. Originariamente eran ajenas al quehacer científico e interferían bastante en la labor de investigación, pero Echauri tenía el don de superarlas sin caer en el desánimo. Siempre fue respetado por los colegas y los alumnos, resultando un ejemplo de gran atractivo por su deseo de ser filósofo a pesar de todo: quería ser un hombre dedicado a la pura especulación filosófica. En este proyecto vital sus principios ético-cristianos y su quehacer filosófico transitaban por el mismo camino.

En 1964, Echauri participó del Primer Encuentro Latinoamericano de Filosofía Tomista realizado en Santiago de Chile. Presentó allí el trabajo titulado "El concepto del hombre en Heidegger". En ese mismo año, en el que publicó su primera obra sobre Heidegger, Echauri se incorporó al Consejo de Redacción de la revista *Cuadernos del Sur*, iniciativa cultural que recogía, en forma divulgativa, el trabajo intelectual sobre diversas disciplinas de especialistas de Argentina, Chile y Uruguay, además de algunas colaboraciones publicadas en otras revistas de Roma y de España. Se desempeñó en esa función hasta 1969.

En el libro de Juan Adolfo Vázquez, publicado en 1965, consta que Echauri ya destaca entre los jóvenes egresados de la Facultad rosarina como estudioso de las

cuestiones ontológicas presentes en la filosofía de Santo Tomás y en la de Heidegger[7].

En 1966 Echauri publicó tres estudios críticos en *Documentación Crítica Iberoamericana*. En el primero, titulado "El ser y la verdad en Heidegger y en Santo Tomás de Aquino", comenta el libro *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin* de Bertrand Rioux, publicado en 1963. Según Echauri esta obra ofrece una exposición completa y ajustada de la reflexión heideggeriana, y el comentarista comparte con el autor el propósito de mostrar que Santo Tomás escapa a la famosa acusación heideggeriana del olvido del ser. El segundo estudio de Echauri se titula "Interpretación heideggeriana del pensamiento de Kant" y se refiere al libro de Heidegger publicado en 1962 *Kants These über das Sein*. Muestra cómo predomina en Heidegger el interés por el ser del ente, explicado por Kant como una posición del ente, posible o real, equivalente a "la cupla *essentia-existentia* de la escolástica decadente surgida de la detractación del auténtico binomio tomista *essentia-esse*[8]". El tercer estudio se titula "Ser, historia, lenguaje" y corresponde al trabajo de Gianni Vattimo *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, publicado en 1963. Echauri coincide con el autor en la necesidad de tener en cuenta *tutto* Heidegger, y no sólo lo que se ha llamado *el último Heidegger*, pues "los escritos posteriores a *Sein und Zeit* no se alejan de esta obra, sino que profundizan

---

[7] Cfr. VÁZQUEZ, J. A., *Antología filosófica argentina del siglo XX*, p. 39.

[8] ECHAURI, R., "Interpretación heideggeriana del pensamiento de Kant sobre el ser", *Documentación Crítica Iberoamericana*, 67 (1966), p. 34.

las ideas allí expuestas”[9]. Vattimo revisa la historia del ser delineada por Heidegger y la propia evolución heideggeriana del sentido del ser. En la segunda mitad del libro analiza el problema del lenguaje para expresar el ser.

También en 1966, Echauri publica en *Sapientia* un comentario al libro de Cornelio Fabro titulado *Introduzione all’ateismo moderno*, publicado en 1964. Fabro afirma que el ateísmo procede y deriva del principio de inmanencia acuñado por Descartes y “tiene una raíz ante todo y sobre todo filosófica: él ha surgido antes, al asumir el *cogito*, y no con la negación de lo sobrenatural”[10]. El punto de partida de Descartes ha negado la fundación propia del ser, haciendo depender a éste del pensamiento. Con Spinoza la inmanencia pasa a ser metafísica, por su principio de pertenencia del mundo a Dios. Dios queda identificado con el cosmos, constituyendo la única sustancia, de la que los entes son sus modos. Así, Fabro observa que “Spinoza asume la distinción entre *essentia* y *existentia* de la escolástica decadente, como una distinción de los modos de ser, la esencia posible y la esencia real”. El modernismo hereda así la desvirtuación de la metafísica tomista, que se propaga a través de los autores filosóficos hasta llegar al existencialismo contemporáneo. En este trabajo de Fabro —considera Echauri— se procura despertar y sacudir a las conciencias frente a la nueva

---

9 ECHAURI, R., “Ser, historia, lenguaje”, *Documentación Crítica Iberoamericana*, 67 (1966), p. 36.

10 FABRO, C., *Introduzione all’ateismo moderno*, Studium, Roma 1964, p. 20.

situación cultural promovida por la creciente extensión el ateísmo[11].

En las II Jornadas de Filosofía de la Asociación Argentina de Filosofía, realizadas en la ciudad de La Plata, Echauri presentó el trabajo "La comunicación en metafísica", incluida en el volumen *Aislamiento y comunicación*, editado el mismo año.

El 19 de diciembre de 1966, Echauri le escribió a Gilson comentándole su agrado por la lectura de la sexta edición de *Le Thomisme* y su conmoción por las retractaciones que allí hace su maestro. Da cuenta también de su propósito de continuar con el estudio de la obra de Heidegger, para lo que se propone ahondar más en la ontología de Santo Tomás, de su proyecto de estudiar en la Universidad de Navarra en 1967, y su deseo a visitar a Gilson para conocerle y conversar personalmente. Finalmente, le saluda deseándole un hermosa Navidad[12]. Efectivamente, en 1967 Echauri obtuvo una beca externa del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) que le permitió ampliar sus estudios de Metafísica en la Universidad de Navarra. Desde Pamplona, Echauri continuó su correspondencia con Gilson y le invitó para dictar alguna conferencia, lo que finalmente no fue posible, según manifiesta Gilson "puesto que nací el 13 de junio de 1884"[13].

---

11 Cfr ECHAURI, R., "En torno al ateísmo moderno y contemporáneo", pp. 290-296.

12 Cfr. ECHAURI, R., carta personal a Etienne Gilson, 19 diciembre 1966.

13 GILSON, E., carta personal a Raúl Echauri, 13 noviembre 1967.

A mediados de 1968 Echauri visitó a Heidegger, y a los pocos días a Gilson en su casa de Vermenton[14].

En 1968 Echauri presentó en el XIV Congreso de Filosofía realizado en Viena su trabajo "Das Sein des Seinden bei Heidegger und Thomas von Aquin". Regresó a Rosario al final de ese año, y se incorporó como investigador al CONICET, por lo que después debió renunciar a la Cátedra de Paraná[15].

En 1969 Echauri publicó el artículo "Fe y razón en la reflexión teológica" en *Anuario Filosófico*, de la Universidad de Navarra. Comienza este artículo recordando la idea de Heidegger del hombre como un ser-en-el-mundo; *hombre* y *mundo* constituyen dos sustancias que no se pueden separar y, por lo tanto, es utópico constituir un pensamiento separado de las circunstancias humanas, entre las que se encuentra el hecho de ser un ser religioso. De aquí se derivan consecuencias para la labor filosófica:

> El filósofo, si es cristiano, se encuentra situado justamente en su fe y poseyendo una visión del universo clara y definida. Por tal motivo no puede filosofar independientemente de su fe, porque ello equivaldría a ignorar su cosmovisión fundamental. Dado que el hombre entero es quien cree y filosofa, el cristiano no puede desdoblarse, como si una parte creyera y la otra filosofase a su modo en forma autónoma.
>
> Ello no implica, sin embargo, que la religión se confunda con la filosofía, ni que la fe no se distinga de la razón. Queremos simplemente hacer notar que la fe, en el caso que analizamos,

---

14 Cfr. ECHAURI, R., cartas personales a Etienne Gilson, 21 julio 1969 y 8 agosto 1969.

15 VASCONI, R., comunicación electrónica, 28 octubre 2001.

> sitúa al hombre dentro de un ámbito específico de ideas, cuya vigencia resulta innegable.
>
> Santo Tomás fue fundamentalmente un teólogo cristiano preocupado, antes que nada, por comprender la palabra de Dios y los misterios por Él revelados. Pero en su esfuerzo por conquistar el entendimiento de la Sagrada Escritura —y aquí reside el corazón mismo de la filosofía cristiana— logró alcanzar verdades de naturaleza estrictamente racional que, sin la fe, no hubiese podido conseguir[16].

De todas maneras, la fuerza iluminadora de la fe no fue reconocida por otros pensadores, incluso de inspiración cristiana. Por ejemplo, Ferdinand Van Steenberghen disputó con Gilson en los años treinta acerca de la legitimidad de la Filosofía Cristiana; y, en tiempos de Echauri, aun sostenía que "los principios, los métodos y las conclusiones de la filosofía escapan a toda influencia directa de la doctrina cristiana, como de cualquier otro elemento extraño a la naturaleza del saber filosófico"[17].

Echauri recoge la siguiente afirmación de Gilson: "la inteligencia del ser se beneficia con la inteligencia de la fe"[18]. Efectivamente, no es posible negar sin dificultad la influencia directa del cristianismo en el acrecentamiento del patrimonio racional de la humanidad. Si la idea de creación no hubiera sido revelada por Dios, no se hubiera llegado a concebir el ser como *actus*, propio del pensamiento tomista.

---

16 ECHAURI, R., "Fe y razón en la reflexión filosófica", *Anuario Filosófico*, 2 (1969), pp. 115-116.

17 VAN STEENBERGHEN, F., "La philosophie en chrétienté", *Revue Philosophique de Louvain*, 61 (1963), p. 577.

18 GILSON, E., *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, París 1960, p. 184.

> La fe fecunda entonces la razón y la ilustra, convirtiéndose en un auxiliar indispensable del menester racional. La filosofía cristiana constituye, por ello, una cierta manera de filosofar. "Se trata —ha dicho Gilson en su hermosa obra *El filósofo y la teología*— de una razón que filosofa en íntima unión con la fe"[19].

Echauri muestra cómo la íntima colaboración de la fe con la razón no implica una confusión entre ambos planos.

> Cuando la filosofía habla de Dios, tratando de conocer y demostrar su existencia, se remite siempre y exclusivamente al primer principio o primera causa del universo. En cambio, cuando la religión habla de Dios, se refiere fundamentalmente al Dios como Padre y Salvador de los hombres; en este sentido, la filosofía no podrá alcanzar nunca al Dios de la Revelación, tal como ha puntualizado espléndidamente Gilson: (...) "Con los filósofos, sabríamos que hay un primer ser y podríamos llamarlo Dios, pero no sería el "verdadero Dios" de la teología cristiana, aquél cuyo ser trasciende tan absolutamente el nuestro, que el conocimiento que tenemos de él, no puede venirnos más que de él mismo"[20].

Echauri concluye en su artículo que el Dios de la salvación no está totalmente disociado del de la ciencia, no son dos dioses, sino un sólo Dios visualizado por las luces conjugadas, pero diversas, de la fe que proviene de la gracia, y de la razón que posee la naturaleza. Añade una lúcida consideración de Gilson, quien señala que la coincidencia del Dios de la religión y el Dios de la filosofía no implica que la filosofía alcance al Dios de la religión, y tampoco que el Dios de la religión se reduzca al primer principio de la filosofía.

---

[19] GILSON, E., *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid 1962, p. 231.

[20] GILSON, E., "L'être et Dieu", *Revue Thomiste*, 62 (1962), p. 416.

Precisamente, las críticas efectuadas contra las pruebas de la existencia de Dios radican en la ilegítima confusión de ambos órdenes[21].

Echauri, en 1969, publicó en la revista de la universidad de Córdoba su traducción de un artículo de F. J. von Rintelen titulado "Martin Heidegger y su filosofía de la existencia". En otra carta dirigida a Gilson, Echauri da cuenta de la finalización del segundo libro sobre Heidegger, y le solicita a Gilson que lo prologue[22]. La respuesta fue inmediata, pues Echauri recibió el texto de Gilson a vuelta de correo[23].

En 1970, publicó en *Cuadernos del sur* un artículo titulado "Cristianismo y mundo de hoy". Recoge algunas consideraciones sobre la doctrina expuesta por el Concilio Vaticano II referida al papel que corresponde desempeñar a la Iglesia y a los cristianos en las cuestiones temporales. Echauri trata cuestiones importantes que exigen una exposición detallada.

Frente a muchos que por entonces sostenían que el papel de la Iglesia debía limitarse a defender las reivindicaciones sociales y, en consecuencia, ocuparse del establecimiento de la justicia y del bienestar en terreno, Echauri señala que "la actitud cristiana es teológica y no sociológica, teocéntrica y no antropocéntrica". Cita a Pío XI: "el objetivo de la Iglesia es evangelizar, y no civilizar. Si ella

---

21 Cfr. GILSON, E., "L'être et Dieu", pp. 415-416.

22 Cfr. ECHAURI, R., carta personal a Etienne Gilson, 21 julio 1969.

23 Cfr. ECHAURI, R., carta personal a Etienne Gilson, 8 agosto 1969.

civiliza es por la evangelización”[24]. Añade Echauri “el cristiano tiene que cumplir una misión temporal intransferible, tratando de que la sociedad sea más justa, que haya menos sectores desheredados y, sobre todo, que el mundo de la educación y la cultura no quede restringido y limitado a ciertas capas sociales”. A tal efecto, la Iglesia ha señalado, en varias Encíclicas, algunos principios básicos que deben guiar las propuestas que se propongan para solucionar las dificultades. Pero el papel de la Iglesia no es implementar esas propuestas, sino el mejoramiento de los espíritus que han de asumir tales responsabilidades.

La acción del cristiano para solucionar las dificultades “no puede estar nunca desnutrida de sentido sobrenatural, porque en caso contrario se naturalizaría o, dicho de otro modo, se desobrenaturalizaría la religión, perdiendo ésta su esencia misma”. Recordando a Maritain, que hablaba de la *temporalización del cristianismo*[25], como un culto a lo temporal por lo temporal mismo, coincide también con Gilson, quien ha denunciado la existencia en la actualidad de “una tendencia general a borrar la distinción entre el clérigo y el laico, síntoma menor de una voluntad creciente de desacralizar la religión”[26].

---

24 Palabras de Pío XI al profesor Roland-Gosselin publicadas en *Semaines sociales de France*, Versailles 1936, p. 461-462, citadas en la edición de los documentos del Concilio Vaticano II, BAC, Madrid 1966, p. 297.

25 MARITAIN, J., *El campesino de Garona*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1967, p. 62. Citado por ECHAURI, R., “Cristianismo y mundo de hoy”, p. 47.

26 GILSON, E., *Les tribulationes de Sophie*, Vrin, París 1967, p. 144.

Echauri comprende que el error consiste precisamente en desdoblar la vida cristiana en vida dedicada a la religión y vida dedicada al mundo. En realidad "no existe ningún antagonismo entre esos dos órdenes"[27]. "El laico puede conciliar su vocación cristiana con su vocación temporal, pues al realizar con perfección su trabajo habitual, está ejerciendo simultáneamente ambas vocaciones, amando a Dios y a su prójimo"[28]. Se trata de la misma enseñanza que el San Josemaría Escrivá repitió desde 1928, a quien Echauri cita a continuación:

> ... todo trabajo humano honesto, intelectual o manual, debe ser realizado por el cristiano con la mayor perfección posible: con perfección humana (competencia profesional) y con perfección cristiana (por amor a la voluntad de Dios y en el servicio de los hombres) Porque hecho así, ese trabajo humano, por humilde e insignificante que parezca la tarea, contribuye a ordenar cristianamente las realidades temporales —a manifestar su dimensión divina— y es asumido e integrado en la obra prodigiosa de la Creación y de la Redención del mundo[29].

Este trabajo de Echauri no se aleja de lo expresado en 1968 sobre la unidad entre la fe y la razón. En efecto, Echauri considera que el filósofo cristiano no puede prescindir de la fe cuando razona, de la misma manera que no se puede prescindir de lo espiritual cuando se dedica al mejoramiento de lo temporal mediante el trabajo.

---

27 ECHAURI, R., "Cristianismo y mundo de hoy", p. 44.

28 ECHAURI, R., "Cristianismo y mundo de hoy", pp. 47-48.

29 SAN JOSEMARÍA ESCRIVA, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 1968, p. 26.

En febrero de 1971 vio la luz el segundo libro de Echauri *Heidegger y la metafísica tomista*, que será comentado extensamente en el siguiente apartado. Echauri mantiene el empeño de exponer la doctrina tomista ante los seguidores de Heidegger, en esta oportunidad, en el ámbito de la Universidad de Buenos Aires. Ese mismo año, la Facultad de Filosofía y Letras de esa Universidad publicó un número doble de *Cuadernos de Filosofía* íntegramente dedicado a Heidegger en el que Echauri participó con su trabajo titulado "Heidegger y el *esse* tomista". Allí destaca el planteo de Heidegger acerca del punto neurálgico de la metafísica: el ser del ente, lo que hace ser al ente. Explica brevemente la noción existencial de Santo Tomás acerca del *esse*, señalando los errores de interpretación heideggerianos. Muestra como Santo Tomás estableció la diferencia ontológica que Heidegger le reclama a la historia de la filosofía.

Veintidos años después de aquel renombrado congreso filosófico de Mendoza, en la localidad de Alta Gracia, provincia de Córdoba, se celebró el II Congreso Nacional de Filosofía. El Dr. Echauri participó e intervino con su trabajo "Ser y realidad en *El ser y el tiempo* de Heidegger". Dilucida en él la cuestión sobre el realismo o el idealismo de la concepción heideggeriana del ser, tal como se deduce de *El ser y el tiempo*. En efecto, el siguiente párrafo del texto de Heidegger permitiría juzgar que la suya es una concepción idealista: "La cuestión del sentido del ser sólo resulta posible si *es* algo que pueda llamarse comprensión del ser"[30]. Cuando

[30] HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1951, p. 231. Citado por ECHAURI, R., "Ser y realidad en *El ser y el tiempo* de Heidegger", *Temas de Filosofía*

Heidegger habla de *comprensión del ser* o *sentido del ser*, no se está refiriendo a lo que Santo Tomás denomina *esse*, sino a lo que denomina *essentia*. La esencia, o sentido del ser, para Heidegger sólo se da en el conocimiento del hombre, en su preocupación por lo que advierte. Parece que lo real depende del cuidado o preocupación del hombre. Pero Heidegger también dice que aunque "la realidad se funde ontológicamente en el ser del *ser-ahí*, no puede significar que lo *real* sólo pueda ser como lo que en sí mismo es, si existe y mientras exista el *ser-ahí*"[31]. Dice Echauri:

> Si lo real resulta *lo que en sí mismo es*, independientemente del hombre, tenemos todo el derecho, por no decir la obligación, de reconocer la vigencia en *Sein und Zeit* de la noción de *esencia*. En efecto, si lo real es lo que es, el ente tiene entonces una esencia que lo constituye justamente en lo que él es. Más que *tener* una esencia, el ente *es* una esencia concreta que posee una inteligibilidad intrínseca y latente, en estado potencial, y que el hombre debe actualizar, como diría el tomismo, o desocultar, para emplear terminología heideggeriana[32].

Lo real entonces no depende del ser humano, es lo que es con o sin el hombre. Lo que depende del hombre es lo que Heidegger denomina realidad: la comprensión de lo real. La tarea del hombre consiste precisamente en desvelar y descubrir lo real, traerlo a la realidad, conceptualizar la esencia. Concluye Echauri:

---

contemporánea, Sudamericana, Buenos Aires 1971, p. 45.

31 HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, p. 243. Citado por ECHAURI, R., "Ser y realidad en *El ser y el tiempo* de Heidegger", p. 48

32 ECHAURI, R., "Ser y realidad en *El ser y el tiempo* de Heidegger", p. 48.

> De este modo, parece desaparecer el presunto idealismo de *Sein und Zeit*, pues si ser equivale a sentido, ningún realismo podría negar que las significaciones nacen en virtud del hombre. (...) Indudablemente habría esencias, ya que los entes serían lo que son, pero no tendrían sentido, pues su inteligibilidad estaría oculta en el seno de lo que es[33].

En 1973 publicó en *Anuario Filosófico* el artículo "Parménides y el ser". En él no pretende agotar la doctrina ontológica del filósofo de Elea, pero recoge algunos puntos clave de su pensamiento, teniendo en cuenta la opinión de quienes Echauri considera entre los intérpretes más autorizados para tratar la cuestión del ser del ente. Según afirma Heidegger[34] Parménides sería el primero en advertir que las cosas antes que nada *son*, y por tal motivo, el ser señala el *status* ontológico más propio y peculiar de lo real. La especulación ronda el sentido de la expresión de Parménides τὸ ἐὸν, que para Gilson, Fabro y Heidegger significaría *lo que es* o *lo que está siendo*, conteniendo implícita la dualidad del *sujeto* que ejerce el *ser*.

Echauri traduce el fragmento 6, 1-2 del poema de Parménides, según la edición Diels-Kranz: "es necesario decir y pensar que el ente es; pues hay ser; la nada no es". Según Echauri, esta es la vía misma de la verdad, el hecho que sorprende a Parménides y que no puede menos que admirar al filósofo: el hecho de que el ente esté siendo. Sin embargo, Gilson ha sostenido que el ser en la concepción de

---

33 ECHAURI, R., "Ser y realidad en *El ser y el tiempo* de Heidegger", p. 51.

34 HEIDEGGER, M., *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen 1969, p. 74. Citado por ECHAURI, R., "Parménides y el ser", *Anuario Filosófico*, 6 (1973), p. 99.

Parménides sería algo físico, más bien que metafísico, pues el ser sería aquello de lo cual estaría hecho el ente. De todos modos, esta distinción no tendría sentido para Parménides según aprecia el mismo Gilson[35].

Echauri discurre recordando el carácter inmutable del ser. Los entes cambian, dejan de ser *tal* o *cual* ente. Mudan su aspecto inteligible, pero no cesan de ser ente. "El movimiento de *lo que es*, por ende, afectaría exclusivamente al *lo que*, a lo múltiple, pero no al *es*, al ser del ente"[36]. No se puede aniquilar el hecho de ser ente, sino que siempre habrá entes, aunque cambien su esencia. Se comprenden así, afirma Echauri, los atributos que Parménides establece para el τὸ ἐὸν: "el ser ente resulta inengendrado, pues ¿de dónde podría haber surgido?, imperecedero, ¿cómo podría surgir?, completo, ¿qué se le podría añadir?, imperturbable, ¿cómo se podría alterar?"[37]. Por consiguiente, el ente no se extinguirá jamás. Pero así como no tendrá fin, tampoco debería tener un comienzo, pues qué origen podría tener. Echauri traduce el fragmento 8 7-8 del poema de Parménides "¿Cómo, de dónde habría nacido? No te permitiré que digas o pienses que [ha nacido] de lo que no es (ἐκ μὴ ἐντος)". Del texto interpreta que lo que no es no resulta ni pensable, ni expresable. También añade el fragmento 8 9-10: "¿qué necesidad a surgir antes o después le impulsaría, si procediese de la nada (τοῦ μηδενός)?".

---

35 Cfr. GILSON, E., "L'être et Dieu", p. 193.

36 ECHAURI, R., "Parménides y el ser", p. 105.

37 ECHAURI, R., "Parménides y el ser", pp. 105-106.

Echauri recuerda que Parménides desconoce la idea de creación; que ve que el ente no tiene origen, ni depende de una causa suprema. Por lo tanto, insinúa Echauri "¿no está Parménides sospechando la nada entendida como negación absoluta del ser?". Parménides desecha toda posibilidad creacionista del universo, y sin embargo tiene muy en cuenta que de la nada nunca saldrá nada, ni habrá en la nada causa de que algo salga a la realidad. El ente para Parménides carece de contrario, no se le opone la nada; en discrepancia con Platón, para quien ser y no ser son simplemente dos modos distintos, una mera alteridad. Echauri ve una aproximación entre la noción de Parménides de que el ente no puede provenir de lo que no es, y la noción de Santo Tomás, de que el ente haya provenido de lo que no es, que es la nada. Ambos se refieren a la nada como el vacío ontológico absoluto, del que no puede surgir el ente de Parménides, ni el ente de Santo Tomás, quien contempla la creación como una intervención divina.

Fabro no aprecia tal aproximación entre la nada de Parménides y la nada bíblica. Echauri destaca que, para Fabro, la nada bíblica implica *no-ser* y la de Parménides implica *no-ser de*, es decir, "una nada parcial o provisoria, que no se puede en consecuencia representar jamás como una nada ontológica"[38]. Echauri está de acuerdo con Fabro en que la nada de Parménides no precede a la creación, pero sostiene que no hay obstáculo para señalar este atisbo del pensamiento filosófico cristiano. Por otro lado —sostiene Echauri— siendo la noción de nada una verdad cognoscible y

---

38 FABRO, C., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, p. 30. Citado por ECHAURI, R., "Parménides y el ser", p. 108.

demostrable racionalmente, aunque esté íntimamente asociada a la creación, bien podría ser advertida por la especulación filosófica[39].

A continuación, Echauri expone el cambio sufrido por la noción del ser al pasar de Parménides a los filósofos clásicos, Platón y Aristóteles. Echauri afirma que mientras Parménides se centró en el *ser* del ente, estos se centraron en la esencia, dejando al ser disuelto en ella. En el pensamiento de Parménides se encuentra implícita una dualidad ontológica; en cambio, en los otros, el ser queda absorbido por la esencia y pierde su preeminencia. Así piensan también Fabro y Zubiri, a quienes cita Echauri. La cuestión está clara en el pensamiento de Platón, para quien la forma es trascendente y de ella participa el ente para ser lo que es. En Aristóteles, entiende Echauri, la forma resulta inmanente a lo sensible, pues actualiza la materia para que el ente sea lo que es[40].

Aquella intuición de Parménides perdida en la época clásica acerca del ser fue recuperada por Santo Tomás, para quien el *esse* constituye el acto de ser que el ente está ejerciendo, distinguiéndose real y metafísicamente de lo que el ente es, la esencia. Así recuperó el ser del ente el lugar de privilegio que había perdido. Echauri efectúa una comparación entre el ἔστιν de Parménides y el *esse* de Santo Tomás. Puede apreciarse que ambos carecen de la dimensión predicativa aristotélica. Se distinguen en cuanto a que el *estar siendo* de lo real no implica en Parménides

---

39 Cfr. ECHAURI, R., “Parménides y el ser”, pp. 108-109.

40 Cfr. ECHAURI, R., “Parménides y el ser”, p. 111.

ninguna determinación filosófica del ser, mientras que Santo Tomás explica el *ser* como el acto de la esencia. Por su parte, en Parménides el ser no se compone con nada, ni resulta un principio constitutivo de lo real, distinto de la esencia. El *esse* es *causa essendi*, lo que no puede decirse del incausado ἐόν de Parménides.

Aunque muchos siglos separan a los dos filósofos, no han impedido la recuperación del ser. Hay entes, pero además hay ser. Por supuesto que el *actus essendi* está estrechamente vinculado con la noción de creación, lo que permitió a Santo Tomás dar unos pasos que eran imposibles para Parménides. Echauri destaca que junto con la noción de creación también era necesaria una figura como la de Santo Tomás, "con una osadía intelectual propia y exclusiva de su genio", que se atreve a decir que el εἶναι mismo se da en estado puro, ya que el *esse* constituye la naturaleza o esencia propia de Dios[41].

El artículo se cierra aludiendo —y alentando— el fecundo renacimiento del pensamiento acerca del ser. En pocas líneas Echauri expresa una convicción y un anhelo. En su horizonte alumbra una luz que señala el destino del viaje del filósofo: la afirmación de la autenticidad filosófica, que es posible alcanzar por la vigorosa fuerza de la verdad, cuando se procura vislumbrar el ser mismo de lo real.

En 1974 publicó en *Sapientia* el artículo "Desocultamiento y creación". Echauri recuerda en él la cuestión de la irreductibilidad del ser al plano de la esencia, utilizando los términos en que lo planteó Heidegger. "El entendimiento humano no repara ni piensa en el

---

41 Cfr. ECHAURI, R., "Parménides y el ser", p. 114.

desocultamiento del ente, esto es, en su verdad, sino que trata ahora de saber lo que el ente es, de conocer su aspecto, de contemplar su cara inteligible”[42]. Por ello, tanto Echauri como Heidegger coinciden en la necesidad de otro desocultamiento que presente al ser mismo.

Echauri lanza una pregunta, no sin advertir que es una manera de radicalizar la cuestión, “¿Qué puede significar un desocultamiento que no afecte únicamente a la esencia, sino al *ente total*? ¿No palpita bajo el desocultamiento heideggeriano la idea de creación?”[43]. Echauri explica su inquietud, dado el conocimiento que tiene de la obra de Heidegger, y en concreto por lo publicado en 1969 en *Zur Sache des Denkens*. Allí el ser *se da*, *se brinda* y *acontece*. Dice Echauri: “el espíritu humano en vez de pensar en el obsequio mismo del ser que tal suceso trae aparejado, repara únicamente en el producto solidificado de semejante acontecimiento, es decir, en el ente”[44]. Heidegger sostiene que “ser, propiamente hablando es lo que otorga presencia”[45]. Esto es lo que llama la atención de Echauri, porque Heidegger utilizaría desocultamiento, desentrañamiento y acontecimiento en reemplazo de la noción de creación. Para confrontar Echauri aporta algunos textos heideggerianos sobre la creación, y justamente aparece la interpretación de la

---

42 ECHAURI, R., “Desocultamiento y creación”, *Sapientia*, 29 (1974), p. 36.

43 ECHAURI, R., “Desocultamiento y creación”, p. 37.

44 ECHAURI, R., “Desocultamiento y creación”, p. 37.

45 HEIDEGGER, M., *Kants These über das Sein*, Klostermann, Frankfurt am Main 1962, p. 35. Citado por ECHAURI, R., “Desocultamiento y creación”, p. 38.

doctrina cristiana contenida en *Nietzsche*, donde se confirma su desconocimiento de la misma, y en *Holzwege*. A continuación Echauri explica la noción de la creación contenida en la *Summa theologiae* y en *De potentia*. Señala una coincidencia en esta cuestión que vincula a Heidegger con Santo Tomás:

> si la creación no afecta entonces sólo al rostro esencial del ente, sino fundamentalmente al *esse* mismo de lo real, la emergencia y aparición del ente, para Santo Tomás, se vincula sugestivamente con el desentrañamiento heideggeriano, pues tanto la creación como el desocultamiento tienen por finalidad hacer que el ente *sea*, y no solamente que sea *esto* o *tal*[46].

Echauri sugiere que tal vez Heidegger ha dejado de lado la creación debido a las implicaciones religiosas que esa idea posee. En efecto, a la pregunta ¿por qué hay entes y no mas bien nada?, no se debe responder aludiendo al concepto de creación, pues sería para Heidegger una respuesta antifilosófica. Tal es su empeño por resguardar la autenticidad del acto filosófico que desecha aquellas informaciones originadas en la Revelación. Recuerda Echauri la similar actitud averroísta que establece una incomunicación total entre filosofía y religión. Actitud que Gilson ha calificado como *filosofismo*.

No obstante, Echauri sostiene que la idea de creación no posee en el tomismo una índole sobrenatural, sino más bien natural y filosófica. Se podría haber alcanzado por la sola luz natural de la razón, aunque en este caso concreto no fue así. Dice Echauri que “Dios no sólo ha revelado verdades de orden sobrenatural, que el entendimiento humano jamás

---

46 ECHAURI, R., “Desocultamiento y creación”, pp. 40-41.

habría podido conquistar, sino que también dio a conocer verdades de orden natural por ser de muy difícil acceso a la inteligencia humana”[47]. De todas maneras, también es posible que Heidegger no hubiera aceptado la idea de creación por simple desconocimiento. Sugiere Echauri que si Heidegger conociera lo que enseña Santo Tomás, que la creación atañe primariamente al *esse* de los entes, tal vez “no se habría embarcado en una terminología tan metafórica que entorpece en lugar de favorecer su propia actividad especulativa”[48], y añade:

> En efecto, el *esse* tomista, al hacer que el ente *sea*, real y efectivamente, desentraña al ente en total, no afectando por ello únicamente al rostro eidético del ente, sino al ente en sus entrañas mismas, de modo análogo al papel que cumple el *Sein* heideggeriano[49].

Entre los años 1974 y 1977 el Dr. Echauri abandonó su querida ciudad de Rosario y se trasladó a Pamplona, donde se desempeñó como profesor extraordinario de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra. Impartió allí cursos de Filosofía Medieval y de Metafísica. Los profesores y alumnos llegaron a apreciarlo mucho por su amable sencillez, y él, a su vez, se sentía muy a gusto en Pamplona. El Dr. José Luis Fernández recuerda que en una ocasión le solicitó a Echauri que diera una clase sobre Cristianismo y Filosofía. En pocos minutos generó un clima de atención muy ameno. Recuerda el Dr. Fernández que Echauri era una persona

---

47 ECHAURI, R., “Desocultamiento y creación”, p. 41.

48 ECHAURI, R., “Desocultamiento y creación”, p. 41.

49 ECHAURI, R., “Desocultamiento y creación”, p. 41.

optimista y, aunque también era sensible, sabía afrontar las situaciones complejas con serenidad.

En 1975 publica en *Anuario Filosófico* su artículo "Esencia y existencia en Aristóteles". Con él Echauri participa en la discusión sobre el sentido de la noción aristotélica de ser y esencia. Se apoya en el capítulo 7 del libro II de *Los segundos analíticos*, donde Aristóteles analiza la diferencia entre la definición y la demostración. Aristóteles sostiene que la definición versa sobre la esencia y la sustancia; que no se da la quididad de una cosa sin su existencia; y que para conocer qué es una cosa es necesario saber si existe. Echauri explicita su conclusión de los textos con estos términos:

> La definición apunta al contenido de la esencia, ella no demuestra, ni prueba, que la cosa definida exista, o que tal o cual atributo pertenezca a la cosa. En tal sentido, la definición sólo hace saber lo que el ente es, pero no puede probar simultáneamente que lo definido exista. (...)
>
> Expresando estas ideas en un lenguaje tradicional, mientras la *esencia* resulta objeto de definición, la *existencia* es objeto de demostración; la esencia de la cosa difiere, por ende, de su existencia[50].

Echauri traduce las expresiones aristotélicas ὅτι ἔστιν y τὸ εἶναι con un vocablo único *existencia*, expresando así el hecho mismo de que la cosa sea. Entiende, por lo tanto, que Aristóteles hace una distinción entre la esencia, contenido inteligible del ente, y la existencia, la realidad fáctica del ente; entre aquello que la cosa es y su

---

50 ECHAURI, R., "Esencia y existencia en Aristóteles", *Anuario Filosófico*, 8 (1975), pp. 119-120.

existencia de hecho. Echauri niega rotundamente la posibilidad de considerar esta distinción aristotélica como un anticipo de la distinción tomista entre *essentia* y *esse*, y explica que el ὅτι ἔστιν aristotélico, considerado como *existencia*, designa el hecho mismo de ser de la cosa, mientras que el *esse* tomista constituye el acto de ser de la cosa. Santo Tomás distingue, por su parte, lo que la cosa es, *essentia*, y aquello que la actualiza haciéndola ser un ente real, el *actus essendi*.

> La existencia del ente es, para Aristóteles, el ente existente mismo, mientras que el *esse*, para Tomás de Aquino, no es el ente mismo, sino aquello por lo cual el ente existe: *esse no est ens, sed est quo ens est. (In de Hebdomadibus*, 1. 2)[51].

Echauri cita una observación de Gilson al mismo texto de Aristóteles: "no dice en este pasaje que la esencia de la sustancia sea distinta de su existencia, sino simplemente que, de la sola definición de la esencia de la sustancia, no se podrá concluir que ella existe"[52].

A continuación, Echauri estudia un texto de L. Rougier que manifiesta la gran confusión existente en torno a este tema. La equivocada interpretación de la doctrina tomista, surgida en tiempos de la escolástica, afecta también a la especulación filosófica de nuestros días. Rougier —señala Echauri— llega a decir que Santo Tomás ha falseado el pensamiento de Aristóteles en su esfuerzo por cristianizarlo, convirtiendo una distinción lógica en una distinción ontológica.

---

51 ECHAURI, R., "Esencia y existencia en Aristóteles", p. 120.

52 GILSON, E., *El tomismo*, EUNSA, Pamplona 1978, p. 149.

Rougier discurre presentando como lógica la distinción entre lo que una cosa es y el hecho de que exista. Así, la existencia no está incluida en la definición de la cosa, en su esencia. Ahora bien, si por la esencia conocemos lo que le pertenece a la cosa, debemos concluir que aquello que no le pertenece por definición o aquello que no se puede deducir de ella en calidad de propio, le debe pertenecer por otro. La distinción lógica de Aristóteles fue convertida por Santo Tomás en una distinción real con el propósito de inferir una nueva distinción entre el ser necesario, cuya esencia implica la existencia en virtud de su definición, y el ser contingente, cuya esencia no implica la existencia. Esto permite apreciar la diferencia entre el Creador y la criatura, el hecho de existir por sí mismo o de existir por otro.

Luego Rougier cuestiona que la esencia y la existencia se distingan realmente, esto es, que una y otra posean su realidad independientemente, pues entonces ¿en qué consistirá la realidad de la esencia creada sin la existencia que la actualiza fuera de la nada y de sus causas? Puesto que la esencia ya es real fuera de su acto de existir, ¿qué complemento de ser y de perfección le añade la existencia?[53].

Según Echauri, Rougier incurre en el viejo malentendido en que cayeron los escolásticos al creer que la distinción tomista es *inter res*, entre cosa y cosa, sin comprender que Santo Tomás habla de una distinción *intra rem*, en el seno mismo de la cosa, porque ni la *essentia* ni el *esse* son cosas, ni poseen una realidad independiente. Se trata

---

53 Cfr. ROUGIER, L., "Itinéraire philosophique", *La Revue libérale*, 3 (1961), pp. 40-42. Citado por ECHAURI, R., "Esencia y existencia en Aristóteles", pp. 121-122.

de coprincipios constitutivos de lo real. Dios crea todo el ente, y en éste hay que discernir el *actus essendi*, que tiene por misión actualizar la esencia que lo recibe y aminora —como dice Gilson— y la esencia, que ha sido creada como el receptáculo del *esse*, como una potencia que lo limita y circunscribe[54]. En consecuencia, Echauri concluye que no se puede derivar la distinción entre el ser necesario y el ser contingente a partir de una distinción que Rougier atribuye a Santo Tomás pero que no le pertenece.

Para ilustrar la distinción aristotélica Echauri también considera oportuno apreciar la interpretación que Heidegger hace en *Kant und das Problem der Metaphysik*. Acerca del texto que cita[55] Echauri comenta lo siguiente:

> Heidegger vincula e identifica el ὅτι ἔστιν de Aristóteles con el ser-de-hecho, la *existencia* y la realidad, mientras que el τί ἐστιν resulta sinónimo del ser-tal, la *essentia* y la posibilidad. Incluso, el filósofo alemán interroga acerca del sentido último de esta distinción, que parece gozar de una evidencia apodíctica, aunque ella encierra un problema que debe ser planteado, y que sólo podrá serlo, si se pregunta por el ser mismo[56].

Echauri sostiene que no es legítimo trazar un paralelismo entre la distinción aristotélica *quid sit?* y *an sit?* y la tomista *Essentia* y *esse*; ni tampoco con la *essentia* y *existentia* de la escolástica tardía, que se refieren

---

54 Cfr ECHAURI, R., "Esencia y existencia en Aristóteles", p. 123.

55 HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1951, pp. 201-202. Citado por ECHAURI, R., "Esencia y existencia en Aristóteles", p. 124.

56 ECHAURI, R., "Esencia y existencia en Aristóteles", p. 124.

respectivamente a *posibilidad* y *realidad*, que es como lo entiende Heidegger. La mente de Aristóteles "no distingue entre el ente posible y el ente actual, sino entre la esencia real de una cosa concreta y la existencia real de esa misma cosa"[57].

Según Echauri, Heidegger también se equivoca al sostener que *essentia* y *existentia* coinciden con la distinción aristotélica entre sustancia segunda y sustancia primera[58], porque la sustancia segunda corresponde a una idea universal elaborada por la mente humana: el género o la especie, mientras que la sustancia primera es el individuo particular. Por su parte, la *essentia* de la baja escolástica no es una idea universal sino un ente meramente posible.

Volviendo al texto de Aristóteles, Echauri recuerda que una vez establecida la distinción entre lo que la cosa es y el hecho de su existencia, el Estagirita considera necesaria una demostración para saber si algo existe, con excepción de la sustancia, que se exime de toda demostración porque su existencia resulta inmediatamente evidente: lo que es objeto de percepción sensible no requiere demostración alguna. Echauri recoge un párrafo más de *Los segundos analíticos*, en el que se encuentra la razón por la que Aristóteles sostiene que la existencia de algo resulta objeto de demostración y no de definición: "El ser no es nunca la esencia de ninguna cosa; pues el ente no es género"[59]. Según Echauri, Aristóteles no fue plenamente consciente del alcance filosófico que tendría

---

57 ECHAURI, R., "Esencia y existencia en Aristóteles", p. 125.

58 Cfr. HEIDEGGER, M., *Holzwege*, p. 324. Citado por ECHAURI, R., "Esencia y existencia en Aristóteles", p. 125.

59 Traducción literal de Echauri a *Segundos analíticos* 92 b, 12-14. Citado en ECHAURI, R., "Esencia y existencia en Aristóteles", p. 127.

este texto. Para Aristóteles la esencia de ningún ente consiste en ser, sino en la de ser tal o cual ente. A los entes se los define expresando lo que son, no el hecho de que son. Así, el único caso en que Aristóteles admitiría que un ente se defina por la existencia es que su esencia coincida con su existencia. "Dicho de otro modo, si la esencia de una cosa consiste en ser, la sola contemplación de la esencia implicaría la afirmación de su existencia"[60].

A similares conclusiones llega L. de Raeymaeker, que Echauri cita: "El hecho de la existencia sólo resultaría de la definición, dice Aristóteles, si el ser mismo constituyera una sustancia"[61]. En cambio, Echauri no coincide con G. M. Manser, quien llega a sugerir que en Aristóteles ya estaba presente la distinción real entre *essentia* y *esse*. Afirma Echauri que en la obra de Aristóteles no existe ninguna distinción entre el ser (εἶναι) de un ente y lo que el ente es, su esencia (οὐσία). Por su parte, señala Echauri, Fabro admite que la citada cuestión aristotélica sólo alcanza su culminación con la doctrina de Santo Tomás[62].

El artículo de Echauri termina con una referencia a su maestro Gilson, quien comenta el texto aristotélico que estamos considerando. Cuando Aristóteles afirma que la esencia de las cosas es objeto de definición, mientras que la existencia es objeto de demostración, añade que sólo habría

---

60 ECHAURI, R., "Esencia y existencia en Aristóteles", p. 127.

61 DE RAEYMAEKER, L., *Filosofía del ser*, Gredos, Madrid 1956, p. 169. Citado por ECHAURI, R., "Esencia y existencia en Aristóteles", pp. 127-128.

62 Cfr. FABRO, C., "Intorno al fondamento della metafisica tomistica", *Aquinas*, 3 (1960), p. 86.

un caso en que la existencia real de un ser podría deducirse de su esencia sin recurrir a demostración: cuando la existencia fuera la esencia de la cosa. Para Aristóteles esto es imposible porque el ser no es un género, no es esencia de nada[63]. Por eso Aristóteles niega expresamente que hubiera un ser que pudiese constituir la esencia de alguna cosa, aunque Gilson, y junto con él Echauri, manifiestan su sospecha de que tal negación responde más a la exigencia del sistema que al convencimiento interno de Aristóteles. Quizás por la dificultad de explicarlo por entonces y, precisamente por eso, no se puede considerar a la distinción aristotélica esencia y existencia como un anticipo de la distinción real de *essentia* y *esse* tomista, en la que sí que cabe hablar de un ser de existencia real, cuya propia esencia es *ser*, sin que el ser sea un género.

En octubre de 1976, Echauri participó en el simposio sobre Teología y Filosofía organizado por la Fundación Alexander von Humboldt, en Ludwigsburg. Presentó "Gott und das Sein", que fue incluido en el volumen *Transzendenz und Immanenz*, publicado en 1977. En julio de este año retornó a la ciudad de Rosario. Sin embargo, no perdió el contacto con la Universidad de Navarra, pues regresó en otras ocasiones para dictar cursos o participar en las Reuniones Filosóficas, publicando también con cierta frecuencia.

Gilson falleció en septiembre de 1978. Echauri sintió con gran pesar, no sólo la pérdida del amigo, sino también que la metafísica hubiera perdido en dos años a dos importantes pensadores —Heidegger había muerto en mayo

---

63 Cfr. GILSON, E., *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid 1970, p. 159.

de 1976— cuando crecía con fuerza la difusión del nihilismo post-moderno, que sustituye la metafísica con la hermenéutica. Siempre alentó en el corazón de Echauri, recuerda la Profesora Filippi, la esperanza del resurgimiento de la metafísica[64].

El sentido del agradecimiento y de la unidad con su maestro se manifiesta en los escritos y en las actividades de estos años, tendientes a destacar la importancia de Gilson para el pensamiento actual. Echauri publicó artículos referidos a su maestro en *Anuario Filosófico*, en *Patristica et Mediaevalia* y en los *Cuadernos de la Dirección de Cultura* de la Municipalidad de Rosario. En 1979 redactó la nota preliminar de la traducción española de *El ser y los filósofos*, realizada en Pamplona, y el prólogo de *El amor a la sabiduría,* publicado ese año en Buenos Aires. En el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, realizado en 1979 en Embalse, provincia de Córdoba, Echauri presentó un trabajo sobre la filosofía cristiana según Gilson y según Heidegger, y en el acto de clausura del Congreso pronunció un sentido discurso sobre su maestro. En 1980 publicó en Pamplona *El pensamiento de Etienne Gilson*, primer libro dedicado a este autor, que consideraré posteriormente.

A continuación, desarrollaré el estudio del segundo libro de Echauri sobre Heidegger, publicado en 1971. Es una vuelta más sobre el pensamiento del filósofo alemán que mayor notoriedad alcanzó en el siglo XX en los ámbitos académicos argentinos. Echauri, sigue encontrando luces en

---

64 Cfr. FILIPPI, S., *Homenaje al Dr. Raúl Echauri,* Facultad de Ciencias Empresariales de la Universidad Austral, Rosario 1996, p. 10.

la metafísica para comprender las inquietudes que embargan el pensamiento contemporáneo.

2. El olvido de la revelación

La publicación del *El ser en la filosofía de Heidegger*, en 1964, no significó el final de la inquietud del Dr. Echauri por estudiar, comprender y explicar el pensamiento de Heidegger. Otros autores habían publicado sus propias obras antes de la aparición de aquel trabajo, lo que fue para Echauri un estímulo que le llevó a profundizar aún más en los temas ya planteados. La nueva obra de Echauri *Heidegger y la metafísica tomista* fue publicada en 1971, y enumera en la bibliografía los trabajos de Cerezo Galán, Corvez, Fabro, Derisi, Gilson, Meyer, Pöggeler, Richardson, Rioux, Vattimo y Welte, entre otros, que también aportaron sus estudios sobre el pensamiento de Heidegger.

El libro se basa en la tesis doctoral que Echauri defendió en noviembre de 1970, tal como le comenta a Gilson en una carta de diciembre de ese año. El jurado desconocía las tesis centrales del tomismo, y sus miembros le pidieron que distinguiera las tendencias que existen en la escuela tomista[65]. Con estas consideraciones comienza el texto finalmente editado. Echauri entiende la metafísica de Santo Tomás desde una perspectiva existencial, a la que considera como el verdadero rostro del tomismo "por el primado que confiere al *esse*, en tanto que fundamento último de todo lo que existe"[66]. Mientras que otros conciben el

---

65 Cfr. ECHAURI, R., carta dirigida a Etienne Gilson, 15/12/70.

66 Cfr. ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, Eudeba,

tomismo como una metafísica esencialista en donde la *essentia* es la raíz última de lo real. Con lo cual, en opinión de Echauri, descartan todo intento de aproximación con el pensamiento de Heidegger, que tiende hacia una metafísica existencial. No obstante, el trabajo de Echauri no deja de llamar la atención sobre las serias deficiencias que padece la metafísica heideggeriana para aproximarse a la propia de Santo Tomás.

Si es verdad que para Heidegger supuso un gran escollo el olvido del ser en la historia de la filosofía, también se puede afirmar que el escollo de su filosofía consiste en el olvido de la revelación y de los contenidos de lo revelado: la condición creatural del hombre y su relación de participación en el ser con el Creador. Así como resulta forzado justificar el olvido del ser, de igual modo se resiente la especulación metafísica del ser sin la noción de creación.

El libro *Heidegger y la metafísica tomista* está estructurado en cuatro capítulos. Los tres primeros consideran la cuestión del ser: presentando en su inicio el tema desde la óptica de Heidegger, y luego, en los capítulos dos y tres, analizando la interpretación heideggeriana de las doctrinas del ser en Platón, en Aristóteles y en Santo Tomás, de donde surge naturalmente la cuestión sobre la posible percepción de la diferencia ontológica. El cuarto capítulo está destinado al tema de Dios en Heidegger, en el que también se halla implicada la creación. Echauri trata la relación entre la fe y la filosofía que, si Heidegger no se empeñara en aislarlas para su preservación, no hubiera recortado el alcance de su especulación metafísica.

Buenos Aires 1971, p. 15.

2.1. El problema del ser

El capítulo primero comienza con un estudio semántico del término *ser* y de sus vocablos emparentados. Para evitar malentendidos, Echauri reserva el término *ente* para la dimensión nominal del ser y la palabra *ser* para su significación verbal, a los que corresponden en la lengua griega los vocablos ὄν y εἶναι. Literalmente, el ὄν significa *siendo*, y gramaticalmente es un participio presente del verbo ser (εἶναι). "Cuando los griegos antepusieron el artículo neutro definido τὸ, sustantivando así el participio, quedó establecido el objeto mismo de la reflexión filosófica en la forma τὸ- ὄν, expresión que puede traducirse por *lo que es* o *lo que está siendo*, o sea, lo real, el ente"[67].

Sin embargo nuestra palabra *ente* es un sustantivo y no vierte el valor participial del ὄν griego. El término ὄν indica *lo que está siendo*, y *ente* se refiere preferentemente al *lo que*, a la cosa, relegando el estar siendo mismo de la cosa.

Como traducción del ὄν se aceptó el participio presente *ens* del verbo latino *esse*. En cambio, no resulta correcta la traducción de *existens* como lo *existente* o *lo que existe*, pues el verbo *existir* procede del latín y etimológicamente significa *provenir de*, *proceder de*, *tener un origen*. Los griegos jamás pudieron utilizar el término εἶναι con el sentido de existente, como verbo *ser* connotando procedencia y origen. Para un griego, el universo *es*, pero no *existe*, porque no tiene origen, ni ha sido creado.

Para el término οὐσία conviene emplear la traducción *essentia*, que designa la entidad misma del ente, lo que el

---

67 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 21.

ente es. Como entre el ente y lo que él es no hay diferencia alguna, la esencia señala el ente mismo en su entidad o mismidad.

Echauri señala que con esta conceptualización de *esse, ens* y *essentia* no se está determinando una concepción filosófica excluyente, sino que cualquier sistema metafísico podría aceptarla. Según su parecer

> todas las visiones filosóficas presuponen o implican semejantes nociones, (...) aunque a veces no las adopten ni utilicen. Las diferencias filosóficas surgirán cuando se trate de circunscribir y determinar esos términos y la relación misma que los vincula[68].

Concluye el primer capítulo refiriéndose al *ser del ente*. La expresión fue acuñada por Heidegger y constituye el eje de su propio pensamiento y el de cualquier otra filosofía. "El ser del ente, para Heidegger, apunta al estar siendo mismo de lo real, pues si algo le compete e incumbe al ente de manera radical es justamente el ser"[69]. Sigue discurriendo: ¿qué significa, para el ente ser?, o ¿qué es el ser del ente? Según Heidegger no lo sabemos. "¿Qué es el ser mismo? Ésta es la pregunta por el *sentido del ser*, no sólo por el ser del ente"[70]. Heidegger advierte que el ser tiene un sentido propio con relación a sí mismo, distinto del ente. El ser es aquello que el ente ejerce y sin él no habría nada en absoluto; y se pregunta Heidegger "¿cuánto tiempo hace que nos está vedado

---

68 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 27.

69 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 27.

70 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, t. I, G. Neske, Pfullingen 1961, p. 26. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 28.

experimentar el ente como siendo?”[71]. Podemos responder que menos tiempo que el pretendido por Heidegger, ya que la metafísica de Santo Tomás contiene los requisitos que Heidegger considera ausentes en la noción del ser desde el aristotelismo. Echauri lamenta, junto con Gilson, el desconocimiento de Heidegger de la metafísica tomista.

En efecto, a lo largo de toda su obra, Heidegger advierte la confusión que resulta de reducir el ser del ente al orden lógico, y pugna por hallarlo aislado, tratando de pensarlo en sí mismo o *en su verdad*. Heidegger sabe que a través del modo habitual de pensar será imposible captar el ser del ente, porque el ser es irreductible al orden lógico o conceptual. Por eso, concluye Echauri:

> La pregunta central y conductora de toda la filosofía occidental, ¿qué es el ente?, constituye tan sólo la penúltima pregunta; pues la última, y sin embargo, primera cuestión inquiere “¿qué es el ser mismo?”. Esta es la pregunta fundamental de la filosofía, “porque sólo con ella la filosofía interroga por el fundamento del ente *como fundamento*”[72].
>
> El ser, por lo tanto, no es para Heidegger la idea suprema y general de *ens* que abarca e incluye todo ente, sino que constituye el fundamento mismo del ente, pues al hacerlo ser, le confiere toda su realidad de ente[73].

---

71 HEIDEGGER, M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtug*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1951, p. 21. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 28.

72 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, t. I, p. 80. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 36.

73 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 36.

2.2. El ser y la verdad

Una vez presentada la cuestión en el primer capítulo, Echauri desarrolla en el segundo el tema del ser y la verdad. Recuerda lo expresado por Heidegger en *Sein und Zeit*, considera la cuestión de la verdad como apertura, expone el mismo tema de acuerdo con el tomismo y concluye el capítulo considerando la verdad como desocultamiento.

En *Sein und Zeit* Heidegger se interrogaba por el sentido del término *ser*. Advertía que el ser determina a los entes en cuanto entes; sea como sea, los hace ser comprendidos. El hombre es el ente en el que se podrá leer el sentido del ser y, a su vez, el que nos permite acceder a él, porque sólo el hombre puede interrogar por el ser y comprenderlo y, al comprenderlo, determinar el ser. Por eso Heidegger designa al hombre con la expresión *Da-sein*, el *ahí* del ser, el lugar del ser. Compara su concepción del tema con la afirmación que Aristóteles vierte en *De anima* al decir que "el alma es en cierto modo los entes", y también con la de Santo Tomás que aparece en *De veritate* donde afirma que el alma es aquel ente "que ha nacido para coincidir con todo ente"[74]. Echauri explica lo siguiente:

> Heidegger estima que esa preeminencia no fue aclarada ontológicamente, debido a que ambos filósofos no realizaron una analítica del *ser-ahí*, o sea, no partieron de una ontología fundamental del *ser-ahí* que debe ser previa a todo quehacer filosófico. El método propuesto por Heidegger, en su interrogación por el ser, es el fenomenológico[75].

---

[74] ARISTÓTELES, *De anima*, l. III, c. 8, 431 b 20. SANTO TOMÁS de AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1 c.

[75] ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 40.

Hombre y mundo no son dos sustancias aisladas, sino los elementos constitutivos del único fenómeno que es el *ser en el mundo*. El hombre conoce el mundo, pero no permanece en un nivel óntico, sino que cuando conoce procura hallar el ser. Al mismo tiempo, el mundo circundante se presenta como algo útil y disponible, que está a la mano del hombre. El proceso fenomenológico para descubrirlo quedaría así a salvo de todo subjetivismo. En consecuencia, sin el hombre no hay verdad, porque los entes no podrían ser descubiertos. Dice Heidegger, en uno de los textos más comentados por sus exegetas:

> Ser —no entes— solo lo *hay* hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo *es*, hasta donde y mientras el *ser-ahí* es. El ser y la verdad *son* igualmente originales[76].

Echauri observa que este texto enuncia la idea central de *Sein und Zeit*.

> El ser o la comprensión ontológica dependen del hombre, de su apertura; porque el hombre está abierto y dirigido hacia lo real, puede entenderse lo que significa algo así como el ser. El ser indica, por ello, la significación o sentido del ente; y como ésta sólo surge cuando el hombre descubre el ente, sólo hay ser, como dice nuestro filósofo, en tanto que hay verdad, esto es, desocultamiento ontológico. Y como por otra parte, el descubrimiento remite al hombre, hay verdad en tanto que el hombre existe y, en consecuencia, habrá ser, mientras el hombre exista[77].

---

76 HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, p. 263. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 62.

77 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, Eudeba, Buenos Aires 1970, p. 62.

Echauri coincide con Pögeller en que el ser indica la posibilidad de descubrir lo que el ente en verdad es[78]. En efecto, sin el hombre los entes se darían, pero no aparecerían siendo tales entes, no significarían nada, por no darse ninguna conciencia que los revele. Para Echauri esto es lo que Heidegger quiere decir en el corazón de *Sein und Zeit*, en especial en los parágrafos 43 y 44.

No coincide en cambio con De Waelhens, en cuanto a que se pueda deducir del pensamiento heideggeriano que el hombre otorga inteligibilidad a lo real, pues el ente no es algo opaco y amorfo, sino que el hombre tan sólo permite que surja esa inteligibilidad al comprender el ente. El hombre sólo hace surgir el ámbito de la significación, que es la esfera del ser, al desocultar los entes[79]. Si Heidegger dice que el ente tiene sentido cuando "se ha hecho accesible en su ser"[80], no afirma que el ser resulte conferido al ente por el hombre, sino que este lo desoculta.

Recordando el realismo tradicional, que sostiene que lo real es sensible en acto, pero inteligible en potencia, Echauri señala que, para conocer, el entendimiento debe actualizar la inteligibilidad, haciendo surgir en el ámbito del pensamiento —o sea, lógicamente— lo que el ente es. Resulta entonces que el concepto es lo concebido. Considerado en su entidad propia es un producto del espíritu, que captura lo real de

---

78 Crf. PÖGGELER, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1963, p. 90. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, Eudeba, Buenos Aires 1970, p. 63.

79 Cfr. ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 64.

80 HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, p. 373. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 65.

modo intencional. Es válida la afirmación de Heidegger cuando dice que el hombre es quien revela el ser, quien dice el ser, y que sin él las cosas estarían en cierto modo veladas, pues su inteligibilidad estaría latente porque le faltaría el espíritu humano para hacerla aparecer. El tomismo, por su parte, también considera que todas las cosas se hacen transparentes gracias al *lumen naturale* que ilumina la imagen y hace emerger la inteligibilidad que la cosa contenía virtualmente[81].

Echauri muestra que —de todas maneras— la postura de Heidegger no es suficientemente clara, pues por un lado afirma que "el ser es lo *trascendens* pura y simplemente"[82], y por otro lado sostiene que sólo hay ser en tanto que existe el hombre. ¿Cómo se puede afirmar la trascendencia del ser y, al mismo tiempo, condicionarlo al hombre? Ante esta falta de claridad, Fabro ha planteado una cuestión denunciando la inmanencia del pensamiento heideggeriano, según el cual la conciencia estaría en condiciones de determinar el ser. En efecto, después de leer *Sein und Zeit* cabe preguntarse si las cosas son como son sin el hombre. Si la realidad determina al hombre o si éste determina la realidad. Echauri estima que el hombre sólo hace nacer el ser de una cosa en su aspecto lógico, pero Heidegger debería ser más explícito afirmando la inteligibilidad objetiva de lo real, distinguiendo netamente el orden ontológico del ser (*ens*) del orden lógico del pensamiento. Aunque el sentido sólo surja en la conciencia humana, se puede reconocer una esencia propia en el ente

---

81 Cfr. ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 66.

82 HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, p. 44. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 67.

que lo constituye en lo que él es, y que especifica al entendimiento humano.

Dos años después de la publicación de *Sein und Zeit* Heidegger expresó más claramente su pensamiento en *Vom Wesen des Grundes*. Allí distingue, por un lado, la verdad óntica que señala al ente mismo en su potencia, en su entidad, desoculto antes de cualquier predicación y, por otro lado, la verdad ontológica que nos permite su descubrimiento y que, si no existiese, no seriamos capaces de acceder al ente. "La descubrilidad del ser posibilita la manifestabilidad del ente. Esta descubrilidad como verdad sobre el ser se llama verdad ontológica"[83]. A pie de página Echauri cita un texto inédito de Heidegger que define con claridad: "la descubrilidad es la verdad que concierne ontológicamente al ser" y "la manifestabilidad es la verdad que atañe al ente, o sea la verdad óntica"[84]. También en *Brief über den Humanismus* Heidegger declara que "el hombre está más bien *arrojado* por el ser mismo en la verdad del ser, para que él, exsistiendo de esta manera, resguarde la verdad del ser, para que, a la luz del ser, el ente aparezca como el ente que él es"[85].

Quedaría así resuelta la cuestión de la trascendencia del ser respecto al conocimiento humano. La inteligibilidad de lo real surge cuando el hombre desentraña la esencia de los

---

83 HEIDEGGER, M., *Vom Wesen des Grundes*, p. 12. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 69.

84 HEIDEGGER, M., *Einleitung in die Philosophie*, p. 61. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 70.

85 HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus*, p. 75. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 71.

seres, proyectándose hacia ellos, pero esto no crea el ser[86]. Echauri considera descartado así el presunto idealismo heideggeriano. A continuación pasa a considerar la doctrina tomista sobre la verdad, confrontándola con la interpretación que de ella hace Heidegger. Echauri pone ahora en evidencia que el pensamiento de Santo Tomás coincide más con el pensamiento heideggeriano que con las interpretaciones que de él hace Heidegger.

> No titubeamos en afirmar que la crítica de Heidegger a la noción de verdad como concordancia entre el conocimiento y el objeto, reposa sobre un malentendido si pretende abarcar la doctrina tomista sobre la verdad. Santo Tomás (...) hace suya la idea de verdad como adecuación: "como quiera que la verdad intelectual es la adecuación del entendimiento y el objeto, en el sentido de que el entendimiento dice ser lo que es y no ser lo que no es, la verdad pertenece a lo que el entendimiento dice y no a la operación con que lo dice"[87].

Afirma Echauri que sólo el entendimiento desentraña lo que el ente es y que, por ende, la verdad se encuentra primero en él. Por su parte, las cosas son verdaderas en tanto que referidas al entendimiento "porque una cosa no se dice verdadera sino en cuanto está adecuada al entendimiento. Y así lo verdadero se encuentra en las cosas con posterioridad y en el entendimiento con prioridad"[88]. En consecuencia, no hay inconveniente en afirmar que para Santo Tomás y para

---

86 Cfr. HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus*, p. 84. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 71.

87 SANTO TOMÁS de AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, c. 59, n. 2.

88 SANTO TOMÁS de AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 2, según la traducción de GARCÍA LÓPEZ, J. en *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, Universidad de Navarra, Pamplona 1967, p. 167.

Heidegger —según él mismo lo dice— la verdad se remite al espíritu humano. Formalmente hablando, se encuentra en la inteligencia y no en las cosas; pero el fundamento mismo de la verdad está en las cosas, pues lo que la inteligencia afirma como verdadero se basa en el hecho de que el ente sea el ente que él es, de una manera que es "infranqueable para el pensamiento"[89], como dice Gilson.

Se dice que la cosa es verdadera porque posee una verdad material, que algunos denominan *ontológica* y otros prefieren llamar *óntica*. En el fondo, señala Echauri, se quiere decir que "el ente constituye el fundamento de la verdad de la inteligencia, en tanto que él es lo que es. Ser verdadero y ser lo que se es resultan equivalentes, pues el ente es verdadero, al ser y por ser lo que es"[90]. En definitiva, el ente tiene una esencia propia que lo constituye en su entidad y que es susceptible de entregarse al hombre cuando es inteligibilizado por el entendimiento. El intelecto agente, al iluminar la esencia recibe de ella la inteligibilidad que el ente contenía potencialmente.

Echauri considera que Heidegger aceptaría esta postura, pues en ella podría reconocer la alusión a la inteligibilidad intrínseca del ente que le hacer ser lo que es y como él es[91]. En *Sein und Zeit* Heidegger sostenía que aunque "la verdad sólo resulta posible en el *sujeto*, ello no menoscaba su *validez universal*, pues el hombre posee la capacidad de

---

89 GILSON, E., *Le Thomisme*, Vrin, París 1947, p. 327.

90 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 74.

91 Cfr. HEIDEGGER, M., *Vom Wesen des Grundes*, p. 14. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 75.

descubrir y poner en libertad entes en sí mismos"[92]. Echauri rescata otra referencia al respecto de *Vom Wesen der Wahrheit*, donde Heidegger sostiene que la esencia de la verdad es la libertad, en tanto que ésta deja ser al ente, lo cual significa *aceptar el ente*[93].

Echauri cita ahora a Santo Tomás para repasar su concepción sobre el conocimiento de lo real:

> Porque esto es lo que lo verdadero añade al ente, la conformidad o la adecuación de la cosa y el entendimiento, a la cual conformidad, como hemos dicho, sigue el conocimiento de la cosa. Y así la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, mientras que el conocimiento es como un efecto de la verdad[94].

Para Santo Tomás la verdad es la adecuación, correspondencia o coincidencia entre el entendimiento o inteligencia y su objeto, de la que surgirá el conocimiento. En efecto, primero se da el ente, luego la verdad o adecuación y en tercer lugar, como un efecto de esta —explica Echauri— se da el conocimiento de lo real. "El ente se muestra a la inteligencia tal como es, y en virtud de esa profunda y original coincidencia del entendimiento con el ente, el espíritu expresa luego esa adecuación en un juicio"[95].

---

92 Cfr. HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, p. 261. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 75.

93 HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 14. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 75.

94 SANTO TOMÁS de AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1, según la traducción de GARCÍA LÓPEZ, J. en *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, p. 159.

95 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, pp. 76-77.

Heidegger, en cambio, opina que Santo Tomás entiende la verdad como adecuación o concordancia del conocimiento y su objeto. Pero la verdad no consiste en la concordancia entre el contenido ideal del juicio y la realidad apuntada por éste, entre el conocimiento y lo conocido, sino entre la inteligencia y el ser (*ens*), de la cual brota el conocimiento y sólo entonces hay algo conocido.

Según Echauri, Heidegger considera que son sinónimos los términos conocimiento, juicio, proposición e *intellectus*, y habla de la verdad como concordancia entre cualquiera de ellos y el objeto. En la fórmula clásica *adaequatio intellectus et rei*, concibe al *intellectus* como *lo comprendido* o *lo juzgado*, y no como la inteligencia misma que comprende y juzga. De todas maneras, aclara Echauri, aunque Heidegger no comprenda realmente la fórmula, tampoco la critica por ser falsa, sino porque la considera derivada, es decir, no originaria. Para Heidegger una proposición es verdadera en cuanto apropiación del desocultamiento. Tampoco para Santo Tomás la verdad del juicio es originaria, puesto que proviene de la previa coincidencia vivida del entendimiento con las cosas. Echauri cita el parecer de Gilson: "Antes de la adecuación del juicio con lo real, está la adecuación vivida del intelecto mismo con lo real"[96].

Si Santo Tomás hablara del *descubrimiento originario*, diría que es competencia de la inteligencia y no del juicio, y Heidegger estaría de acuerdo. Pero para Santo Tomás, si el entendimiento no expresara su adecuación vivida con lo real en un juicio, no tendría conciencia explícita de la adecuación, es decir, de la verdad. A este respecto, Heidegger sostiene

---

96 GILSON, E., *Le réalisme méthodique*, Téqui, París 1936, p. 82.

que el juicio no es originario, y aunque no critica que el juicio haga ver algo y lo muestre, no acepta que se lo considere como discurso y enunciación. Por ello, aún considerándolo derivado, el juicio resulta verdadero en tanto que se apropia del descubrimiento efectuado —según Santo Tomás— por el *intellectus*.

Desde la perspectiva tomista, se podría decir que el conocimiento es originario si lo entendiéramos como comienzo o incoación del conocimiento, indicando la espontaneidad de la inteligencia para captar lo real. En cambio, no sería admisible si se entendiera como plenitud, pues para Santo Tomás ese conocimiento no supone reflexión ni conciencia por parte del entendimiento. La coincidencia originaria del espíritu con el ser (*ens*) deberá explicitarse luego en un juicio que a su vez se deberá adecuar con la situación objetiva a la que se refiere.

No se brinda la verdad en el plano prejudicativo de la simple aprehensión, sino que se verifica en el plano predicativo. Así resulta que el conocimiento se da sólo en el juicio como un efecto de la verdad. Tendríamos una verdad prejudicativa, en la que el conocimiento de lo real es tan sólo potencial, y una verdad judicativa en la que el conocimiento de lo real se actualiza. La exigencia de Heidegger con respecto a la verdad estriba en que ella descubra el ente tal como es. Esto se asemeja a lo dicho por Santo Tomás: "La verdad se encuentra en el intelecto, en tanto que aprehende la cosa como es"[97]. Los dos filósofos reclaman para la verdad la existencia de un entendimiento.

---

97 SANTO TOMÁS de AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 5, co.

Echauri se plantea si las cosas podrían ser inteligibles en el caso de no depender de una Inteligencia. El planteo de Heidegger no admite tal consideración, mientras que para Santo Tomás nunca faltará el entendimiento divino y, en consecuencia, tampoco la verdad. Dios respalda la veracidad de lo real. Sin esa Inteligencia no habría verdad porque no existiría ningún entendimiento, como tampoco existiría entidad alguna. En Santo Tomás, el fundamento último de la verdad es el *esse*, concebido como acto que, al actualizar la esencia, hace que surja lo real con su inteligibilidad, que luego podrá ser visualizado progresivamente por el entendimiento. En Heidegger, el ser es ese fundamento secreto que posibilita la presentación misma del ente.

En la última parte del segundo capítulo, Echauri recuerda el itinerario trazado por Heidegger para exponer su teoría de la verdad originaria como desocultamiento del ser. Repasa la exégesis heideggeriana del mito de la caverna de Platón, analizada anteriormente por Echauri en *El ser en la filosofía de Heidegger*. Consciente de la ilegitimidad y arbitrariedad de tal interpretación, Echauri lo valora como una muestra ilustrativa de las íntimamente entrelazadas nociones de verdad y de ser en Heidegger. Las conclusiones ya han sido volcadas en las páginas precedentes. Brevemente recuerdo que desocultar el ente es desocultar su aspecto, que el acto de desocultar es lo mismo que lo desocultado en tanto que visto y, por lo tanto, cuando el ser se desoculta se confunde con lo que el ente es, su idea. La idea presenta lo que está siendo y la presentación es la esencia del ser. Con lo cual, la idea resulta el ser del ente. Por otro lado, la verdad es lo rescatado de un ocultamiento. Verdad es el

desocultamiento del ente[98], pero el desocultamiento no resulta advertido como tal, sino en función de lo desoculto en tanto que visto. Según Heidegger, la verdad ha dejado de señalar el desocultamiento mismo de lo real y se ha reducido al aspecto o idea de lo desocultado[99].

> Desde ahora en adelante, en nuestro trato con el ente, lo importante será mirarlo, advertir su aspecto, ver su idea. (...) Por el primado del ver y lo visto sobre el desocultamiento, surge un cambio en la esencia de la verdad, la cual se transforma en corrección del percibir. De este modo, se altera también la sede de la verdad; pues como desocultamiento constituye un rasgo fundamental del ente mismo, mientras que como corrección de la mirada, designa el trato que mantiene el hombre con el ente[100].

De todas maneras, la verdad sigue perteneciendo al ente, aunque se piense sólo en el aspecto del ente y se deje de lado el desocultamiento mismo. Con otras palabras, Echauri explica que pensamos en el desocultamiento de lo que el ente es, en la idea del ente, pero no pensamos en el desocultamiento del ente mismo, en su ser. Heidegger sostiene que ahora este desocultamiento del ente se ha convertido en corrección del mirar. Se desoculta el ente de la idea y ya no más el ser. La esencia adquiere el privilegio de desocultar, pero no puede hacerlo. La labor del hombre en este sentido resulta estéril para encontrar el ser, en primer lugar porque se está buscando la esencia, y en segundo lugar, porque el desocultamiento no tiene un carácter gnoseológico,

---

98 Cfr. ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 89.

99 Cfr. ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 91.

100 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, pp. 91-92.

ni es ejecutado por la subjetividad humana. En efecto, Heidegger reconoce que es necesario aún advertir el ser y no detenerse en el nivel óntico. La esencia originaria de la verdad y el ser mismo resultan remisos a la mirada humana. Concluye con esta idea la exégesis heideggeriana de la alegoría de la caverna.

Echauri también recoge textos del ensayo *Hegel y los griegos*[101] en los que se muestra que Heidegger asegura que el desocultamiento no depende del hombre mismo, sino que toda actividad, sensible o intelectual, requiere como condición previa para su ejercicio el desocultamiento mismo. En *Was ist Metaphysik?* advertía sobre "la impensada esencia del *esse*"[102], y en *Nietzsche* reiteraba que "el impensado desocultamiento del ente sería el ser mismo impensado. Pues el ser mismo se realiza (*west*) como este desocultamiento, como el desentrañamiento"[103]. En estos términos hay coincidencia entre Santo Tomás, que distingue la *essentia* y el *esse*, y Heidegger, cuando afirma que el ser no se identifica con la esencia. Echauri no deja de observar que, así expresado, el pensamiento heideggeriano se puede apreciar un tanto radicalizado, pero no desvirtuado.

> Si aplicamos la distinción real de Santo Tomás a las ideas expuestas por el filósofo sobre la verdad como

---

101 HEIDEGGER, M., "Hegel y los griegos", *Eco*, noviembre (1960). Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 95.

102 HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, V. Klostermann, Franckfurt am Main 1955, p. 11. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 96.

103 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, t. II, p. 352. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 97.

> desocultamiento, podríamos decir que Platón sólo ha pensado en el desocultamiento del ente por su esencia (*essentia*), dejando marginado el desocultamiento del ente por el ser (*esse*). Dicho de otro modo, para Platón le compete a la *essentia*, y no al *esse*, el desocultamiento de lo real. Para Santo Tomás, en cambio, el desocultamiento radical y fundamental del ente le concierne al ser mismo, esto es, al *esse*, pues éste, al actualizar la esencia, rescata al ente de la nada, confiriéndole toda su realidad[104].

Sintetizando el segundo capítulo de *Heidegger y la metafísica tomista*, Echauri hace este esquema: en *Sein und Zeit*, la verdad indicaba el desocultamiento del ente realizado por el hombre en virtud de su apertura o comprensión; mientras que en *Platons lehre von der Wahrheit*, la verdad señala el desocultamiento del ente operado por el ser. De la primera obra se desprende que la verdad consiste en la iluminación del ente por el hombre y, en consecuencia, la verdad le pertenece esencialmente a él. Mientras que en la segunda obra, la verdad constituye la iluminación del ente por el ser. De todos modos, para Echauri, esta distinción no es suficiente para sostener una oposición entre un primer y segundo Heidegger, porque "la verdad como desocultamiento de lo real efectuado por el *Dasein* sólo resulta posible si lo real ha sido previamente desocultado por el ser"[105].

2.3. El ser del ente y la diferencia ontológica

El tercer capítulo de *Heidegger y la metafísica tomista* comienza con la interpretación que hace Echauri de las con-

---

104 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, pp. 97-98.

105 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 100.

cepciones platónica y aristotélica del ser. A continuación las compara con las doctrinas tomista y heideggeriana respecto a la captación de la diferencia ontológica que tanto reclama Heidegger y que dice no haber encontrado después de Platón.

Heidegger considera la diferencia ontológica en su artículo "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik". Allí expone que en el mismo τὸ- ὄν griego, *lo que-es*, ya se verifica la diferencia; pues, por un lado se da el sujeto (τὸ;) o la cosa que ejerce el ser y, por otro lado, se da el ὄν, que es el ser mismo ejercido por el sujeto. En el texto, Heidegger explica el ὄν como *siendo* en el sentido de *ser* un ente. Al mismo tiempo ὄν menciona un *ente* que es. Ocurre que en la duplicidad del significado participial del ὄν se oculta la diferencia entre *siendo* y *ente*. En esta aparente sutileza gramatical consiste el enigma del ser[106]. Frente a esta interpretación de Heidegger, Echauri se plantea dos preguntas: ¿realmente percibieron los griegos esta diferencia?, y ¿se brinda tal diferencia en el ente?, porque una cosa es que la diferencia esté latente y otra es que los griegos la hayan visto.

Echauri analiza en primer lugar la filosofía de Platón. Según su interpretación, para Platón el ente (ὄν) participa del ser (εἶναι) que es la ἰδεα, para ser lo que es. El ser de un ente resulta su aspecto o idea, y esta última constituye al ente exclusivamente en lo que él es. No hay diferencia entre el ente (ὄν) y lo que él es (οὐσία), con lo cual tampoco se pueden distinguir el ente y su ser[107]. El término ser (εἶναι) posee una dimensión exclusivamente esencial, más aún, está

---

106 Cfr. HEIDEGGER, M., *Holzwege*, p. 317. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 103.

desprovisto de todo valor existencial, pues *ser* y *no ser* no son contrarios, sino tan sólo distintos, mientras que *existir* y *no existir* son distintos y también contrarios. Concluye Echauri que no es posible vislumbrar la diferencia ontológica en la filosofía de Platón.

Echauri interpreta, en segundo lugar, la filosofía de Aristóteles. Mientras que Platón establecía la realidad en una esfera suprasensible, Aristóteles considera realidad (οὐσία) a lo concreto, sensible e inmediato: la sustancia. No sólo como lo material e individual en su facticidad, sino que la realidad de una cosa es lo que la cosa es, su esencia. Por su parte, la forma (εἶδος) hace que el ente sea lo que es, constituyendo la realidad del ente y, por ello, el mismo ser del ente.

> Podemos decir entonces que la forma (εἶδος), que Aristóteles denomina οὐσία, designa el ser del ente. La raíz última de lo real, tanto para Platón como para Aristóteles, es la ἰδεα o εἶδος, pero mientras que, según el primero, la idea se da separada de lo real, como algo que debe ser participado, para el Estagirita la forma está inscripta en lo real como su acto. La forma, en efecto, es el acto de la materia, aquello que la determina, acaba y configura inteligiblemente; la forma actualiza al ente, haciéndolo ser lo que es[108].

Para Aristóteles no hay participación en el εἶδος, sino que el ente es lo que es merced al εἶδος que lo actualiza. El ser de un ente se disuelve y diluye en su esencia (οὐσία) o forma (εἶδος).

---

[107] ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 105.

[108] ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, pp. 110-111.

En consecuencia, si para Aristóteles el ser de un ente como οὐσία o εἶδος constituye al ente en lo que él es, de manera que se identifican el ser con el ente, se puede afirmar que Aristóteles tampoco concibe una diferencia ontológica entre el ente (ὄν) y su ser (οὐσία o εἶδος). Echauri se suma así a los filósofos que conciben el carácter esencialista de la doctrina aristotélica. Como dice Fabro:

> Para Aristóteles, este *esse*, que se actualiza en las *figuras de la predicación*, tiene un carácter estrictamente formal: designa lo que está en acto y posee la actualidad, y es la sustancia concreta, la esencia individual, la sustancia primera[109].

La conclusión que saca Echauri de los representantes principales del pensamiento griego es que el ser de un ente es su esencia, lo que el ente es, lo que resulta cognoscible por el espíritu y expresable en el lenguaje. Puesto que la esencia constituye el ente mismo, no se puede decir que los griegos tuvieran a la vista el ser del ente como aquello que hace *ser* al ente, sino como aquello que hace ser al ente *lo que* él es[110].

La segunda parte del capítulo está dedicada al estudio del ser en Santo Tomás y en Heidegger. Precisamente es Santo Tomás quien descubre en la realidad un nuevo elemento constitutivo del ente: el *esse*, aquello que hace ser al ente, lo que le hace existir. Es un fundamento previo a la forma, pues no se limita a hacer que el ente sea de tal manera, sino que fundamentalmente le hace ser. Santo Tomás explica el ser como acto (*actus*), principio de perfección y

---

109 FABRO, C., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, p. 280. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 112.

110 Cfr. ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, pp. 115-116.

acabamiento, pues entiende que el ser actualiza al ente y le hace existir. Técnicamente, el *esse* designa el acto de la esencia (*actus essentiae*), actualiza a la esencia y le da el ser. Este carácter existencial era totalmente desconocido para Platón y Aristóteles.

Echauri establece una comparación entre el εἶδος de Aristóteles y el *esse* de Santo Tomás en cuanto actos. Señala que se distinguen por su naturaleza. En efecto, el εἶδος indica el acto último y supremo de lo real en su orden propio esencial, mientras que el *esse* es el acto supremo de lo real en el orden existencial. Utilizando la terminología heideggeriana, sin desvirtuar el *esse* de Santo Tomás, Echauri explica que el *esse* desoculta y presenta al ente, pues al hacerlo ser lo rescata de la nada. No se trata de algo superpuesto o añadido a la esencia, sino de aquello que actualiza al ente desde dentro, siendo principio íntimo de su actualidad.

Si para aquellos pensadores griegos el universo *es*, pero no *existe*, la propia realidad no existe, pues no han advertido el acto mismo de ser de lo real. Para ellos el ente simplemente es lo que es, pero ello no implica que esté ejerciendo el acto de ser. No es este para ellos un tema filosófico digno de consideración, porque el universo *es* desde siempre.

En cambio, en Santo Tomás, hay una estrecha vinculación entre el acto de ser proporcionado al ente y la idea de la creación. Echauri cita a Fabro:

> Nuestra investigación parte de la firme convicción (que espera establecer) que solamente desde la perspectiva de la creación resulta posible la fundación radical de una teoría del ser como

> acto del ente, expresión que (bien entendida) puede hacer ver la originalidad de la metafísica tomista con relación a la metafísica aristotélica del *ser en tanto que ser*, objeto de la crítica de Heidegger[111].

El cristianismo ha planteado al pensamiento filosófico el problema de la creación, incorporando la noción de que el ente no siempre ha tenido su acto de ser. Como diría Heidegger, el ser produce un desocultamiento radical del ente, al que afecta total e íntegramente rescatándolo de la nada. Platón no tenía esta noción de la nada y, como consecuencia del carácter puramente esencial del ser, para él *ser* y *no ser* no se oponen, sino que tan solo son dos modos distintos de ser. Cuando el ser emerge de la nada accediendo al plano existencial, podemos pensar en un *existir* opuesto a un *no existir*, o en *ser* opuesto a *no ser*. Así, con Santo Tomás, la palabra *ser* adquiere una dimensión existencial desconocida por los griegos. Decimos que algo *es* y al mismo tiempo afirmamos que ese algo *existe*, a diferencia del εἶναι platónico-aristotélico. Por tal razón, expresa Echauri:

> los griegos remitían frecuentemente el devenir al mundo de la apariencia, o del no ser, pues lo que deviene y cambia propiamente no es; pero que no sea no quiere decir que no exista, sino simplemente que al devenir, no es tal o cual cosa, justamente porque está deviniendo[112].

Con Santo Tomás, el ente originado adquiere, entonces, un carácter existencial: el ente existe a partir de un momento determinado en que recibe el ser, el acto mismo de existir del

---

111 FABRO, C., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, p. 51. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 120.

112 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 121.

ente. Según Echauri, "este es el sentido plenamente existencial del ser, en virtud del cual no se comprende el existir únicamente como el *estar proviniendo de*, sino como el *acto del ser* del ente"[113].

En pocas páginas, Echauri ha reunido un núcleo de nociones que están presentes en el pensamiento filosófico cristiano del siglo XIII, coincidiendo con el parecer de Gilson[114]: se trata de la doctrina de la creación, la tesis de la distinción real entre la esencia y el ser (*essentia y esse*), que entraña la necesariedad del Ser primero y la contingencia de todo lo creado que recibe su ser de Dios.

Precisamente la tesis de la distinción real expresa que todo ente real se halla real y metafísicamente compuesto de dos principios constitutivos: la esencia y el ser. Echauri recuerda que Santo Tomás ha establecido entre ambos elementos una distinción real y metafísica. Real porque se verifica en lo que es, y metafísica por ser inteligible. Se puede decir que el *esse* es lo que vivifica existencialmente a la esencia; nutriéndola existencialmente, la hace real y efectiva. Echauri explica lo mismo aplicando el lenguaje de Heidegger:

> el *esse*, como ser del ente, resulta realmente distinto de lo que el ente es (*essentia*). Mientras que para Platón y Aristóteles el ser (εἶναι) del ente se diluía e identificaba con lo que el ente es (οὐσία), ahora el ser (*esse*) del ente no se identifica con la esencia. (...) El ente está ejerciendo el ser, pero para los filósofos griegos mencionados ello significa que está

---

113 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 122.

114 Cfr. GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, París 1948, p. 67 y p. 83.

> ejerciendo el ser lo que es, en tanto que para el Aquinate ello quiere decir que está ejerciendo el acto mismo de ser o existir. Por tal motivo, el estar siendo o el ser mismo de lo real adquiere una dimensión metafísica propia, pues el *esse* no es el ente (*ens*), ni lo que el ente es (*essentia*); para Platón y Aristóteles, en cambio, el εἶναι es el ente (ὄν) o lo que el ente es (οὐσία)[115].

La noción aristotélica de acto considera que la forma perfecciona y delimita a la potencia (la materia). Santo Tomás, en cambio, considera que el acto de ser (*esse*) perfecciona a la potencia (esencia, como materia y forma), pero resulta determinado y especificado por ella. Entre ambos principios se da una tensión recíproca y constitutiva, afirma Echauri, pues la esencia sin el *esse* no alcanza ningún *status* ontológico, y el *esse* creado, sin una esencia que lo asuma, tampoco tiene realidad.

Queda así en evidencia que Santo Tomás no incurre en el metafísico olvido del ser postulado por Heidegger. Echauri se sorprende incluso por el paralelismo existente entre un texto de Santo Tomás y otros de Heidegger, que Echauri cita:

> El ente (*ens*) no indica nada más que *lo que es* (*quod est*). Y así significa la cosa, cuando digo *lo que* (*quod*) y el ser (*esse*) cuando digo *es* (*est*)[116].

De Heidegger, además del texto citado anteriormente, se lee en *Holzwege* que el ὄν significa tanto el *ente* (*Seiendes*) como también *siendo* (*seiend*). También "El ἐόν,

---

115 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, pp. 124-125.

116 SANTO TOMÁS de AQUINO, *Expositio libri Perihermeneias*, I, l. 5, n. 20.

lo que está siendo, está pensando más bien en la duplicidad de ser y ente”[117].

Echauri señala que este paralelismo entre la diferencia ontológica de Heidegger y la distinción real de Santo Tomás ha sido advertido también por Fabro, Rioux, Lotz, Zubiri y H. Meyer, aunque este último añade algunos matices.

A continuación, Echauri explica el carácter inconceptualizable del *esse* tomista como acto de la esencia. El *esse* no es un algo, sino que sólo la esencia es un algo merced al *esse* que lo establece como ente. La *quididad* constituye el objeto connatural y adecuado del entendimiento humano, pero no es posible captar en su mismidad aquello que, por no ser algo, tampoco puede decirse que tenga esencia. Así como Santo Tomás postula tal dificultad para el *esse*, para Heidegger el *Sein* resulta irreductible al orden lógico, porque no se trata de una idea. Con tanta similitud, no deja de sorprender el que Heidegger haya hablado tanto del olvido del ser. No obstante, Echauri encuentra una explicación en el hecho de que Heidegger desconoce la verdadera noción de *esse* de Santo Tomás, según se aprecia en la interpretación que vuelca en *Nietzsche*[118]. Allí Heidegger identifica el *esse* con el *ens*, pasando por alto lo que Echauri considera noción capital del tomismo, la distinción real entre

---

117 Cfr. HEIDEGGER, M., *Holzwege*, p. 161; y *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, pp. 88-89. Citados por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 128.

118 Cfr. HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, t. II, p. 415. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, Eudeba, Buenos Aires 1970, p. 133.

ens y *esse*. Sin esta noción tampoco es posible que perciba la distinción real entre *esse* y *essentia*[119].

Según Echauri, ya no se habla de la misma noción de *essentia*. Para Santo Tomás la *essentia* consiste en un principio constitutivo del ente, que señala lo que él es actualmente. Según propone Gilson[120], podría decirse que la *essentia* con respecto al *esse* es una cierta *medida* de ser o incluso una cierta cantidad real de ser, con lo cual constituye el orden real. En cambio la *essentia* no tomista no indica lo que la cosa actual es, sino que prescinde de la existencia actual de la cosa y señala solamente el plano de lo posible, aquello que no encierra una contradicción lógica interna. No hay en ella un carácter ontológico, sino una mera condición de posibilidad lógica.

El *esse* también pierde su significado. Para Santo Tomás el *esse* es el acto de la esencia (*actus essentiae*), porque la actualiza y la hace real, sin llegar a identificarse con el ente ni con la esencia. En cambio, la noción de *existentia* señala el ente en acto, la cosa actualmente existente, y no aquello por lo cual existe. El *esse* tomista desaparece del horizonte metafísico sustituido por la noción de *existentia* que Heidegger recibió por herencia. Para Heidegger, explica Echauri, la *existentia* es el acto que hace pasar a la *res* de su estadio de posibilidad (*essentia*) a su estadio de realidad (*existentia*), con lo cual, es la esencia lo que hace ser al ente, de un modo o de otro.

---

119 Cfr. ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, pp. 132-133.

120 Cfr. GILSON, E., *Introduction à la philosophie chrétienne*, p. 193.

Echauri no se olvida de señalar que la proximidad especulativa entre el *esse* tomista y el *Sein* heideggeriano no implica una identificación entre ellos. Es conveniente recordar una serie de diferencias notables para evitar confusiones. De hecho, comenta Echauri, "un largo contacto con la obra de Heidegger nos ha llevado siempre espontáneamente a vincular sus ideas sobre el ser con las correspondientes reflexiones de Santo Tomás"[121].

En primer lugar, recuerda las coincidencias: el carácter no esencial del *Sein* y del *esse*, la distinción con la esencia y la irreductibilidad al orden lógico. El *Sein* desoculta el ente, mientras que el *esse* lo actualiza: en ambos casos hacen que el ente sea y lo constituyen como ente.

La primera distinción que señala Echauri es que el *esse* no puede reducirse simplemente a mera presencia del ente. Fabro había dicho que "la presencia es solamente el resultado" mientras que "el *esse* es el acto como principio"[122]. Por su parte, el *Sein* no se compone con nada para darle al ente su realidad; mientras que, con Santo Tomás, el *esse* compone una estructura ontológica con la esencia.

En cuanto a la metodología, la determinación tomista del ser como *actus* es metafísica y estructural, mientras que la determinación heideggeriana del ser como *Anwesen* resulta apenas fenomenológica y descriptiva. Tan es así, que resulta difícil desvincular la facultad descubridora del hombre de la determinación del ser del ente. En este aspecto, si Heidegger

---

121 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 140.

122 FABRO, C., "Notes pour la fondation métaphysique de l'être", *Revue Thomiste*, 66 (1966), p. 217.

hubiera querido apartarse de una posición idealista, podría haberlo hecho sin ambigüedades. En el fondo, comenta Echauri, a Heidegger le haría falta distinguir entre la esfera de la conciencia y la esfera real del ser.

En definitiva, como fruto de indagar sobre el mismo tema con metodologías diferentes, Echauri sostiene que el *esse* tomista es al *Sein* heideggeriano lo que el núcleo es para su periferia: una íntima estructura que es la profunda plenitud de lo que está a la vista.

2.4. Dios y la filosofía

El cuarto capítulo de *Heidegger y la metafísica tomista* está dedicado al tema de Dios en la filosofía de Heidegger. En el inicio Echauri considera las nociones del *esse* supremo y de la analogía, concluyendo con la relación entre la fe y la razón.

En el apartado denominado "Teología medieval" incluido en *Nietzsche*, se evidencia la dificultad de Heidegger para pensar el acto puro de ser. Heidegger cree que Dios sería "un ente en quien se brinda la actualidad en su plenitud, el acto puro en el sentido del ente supremo completamente perfecto y totalmente acabado, y cuya esencia exige su existencia"[123].

No ha comprendido que, para Santo Tomás, Dios es acto puro de ser; pero no es puro por ser supremo, perfecto y completamente actualizado, sino porque es acto puro de ser, el *Esse* en estado puro. Su existencia no se debe a que su esencia sea perfecta, sino que su esencia es su mismo ser.

---

[123] ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 153.

Echauri lamenta el equívoco de Heidegger, porque, si no incurriera en él podría haber alcanzado lo que sus aspiraciones filosóficas anhelaban. En su interpretación de la analogía del ser, al desconocer la noción de Dios como *ipsum purum Esse*, desconoce también la idea del *esse ut actus* y la distinción real entre éste y la esencia que lo especifica, tesis solidarias y capitales de la metafísica tomista[124].

Santo Tomás ha dado un paso superador de Aristóteles, pues la analogía del ser aristotélica no excede el plano predicamental: sólo se da entre la sustancia y el accidente. Los dos *son*, pero de distinto modo. En cambio, Santo Tomás alcanza el plano trascendental, gracias a su noción del *esse* como *actus*. "Lo que confiere unidad a lo real no reside en el hecho de que el accidente y la sustancia sean ὄν, sino en que todas las sustancias ejercen el acto de ser (*actus essendi*), en que todas poseen el *esse*"[125]. La diversidad de los entes se explica porque ejercen el *esse* según su esencia, según su grado de participación en el *Esse* divino. Por eso hay analogía entre las cosas y los hombres, por un lado, y Dios por otro.

El *esse* resulta la *ratio entis*, la razón de ser, asumido de modo diverso por las esencias que lo contraen a su respectiva naturaleza. En tal sentido se dice que el ser participa según una analogía atributiva, por cuanto se atribuye a Dios y a las criaturas; y según una analogía de proporcionalidad, por cuanto en las criaturas la estructura se conjuga de manera proporcional: no todo ente participa del

---

124 Cfr. ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 153.

125 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 158.

esse de igual manera. Heidegger, por su parte, ha advertido en *Der Satz von Grund* que el ente no es unívoco, sino múltiple y diverso, mientras que el ser resulta único y singular[126]. Echauri con términos tomistas explica que el ser para Heidegger se encontraría diversificado en los entes. Las esencias multiplicarían el *actus essendi* según su variada policromía. Por eso, para Heidegger, el *esse* sería un principio que confiere unidad a lo real, mientras que la esencia constituye la razón de su multiplicidad.

Por esta razón, a Heidegger le resulta necesario que el *esse* sea determinado por las esencias que lo contraen y circunscriben. "El ser tiene que ser indeterminado, a fin de ser determinable"[127]. Una vez más, la ausencia del *esse* tomista en Heidegger afecta su reflexión y le impide satisfacer sus exigencias más íntimas.

El capítulo se completa con una serie de reflexiones sobre el vínculo entre la fe y la razón. Echauri afirma que Santo Tomás debe su noción de Dios a su fe en la palabra de Dios. Como teólogo cristiano, el Aquinate ha procurado esclarecer racionalmente su fe, inteligibilizando el misterio revelado con la ayuda de la filosofía. Al intentar comprender intelectualmente el texto sagrado descubre verdades del orden racional y filosófico que no hubiera advertido sin el concurso de la fe. Santo Tomás es por ello deudor del pasaje

---

126 Cfr. HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1958, p. 143. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 160.

127 HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires 1956, p. 124. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 161.

del Éxodo que revela *Yo soy*. Dios revela que Es, pero al no revelar que es algo, plantea un interrogante a las mentes habituadas a pensar en las esencias. La noción tomista que concibe a Dios como el Ser en estado puro, sin una esencia que lo limite y aminore, es fruto de un esfuerzo intelectual, a partir del cual Santo Tomás ha alcanzado otras verdades de orden racional y filosófico. Así lo explica Echauri, siguiendo a Gilson. Primero se comprendió que en Dios no hay distinción real o diferencia ontológica —Él es, sin esencia— y una vez vislumbrado el *esse* puro, se advirtió la diferencia ontológica en las criaturas. El resultado alcanzado intelectualmente no se desmerece en absoluto por el hecho de que se haya originado en una revelación. Señala Echauri:

> Porque uno ama la filosofía, uno ve también con agrado cómo la religión la ilumina y la enriquece; y la fe fecunda todo lo humano, porque la gracia perfecciona la naturaleza y, en este caso concreto, promueve la razón misma. La filosofía, librada a sus propias fuerzas, no avanza en la medida de las aspiraciones intelectuales del hombre; pero en contacto con la fe, resulta capaz de alcanzar las verdades más altas y sin renegar en absoluto de su peculiar *status* epistemológico, esto es, de su índole propiamente racional[128].

La verdad de la noción de Dios es de carácter natural y filosófico, aunque proceda de la verdad revelada. No deja de ser una explicación satisfactoria de lo real. En este caso, la fe ayuda a la filosofía, y ambas resultan beneficiadas. Echauri cita a Pablo VI, quien expresó que la fe es una "gran amiga de la inteligencia"[129].

---

128 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 164.

129 Documentos del Concilio Vaticano II, p. 840.

Heidegger, por su parte, no reconoce esa alianza entre la fe y la razón. Incluso niega al cristiano toda posibilidad de filosofar por el hecho de que la revelación ya le ha anticipado la respuesta. Incluso la Iglesia sería culpable de tal imposibilidad, como se desprende del texto de Heidegger:

> Por causa de la verdad revelada, anunciada como absolutamente obligatoria por la doctrina de la Iglesia, la pregunta qué sea el ente ha llegado a ser superflua. El ser del ente estriba en su ser creado por Dios (*omne ens est ens creatum*)[130].

Echauri argumenta de la siguiente manera. La noción de creación también se origina en la revelación —aunque pudiera ser alcanzada por la razón, según asegura Jolivet[131]— y ayuda a comprender el misterio del ser, respondiendo incluso a la famosa pregunta de Heidegger acerca de por qué hay ser y no más bien nada. Análogamente, el hecho de saber por revelación que hubo creación no explica qué significa para el ente ser, ni qué es el ser del ente. Al filósofo le compete seguir buscando respuestas a esos interrogantes haciendo uso de su inteligencia. La creación implica la relación de dependencia entre la criatura y Dios, tal como un efecto depende de su causa. Afirma Echauri que "el concepto de creación se refiere al origen mismo de lo que es, pero no expresa de inmediato la noción de ser como *actus* propia del tomismo"[132]. El cristianismo ha permanecido trece siglos con

---

130 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, t. II, p. 131. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 165.

131 Cfr. JOLIVET, R., *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Vrin, París 1955, p. 76.

132 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, pp. 165-166.

la idea de creación, pero sin la noción del *esse* como *actus essentiae*. Echauri coincide con Fabro en que, para concebir el ser como acto, fue necesario contar con la idea de creación; como también fue necesario el trabajo especulativo de Santo Tomás. Al contrario de lo que opina Heidegger, el conocimiento de la creación no dispensó de interrogar por el ser del ente.

Echauri observa que, para Heidegger, la fe cristiana y la filosofía resultan abismalmente diferentes. Dice Heidegger "incluso, si se quisiera decir que en ambas se enseña la verdad, lo que aquí signifique la verdad resulta completamente distinto"[133]. Echauri explica que la diferencia entre la fe y la razón está implícita en la noción de *filosofía cristiana*, pues se trata de órdenes radicalmente distintos de saber. Ello no impide que haya interferencias y comunicación entre ellas, puesto que fe y razón se distinguen sin oponerse. Echauri comprende la fe cristiana como una doctrina de salvación, en la que todo su esfuerzo está encaminado a salvar al hombre del pecado y de la muerte eterna. Para ello, no necesita proporcionar detalles acerca de la estructura ontológica de los seres. De hecho, Santo Tomás estudió las filosofías anteriores y aprovechó de ellas lo que le pareció más conveniente, sin dejar de considerar también la verdad revelada contenida en el Éxodo. Echauri considera verosímil que, sin esa revelación, Santo Tomás no hubiera podido llegar a la noción misma del *Esse* divino como Acto puro de ser, ni tampoco a la del *esse* creado como *actus entis*[134].

---

133 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, t. II, p. 132. Citado por ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 169.

134 Cfr. ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 168.

Heidegger niega la seriedad de la teología natural porque Dios trasciende absolutamente la razón natural. Según él, la teología racional sólo desemboca en una primera causa del universo, porque la existencia de un *Dios* no puede ser demostrada. Esta explicación implica el desconocimiento, por parte de Heidegger, del sentido mismo de las pruebas racionales y en concreto —afirma Echauri— de las cinco vías tomistas.

No llega Heidegger a extraer todas las consecuencias de la mencionada *diferencia abismal* entre la fe y la razón. Si hablamos de Dios como Padre, Salvador y Redentor del género humano, es cierto que la existencia de ese Dios es indemostrable por la razón natural. Citando a Gilson, Echauri hace ver que "No hay demostración filosófica posible de la existencia de Yahweh, ni de Jesucristo, Hijo de Dios Salvador"[135]. Pero las cinco vías nunca se han propuesto probar la existencia de ese Dios cristiano. Nunca lo conoceríamos con la razón sin la revelación. La filosofía cristiana ha buscado al mismo Dios de la revelación, pero desde otro aspecto y en otra perspectiva: como principio del universo. Heidegger no distingue entre el conocimiento sobrenatural de Dios a la luz de la fe y el conocimiento natural de Dios a la luz de la razón.

Tanto es así, que Heidegger no admite la teología natural que proporcionaría una prueba de Dios; por más que lo alcance a partir de una estricta lógica formal, puesto que el Dios resultante será necesariamente poco divino. Ciertamente, la demostración que alcanza la teología natural sobre la existencia de Dios no demuestra el Dios divino, pues

---

135 GILSON, E., *El tomismo*, p. 42.

este sólo resulta accesible a la fe. Añade Echauri "pero, si el *Dios verdadero* es objeto y tema de la fe, todo lo que implica este Dios no puede caer bajo el dominio exclusivo de la fe, pues la inteligencia puede demostrar que, a esa noción de Dios, le corresponde un objeto real[136]". Más aún, señala Echauri, la teología natural, haciendo uso de la razón, puede establecer atributos ciertos de la divinidad. Aunque esta teología no se pueda comprender, en Santo Tomás, desvinculada de la Revelación, resulta sin embargo esencialmente racional y filosófica.

Echauri pone en evidencia la arbitrariedad de la interpretación heideggeriana de la teología natural. "Cuando Santo Tomás reflexiona sobre el ser como fundamento supremo, no lo establece como un ente o una idea suprema, sino como el acto puro de ser"[137]. Ya se ha demostrado que Heidegger ignora lo que dice Santo Tomás sobre Dios como *acto puro de ser*. Explica Echauri que cada ente goza de un *esse* que no es puro, sino un acto de ser determinado y limitado por la esencia, mientras que el *esse* de Dios es un acto puro de ser, el acto de ser sin limitación alguna. Por eso a Dios no le cabe la denominación de *ens*, y la teología tomista no merece el apelativo de teo-lógica, porque no consiste en una lógica.

Dios ha entrado extrafilosóficamente en la metafísica tomista por la fe de Santo Tomás en la palabra de Dios; no ha entrado como un requisito del pensar onto-teo-lógico, porque Dios no es ni un ente ni una idea. Por lo tanto, esto no ha

---

136 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 172.

137 ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 175.

convertido a la filosofía en una teología, ya que Santo Tomás distingue claramente el orden filosófico del orden religioso. Basta comparar el contenido de lo revelado con el alcance de lo pensado. El pasaje del Éxodo asegura que Dios *es*. A partir de ello Santo Tomás hace filosofía asumiendo nociones del pensamiento griego, para concluir que Dios no es un ente, sino el ser mismo en estado puro y subsistente. Distingue el ser del ente y, con ello, la diferencia ontológica, apoyando la distinción real en la noción de Dios, concebido como acto puro de ser[138].

Echauri está mostrando que Santo Tomás introduce a Dios por una exigencia del espíritu humano. El hombre está relacionado con Dios como con algo que no es ajeno a su naturaleza, de tal manera que lo Sacro es anterior a lo filosófico. Recordando a Gilson, cita Echauri: "El único modo posible de encontrar lo religioso en lo ontológico es el de ponerlo allí"[139]. Ambos autores coinciden en que resulta imposible llegar hasta el Dios divino desde el ser, como supone Heidegger. La empresa de adorar a un Dios que salga de la filosofía está condenada al fracaso, porque no hay homogeneidad ni continuidad entre la filosofía y la religión, tal como surge del pensamiento de Heidegger, que destina la vinculación con Dios al ámbito de lo poético, dejándolo al margen de la especulación filosófica.

Aunque Heidegger "no se decide ni por ni contra la existencia de Dios"[140] resulta difícil —dice Echauri—

---

138 Cfr. ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, pp. 175-176.

139 GILSON, E., "L'être et Dieu", p. 405.

140 HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus*, p. 102. Citado por

encontrar al Dios divino en un filosofar tan desacralizado como el suyo. Al respecto, Gilson advierte que la desacralización de la filosofía lleva al ateísmo, constituyendo así lo que denomina *filosofismo*: la actitud de excluir de la reflexión filosófica la presencia de cualquier dato que no haya sido establecido y exigido por la misma filosofía[141]. De allí en adelante —concluye Echauri— es natural que la filosofía de Heidegger no encuentre jamás al Dios divino; mientras que la metafísica tomista, atribuyendo enteramente el ser a Dios, *ipsum Esse*, permite que Dios se introduzca plenamente en la filosofía fecundándola.

2.5. Prefacio de Etienne Gilson

Según aprecia Juan Carlos Torchia Estrada, "el prefacio de Gilson no es protocolar. [En él] presenta sus opiniones, que encuentra reflejadas en el libro"[142]. Al leerlo, Torchia Estrada obtiene la impresión de que Gilson estima al tomismo del momento como una plaza sitiada en la que quedan todavía algunos fieles soldados dispuestos a morir en la defensa. En general, todos piensan que Heidegger debería reconocer a Santo Tomás como un antecedente y que podría beneficiarse intelectualmente si así lo hiciera. Por otra parte, los tomistas parecen dolidos de que Heidegger haya alcanzado tanto predicamento con ideas similares[143].

ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 178.

141 Cfr. GILSON, E., "L'être et Dieu", p. 406.

142 TORCHIA ESTRADA, J. C., comunicación electrónica, 29 marzo 2001.

143 TORCHIA ESTRADA, J. C., comunicación electrónica, 29 marzo 2001.

En efecto, Gilson prevé que los futuros historiadores encontrarán un fecundo tema de estudio y meditación en los libros escritos por un grupo de filósofos del siglo XX que reconocen que su reflexión filosófica tiene como fuente principal la doctrina de un teólogo cristiano del siglo XIII —Santo Tomás— y que, al mismo tiempo, buscan mantener el contacto con otros autores contemporáneos no tomistas. Entre esos autores Gilson incluye a M. Corvez, O. Derisi, A. Dondeyne, C. Fabro, H. Meyer, B. Rioux, J. Stallmach y al propio Echauri, cuya obra es "un excelente espécimen de este género de libros"[144].

La metafísica —observa Gilson— ha sido desplazada de la cima de la especulación filosófica. Los pensadores actuales se inspiran en "algún idealismo post-kantiano, donde el pensamiento, nutriéndose de sí mismo, devana indefinidamente la dialéctica de su propio contenido[145]". Los autores tomistas mencionados, junto con otros, han apreciado en la obra de Heidegger algo imprevisto en el desierto a-metafísico. La historia le reconocerá como el iniciador de la renovación metafísica que se observa en la actualidad. "A ello se debe que este filósofo tan cercano a nosotros retenga nuestra atención. Él no es de los nuestros y, sin embargo, nos parece que debería serlo"[146].

Echauri muestra cómo Heidegger busca la justificación filosófica de una noción de ser cuyo origen considera extrafilosófico. Al estudiar la interpretación heideggeriana de

---

144 GILSON, E., Prefacio de *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 7.

145 GILSON, E., Prefacio de *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 8.

146 GILSON, E., Prefacio de *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 8.

la historia filosófica del ser, Echauri desvela la deformación que ha sufrido la metafísica. Dice el maestro francés, con una crudeza que sólo se puede admitir a un personaje insigne:

> Lamentablemente, y sólo la historia es responsable de ello, la metafísica tomista del ser parece haber llegado a Martin Heidegger en la forma bastarda que le han impuesto Cayetano, Suárez y todos aquellos que, desde el siglo XVI, han enseñado en las escuelas una ontología del ente privado de su ser. Su reacción contra este ontologismo chato está completamente justificada y él resulta excusable, al condenar una ontología que se había hecho tradicional, dado el olvido en que había caído la de Tomás de Aquino. Pero es necesario decirle que se engaña; hay que decírselo sin reprochárselo[147].

Efectivamente, la noción del ser plantea una dificultad poco común. Señala Gilson que Avicena ya había aprendido del Antiguo Testamento, visto a través del Corán, que hay un solo ser que es plenamente digno de llevar el nombre de Dios; y que, anteriormente, San Agustín enseñaba que Dios es, *est* .

> Fuera de Dios, no hay más que *maneras de ser*, entes que son cada uno el ser tal o cual. El ente se distingue de la nada en virtud de esta delegación, por el acto creador, de una participación, determinada por los límites de la esencia, en el ser cuyo nombre mismo resulta *Qui est*[148].

Heidegger considera la razón de tal manera que, en su esquema, no cabe aceptar aquello que parezca ligado a una revelación religiosa. Pero Gilson no admite que Heidegger se considere el inventor, descubridor o redescubridor de una noción del ser finito, porque esa noción pierde su sentido

---

147 GILSON, E., Prefacio de *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 9

148 GILSON, E., Prefacio de *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 10.

cuando se separa de la noción del Dios del Éxodo, pues no habría ser ni ente alguno si no participara del *Esse* primero y puro. "Toda ontología del acto de ser es necesariamente una onto-teología"[149] afirma Gilson. Las dificultades de Heidegger son obvias, por cuanto nacen de una misma y única imposibilidad. Gilson comparte las conclusiones "del estudio siempre penetrante, a menudo profundo, del profesor Echauri"[150], con quien también se alegraría si llegara a ver a Heidegger remontándose con la noción teológica de creación, con la que sería capaz de apreciar la clave del problema. Santo Tomás lo explica con insistencia y así lo presenta Gilson:

> Dios confiere el ser, porque Él lo es; (...) Dios es la fuente del ser: *fons essendi*. Lo que decimos de Él, que es acto puro, es verdad, pero nos resulta tan imposible definirlo como comprenderlo. (...) Él es, pero no es un ente, y allí reside su perfección individuante misma; el último juicio del metafísico es, quizás, que la metafísica debe saber reconocer sus límites; como aquello que no tiene esencia distinta de su ser resulta indefinible, no hay definición de Dios ni, por ende, de su ser[151].

Los tomistas —dice Gilson— piensan a la luz de las enseñanzas del Aquinate y también conocen su fuente. Por eso, anhelan que otros grandes espíritus, como el de Heidegger, encuentren también en la ontología el ser de la onto-teología. Mientras tanto, seguirán sometidos al antiguo error humano de no querer deberle a Dios el ser imagen suya. Concluye Gilson afirmando su convicción de que "la creatura

---

149 GILSON, E., Prefacio de *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 10.

150 GILSON, E., Prefacio de *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 10.

151 GILSON, E., Prefacio de *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 11.

lleva el sello del Creador en su ser mismo y, debido a ello, la meditación metafísica del ser no puede alcanzar su término sin que Dios mismo se asocie a ella”[152].

He presentado en este tercer capítulo un intenso periodo de trabajo del Dr. Raúl Echauri. Puede verse que, con su labor docente, recorrió las aulas de cuatro universidades; que, como investigador, se incorporó al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina y participó en Congresos y Jornadas filosóficas en Argentina, Chile, España, Austria y Alemania; y que con sus publicaciones siempre intentó clarificar la presentación de las nociones fundamentales de la metafísica tomista, procurando el diálogo con otros pensadores contemporáneos. A ello apunta su estudio sobre Aristóteles y Parménides, en los que siempre comparecen Santo Tomás, Gilson y Heidegger para completar el arco histórico de la cuestión del ser.

El otro tema al que Echauri dedica su atención es el de la correcta vinculación entre la fe y la razón, donde late la convicción de Echauri de que el filósofo no puede prescindir de su humana condición de ser religioso. El filósofo ha de buscar la verdad allí donde esté y, por lo tanto, deberá elegir puntos de partida acordes con su naturaleza humana, aquellos que lo sostengan en el ámbito de la realidad, pues, de lo contrario, no podrá acceder a la verdad.

He establecido el final de este periodo en 1978, para destacar el año del fallecimiento de Etienne Gilson, maestro y amigo de Echauri. Curiosamente, sus escritos posteriores a esta época giran en torno al tema del arte, tal como ocurrió en

---

152 GILSON, E., Prefacio de *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 12.

los últimos años de vida de Gilson. Llegará el momento de estudiarlos mas adelante.

CAPÍTULO 4

Etienne Gilson, maestro tomista

Como se ha indicado en los capítulos precedentes, el Dr. Raúl Echauri no conoció el pensamiento de Santo Tomás de Aquino a través de los estudios de la Universidad de Rosario, sino por su propia iniciativa, apoyándose en los escritos, siempre sugerentes, de Etienne Gilson. Tal vez, el sentido del agradecimiento de Echauri es lo que generó su estima por el maestro francés, a la vista del beneficio intelectual que obtenía por la atenta lectura de su obra. La amistad de Echauri con Gilson merece un apartado propio, porque entre ellos se da una afinidad que ayuda a comprender a ambos. Esta afinidad se pone de manifiesto en los comentarios que hace Echauri sobre la obra de Gilson, y también en la correspondencia mantenida entre ambos.

Después de fallecer Etienne Gilson en 1978, Echauri se propuso realizar la que fue la primera monografía sobre la obra del historiador y filósofo francés. Anteriormente, se habían publicado artículos en revistas especializadas, pero sólo se había publicado un libro, en el que se recoge el interesante itinerario de su pensamiento referido a la relación

entre la fe y la razón[1]. Convencido de la imposibilidad de abarcar todo el pensamiento de Gilson, Echauri destacó aquellos temas con los que su maestro contribuyó a poner nuevamente en vigencia el pensamiento de Santo Tomás.

No dejo de advertir que, al proponerme exponer la interpretación de Echauri sobre el pensamiento de Gilson, que, a su vez, interpreta a Santo Tomás, estoy prolongando una serie de interpretaciones que se podría evitar leyendo directamente a Santo Tomás —como también hizo Echauri— ahorrando así los pasos intermedios. Sin embargo, de esa manera, se dejaría de apreciar el trabajo realizado por los filósofos de nuestros días. Sobre todo, no se comprendería bien la recuperación del pensamiento de Santo Tomás en el siglo XX, dentro de un contexto filosófico que renuncia a la posibilidad de conocer la verdad, y que ha exigido a los tomistas el esfuerzo de dialogar con dos mundos opuestos entre sí: el tomismo inmediato anterior y el existencialismo del siglo XX.

En el presente capítulo consideraré también la recepción de Gilson en el ambiente filosófico argentino. En el contexto de esta investigación, esta es la manera más apropiada de exponer el trabajo de recuperación del pensamiento tomista, al que Raúl Echauri contribuyó decisivamente con su trabajo.

---

[1] LIVI. A., *Etienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico*, EUNSA, Pamplona 1969. La bibliografía de Gilson se puede consultar en MCGRATH, M., *Etienne Gilson. A Bibliography*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1982. Otra bibliografía, realizada por Pedro Javier Moya Obradors, se halla en *Sapientia*, 41 (1986), pp. 291-305.

1. La recepción de Gilson en Argentina

En gran parte de la obra de Raúl Echauri aparecen citas de Gilson. Cabe estudiar, entonces, cómo se originó ese vínculo y si guarda relación con el interés con que fue recibida la obra de Gilson en Argentina.

En los capítulos anteriores se ha indicado que los integrantes del Circulo de Cultura Católica, por los años treinta, estaban más atentos a los escritos de Jacques Maritain y de Reginald Garrigou-Lagrange. En aquellos años se advertía una saludable actividad cultural, y las publicaciones cristianas tuvieron una gran expansión. Según señala Néstor Auza "el catolicismo argentino vivía una cierta euforia por el evidente movimiento de renovación intelectual que se produce en su seno, acompañado de un rico crecimiento de editoriales que lo alimenta"[2].

La primera apreciación importante referida a la obra de Gilson podría ser la contenida en una obra de Derisi de 1935, *Concepto de la filosofía cristiana*[3], donde dedica algunos comentarios a *L´esprit de la philosophie médiévale*, publicado en París en 1932. Aunque debe decirse que otros autores tenían mayor prioridad, se evidencia el interés por difundir la obra de Gilson a partir de 1940. En la iniciativa de editar sus obras traducidas al castellano participó Tomás Darío Casares. Durante 1940, este filósofo y jurista publicó algunas colaboraciones en la revista *Sol y Luna*. La editorial

---

[2] Cfr. AUZA, N. T., "Revistas culturales de orientación católica en el siglo XX en Argentina", p. 342.

[3] LIVI, A., *Etienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico*, p. 226.

homónima publicó entonces *La filosofía de la Edad Media*, con una introducción del propio Casares. El original había aparecido en París dieciocho años antes, se había reeditado dos veces y ya se había traducido al italiano. No se trataba de una novedad, pero sí, en cambio, de un buen instrumento de trabajo, porque es muy probable que le interesara a Casares para apoyar sus clases de Historia de la Filosofía Medieval. Más tarde, en 1945, cuando Casares ya dirigía la colección de libros filosóficos de la editorial Emecé, publicó otra obra de Gilson: *Dios y la filosofía*, mucho más cercana en el tiempo a su publicación original en inglés en 1941.

La tercera traducción de un trabajo de Gilson fue publicada en 1948 por la editorial Desclée de Brouwer: *La filosofía de San Buenaventura*, que se había publicado originalmente en París en 1924. La traducción se elaboró desde la edición en inglés de 1938, sin considerar la edición revisada francesa de 1943. La misma editorial publicó *El ser y la esencia* en 1951, traducida desde la edición francesa de 1948, que difiere de la edición en inglés, publicada en Toronto en 1949. *El tomismo, introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, fue publicada por Desclée de Brouwer en 1951, traducida desde la quinta edición parisina, de 1944. En 1952, nuevamente con la participación de Casares, la editorial Emecé publicó *El espíritu de la filosofía medieval*, traducida desde la segunda edición de París, aparecida en 1944. *Las metamorfosis de la ciudad de Dios* se publicó en Buenos Aires en 1954, a partir del original de Lovaina de 1952. Por último, *Filosofía moderna (de Descartes a Kant)* fue traducida en 1967.

Con respecto al estudio de la obra de Gilson, su prestigio le llevó a ocupar un sitio destacado entre los autores que se comentan en las revistas especializadas. En el primer número de *Sapientia*, nacida en 1946, Derisi comenta *Dios y la filosofia* en la sección bibliográfica. En el mismo número da cuenta de la reedición francesa de *Le thomisme* y de *La philosophie au Moyen Age*, "tan transformadas y aumentadas, sobre todo la segunda que pueden considerarse obras nuevas"[4]. Dos comentaristas de la revista *Philosophia*, de la Universidad Nacional de Cuyo, A. García Vieyra y J. Fleury, le dedicaron sendos artículos ese mismo año[5]. En 1947, en *Sapientia* se publicó la traducción de su artículo publicado en París, en 1945, por la revista *La vie intellectuelle*[6]. En *Sapientia* se tituló "El tomismo y las filosofías existenciales". Podemos pensar que el director de la revista, Derisi, ya gozaba entonces de una alta consideración por parte de Gilson, por colaborar con una revista tan joven en un país tan lejano.

En su artículo[7], Gilson muestra la virtud de la doctrina tomista para responder a los interrogantes de las doctrinas existencialistas. En algunas de estas, advierte un mínimo de acuerdo con el tomismo, por cuanto expresan una común preocupación fundamental. Gilson toma la precaución de no

---

4 DERISI, O. N., "Crónica", *Sapientia*, 1 (1946), p. 184.

5 GARCÍA VIEYRA, A., *Philosophia*, 3 (1946) p. 153-154. FLEURY, J., *Philosophia*, 3 (1946) p. 160-165.

6 GILSON, E., "Le thomisme et les philosophies existentielles", *La vie intellectuelle*, 5 (1945), pp. 144-155.

7 Cfr. GILSON, E., "El tomismo y las filosofías existenciales", *Sapientia*, 2 (1947), pp. 106-117.

rebajar los postulados de las doctrinas que pretende hacer dialogar, pues de nada serviría alcanzar un acuerdo de compromiso entre teorías aguadas que no coincidieran con las originales. Claramente, no cualquier interpretación tomista o existencialista admitiría la pretendida concordancia. Con respecto al tomismo original, Gilson entiende que tiene de existencial más de lo que le asignó la escolástica a partir del siglo XVI.

La doctrina de Santo Tomás, aquella que Gilson ha comprendido por medio de su prolongado estudio, sitúa la existencia en el corazón mismo de lo real. Gilson niega que el tomismo se vista de existencialismo en el siglo XX para seguir una moda. Para demostrarlo se apoya en tres tesis que fundamentan su legítimo carácter existencial. En primer lugar, el análisis metafísico de lo real coloca un acto primitivo de la esencia en el corazón del ser; se trata del acto mismo de existir. Para Santo Tomás, el existir "es lo que hay de más íntimo en cada cosa, y lo que hay de más profundo en todas"[8]. En segundo lugar, el existir es la raíz misma del ser, "cada cosa es por su acto de existir"[9]. Desde estas dos primeras tesis se sigue —en tercer lugar— que todo ser real se distingue de todo otro ser real, y cada cosa posee en sí misma un acto de existir propio y distinto de todos los demás[10]. A continuación, Gilson expone la consecuencia de esta ontología de la existencia, por la que el "acto primero, en

---

8 SANTO TOMÁS de AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 8, a. 1.

9 SANTO TOMÁS de AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, q. 22, ad *Item. Unumquodque*.

10 Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, q. 14, ad *Est* autem.

virtud del cual el ser se coloca como existente, es por eso mismo la fuente y la causa de todas las operaciones, inmanentes o transitivas, que despliega en el curso de su duración”[11]. En otras palabras: “las operaciones de un ser son el desarrollo en el tiempo del acto fundamental de existir cuya eficacia los causa”[12].

Gilson explica brevemente las ambiciones de las doctrinas existencialistas de Gabriel Marcel y Soren Kierkegaard. Explica cómo, desde dos concepciones distintas, ambos autores se detienen a la altura del misterio sin posibilidad de alcanzarlo. En primer lugar, Marcel señala el riesgo que corre la existencia si se intenta objetivar, de la misma manera que los filósofos idealistas eludieron su consideración por desconfiar de las características del objeto. El planteo fenomenológico de Marcel accede al objeto partiendo desde el sujeto y postula el *ser que es anterior a su enunciación*. Alcanza la intuición de que algo *es* antes de ser percibido. Luego, descubre que puede extender la misma intuición a los demás sujetos. Pero allí abandona el problema de la existencia, dejando la solución dentro de un halo de misterio, supuestamente necesario.

Kierkegaard, por su parte, ha desarrollado un existencialismo de tipo religioso. Cuando postula una oposición entre el pensamiento abstracto y la existencia, señala que no se debe hacer abstracción de la existencia, porque de ese modo se la suprime. Para la solución del problema propone una síntesis dialéctica, no abstracta como

---

11 GILSON, E., “El tomismo y las filosofías existenciales”, p. 108.

12 GILSON, E., “El tomismo y las filosofías existenciales”, p. 108.

la de Hegel, sino vivida por el mismo sujeto existente, lo que coloca su fenomenología en la órbita de una experiencia religiosa.

Aunque es evidente que las dos concepciones necesitan una ontología, ninguna la admitiría, porque ellas mismas establecen unos límites insuperables. Mientras no se plantee metafísicamente la cuestión de la existencia, no se podrán alcanzar respuestas metafísicas.

Gilson sabe que sería muy difícil que el existencialismo admitiera la ayuda de la ontología tomista, pero señala que no es ni a Heidegger ni a Jaspers a quienes les plantea esta sugerencia, sino a los mismos tomistas. No se puede negar que Gilson plantea estas cuestiones de tal manera que invita a estudiar el pensamiento de los autores vigentes con un talante de diálogo. Así lo advirtió Echauri, que recoge esa enseñanza de Gilson:

> si el filósofo ha sabido adherirse a la verdad perenne y serle fiel, su espíritu permanece receptivo frente a las verdades advertidas por otros pensadores; por ello, la libertad de ser tomista consiste en aceptar cualquier verdad, venga de donde viniere[13].

En 1950, Derisi comenta *L´être et l´essence* aparecido en París en 1948. El comentarista aprecia el sólido trabajo de investigación histórica de Gilson, que le permite exponer con autoridad las diversas posiciones metafísicas. Gilson ofrece —afirma Derisi— agudas observaciones que superan las interpretaciones corrientes del pensamiento de filósofos tales

---

13 ECHAURI, R., "Etienne Gilson octogenario", *Cuadernos del sur*, 1 (1964), pp. 213-214.

como Platón, Plotino y Aristóteles. Con su estudio Gilson demuestra que Santo Tomás fue el primero en alcanzar la verdadera estructura del ser y su composición de esencia y existencia como potencia y acto. "El ser es *lo que es*, es la *esencia* asible en el concepto, pero referido esencialmente a algo que no es ella y que la supera, a la existencia, de quien recibe toda su actualidad o realidad"[14]. Pero la inasibilidad conceptual de la existencia ha llevado a los filósofos posteriores a reducir o incluir, de algún modo, la existencia en la esencia.

Afirma Gilson que, cuando Suárez separó la ontología del tradicional comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, con su afán de esclarecer plenamente el ser, acabó esencializando la existencia. Posteriormente, Kant neutralizó la existencia, colocándola fuera del alcance de nuestros conocimientos, organizados sobre los fenómenos y no sobre la existencia. Hegel se esforzó por suprimir ese *algo* distinto y trascendente del concepto para alcanzar la esencialización plena del ser. Ante esa objetivación total del ser reaccionó Kierkegaard, convirtiendo la existencia en algo real pero irracional.

> Así como el racionalismo, de Hegel principalmente, *esencializa la existencia*, el existencialismo de Kierkegaard y de sus continuadores *existencializa la esencia*, con lo cual invalida el concepto y la inteligencia y pretende sumergirse en una experiencia irracional[15].

En ambos caso —destaca Derisi— Gilson aprecia que la noción de ser ha quedado destruida en su íntima realidad.

---

14 DERISI, O. N., "L'être et l'essence". Comentario del libro de Etienne Gilson. *Sapientia*, 5 (1950), p. 147.

15 DERISI, O. N., "L'être et l'essence", p. 149.

En la segunda parte, que Derisi considera como la mejor lograda del libro, Gilson aborda la solución filosófica del problema mediante un análisis del conocimiento, efectuado desde su aspecto lógico. Gilson pone en evidencia cómo el ser sólo es aprehensible en el juicio, porque la existencia trasciende y se evade del concepto, que sólo la puede aprehender abstrayéndola de la realidad existencial del ser estrictamente tal. Así entendida, la existencia es el acto, la realización de la esencia[16].

Para Gilson, explica Derisi en su artículo, en la estructura del juicio de existencia no cabe una reducción al mero juicio atributivo. En el juicio de existencia hay "algo que rebasa los conceptos del sujeto y predicado y la atribución de éste a aquél en el orden de la esencia". Ese *algo* es la existencia, conceptualmente inasible, integrada en la esencia, aunque no como una nota suya, a la que le confiere su acto o realidad[17]. Derisi destaca esta tesis gnoseológica, tan querida por Gilson, por la que el conocimiento se realiza a la manera de comunicación e identidad intencional de *sujeto* y *objeto existente*: "el conocimiento nos pone en posesión inmediata del objeto en este plano existencial"[18].

En la opinión de Derisi, esta obra de Gilson tiene una extraordinaria significación por su aporte histórico y doctrinal. "Es, ante todo, una meditación concentrada en el tema fundamental de la filosofía: el ser, desarrollada con

---

16 Cfr. DERISI, O. N., "L´être et l´essence", p. 149.

17 Cfr. DERISI, O. N., "L´être et l´essence", p. 149.

18 DERISI, O. N., "L´être et l´essence", p. 150.

todos los abundantes recursos históricos y doctrinarios de que es dueño y maestro su eminente autor”[19].

El realismo metódico fue publicado por Gilson en 1936 en París. Se publicó traducido en Madrid en 1950, y su comentario apareció en las páginas de *Philosophia* en 1951. Al año siguiente, en *Philosophia*, apareció un comentario de Quiroga sobre *El ser y la esencia*, que también fue comentado por Orestes Bazzano en *Ciencia y Fe*[20]. En 1953, Heran publicó un comentario sobre *El tomismo* en *Notas y estudios de Filosofía*, de la ciudad de Tucumán, y Gonzalo Manuel Casas comentó *Jean Duns Scot*, en la *Revista de Filosofia*, de la Universidad de La Plata[21].

En 1953, Juan Bolzán comentó, en la sección bibliográfica de *Sapientia*, *El espíritu de la filosofía medieval*, destacando la metodología histórica de Gilson, apropiada para exponer los datos que permiten suponer la existencia de la filosofía cristiana. Gilson se ubicó, al escribir esta obra en 1931, entre dos posiciones extremas que negaban la filosofía cristiana. Por un lado, consideraban que es una mera filosofía, sin valor para la fe. Por otro lado, se decía que es pura teología sin valor para los filósofos. Gilson muestra que la filosofía medieval es una filosofía cristiana: es la recuperación de la filosofía griega enriquecida con el

---

19 DERISI, O. N., “L´être et l´essence”, pp. 150-151.

20 BAZZANO, O. G., “El ser y la esencia”. Comentario del libro de Etienne Gilson. *Ciencia y fe*, 8 (1952), pp. 104-105.

21 Cfr. MCGRATH, M., *Etienne Gilson. A Bibliography*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1982.

espíritu cristiano, porque le hace elevarse sobre una nueva concepción del mundo[22].

Con la información aportada sobre las traducciones y los comentarios no se puede afirmar que fue a partir de entonces cuando los filósofos argentinos conocieron la obra de Gilson, pero sí podemos decir que había mayor interés por difundirla en castellano en los ámbitos académicos. Se advierte que, en el tomismo argentino, la iniciativa correspondía a los protagonistas mencionados en el capítulo primero, Casares y Derisi, vinculados con las revistas *Criterio*, *Sol y Luna*, *Sapientia*, y *Revista de Filosofía*, de la Universidad de La Plata; se podría añadir la revista *Xenium*, dirigida en Córdoba por Alberto Caturelli, gran amigo de Derisi y colaborador de *Sapientia*. Se aprecia también el interés por Gilson en la revista *Philosophia*, de la Universidad Nacional de Cuyo, y en la revista *Notas y estudios de Filosofía*, de Tucumán.

Hasta aquí se ha detallado la recepción de la obra de Gilson en Argentina en una primera fase divulgativa. En cuanto a su estudio y profundización, los estudiosos argentinos la pudieron conocer antes de su publicación en el país, porque no era extraño que viajasen a Europa. Se debe destacar que en España también se editaron algunas traducciones de la obra de Gilson: *Santo Tomás de Aquino*, en 1944; *La filosofía de la edad media*, en 1946 y en 1958; *El realismo metódico*, en 1950; *La unidad de la experiencia filosófica*, en 1960; *Pintura y realidad*, en 1961; *El filósofo y la teología*, en 1962; *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*,

[22] Cfr. BOLZAN, J. E., "El espíritu de la filosofía medieval", *Sapientia*, 8 (1953), pp. 232-233.

en 1964[23]. De todos modos, los estudiantes jóvenes debieron salvar dificultades para obtener libros del extranjero.

2. Primeros contactos de Echauri con el tomismo.

El Profesor Ignacio Angelelli[24] recuerda que en el colegio Nuestra Señora del Rosario, de los hermanos Maristas, donde estudió junto con Echauri, no estaba prevista la difusión del tomismo. De todos modos, a fines de los años cuarenta, comenzaron a apreciar la importancia de la filosofía, y la cultivaban en el ámbito de un grupo de amigos que se reunían en la casa de un compañero de estudios, Guillermo Celoria. Allí compartían sus inquietudes literarias, artísticas y filosóficas con amigos como Jorge Rasia, Adolfo Isoardi, Eduardo Saltzman, José María Suárez, Amadeo Gatti, Américo Caramutta, Horacio Agüero, Raúl Pérez Gimeno, y otros[25]. La cultura filosófica vigente, abocada a los filósofos de moda de los últimos años cuarenta, Heidegger y Sartre, no acercaban a sus lectores precisamente a Dios. No obstante, Echauri advirtió que en la historia había un filósofo cristiano destacado. A las reuniones filosófico-literarias asistió ocasionalmente Germán Fernández Guizetti, que no era alumno del colegio Marista, y que, según Angelelli, era un tenaz defensor del tomismo. Postulaba como principales filósofos a Santo Tomás, Juan de Santo Tomás y Maritain, en

---

23 Cfr. MCGRATH, M., *Etienne Gilson. A Bibliography*, pp. 1-172.

24 ANGELELLI, I., comunicación electrónica, 20 julio 2002.

25 CELORIA, G., comunicación electrónica, 15 agosto 2002 y correspondencia personal, 26 agosto 2002.

ese orden[26]. En esta relación podría estar el origen del interés de Echauri por estudiar a Santo Tomás, aunque aún queda por saber por qué encauzó su trabajo a través de Etienne Gilson.

Ya se ha dicho que en 1950, Echauri y Angelelli abandonaron el primer curso de Ingeniería, con gran preocupación de sus respectivos padres, para estudiar la carrera de Filosofía: Echauri en Rosario, y Angelelli en Buenos Aires. Los dos amigos se volvieron a reunir cuando Echauri tuvo que hacer el servicio militar en la ciudad de Buenos Aires entre 1953 y 1954. Angelelli no recuerda si durante esos dos años Echauri dedicó tiempo al tomismo o a Gilson. En cambio, sí recuerda que tenía reuniones frecuentes con el catedrático de filología románica alemán Gerard Moldenhauer, que había llegado desde Bonn a Argentina después de la guerra[27]. Juntos publicaron el trabajo de Moldenhauer traducido al castellano *El teatro del barroco alemán*, en 1957[28].

3. Contenidos metafísicos de la obra de Gilson

En esta sección comentaré la primera parte del libro de Echauri *El pensamiento de Etienne Gilson*, publicado en Pamplona por la editorial de la Universidad de Navarra, en 1980. Si bien los contenidos metafísicos están presentes en

---

26 ANGELELLI, I., comunicación electrónica, 20 julio 2002.

27 ANGELELLI, I., comunicación electrónica, 20 julio 2002.

28 ECHAURI, R., *El teatro del barroco alemán*. Traducción realizada en colaboración con Gerard Moldenhauer. Facultad de Filosofía y Letras, Rosario 1957.

todo el libro, en esta parte se exponen con su fundamento: la doctrina del ser, la antropología, el realismo filosófico, y la filosofía cristiana.

Si uno se asoma a los escritos de Gilson, no encuentra los conocimientos históricos y filosóficos aislados. En su obra se puede advertir que las ideas se estructuran y consolidan como fruto de una paciente meditación personal, que permite cohesionar el cúmulo de información y la densidad de conceptos en una exposición didáctica y sugerente. En definitiva, se trasunta un esmerado esfuerzo por comunicarse con el lector. Por este motivo, al leer a Gilson es posible conocerlo en su veta más personal. Esta es la riqueza que Echauri alcanzó a percibir con el estudio de sus obras:

> Gilson es para nosotros un modelo de filosofar, por su precisión conceptual, por la limpidez de su estilo, por su penetración y por su esfuerzo de reducir a lo simple las más complejas cuestiones de la especulación metafísica. Uno puede seguir paso a paso el hilo de su discurso y su pensamiento resulta perfectamente controlable, porque Gilson escribe en una lengua que todos entendemos[29].

En la introducción, Echauri afirma con cierta emoción: "nada nos place, ni gratifica más, que escribir un libro sobre Etienne Gilson, a quien admiramos profundamente y a quien debemos nuestras más grandes satisfacciones intelectuales"[30]. Echauri es consciente de que toda la obra de Gilson no puede

---

29 ECHAURI, R., "Homenaje a Etienne Gilson", *La filosofía del cristiano, hoy*, V, p. 2218.

30 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, EUNSA, Pamplona 1980, p. 9.

resumirse sin riesgo de mutilación. Más aún, no es posible disfrutar del magisterio de Gilson sin la lectura meditada de sus obras. A pesar de ello, los temas que Echauri incorpora a su trabajo son los que ha escogido por ser centrales en el cuerpo total de la obra de Gilson.

3.1. La doctrina del ser en Santo Tomás

El texto de Echauri comienza exponiendo la doctrina del ser de Santo Tomás, tal como la interpreta Gilson. En primer lugar, hace un repaso de la noción aristotélica de forma y concluye que, según Gilson, la forma hace ser al ente *lo que es*, sin distinguir entre hacer *que el ente sea* y hacerlo *ser lo que es*. Así, la forma es el único ser del ente, y *ser* significa, tan solo, *ser lo que es*[31]. Santo Tomás asumió el esquema metafísico de Aristóteles, pero ha superado sus límites explicando otro principio constitutivo del ente: el *esse*. Por la forma, el ente es lo que es, su esencia. Por el *esse*, el ente existe, en el sentido existencial. La forma sigue siendo principio constitutivo de lo real, pero no es la raíz última de la realidad, porque "lo que establece al ente en su entidad misma resulta ahora el *esse*"[32].

Echauri cita un breve artículo en el que Gilson destaca la importancia de introducir en la filosofía griega la distinción hecha por Santo Tomás entre los dos órdenes de actualidad: la forma que especifica a los seres, y el *esse* que los constituye en la existencia[33]. Para Santo Tomás, el *esse* y

---

31 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, pp. 16-17.

32 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 17.

33 Cfr. GILSON, E., "Maimonide et la Philosophie de *l'Exode*",

la forma son actos de naturaleza diferente. La forma como acto posee un carácter unicamente esencial porque hace que el ente sea lo que es. El *esse* en cambio posee un carácter existencial, pues gracias a él el ente existe. La materia y la forma, para Aristóteles, constituían toda la esencia del ente, agotando ontológicamente lo real. El *esse* de Santo Tomás supera el plano de lo esencial, actualizando tanto la materia como la forma, que constituyen la esencia, haciendo de esta un ente real y existente[34]. Gilson distingue, en consecuencia, dos actos referidos a la esencia: el primero es la forma, acto de la esencia *como esencia*, y el segundo es el *esse*, acto de la esencia *como ente*[35].

La esencia y el *esse* se componen metafísicamente para constituir el ente. Solo uno de los dos principios que conforman lo real resulta conceptualizable, la esencia, mientras que el *esse* escapa al orden lógico. No es posible formarse un concepto del *esse*, porque no es una esencia, no es una cosa. Por eso se afirma que el *esse* no es pensable, ni cognoscible, sino a-lógico o trans-lógico. Sin embargo, estamos hablando del *esse*. ¿En qué sentido se dice que no es pensable? En el sentido en que no podemos definir lo que significa para el ente su acto de ser. Sabemos qué hace el *esse*, pero no podemos conocer su esencia porque no es una cosa y, por lo tanto, no tiene esencia. Así, "la metafísica tomista se enfrenta con el misterio del ser, al reconocer en el

---

Mediaeval Studies, 13 (1951), p. 223.

34 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 19.

35 Cfr. GILSON, E., *Being and some philosophers*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1952, p. 171.

seno del ente, la presencia de un dato inefable, en virtud del cual los entes existen”[36].

Según Gilson, los filósofos griegos no alcanzaron a concebir esa noción existencial del ser aunque, en el mejor de los casos, Aristóteles llegara a destacar “el papel de acto que juega la forma en la constitución de la sustancia y, por tanto, la actualidad del ser sustancial”[37]. La filosofía griega no llegó a proponer más que ontologías de la esencia. En la ontología tomista, el ente implica algo más: *lo que es* o *lo que está siendo* es un sujeto, un ente que *es* su esencia[38]. Gilson señala el error de concebir el tomismo como una filosofía centrada en *lo que es*, dejando de lado al *esse*. Perdida la propia novedad tomista del *esse*, el mismo acto de existir no jugaría ningún papel efectivo. Para evitar esta confusión, Gilson considera conveniente apreciar el tomismo como una *filosofía existencial*. En efecto, destacando la noción de la existencia, se alude directamente al acto de ser propio del *ens*[39]. Echauri transcribe la cita de Santo Tomás apuntada por Gilson: *nam ens dicitur quasi esse habens*[40]. Por si fuera necesario, Gilson aclara que no pretende identificar la filosofía tomista con alguna filosofía existencial como las expuestas por Kierkegaard, Heidegger o Jaspers[41].

---

36 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, pp. 20-21.

37 GILSON, E., *El tomismo*, p. 266.

38 Cfr. GILSON, E., *El tomismo*, p. 266.

39 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, pp. 22-23.

40 SANTO TOMÁS de AQUINO, *In XII Metaphysicam*, lect. 1.

41 GILSON, E., *El tomismo*, p. 647.

Echauri señala la noción que finalmente alcanzó Gilson sobre el *esse* tomista citando:

> ¿Qué es el ser del ente? Él mismo no es *un ser*. En tanto que tal, el ser del ente no es; él no tiene existencia propia separado de la sustancia de la que hace un ente. Ella no es más que por él, pero él mismo no es más que en ella y como ser de este ente. Es por ello que uno no podría tener intelección intuitiva del ser de un ente, porque él no nos resulta perceptible más que en la percepción sensible de la sustancia que él actualiza[42].

Así como se explican dos principios de actualidad, también hay dos tipos de composición. Materia y forma se componen para forjar la esencia, y la esencia se compone con el *esse*. Según Echauri, esta es una de las tesis vertebrales de la metafísica tomista. "Todo ente creado, desde el más modesto hasta el más sublime, está realmente y metafísicamente compuesto de *essentia* y *esse*"[43]. Echauri amplía la explicación diciendo que se trata de una composición efectiva, y no meramente mental. Es una unión metafísica porque está más allá de la imaginación y los sentidos. Es una composición de principios distintos, porque la *essentia* no es el *esse*. Se trata de una distinción tanto real como metafísica. Según el parecer de Gilson, para que un pensador pueda ser considerado tomista, es preciso que acepte esta verdad. De todos modos, Gilson aclara que Santo Tomás ha escrito más sobre *composición* que sobre *distinción*. La composición es la que funda la distinción. En efecto, hablar en términos de composición permitiría salvar

---

42 GILSON, E., "Propos sur l'être et sa notion", *San Tomasso e il pensiero moderno. Saggi*, Città Nuova Editrice, Roma 1975, p. 10.

43 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 26.

el error de Egidio Romano, quien entendió la distinción real de *essentia* y *esse* como una distinción entre *res* y *res*. Santo Tomás hablaba de distinción entre principios constitutivos de la *res*. Se trata de una distinción *intra rem*, porque nunca se dan separados *essentia* y *esse* aparte de la composición.

Por otra parte, Santo Tomás utiliza solo una vez el calificativo *real* para el término *composición*, porque real deriva de *res*, y él no pretende explicar la noción de dualidad de cosas. El uso del término *real* hizo incurrir en un error al pensar en dos *cosas* distintas, alcanzando la noción de dos realidades distintas, en lugar de dos principios complementarios que establecen una realidad, como explica Gilson[44]. Ser y esencia son distintos, en tanto que principios constitutivos, pero no hay separación entre ellos, sino que juntos constituyen la realidad del ente.

El trabajo de Echauri continúa desarrollando el tema de la *essentia*. Gilson no desea que, al destacar la importancia del *esse*, se deprecie la esencia. Se ha insistido en que son coprincipios: el *esse* hace que el ente exista perteneciendo, según la esencia, a una determinada naturaleza, y la esencia, al especificar al ente, cualifica al *esse*[45]. Explica claramente Echauri: "El ente *es* por el *esse* y él es *tal* o *cual* por su esencia. El *esse* actualiza la esencia, la hace existir, haciendo de ella y con ella un ente"[46]. Con respecto a la esencia y su especificación del ser, explica Echauri, en sintonía con Gilson: "la esencia limita al *esse*, le impone su contorno. Sin

---

44 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 27.

45 Cfr. GILSON, E., *L'être et l'essence*, 2ª ed., Vrin, París 1962, p. 117.

46 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 30.

el límite de la esencia, el *esse* sería el ser sin más, o sea, sería Dios, y no el *esse* de tal o cual ente"[47]. Este es el sentido en que se puede decir que la esencia se comporta como una potencia frente al *esse*: ella no alcanzaría a constituirse en un ente sin el acto del *esse*. Al respecto, Santo Tomás afirma que el *esse* actualiza a la esencia, pero no la determina, sino que él resulta determinado por ella.

La importancia de la esencia se explica porque si todo *es* en virtud del *esse*, la esencia debe pertenecer al *esse* como su determinación. Evidentemente, si no perteneciera al *esse*, no sería; pertenecería a la nada. Al *esse* no puede venirle su determinación de la nada, sino de él mismo. La esencia es, por lo tanto, la propia autodeterminación del *esse*, que no es lo mismo que decir que es *como* su determinación[48].

Ante el texto del *Exodo* que los filósofos cristianos han consultado en la Biblia, mediante el cual Dios se revela diciendo "Yo soy el que soy", San Agustín observó que Dios dijo que *es*, pero no *lo que es*. Santo Tomás explicó que Dios no ha dicho *lo que es*, sencillamente, porque no es algo. No es tal o cual cosa. *Es*, sin más. En esto precisamente consiste el misterio metafísico: ¿cómo se puede ser sin ser algo? La respuesta no violenta la razón: Dios es el *ipsum esse*, en su pureza absoluta, de tal modo que el *esse* constituye la misma naturaleza o esencia de Dios. De aquí se sigue la simplicidad de Dios, la ausencia de toda composición en la naturaleza

---

47 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 31. Siguiendo a GILSON, E., *Introduction à la philosophie chrétienne*, p. 193.

48 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, pp. 31-32. Siguiendo a GILSON, E., *El tomismo*, p. 254.

divina. Ahora bien, si la simplicidad divina se funda en el hecho de que Dios no es otra cosa que su ser puro, las cosas que no son Dios no pueden ser simples, sino compuestas de ser (*esse*), porque si no no existirían, y de aquello que las limita, la *essentia*.

Según Gilson, Santo Tomás piensa que Dios, en el pasaje del *Éxodo*, ha revelado tanto la identidad entre la esencia y el ser en Dios, como la distinción y composición de esencia y ser en la criatura. Se trata de una revelación, porque no puede darse una rigurosa demostración filosófica de la composición y la distinción. En tal sentido, Echauri cita a Gilson: "¿cómo demostrar, por inspección directa del ente, que la existencia actual es en él el efecto de un acto finito, intrínseco a su sustancia y que hace de él un *ens*, en el sentido preciso de esencia, teniendo su propio acto de existir?"[49].

Como consecuencia de la composición del *esse* con la *essentia*, hay entes que no son el ser puro, son entes finitos, distintos de Dios, mientras que Dios es infinito y no está condicionado por nada. Gilson explica que "todo ente es finito en tanto que *tiene* el acto de existir, pero no lo *es*, (...) Dios es infinito, porque su simplicidad es aquélla del acto puro del *esse*, que no es ni esto ni aquello, sino que *es* absolutamente"[50]. Santo Tomás ha propuesto cinco vías para demostrar la existencia de Dios; por revelación sabemos que Dios es el ser mismo, pero no podemos saber qué es el *esse* divino, porque está más allá del ente y, por lo tanto, escapa a

---

[49] GILSON, E., *Introduction à la philosophie chrétienne*, p. 55.

[50] GILSON, E., *Introduction à la philosophie chrétienne*, pp. 60-61.

nuestro conocimiento intelectual[51]. Puesto que el propio *esse* de los entes escapa a nuestra aprehensión, mayor dificultad tendremos en captar intelectualmente el Ser puro desprovisto de una esencia.

Echauri pasa a considerar el tema de la participación, la causalidad y la creación; nociones estrechamente vinculadas entre sí en la metafísica de Santo Tomás. Por la noción de participación considera que los entes participan del *Esse*, tanto para ser lo que son como para existir. Por lo tanto, Dios es causa eficiente de la existencia de los entes y, a juicio de Gilson, esto permite afirmar que participación y causalidad están asociadas y se identifican. "Decir que el ser creado es el ser participado, significa decir que él es el efecto propio del ser no causado, que es Dios"[52]. En consecuencia, cuando hablamos de ser por participación y de causalidad, estamos rondando el tema de la creación. Dios es la fuente del ser (*fons essendi*)[53]. Crear, por lo tanto, significa otorgar el ser. Puesto que la creación no supone nada antes del acto creador, resulta, como afirma Santo Tomás, que el *esse* creado emana de la fuente suprema del ser[54].

La noción de creación marca la diferencia entre Aristóteles y Santo Tomás cuando se refieren a la causalidad por la vía del movimiento. Al respecto, Echauri alude a la confusión que surge si se interpreta a Santo Tomás como

---

51 Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *In librum de Causis*, L. VI; y *Summa contra gentiles*, III, q. 49.

52 GILSON, E., *Introduction à la philosophie chrétienne*, p. 157.

53 SANTO TOMÁS de AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, q. 84.

54 Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 1.

mero aristotélico, identificando la causa motriz con la causa eficiente. Cuando el Estagirita habla de causa motriz, u origen del movimiento, no puede referirse a la causa eficiente, como lo hace Santo Tomás. La causa motriz de Aristóteles supone que Dios mueve las cosas, las pone en marcha, pero no supone que produce su ser. En cambio, para Santo Tomás, Dios como causa primera es realmente eficiente, pues produce todo el ser. Según Gilson, Aristóteles no supera nunca "el nivel de la naturaleza y el del ser-tal para alcanzar el del ser en tanto que tal"[55]. En la sexta edición de *Le thomisme*, Gilson señala que él mismo había incurrido en un error, presente en la edición previa, sobre la interpretación de la primera vía tomista. En la última instancia, Gilson aprecia que Santo Tomás no utiliza el término *causa* en las tres versiones de la primera vía. Probablemente, porque al advertir su clara inspiración en la explicación aristotélica, podría interpretarse que Dios no produce nada nuevo. Pero Gilson también observa que es Santo Tomás quien da origen a esa equivocación, pues generalmente no distingue entre causa motriz y causa eficiente[56]; aunque tampoco las confunde, por cuanto expone juntas ambas vías, distinguiéndolas entre sí. En efecto, la primera vía tomista desemboca en Dios como primer motor, como principio del movimiento, pero no como creador ni, por tanto, como primera causa eficiente. Dios, como tal, se explica en la segunda vía.

---

55 GILSON, E., "Notes pour l'histoire de la cause efficiente", *Archives d'histoire doctrinale et lettéraire du moyen âge*, 29 (1962), pp. 19-20.

56 Cfr. GILSON, E., "Notes pour l'histoire de la cause efficiente", p. 14.

Según Gilson, Santo Tomás adopta esta distinción que aparece en las obras de Avicena. Los griegos no se planteaban cuál era la causa por la cual el ente existe. Afirma Gilson que "los filósofos musulmanes parecen haber sido los primeros en discernir las implicaciones metafísicas más inmediatas del dogma de la creación"[57].

Considerar a la esencia, antes de su composición con el *esse*, es un tema recurrente. Echauri explica que:

> Uno podría aquí pensar, y de hecho se ha pensado, en aquello que recibe el *esse*, o sea en la *essentia*, como si ella fuera algo antes de recibirlo, cuando, en realidad, ella es algo, o sea un *ens*, justamente al recibir el *esse* que la actualiza. La esencia, como receptáculo del ser, sólo es *algo*, gracias al *esse* que ella restringe y limita: pero la esencia, desprovista de su acto de ser, no es nada[58].

Las esencias no tienen un *esse* propio que les permite subsistir como entes posibles. No es lo mismo decir que las esencias están en la mente de Dios con un *esse* propio, esperando el momento de su implantación en la realidad, que decir que a una esencia le corresponde en la mente de Dios una idea divina. Tal idea divina es un elemento constitutivo del entendimiento divino. Puesto que Dios es un acto puro y único, el entendimiento se identifica con el ser de Dios y, por lo tanto, las ideas divinas no se distinguen de su *esse*[59]. Como explica Gilson: "la idea de una criatura es el conocimiento

---

57 GILSON, E., "La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne", *Archives d'histoire doctrinale et lettéraire du moyen âge*, 15 (1946), p. 55.

58 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 42.

59 SANTO TOMÁS de AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, q. 69.

que tiene Dios de una determinada participación posible de su perfección por esa criatura”[60].

Se llega así a una comprensión del universo, compuesto de entes en los que habita la eficiencia divina. Echauri recoge un extenso texto de Gilson en el que expresa —con gozo, podría decirse— que las esencias reflejan de muchos modos la perfección del Acto puro de ser, aunque este las trasciende. Ellas tienen la peculiar misión de posibilitar una naturaleza de las cosas, que no es ni la nada, ni Dios mismo, porque participando finitamente de ese Acto puro de ser, lo condicionan y limitan. Los entes que componen el universo, conquistado de la nada por la libre voluntad del Creador, no son ni esencias sin existencia, ni existencias sin esencia: son actos de ser medidos por las esencias, a las que ellos confieren su existencia[61].

Gilson ha descubierto en la doctrina auténtica de Santo Tomás, la explicación de la legítima presencia de Dios en todas las cosas: el *esse* creado deriva del *Esse* increado, por eso, como causa del ser, Dios está íntimamente presente en cada una de sus creaturas. Echauri recuerda la emoción que en su juventud le produjo la lectura de *L’être et l’essence*, cuyas enseñanzas atrajeron una inspiración perdurable. El mérito de Gilson por haber renovado el tomismo al desempolvar la noción del *actus essendi*, no puede pasar desapercibido. Su meditación no prescinde de la doctrina del

---

60 GILSON. E., *La filosofía de la Edad Media*, Gredos, Madrid 1976, p. 497.

61 Cfr. GILSON, E., *Introduction à la philosophie chrétienne*, pp. 197-198.

ser, la cumbre definitiva del pensar filosófico de Santo Tomás, según proclama en *Les tribulations de Sophie*: "No puedo concebir que uno pueda seguirlo hasta el término de su luminosa metafísica del acto de ser, sin experimentar el deseo de quedarse con él siempre allí"[62].

3.2. La antropología tomista

Los filósofos medievales se enfrentaron a la cuestión acerca del hombre. Echauri recoge la exposición de Gilson que presenta, por un lado, a San Agustín y a San Buenaventura, ambos inspirados en Platón, con dificultades para explicar la unidad del hombre integrado por dos sustancias: el alma y el cuerpo. Por otro lado aparece Santo Tomás, inspirado en Aristóteles, con la dificultad de explicar la unidad del hombre integrado por dos principios complementarios: el alma como forma del cuerpo. Pues, ¿cómo se explica la subsistencia del alma sin el cuerpo hasta el momento de la resurrección? La respuesta de Santo Tomás consiste en afirmar que el alma tiene una entidad propia; ella misma es una sustancia de carácter espiritual o intelectual. Echauri recuerda, citando a Santo Tomás:

> El ser forma del cuerpo es algo que conviene al alma según su esencia y no como algo sobreañadido. Esto no obstante, hay que decir que el alma, en cuanto mediatizada por el cuerpo, es su forma; mientras que, en tanto que supera la condición corporal, es llamada espíritu o sustancia espiritual[63].

---

62 GILSON, E., *Les tribulations de Sophie*, p. 35.

63 SANTO TOMÁS de AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, a. 2, ad 4.

El *actus essendi* cumple una función principal en la constitución del alma. Como sustancia, el alma se compone de una esencia, que es su forma espiritual, y del *esse* que la actualiza, en virtud del cual, el alma es sustancia. Echauri señala que el ángel y el alma no difieren en cuanto a su estructura ontológica, porque ambos son sustancias intelectuales compuestas de *essentia* y *esse*. Tanto en el alma como en el ángel, la *essentia* es una forma simple y espiritual. Se trata de compuestos de forma y *esse*, cumpliendo cada principio su peculiar función: hacer ser lo que es el alma o el ángel, al actualizar esa forma. En el caso del alma o el ángel, que son sustancias desprovistas de materia, el *esse* actualiza una forma[64].

La constitución ontológica que Santo Tomás asigna al alma no permite saber plenamente qué es ella. Sin embargo, con lo dicho hasta ahora puede sacarse una primera conclusión para la antropología. El alma humana tiene un *esse* propio, a diferencia de otras formas sustanciales inscritas en la materia. De esta manera, el alma posee su propio acto de ser y no depende del cuerpo, sino que es el alma quien comunica al cuerpo, con el que se une, su acto de ser. En el hombre hay un solo *esse*, común al cuerpo y al alma, de modo que hay una sola existencia común. Continuando con Santo Tomás: "Si el alma se uniera al cuerpo por otra cosa, entonces sólo habría una unión accidental"[65].

En consecuencia, la unidad sustancial del compuesto humano se funda en el acto de ser que posee el alma, y que

---

64 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 49-50.

65 SANTO TOMÁS de AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, a. 2, ad 3.

hace del compuesto una sustancia. Como explica Gilson: "el tomismo (...) es una doctrina en la que la sustancialidad del alma es el fundamento mismo de la sustancialidad del hombre"[66]. Con esta noción, Santo Tomás explica la inmortalidad del alma humana: puesto que el *esse* del compuesto humano es el correspondiente al alma, el hecho de la muerte, o separación de cuerpo y alma, sólo supone la descomposición del cuerpo y no la del alma. No hay en el alma un principio interno de corrupción. Echauri explica, siguiendo a Gilson, que no se trata de una sustancia separada, como la del ángel, sino separable del cuerpo. Así, desde el punto de vista existencial, el alma separada del cuerpo es una sustancia completa, pero desde el punto de vista específico está incompleta, por no poder ejercer ninguna de las actividades propias de la especie humana. El alma no puede conocer nada por carecer de órganos sensibles, ni puede elaborar conceptos porque le faltan los medios que le permiten percibir lo real. En consecuencia, cuerpo y alma están hechos, por naturaleza, para estar unidos. Su separación reclama una reunión que no puede demostrarse filosóficamente, pero sí coincide con la fe cristiana en la resurrección de la carne. Explica Echauri al respecto:

> el alma sin su cuerpo no es un hombre, ni el cuerpo, sin su alma, tampoco es un hombre, sino un cadáver. Así como el cuerpo, sin el alma, no es un cuerpo *humano*, del mismo modo, el alma, sin el cuerpo, tampoco es un alma *humana*. Para ser *humanos*, alma y cuerpo deber estar unidos[67].

---

66 GILSON, E., *Elementos de filosofía cristiana*, p. 268.

67 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, pp. 53-54.

El alma separada del cuerpo tras la muerte no es un individuo de la especie *alma*, porque al no ser sustancia completa, no es individuo. En cambio, sí goza individualmente de su propia personalidad, pero no es *humano*, porque carece del cuerpo como principio complementario e ineludible de su realidad específica.

A partir de la noción del *esse* como acto de ser puede entenderse bien la explicación de Santo Tomás sobre la inmortalidad del alma, fundada en esa noción. Gilson señala que "en la doctrina auténtica de Tomás de Aquino hay una conexión necesaria entre la noción de *existencia* (*esse*) y la demostrabilidad de la inmortalidad del alma"[68]. En torno a este tema, Echauri resume la exposición de Gilson sobre las discusiones sucedidas a principios del siglo XVI en Italia, en las que se advierte la pérdida de la noción del *actus essendi* como elemento constitutivo del alma humana. No es de extrañar porque, por entonces, no era fácil distinguir el tomismo del aristotelismo, y menos aún presentar sus contrastes.

Echauri expone cómo Cayetano contribuyó al malentendido. En efecto, el principal comentarista de Santo Tomás afirmó que el ser del ente no se distingue del ente, sino que se reduce a éste. "El *esse* no es aquello que actualiza el alma y que ésta comunica al cuerpo en el momento de ser creada por Dios, sino que el *esse* indica el ser actual que el sujeto o embrión consigue al final de su evolución biológica"[69]. Ocurre que Cayetano carecía de la noción de

---

68 GILSON, E,. *Elementos de filosofía cristiana*, p, 279.

69 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 56.

actus essendi con la que Santo Tomás expresaba su doctrina sobre el alma, y por la que esta se diferencia radicalmente de la concepción aristótélica. Según Gilson, Santo Tomás sostiene que el *esse* hace del alma —que es una forma simple— una sustancia; y ésta, a su vez, hace del embrión un hombre cuando esa sustancia es creada por Dios. Esto implica que el embrión existe antes de que Dios le infunda un alma inmortal. Ese embrión posee primero un alma vegetativa y, luego, otra sensitiva, antes de recibir el alma intelectual. Según entiende Gilson, Santo Tomás explica en la *Summa theologiae* que, tanto el alma vegetativa como la sensitiva desaparecen, pero sus operaciones quedan integradas en el alma intelectual que las desaloja[70]. Completa Echauri explicando la doctrina tomista expresada en la *Summa contra gentiles*[71]. Entre una forma elemental y otra tan perfecta como el alma humana, debe haber formas intermedias que se corrompen y generan sucesivamente, hasta culminar ese proceso gradual con la única forma sustancial del hombre, el alma humana, que ha asumido todas las operaciones de las formas precedentes. Por el alma el hombre es hombre, animal, viviente, cuerpo, sustancia y ser:

> El alma hace que el hombre sea lo que es y ejerza así la operación característica de su especie, que es el conocimiento racional, y que ejerza las operaciones de una naturaleza animal, que el hombre viva y que sea un cuerpo humano, que cumple sus actividades peculiares, y que *sea*, ya que el *esse* del hombre es el de su alma[72].

---

70 Cfr. GILSON, E., *Dante et Béatrice*, Vrin, París 1974, p. 36.

71 SANTO TOMAS, *Summa contra gentiles*, II, q. 89.

72 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 58.

En la antropología de Santo Tomás hay otra noción que también reside en el *esse*. El hombre es un ser personal; es un individuo dotado de un entendimiento que lo distingue de otros seres por su libertad, de manera que tiene el dominio y la responsabilidad sobre sus actos. Los actos provienen de su alma, que debe su existencia al *actus essendi*, por eso el hombre es dueño de su actividad y fuente de sus propias determinaciones. "Es su acto de existir lo que constituye a cada hombre en su doble privilegio de ser una razón y de ser una persona; todo lo que él sabe, todo lo que él quiere, todo lo que él hace, emana del acto mismo por el cual él es lo que es"[73]. Completa Echauri diciendo que el hombre, por ser dueño de sus actos, debe tratar de desarrollar todas las posibilidades propias de su naturaleza. Tal desarrollo se expresa en los actos que componen su conducta. En la medida en que sus actos se rigen de acuerdo con su esencia racional, será más hombre.

Este es el sentido del obrar moral según Santo Tomás, que Gilson desarrolla en su obra *Saint Thomas, moraliste*. De la segunda edición de 1974, Echauri considera un apartado que explica el papel rector de la razón en la conducta humana. Antes del pecado original, el hombre controlaba con la razón todos sus actos, lo que no implica que hubiera en el hombre un impulso menor hacia el placer. Al contrario, para Santo Tomás, el deleite sensible debía ser mayor "por cuanto la naturaleza era más pura y el cuerpo más sensible"[74]. El hombre, por el pecado original, ha perdido el control con que la razón sujetaba su naturaleza. La conducta moral, dominada

---

[73] GILSON, E., *El tomismo*, p. 532.

[74] SANTO TOMÁS de AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 98, a. 2.

por la razón, se ha de regular en consonancia con la naturaleza. Echauri recoge una cita de Gilson:

> La moral tomista es, por ende, un naturalismo, pero es, al mismo tiempo, un intelectualismo, porque la naturaleza se comporta como una regla. Así como ella hace que los seres sin razón obren según lo que son, la naturaleza deja a los seres dotados de razón la tarea de discernir lo que ellos son, a fin de obrar en consecuencia. Deviene lo que eres, tal es su ley suprema: hombre, actualiza, hasta sus límites más extremos, las virtualidades del ser inteligente que eres[75].

La naturaleza caída puede restaurarse por medio de la gracia divina, que no destruye la naturaleza humana, sino que la eleva y perfecciona, para hacer al hombre más conforme a su fin, si la acoge libremente.

En un artículo publicado quince años más tarde, Echauri se refiere a las virtudes, destacando que su aprendizaje es absolutamente necesario para la vida humana.

> A fuerza de reiterar actos de justicia, el hombre se vuelve justo, repitiendo actos de fortaleza, se hace recto, viviendo la templanza, que introduce moderación en los placeres sensibles, el hombre se torna mesurado, practicando la prudencia, que le indica lo que hay que hacer en cada momento, adquiere la sabiduría en el plano práctico, teniendo pasión por las cosas grandes, el hombre se hace magnánimo[76].

Santo Tomás asumió la ética aristotélica, que aspiraba a forjar ciudadanos con vistas al bien de la sociedad, porque reconocía los fundamentos mismos de la moral natural. Pero

---

75 GILSON, E., *Saint Thomas, moraliste*, Vrin, París 1974, p. 344. Citado por ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 60.

76 ECHAURI, R., "En torno a las virtudes", *Siglo XXI*, 3 (1994), p. 40.

la visión cristiana superó a Aristóteles incorporando nuevas virtudes, entre ellas, la de la humildad, que proporciona una exacta ponderación de nosotros mismos y que ayuda a corregir los errores. Esa actitud de búsqueda de los actos virtuosos es acompañada por la acción de la gracia sobrenatural. Señala Echauri:

> De este modo, el sobrenaturalismo cristiano corona el naturalismo antiguo y lo conduce hacia su propia plenitud, porque la gracia no hace del hombre un ángel, sino un hombre en el sentido más genuino del término[77].

3.3. El realismo filosófico

Después de considerar la ontología y la antropología, Echauri expone el pensamiento de Gilson referido a la epistemología. Ya en 1964 Echauri señalaba que Gilson presenta sus reflexiones en torno al problema del conocimiento en dos libros: *El realismo metódico*, de 1936, y *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, de 1947.

> De ellos se desprende que la existencia del mundo exterior constituye la primera evidencia y el punto de partida indubitable del quehacer filosófico. Toda la filosofía tradicional reposa sobre ese primer principio vigorosamente afirmado por Gilson como el índice distintivo del realismo metódico o reflexivo de Santo Tomás[78].

Señala Echauri en *El pensamiento de Etienne Gilson* que el realismo de Santo Tomás se apoya en un principio o axioma: las cosas reales existen. Como todo axioma, no es preciso demostrarlo porque es evidente. Si su demostración

---

77 ECHAURI, R., "En torno a las virtudes", p. 40.

78 ECHAURI, R., "Etienne Gilson octogenario", p. 214.

fuera necesaria, entonces la existencia de las cosas sería el resultado de un proceso mental, un postulado supuesto por el hombre, para el que debería encontrar alguna certeza. Afirma Echauri que "sería absurdo exigir una demostración de lo que se impone tan rotundamente al espíritu. Por ello, no hay, para la filosofía tomista, una demostración del mundo exterior, por cuanto resulta absolutamente evidente que él existe"[79]. Confrontando con los que pretendían establecer una afinidad entre el realismo y el idealismo, Echauri recoge esta cita de Gilson: "Las dificultades comienzan sólo cuando el filósofo se empeña en transformar esta certidumbre sensible en una certidumbre de naturaleza demostrativa, que sería la obra del intelecto"[80].

Por lo tanto, el *ens* es el primer principio, y es evidente que existe porque lo percibimos inmediatamente. Con palabras de Gilson, que traduce Echauri, hay una "evidencia sensible inicial de esa entrada de la cosa en nosotros, que llamamos sensación"[81].

Además de ser lo que son, los entes son inteligibles en virtud de la forma sustancial, por la que tienen tal o cual esencia. De la primera noción de *ens* obtenemos otra ley universal: todo ente resulta idéntico consigo mismo, tiene identidad propia y puede identificarse por lo que él es. Gilson señala la coincidencia de Aristóteles y Santo Tomás respecto al principio de identidad. Se trata de una necesidad absoluta

---

79 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, pp. 63-64.

80 GILSON, E., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, París 1947, p. 197.

81 Cfr. GILSON, E., *El realismo metódico*, Rialp, Madrid 1952, p. 143.

del pensamiento, fundada en la propia necesidad de lo real[82]. Del principio de identidad se pasa al principio de no contradicción, "si una cosa, y toda cosa, es lo que es, no puede ser y no ser, a la vez, lo que es, bajo el mismo ángulo visual"[83].

Echauri cita un texto de Gilson que define las bases del realismo, al que denomina *metódico* para recordar a Descartes:

> Así, a la luz de la evidencia inmediata, el entendimiento ve que algo es o existe; que lo que existe es lo que es; que lo que es o existe no puede ser y no ser al mismo tiempo; que una cosa es o no es sin que pueda concebirse una tercera hipótesis; y, por último, en orden, aunque no en importancia, que el ser solamente viene del ser, lo cual es la verdadera raíz de la noción de causalidad. La razón no puede probar ninguno de estos principios porque en ese caso ya no serían principios, sino conclusiones; pero por su medio prueba todo lo demás[84].

Echauri explica la oposición de Gilson al intento de compatibilizar el realismo con el idealismo. Se trata de dos actitudes irreconciliables. Por ser mutuamente excluyentes, al emprender uno de los caminos, el de lo real o el del pensamiento, ya no es posible encontrarse con el otro. En *Réalisme thomiste et critique de la connaissance,* Gilson expuso diferentes intentos de compaginar la filosofía tomista con el idealismo. Concluye que esos intentos están

---

82 Cfr. GILSON, E., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, p. 92.

83 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 65.

84 GILSON, E., *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid 1960, p. 361.

condenados al fracaso. Según Echauri, esta oposición no fue planteada con términos tan claros y contundentes, y ya no es posible ignorarla. "Si se parte del pensamiento, o de la conciencia, o del espíritu, o de la mente, o del yo, el idealismo se encontrará maniatado de antemano para acceder al ente"[85]. Lo real es "independiente del pensamiento que lo representa y del acto del pensamiento que lo aprehende"[86]. Releyendo a Santo Tomás, Echauri apunta que lo real ha de ser regla y medida de nuestro entendimiento[87], y no, por el contrario, el entendimiento, regla y medida de lo real. Inútil es alegar que lo real, cuando es aprehendido, deviene en objeto del conocimiento, porque aunque lo conocido se convierta en objeto de mi aprehensión, no por ello lo conocido consiste y se reduce a ser objeto. El realismo proclama que el ente es, y es lo que es, independientemente de nuestra aprehensión. Más allá de su aprehensión, el pensador realista sabe que existen entes que no dependen de él, ni en su entidad, ni en su inteligibilidad.

Echauri recoge una cita de *L'être et l'essence* en la que Gilson, no sin humor, compara el papel creador de los músicos con el de los filósofos idealistas:

> Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, pueden asumir un tema metafísico cualquiera y sacar de él un mundo, con tanta facilidad y, a veces, belleza, como Bach puede escribir una fuga; pero Bach tiene razón, porque el fin del arte es, en efecto,

---

85 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 67.

86 GILSON, E., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, p. 41.

87 SANTO TOMÁS de AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 64, a. 3.

> crear, y Hegel se equivoca, porque el fin de la filosofía es conocer[88].

En tal sentido, Echauri considera que a los idealistas les corresponde el título de *grandes pensadores*, más que el de *grandes filósofos*, puesto que prefieren pensar y renuncian a conocer. Coincidiendo con Gilson, Echauri recoge una cita de *El realismo metódico*: "Conocer no es aprehender una cosa tal como ella está en el pensamiento, sino, en el pensamiento, aprehender la cosa tal como ella es"[89]. Lo que el filósofo busca es conocer. El entendimiento, como facultad del alma, y los sentidos, como órganos del cuerpo, no son quienes conocen, sino el hombre a través de ellos. El conocimiento culmina en el ámbito espiritual e inmaterial específico de la inteligencia, adonde llega el objeto conocido desmaterializado. Queda separada, o abstraída, la forma inteligible que actualiza la materia. "La operación propia del intelecto agente consiste en disociar estos dos elementos, a fin de suministrar al intelecto posible lo inteligible y lo universal, que se encontraban implicados en lo sensible"[90]. Así es como Santo Tomás concibe el intelecto humano, como el protagonista del acto de conocer. Él descubre la inteligibilidad que todas las cosas encubren. Una vez extraída de lo sensible, el intelecto humano se lo ofrecerá a la razón, pasando ésta de un objeto de conocimiento a otro. Intelecto y razón son dos dimensiones diferentes de una misma facultad: el entendimiento o inteligencia. La primera intuye y la segunda discurre. Así, el conocimiento se logra

---

88 GILSON, E., *L'être et l'essence*, p. 310.

89 GILSON, E., *El realismo metódico*, p. 153.

90 GILSON, E., *El tomismo*, p. 395.

progresivamente y con esfuerzo, no como los ángeles, seres puramente intelectuales, capaces de conocer súbitamente, sin mediación del discurso racional. En tal sentido, el acto intelectual específicamente humano, señala Echauri, es el que ejerce la razón; el acto ejercido por el intelecto humano se encuentra limitado por su dependencia con respecto al cuerpo, y por ello Santo Tomás lo considera un intelecto ensombrecido por la materia corporal.

De todos modos, para Gilson, la gnoseología de Santo Tomás es un intelectualismo más que un racionalismo. Gilson entiende que el hecho de conocer es propio de la dimensión intelectiva de la inteligencia, mientras que la dimensión racional "participa de la simplicidad del conocimiento intelectual"[91].

> Esos frutos inteligibles, que el intelecto presenta a la razón, son los conceptos, productos primeros de la simple aprehensión intelectual. El trabajo de la razón consistirá, por su parte, en juzgar, o sea en asociar o disociar los conceptos que le suministra el intelecto. El intelecto forja los conceptos, al conocer el ente en lo que él es. En tal sentido, el objeto adecuado y connatural del entendimiento humano es la esencia de la cosa, lo que la cosa es[92].

Sin embargo, aunque el intelecto sea infalible al producir el concepto, ello no implica que pueda penetrar y agotar completamente la esencia que se le brinda en la aprehensión. Para Santo Tomás, las esencias resultan inefables e inagotables[93], por eso, aunque el intelecto no agote lo real, lo puede alcanzar tal como es en sí. Echauri explica

---

91 GILSON, E., *El tomismo*, p. 385.

92 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 73.

que el concepto *hombre* cubre a Sócrates, así como el concepto *racional* o *mortal*. Tales conceptos dicen lo que Sócrates es, pero el Sócrates real es más que la suma de todos los conceptos que podamos alcanzar, pues lo individual es inefable.

Cabe aquí una referencia a Descartes, para quien toda sustancia es conocida, en tanto que se reduce al contenido de su idea. Para un escolástico, en cambio, toda sustancia resulta desconocida porque no es la suma de los conceptos que se pueden sacar de ella[94]. En la gnoseología de Santo Tomás no cabe ninguna duda que permita confundir el concepto con la cosa. Esta dispone de una existencia extramental propia, mientras que el concepto ha sido elaborado por el entendimiento frente a la cosa, y sólo subsiste en el pensamiento que lo engendró, no en la realidad.

> En la realidad sólo existen cosas, no conceptos; en la mente, sin embargo, existen, en cierto modo, conceptos y cosas, ya que los conceptos son las cosas mismas presentes en el espíritu con una existencia intencional[95].

Vale esta aclaración de Echauri porque, aunque la realidad sólo alberga cosas existentes reales, los conceptos son los más fieles testigos de esas cosas. En efecto, poner en duda la veracidad del concepto conduce inexorablemente al escepticismo. El intelecto, para obtener el concepto, ha coincidido con lo real. En palabras de Echauri, "de esa íntima unión de cognoscente y conocido, más íntima aún que la de

---

93 Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 1.

94 Cfr. GILSON, E., *El realismo metódico*, p. 113-114.

95 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 75.

materia y forma, ha surgido el concepto”[96]. La propia inteligibilidad del concepto proviene de la cosa. “Entre el intelecto y el ente hay connaturalidad, en virtud de la inteligibilidad que ambos poseen; sólo que el intelecto la posee en acto y el ente, en potencia”[97]. Precisamente, por esa connaturalidad el intelecto concibe las esencias, produciendo los conceptos que la razón une y separa para expresar la verdad en el juicio. La verdad reside, justamente, en el juicio, y se cumple la *adaequatio rei et intellectus* que Santo Tomás define en la *Summa contra gentiles*[98].

Es el momento oportuno para hablar de la verdad. Según expone Gilson, “son los pensamientos, más que las cosas, los que son verdaderos”[99]. Echauri explica que si el pensamiento se ha ajustado a lo real, habrá verdad en él. “Todo conocimiento, por el solo hecho de serlo, resulta siempre verdadero. No existen conocimientos falsos, porque un conocimiento falso, no es sencillamente un conocimiento”[100]. No cabe duda de que el fundamento del juicio, el fiel de la balanza, está indudablemente en lo que las cosas son. Resulta entonces que la verdad está en el juicio y su fundamento en la cosa real, en el ente.

Aún queda por decir que el entendimiento, en su acto propio de conocer, no conoce lo que conoce. Se trata de una

---

96 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 75.

97 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 77.

98 SANTO TOMÁS de AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, q. 59.

99 GILSON, E., *El tomismo*, p. 418.

100 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 78.

simple aprehensión, o elaboración conceptual, en la que no hay más que una verdad virtual, porque sólo alcanzará su actualidad cuando el entendimiento la formule explícitamente en un juicio. De tal manera que la verdad posee un carácter predicativo: sólo se brinda plenamente en el juicio. Para explicar cómo se accede a la verdad, Echauri cita a Gilson: "Para pasar del orden del conocimiento bruto al de la ciencia y la demostración, que es el de la verdad conocida como tal, es necesario que el intelecto tome conciencia de su adecuación con el ser, al afirmarla explícitamente"[101].

Ni Gilson ni Echauri dejan pasar la oportunidad de reflexionar y sacar consecuencias de este desarrollo teórico. El hombre dispone de inteligencia para conocer la verdad y de voluntad para plegarse a ella. Sin embargo, hay que reconocer que, en algunas ocasiones, el hombre no actúa en plena consecuencia con la verdad. Echauri cita de *La unidad de la experiencia filosófica*:

> Hay un problema ético en la raíz de nuestras dificultades filosóficas; los hombres somos muy aficionados a buscar la verdad, pero muy reacios a aceptarla. No nos gusta que la evidencia racional nos acorrale. (...) En resumen, hallar la verdad no es difícil; lo difícil es no huir de la verdad una vez que se la ha hallado[102].

Echauri acaba este apartado recordando el consejo que Platón daba al filósofo referido a la verdad. Habrá de buscarla con todas sus fuerzas y con el único objeto de conocerla, por amor a ella. Luego habrá de poner el mismo

---

101 GILSON, E., "Les principes et les causes", *Revue thomiste*, 52 (1952), p. 52.

102 GILSON, E., *La unidad de la experiencia filosófica*, p. 83.

empeño en aceptarla y adherirse a ella, para que no sólo su entendimiento, sino también su voluntad, el hombre todo, resulte beneficiado y fecundado por ella[103].

3.4. La filosofía cristiana

Gilson fue, posiblemente, el primer filosofo del siglo XX que advirtió la trascendencia de la filosofía medieval. Su extenso trabajo de investigación histórica le sirvió para defender afirmaciones que cambiaron la manera de entender algunas cuestiones sólidamente establecidas en los ambientes académicos. Uno de los aciertos más importantes fue postular y demostrar la legítima originalidad de la filosofía cristiana, desarrollada durante el extenso período medieval.

Echauri explica que los estudiosos coinciden en considerar que los pensadores medievales fueron, fundamentalmente, teólogos cristianos interesados en comprender la palabra de Dios antes que nada. Siendo esto verdad, debe decirse que los medievales no pretendían sustituir con sus explicaciones los misterios contenidos en el Credo, como han señalado algunos filósofos al escribir la historia. Su propósito era alcanzar una mayor comprensión de aquello que creían, haciendo explícitas las consecuencias que tienen los contenidos del Credo para la vida del cristiano. Sin embargo, durante mucho tiempo se perdió de vista que, en el intento por desvelar cada vez más los misterios, los filósofos medievales hacían, ciertamente, filosofía. Naturalmente, consideraban nociones cristianas porque especulaban al

---

103 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 80.

servicio de su fe, pero sin hacer, por ello, violencia a la razón.

Echauri, empleando la legítima denominación defendida por Gilson, explica: "como es una filosofía elaborada al calor de la fe cristiana, ella merece el título de filosofía cristiana"[104]. En efecto, Santo Tomás era conocido en el siglo XIII como un teólogo que filosofaba. Su interés por desentrañar la Sagrada Escritura le llevó a considerar —lo mismo que otros autores medievales— el pasaje del *Éxodo* donde Dios afirma *Ego sum qui sum*. En él vislumbró la noción fundamental de su filosofía. Gilson destaca que cualquier ontología medieval, infaliblemente, vincula este pasaje con la cuestión del ser y, sin embargo, como muestra Gilson, las conclusiones de San Anselmo, San Agustín y Santo Tomás no fueron las mismas.

Para mostrarlo, Echauri expone las tesis que considera capitales en la metafísica de Santo Tomás que proceden de la meditación del *Ego sum qui sum*. Teniendo en cuenta que *ser simple* es lo mismo que ser el *esse*, podemos afirmar que las cosas creadas no son simples, sino compuestas. Por un lado, compuestas del ser que participan de Dios, porque si no, no serían, y por otro lado, compuestas de un elemento que recorte y restrinja al *esse*, porque si no, todo sería Dios. La estructura ontológica de lo creado depende de esa verdad primaria que Dios le reveló a Moisés en la cima del Sinaí. Otra noción que depende de esa verdad primaria es la idea de creación, concebida como el don del ser. De manera tal que el *esse* resulta el primer efecto del acto creador. También la

---

104 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 82.

noción del alma humana deriva del *ipsum esse*, entendida como una sustancia inmaterial compuesta de forma y *esse*, del mismo modo que se compone la sustancia del ángel[105].

Como puede apreciarse, el resultado de la labor intelectual de Santo Tomás se debe a la meditación sobre la palabra revelada. La Revelación no ha sustituido el esfuerzo intelectual, sino que le ha dado vuelo a su inteligencia para que desarrolle ideas propias, como puede hacerlo cualquier hombre. El hecho de que Santo Tomás las desarrollara con la luz superior de la fe, no rebaja su categoría de filósofo. La intelección de la fe, que hace prosperar a la razón como tal, es, para Gilson, "la sustancia misma de la filosofía cristiana"[106]. La adecuada conjugación de la fe y la razón posibilitó un enriquecimiento mutuo. Como sostiene Echauri:

> La fe ha guiado a la razón, para que ésta descubra verdades específicamente filosóficas y la razón, a su vez, ha inteligibilizado la fe, alumbrando su misterio en la medida de lo posible. En tal sentido, ni la fe adultera la inteligencia, ni ésta desvirtúa a aquélla. La fe no prostituye la razón, sino que la hace avanzar en su propia esfera de competencia. La fe no tergiversa a la razón, no la corrompe, ni le hace perder nada de su propia naturaleza; por el contrario, la fe promueve a la razón *como razón*[107].

Echauri insiste en explicar esa correcta autonomía de la fe y la razón en la mente del filósofo. Santo Tomás cree en Dios como Padre, no en el *Ipsum esse*, pero sabe que ese Dios en el cual cree tiene por esencia simplemente el ser. Por

---

105 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 83.

106 GILSON, E., *El filósofo y la teología*, p. 267.

107 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 86.

otro lado, sabe que Dios es el *Ipsum esse* porque, escrutando su fe, ha logrado una cierta intelección de ella. El plano filosófico no se confunde con el de la fe. Gilson lo explica definiendo: "Llamo filosofía cristiana a toda filosofía, que, aunque distinguiendo formalmente los dos órdenes, considera a la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón"[108]. Echauri entiende que al filósofo que carece de la fe cristiana, al menos, debería resultarle muy sugestivo que las nociones capitales de la metafísica de Santo Tomás se hubieran descubierto al tomar contacto con la fe, sin abandonar por ello el plano de lo racional. Esta intelección de la fe es fundamental para comprender el pensamiento de Santo Tomás, puesto que, como afirma Gilson, "no podría haber tomismo auténtico, sin esta íntima simbiosis de dos modos de conocimiento a la vez distintos y aliados"[109].

Hasta el momento, se ha puesto de manifiesto la validez del pensamiento filosófico cristiano que conjuga la fe y la razón. En adelante, Echauri destacará la distinción de los ámbitos de la razón y de la fe, apelando a la noción que distingue el Dios de los creyentes del dios de los filósofos.

Por la fe, el cristiano sabe que existe un Dios que es Padre, que ese Dios ama al hombre, que lo ha redimido por amor, que le perdona los pecados, que habita en su alma en gracia, que le resucitará al final de los tiempos para unirse definitivamente al cuerpo. Estas características del Dios de la

---

108 GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 33. Puede comprobarse la afinidad de ideas con el capítulo 4 de la Constitución Dogmática *Dei filius* del Concilio Vaticano I, citado posteriormente en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, nº 59, del Concilio Vaticano II.

109 GILSON, E., *El tomismo*, p. 64.

fe no están entre los contenidos que se pueden alcanzar solo con la razón. Una demostración inmediata se obtiene apreciando la noción de Dios de los filósofos clásicos: Platón y Aristóteles han advertido que Dios existe, que es creador, que es el Bien, primer motor inmóvil, sustancia pensante que piensa en sí misma; incluso Aristóteles siente una cierta devoción por su Dios, porque es la cima del mundo físico, lo cual permite hablar de una especie de religión natural en la obra aristotélica. Pero esta noción de Dios es la propia de un filósofo pagano, y ese Dios es el Dios de su razón[110]. Gilson destaca la diferencia en su artículo "L'être et Dieu", de 1962:

> La trascendencia del Dios cristiano es tal que, si él mismo no nos revelase su existencia, jamás la conoceríamos. Con los filósofos sabríamos que hay un primer ser y podríamos llamarlo Dios, pero no sería aún el *verdadero Dios* de la teología cristiana, aquél cuyo ser trasciende tan absolutamente el nuestro, que su conocimiento no puede venirnos más que de él[111].

En otro artículo, publicado en 1969, Gilson vuelve sobre el tema explicando un acierto de Avicena que ayuda a esclarecer la distinción. El filósofo islámico lo llamaba *Primus*, y nunca *Dios*, por cuando se trataba de una noción filosófica más que religiosa[112]. Al respecto, Echauri explica que el término *Dios* se lo entiende en relación con los hombres y ciertamente vinculado a su destino, mientras que al dios concebido filosóficamente no se le aplica una

---

110 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 90.

111 GILSON, E., "L'être et Dieu", pp. 415-416.

112 Cfr. GILSON, E., "The idea of God and the difficulties of atheism", *Philosophy Today*, 13 (1969), p. 187.

preocupación por el sufrimiento humano, por la vida o por su fin. En la relación recíproca, tanto mayor es la proximidad del hombre con el Dios de la fe que, cuando se habla de las pruebas de la existencia de dios, no se piensa en el dios de los filósofos, sino en el Dios de la salvación. Sin embargo, tales pruebas no deberían suscitar ninguna inquietud de fe, porque los filósofos no pueden probar —ni negar— la existencia del Dios de la religión, sino el de la razón, primer principio de las cosas. Por eso señala Gilson que "el único Dios que verdaderamente existe es el Dios de la salvación"[113].

Echauri recoge una afirmación rotunda de Gilson: "No hay demostración filosófica posible de la existencia de Yahweh, ni de aquélla de Jesucristo, Hijo de Dios Salvador"[114]. Para exponer la cuestión, Echauri cita un no menos rotundo canon del Concilio Vaticano I:

> Si alguno dijere que Dios vivo y verdadero, creador y señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas, sea anatema[115].

Echauri muestra que no hay contradicción entre ambas afirmaciones si se entiende bien la cuestión. Comienza recordando que el dominio de la razón no es el dominio de la fe y, por lo tanto, el Dios de la fe no es el dios de los filósofos. Para éste se necesitan pruebas de su existencia

113 GILSON, E., "L'être et Dieu", p. 410.

114 GILSON, E., *El tomismo*, p. 62.

115 VATICANO I, Constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica. Canon 2. 1. *La revelación*. DENZINGER-HÜNERMANN, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1999, p. 773. (La cita del texto magisterial corresponde a esta traducción).

como primer principio y causa primera de todo lo que existe. El cristiano ya posee, por la fe, la noción del Dios personal que pone en marcha el razonamiento del filósofo. Como señala Gilson: "la prueba no tiene por objeto revelar al espíritu la noción de Dios, sino demostrar que un objeto le corresponde en la realidad"[116].

Señala Echauri que lo normal es que la gente crea en Dios sin haber probado su existencia como primer principio. En el filósofo cristiano coexisten, a la vez, un conocimiento filosófico y un conocimiento religioso de Dios. Citando a Gilson:

> Esta distinción de los órdenes permite comprender que un mismo intelecto pueda saber, como filósofo, lo que saben de Dios los filósofos, y creer como cristiano, lo que creen de Dios los cristianos; al hacer esto, el intelecto no sabe ni cree la misma cosa bajo la misma relación, pues la filosofía nada sabe de la existencia del Dios de la Escritura. La filosofía sabe que hay un dios, pero ninguna filosofía puede sospechar la existencia de aquel Dios[117].

La distinción entre ambos enfoques —filosófico y religioso— no implica una distinción de realidades, sino dos puntos de vista sobre la misma realidad. Desde el punto de vista filosófico, la existencia de Dios no es un artículo de fe. En cambio, como señala Echauri recordando a Santo Tomás, desde el punto de vista religioso, no solo la existencia será un artículo de fe, sino también el sentido que tiene para la fe religiosa[118]. Cabe apreciar que el Dios de la religión incluye al dios de la filosofía, pero no viceversa. Como afirma Echauri:

---

116 GILSON, E., "L'être et Dieu", p. 407.

117 GILSON, E., *El filósofo y la teología*, p. 104.

> el primer motor inmóvil de Aristóteles no cuenta entre sus atributos, el hecho de ser padre, ni el de ser uno y trino; pero el Dios de la fe incluye entre sus predicados, el ser la primera causa motriz y también la causa eficiente de todo cuanto existe[119].

Ya se evidencia que no hay contradicción entre la afirmación de Gilson y la mencionada enseñanza del Vaticano I. Con la luz de la razón natural es posible conocer, con certeza, la existencia de Dios. Sin embargo, no se pueden descubrir racionalmente, en este Dios cierto, todos los atributos que se conocen por la revelación. En cambio, sí es posible recorrer el camino inverso: hacer filosofía a partir de los datos revelados. Echauri señala que, discurriendo por los senderos de la razón, no se llega al Dios que nos ama, porque "el pasaje de lo filosófico a lo religioso no puede efectuarse en el interior del orden filosófico mismo"[120]. No se da una continuidad entre lo filosófico y lo religioso por un simple progreso especulativo, porque la filosofía es una ciencia y no un saber de salvación. En efecto, es necesario que el hombre adopte una actitud de fe que permita dar un salto cualitativo en la aceptación de la verdad. Para la salvación no basta una convicción racional, sino una conciencia que reconozca quien es el hombre, quien es Dios y cual es la relación entre ambos. Por eso señala Echauri, recordando un texto de San Buenaventura que también cita Gilson: "tanto la razón como la fe perciben al único Dios que existe, pero sabe más sobre

---

118 Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiae*, d. XXV, q. 1.

119 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 94.

120 GILSON, E., "L'être et Dieu", p. 413.

él una pobre vieja por su fe, que un gran científico por su razón”[121].

Queda ahora por exponer la noción de Gilson sobre la relación de la filosofía con la teología. Tanto la fe, como el estado en gracia, ayudan a la persona a saber más sobre Dios. Por lo tanto, se da un primado de la fe sobre la razón, que se corresponde con un primado de la teología sobre la filosofía. Echauri recoge aquí explicaciones de Santo Tomás: por la gracia de la fe participamos de la naturaleza misma de Dios[122] (...) Pero participar por la fe de la naturaleza divina implica, al mismo tiempo, participar de la verdad divina[123].

El teólogo se sirve de la filosofía y de otros datos científicos, que tiene a su alcance, para comprender los conocimientos revelados por Dios. Gilson observa que, no por ello la teología pierde su trascendencia o queda contaminada por las disciplinas científicas[124]. Al contrario, si al teólogo no le basta la filosofía existente, procura elaborar una nueva, porque el objeto formal de la teología es el dato revelado, y no puede cambiar con las elaboraciones humanas; en todo caso, cambiará las explicaciones racionales. Ahora bien, Echauri señala que no son intercambiables los términos filosofía cristiana y teología, porque sus dominios son

---

121 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 95.

122 Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 110, a. 3.

123 Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *In De Trinitate*, pars. II, q. 3, a. 1, ad. 4.

124 Cfr. GILSON, E., *El filósofo y la teología*, p. 125.

diferentes. "La teología toma el nombre de filosofía cristiana en el uso que ella hace de la filosofía"[125].

Gilson no deja de destacar la ganancia obtenida por la filosofía tomista al procurar desbrozar el dato revelado. Fue gracias a su carácter instrumental, al servicio de la teología, que la filosofía alcanzó sus más brillantes conquistas[126]. La causa del notable progreso de la filosofía medieval fue, sin duda, la expansión de su objeto formal, con el incremento aportado por la teología, apoyaba en la revelación. Echauri señala el hecho lamentable de que en el siglo XVI se separara la filosofía escolástica de la teología escolástica, como si fuesen dos entidades autónomas. Esa separación práctica produjo la escisión que rompió la armonía existente entre ellas, provocando, según Gilson, el ocaso del pensamiento medieval[127].

Hasta aquí la exposición de las nociones capitales de *El pensamiento de Etienne Gilson*. Este trabajo del Dr. Raúl Echauri ofrece la perspectiva tomista de su maestro, que deja a un lado las complejas interpretaciones escolásticas. Ha pasado mucho tiempo desde que Santo Tomás redactó su obra, pero nadie puede atenuar la importancia de la metafísica tomista argumentando sobre su antiguedad, porque su recuperación es una novedad del siglo XX, y sus contenidos permanecen a nuestra disposición para comprender las realidades que nos rodean.

---

125 GILSON, E., "La paix de la sagesse", *Aquinas*, 1-3 (1960), p. 45.

126 Cfr. GILSON, E., "Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique", *Antonianum*, 26 (1951), p. 44.

127 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 99.

CAPÍTULO 5

Etienne Gilson, pensador del siglo XX

Después de exponer los fundamentos de las nociones metafísicas tomistas presentes en la obra de Gilson, Echauri pasa a considerar su labor filosófica aplicada a las cuestiones presentes en la filosofía del siglo XX. No fue Gilson un hombre ajeno a los avatares de su tiempo. Aunque ya consta en sus biografías, cabe señalar quese doctoró en La Sorbona en 1913, participó en la primera guerra, permaneció prisionero entre 1916 y 1918, fue profesor de las universidades de Lille, Estrasburgo, La Sorbona, Toronto, el Còllege de France y Harvard, fundó el Instituto Pontificio de Estudios Medievales de Toronto, dirigió *Etudes philosophiques médievales*, representó a Francia en las Naciones Unidas después de la segunda guerra, fue miembro de la Academia Francesa, consejero del gobierno francés, y destacado referente filosófico del concilio Vaticano II.

Consideraré, en primer término, su trabajo de recuperación histórica de la cultura medieval y su impacto en la filosofía contemporánea. En segundo lugar, la aplicación de la doctrina tomista en tres cuestiones que inciden en el pensamiento del siglo XX: el lenguaje, el arte y el evolucionismo. En tercer lugar, cerraré el capítulo mostrando

de qué manera se entendían en Argentina dos temas tan centrales como la relación entre la fe y la razón y la metafísica tomista. Considero que así se destaca la importancia que tenía en Argentina el estudio de Gilson realizado por Echauri.

1. Recuperación de la filosofía medieval

Echauri muestra los contenidos que Gilson ha rescatado del olvidado pensamiento medieval. Pocos filósofos han sufrido tanto el abandono como los medievales. Por esta razón Gilson sorprende en el siglo XX con los frutos de su investigación histórica, porque muchos autores se han formado, y conformado, con interpretaciones erróneas cristalizadas. El trabajo de Gilson aporta la información necesaria para comprender mejor los problemas suscitados por la filosofía moderna y la contemporánea y, entre esos problemas, los propios de la metafísica[1].

Tal es la importancia de exponer aquellas nociones comunes a los pensadores medievales y sus concepciones personales, así como también, el tránsito de esas nociones a través de los sucesivos períodos históricos.

1.1. Las cuestiones de la filosofía medieval

Según nos muestra Gilson, la mayoría de los autores medievales desarrollan una serie de cuestiones que

---

[1] Cfr. ALARCÓN, E., "Sobre el método de la metafísica", en ARANGUREN, J., BOROBIA, J. J., LLUCH, M., (Editores), *Fe y razón. I simposio internacional Fe cristiana y cultura contemporánea*. EUNSA, Pamplona 1999, pp. 267-277.

determinan un perfil característico de la época —lo que Gilson denomina *espíritu* de la filosofía medieval— porque los temas son originales, o porque aparecen vinculados de una manera determinada. De todos modos —también destaca Gilson— el elenco de autores medievales está compuesto por personalidades diferentes, con puntos de vista muy dispares. Por lo tanto, aunque haya un *espíritu medieval*, no se puede decir que existe un pensamiento único. Echauri expone las cuestiones que considera capitales en el trabajo de Gilson. Ellas son: el vínculo entre la razón y la fe, la noción de hombre, el conocimiento, la creación y las criaturas, y la idea de Dios y su existencia.

a) Relación entre la razón y la fe

Comenzando con la consideración del vínculo entre la razón y la fe, Echauri señala que fueron dos las actitudes adoptadas por los primeros pensadores cristianos al encontrarse con la estructura filosófica griega: algunos procuraron aprovechar el esfuerzo ya realizado por la razón, conciliándolo con la fe; otros desestimaron la filosofía griega, como si no fuera posible compatibilizar la razón con la fe. Los primeros afrontaron la tarea "de expresar el universo mental de los cristianos en una lengua concebida para significar el universo griego"[2]. Con la aparición del gnosticismo en el siglo II, que procuraba incorporar el cristianismo a su propia mezcla de estoicismo y platonismo, los apologistas cristianos se esforzaron por profundizar en el conocimiento de su fe y expresarla con el lenguaje

[2] GILSON, E., *La filosofía de la Edad Media*, tomo I, Gredos, Madrid 1958, p. 41.

conveniente. Era preciso evitar que los fieles cristianos tuvieran con Dios una unión de carácter puramente racional. Gilson destaca esta intención:

> Nada más cristiano que la ambición de profundizar en la fe por medio del conocimiento, ya que el conocimiento se instala en el corazón de la fe; pero no es cristiano considerar la fe como un andamiaje provisional del que puede eximirnos, ya en esta vida, el conocimiento racional. Por eso, en adelante encontraremos dos concepciones distintas del conocimiento accesible al cristiano: la que quiere ponerse en lugar de la fe y la que se somete a ella para escrutar su misterio[3].

Más tarde, Clemente de Alejandría consideró positivamente la filosofía de los griegos, como una base apta para incorporarle la fe, y defenderla luego. Sin embargo, según Gilson, San Agustín fue quien determinó con mayor nitidez la vinculación que la fe sostiene con la razón. Su explicación, que influyó durante todo el medievo, describe tres momentos en la experiencia del hombre: en primera instancia, la razón prepara para el advenimiento de la fe, pues no se puede creer si antes no se comprende lo que se debe creer; así, la fe posee su propia inteligibilidad, su propia lógica, que la razón advierte y discierne. A continuación procede el acto mismo de fe. Finalmente, se llega a la inteligencia del contenido de la fe. Gilson define la explicación agustiniana como "una contemplación racional de la revelación cristiana"[4]. San Agustín enunció en el Sermón 43 el lema *Ergo intellige, ut credas: crede ut*

---

[3] GILSON, E., *La filosofía de la Edad Media*, tomo I, p. 44.

[4] GILSON, E., *Introduction à l'etude de Saint Augustin*, Vrin, París 1949, p. 47.

intelligas[5], que tuvo un papel fundamental en el surgimiento de la filosofía medieval, a la vez que se constituyó en un estímulo para su desarrollo.

San Buenaventura mantuvo su pensamiento acorde con ese lema aunque, al distinguir la fe de la razón, no admitió que la razón tuviera un ámbito de su exclusiva competencia y, por lo tanto, que la filosofía fuera una disciplina autónoma. En la concepción de San Buenaventura, la filosofía sería como un momento de transición, un paso previo hacia la teología. No existiría filosofía separada de la teología ni, por tanto, un sitio para la teología natural.

Santo Tomás, en cambio, aceptaba la autonomía de la filosofía, sin negar que el auxilio de la fe puede elevar a la filosofía. El hombre puede alcanzar así el conocimiento de un único Dios, como primer principio, a la luz de la razón natural y, desde otro punto de vista, el de la teología, puede creer en un Dios como Padre que ama a los hombres. Admite que la fe y la razón se refieren legítimamente a un mismo objeto, desde sus respectivos puntos de vista, lo que resulta inaceptable para San Buenaventura.

Echauri señala así cómo Gilson ha puesto de manifiesto la divergencia de estas figuras fundamentales del pensamiento escolástico. Tanto San Agustín, como San Buenaventura o Santo Tomás tienen la misma fe, sus respectivas teologías son cristianas, así como también sus filosofías. Pero sus concepciones filosóficas son distintas. Con este argumento Gilson muestra que la filosofía medieval no es un bloque uniforme forjado en el molde la teología.

---

5 SAN AGUSTÍN, *Sermo* 43, c. VII, nº 9.

"Resulta un craso error adjudicar, sin más, idénticas ideas filosóficas a todos los pensadores del medioevo, pues la intelección de la fe, en lo cual consiste la filosofía cristiana, ha variado de un autor a otro"[6].

Tampoco coincidía el pensamiento de Juan Duns Scoto con el de Santo Tomás. Con respecto a la filosofía aristotélica, Santo Tomás consideraba que su perfeccionamiento era posible, especialmente con el aporte de la revelación[7]. En cambio, para Duns Scoto, la doctrina aristotélica era algo ya acabado y no perfectible, ni por el trabajo de otros hombres, ni por medio de los contenidos revelados por la fe. Por otro lado, Duns Scoto sólo admitía la consideración de Dios desde la teología porque, según él, sólo la teología resultaría "competente para tratar directamente de Dios, considerado precisamente en tanto que Dios"[8], por cuanto el hombre necesita ser ilustrado por medio de la revelación. Por lo tanto, concluye Echauri, Duns Scoto anula el campo de la teología natural, o metafísica, porque no admite llegar a Dios exclusivamente con el uso natural de la razón.

b) Noción del hombre

La noción del hombre es otro tema especialmente desarrollado en la filosofía medieval. En parte, por el interés en explicar la propia realidad humana, y en parte, por su relevancia para la teología moral. Las diferentes

---

6 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 105.

7 Cfr. GILSON, E., *Jean Duns Scot*, Vrin, París 1952, p. 21.

8 GILSON, E., *Jean Duns Scot*, p. 43.

concepciones encauzan el problema por rumbos muy distantes entre sí.

En sus líneas generales, era de San Agustín la concepción del hombre que asumió la escuela franciscana durante varios siglos. Heredando las ideas antropológicas de Platón, San Agustín venía a decir que el hombre, en el fondo, no es más que su alma; y esta sería "una sustancia razonable hecha para regir un cuerpo"[9]. No resulta fácil explicar cómo es la unidad de la sustancia *hombre*, puesto que se compone de dos sustancias distintas, el alma y el cuerpo. Gilson recuerda que, para San Agustín, el alma y el cuerpo juntos constituyen un hombre, de tal manera que la sustancia alma se sirve de otra sustancia, el cuerpo[10]. Así lo explicaba San Agustín: "el alma racional que se sirve de un cuerpo, no hace dos personas, sino un solo hombre"[11].

La dificultad de explicar la unidad del hombre también se aprecia en el planteamiento filosófico de San Buenaventura, para quien el alma humana es material. Aunque también sostiene que esa materia es de índole espiritual, no sabe cómo conciliar el hecho de que una sustancia material, como el hombre, pueda unirse con un alma, también sustancial por su materia, para constituir al hombre sustancial. El alma, según San Buenaventura, no necesita del cuerpo, pues se basta a sí misma para producir los actos propios de su naturaleza[12].

---

9 SAN AGUSTÍN, *De quantitate animae*, XIII, 22.

10 Cfr. GILSON, E., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 63.

11 SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium*, XIX, 15.

12 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, pp. 106-107.

Las antropologías de estos dos filósofos cristianos difieren de la solución de Santo Tomás. Como es lógico, a partir de las divergencias iniciales se siguen consideraciones diversas referidas a la conducta humana, es decir, a la cuestión de las virtudes y la ayuda de la gracia.

Santo Tomás asumió la antropología aristotélica, que no consideraba al cuerpo y al alma como dos sustancias, sino como dos principios complementarios y subsidiarios de la misma sustancia *hombre*. Por eso, para Santo Tomás, el alma es una sustancia incompleta que necesita de los órganos corporales para ejercer sus actos. El alma está unida al cuerpo como una forma, movida por la necesidad que tiene de él[13], porque ese es su propio fin y bien. Las facultades o potencias del alma —memoria, entendimiento y voluntad— resultan para Santo Tomás propiedades naturales inscritas en el *accidente propio*[14]. En consecuencia, la naturaleza y las cosas que la integran, creadas por Dios, siguen su propio curso y sus leyes. La voluntad humana, por lo tanto, es capaz de conquistar virtudes sin el auxilio de la gracia, mediante la repetición de actos y las costumbres consecuentes.

En la concepción de San Buenaventura, en cambio, el alma se une al cuerpo para hacerle un bien, pero, como ella se basta a sí misma, las facultades o potencias del alma se quedan como *sustancia*, pues son como las promociones inmediatas de la sustancia alma[15]. La naturaleza resulta

---

13 Cfr. GILSON, E., "Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin", *Mélanges Mandonnet*, t. 1, Vrin, París 1930, p. 377.

14 Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 1.

15 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 107.

entonces indigente, necesitada del alma y de la gracia, mientras que la voluntad no podría adquirir virtudes y necesitaría constantemente la ayuda divina.

Echauri expone ahora esta comprensión sobre el modo de integrarse la gracia en el desarrollo de la virtud. Para San Agustín era necesario, igual que para San Buenaventura, un apoyo constante de la gracia para el desarrollo de la naturaleza humana. Pero, discurriendo en el plano de la libertad, San Agustín coincide con Santo Tomás en cuanto a que la gracia potencia la naturaleza para que realice el bien. San Agustín parte del libre albedrío, o capacidad de elección, que se identifica con la voluntad misma. De manera tal que la voluntad se autodetermina de un modo u otro, según la opción que realice. La gracia resulta necesaria para borrar y también para prevenir el pecado, además de facilitar al hombre la libre determinación de sus actos. La gracia no anula la naturaleza, sino que la restaura, confiriendo eficacia al libre albedrío de cada hombre.

La diferencia entre un hombre con gracia y uno que carece de ella, no está en la posesión del libre albedrío, sino en la posesión de la libertad, que sólo se consigue, si la gracia socorre al libre albedrío para lograr el bien. En consecuencia, la gracia confiere al hombre la libertad, pues sólo es realmente libre, no sólo el que tiende al bien, sino el que lo puede realizar[16].

---

16 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, pp. 108-109.

c) El conocimiento

El tercero de los puntos importantes que aparecen en la filosofía medieval es el del conocimiento humano. Echauri señala diferencias entre las concepciones gnoseológicas de San Agustín y Santo Tomás. Ya se ha visto que el Aquinate asignaba al entendimiento agente la función de elaborar la inteligibilidad de la imagen producida por lo sensible. Mediante un proceso de abstracción, el intelecto agente extrae una inteligibilidad que desmaterializa y universaliza lo sensible. Esa conversión de lo sensible en inteligible es, para Santo Tomás, una participación de la luz del entendimiento divino. En cambio, San Agustín, sin negar el conocimiento sensible, sostenía que el entendimiento humano está iluminado directamente, en sus operaciones, por la luz divina, de manera que no existe un proceso de conversión de lo sensible en inteligible. El intelecto, por la asistencia de las ideas divinas, ve directamente lo inteligible inscripto en lo sensible, y también ve la verdad de sus propios juicios, pues no sería capaz de producirla por sí solo. Por el contrario, Santo Tomás considera que el intelecto no ve inmediatamente la verdad de sus juicios, sino que, una vez elaborados los conceptos, debe producir los juicios de verdad, uniendo o separando los conceptos entre sí[17].

San Buenaventura, por su parte, modificó el esquema aristotélico: no es el entendimiento agente el que rescata la inteligibilidad de la especie sensible, sino el entendimiento que denomina posible. La verdad se alcanza sólo por las razones o ideas eternas de Dios. Ellas regulan el

---

[17] Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 110.

conocimiento del hombre, permitiéndole conocer sólo la verdad, tal como lo había explicado San Agustín.

d) La creación y las criaturas

Con respecto a la creación y las criaturas, tema también característico de la filosofía medieval, Gilson apreció diferencias notables entre los filósofos de este período. Todos los filósofos cristianos admitieron el hecho de la creación, por consistir en una verdad revelada, aunque también se pudiera llegar a ella por el sólo uso de la razón. Sin embargo, cada uno delineó su propia concepción creacional.

San Agustín, a partir de la verdad revelada, entendió que la producción del mundo *ex nihilo* implica que Dios creó primero la materia, informe e indeterminada —en cierta manera un *no ser*— y luego plasmó las formas en la materia, determinando así la creación[18]. Gilson sostiene que, con la noción agustiniana, se pueden apreciar en la creación algo así como dos momentos simultáneos. Dios hizo primero la materia y después la perfeccionó con las formas, que son una participación de las reglas eternas, las ideas de Dios. *Hacer* y *perfeccionar* no son actos sucesivos, porque Dios cocrea la materia y la forma. Ahora bien, como no todos los seres existen desde el principio, San Agustín explica que algunos seres fueron creados totalmente acabados y otros en germen. Tales seres fueron concebidos en la condición de *rationes causales* o *rationes seminales*, que "son como gérmenes latentes en el seno de ciertas cosas y que se desplegarán en el

---

18 Cfr. GILSON, E., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 266.

transcurso del tiempo”[19]. En consecuencia, todo fue creado por Dios a la vez: lo perfecto y concluido por un lado, y lo previsto en estado latente, por otro.

San Buenaventura continúa esta perspectiva de San Agustín. Explica que las cosas están preñadas de razones seminales, y éstas, como formas imperfectas que son, necesitan de la acción de algún agente para alcanzar su perfección. Aunque en su explicación utiliza términos aristotélicos, San Buenaventura les da un sentido diferente. Afirma que las razones seminales pasan de la potencia al acto al recibir el influjo de un agente exterior. Ese cambio no supone para ellas un nuevo contenido porque, potencialmente, ya contenían lo que será la forma cuando el agente exterior, su causa, las actualice. Lo que el cambio supone, para San Buenaventura, es la recepción de un nuevo modo de ser. Con esta concepción, aquella potencialidad seminal de ser inscrita en el ente, que era simplemente accidental antes de la acción de la causa, pasa a ser algo sustancial[20].

Echauri señala que Santo Tomás hubo de recobrar el sentido aristotélico original de acto y potencia. Para Santo Tomás las formas no se hallan prefiguradas en el seno de la materia. Ella misma posee una potencia que no consiste en tener algo latente, o en estar preñada de razones seminales, sino que posee, en potencia, la capacidad pasiva de recibir formas nuevas. En consecuencia, las causas segundas no despiertan nada latente, sino que plasman las formas en la

---

19 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 112.

20 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 113.

materia. Se aprecia así una diferencia en el grado de perfección de las criaturas. Según apunta Gilson, y recoge Echauri, para Santo Tomás los agentes poseen una aptitud creadora o cuasicreadora, mientras que para San Buenaventura, los agentes "no producen, en absoluto, ninguna quididad, ni sustancial, ni accidental, sino que hacen pasar al ente de una posición a otra"[21]. A lo sumo, cuando penetran en la razón seminal, la informan haciéndola pasar de un estado virtual a un estado actual. Echauri destaca que, para el tomismo, la novedad que proporcionan las causas segundas es mucho más radical. Por su acción, surge un nuevo ser que antes no preexistía.

Gilson sostiene que la noción de San Buenaventura está condicionada por su propio deseo de reservar la acción creadora solo para Dios, para no menoscabar su omnipotencia con el hecho de compartir su eficacia con las causas segundas, como si fuera necesario empobrecer a la criatura para no minimizar la gloria de Dios. Gilson aprecia un error similar en la concepción de San Agustín:

> Al recoger en Dios las Ideas de Platón, como ya lo había hecho Plotino, sin contrabalancearlas por formas, esencias y naturalezas definidas, como lo hará Santo Tomás de Aquino, San Agustín llega a un universo cuya pobreza ontológica es notable. Sin duda Dios hace ser a los seres lo que ellos son, pero él no los hace ser más que poca cosa: receptáculos de poca eficacia y poca inteligibilidad[22].

---

21 SAN BUENAVENTURA, *II Sententiarum*, 7, 2, 2, 1.

22 GILSON, E., "Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin", p. 376.

En efecto, continúa exponiendo Echauri, para todos estos teólogos la naturaleza deriva de Dios. Pero a partir de la creación sus concepciones divergen. Según Santo Tomás, la naturaleza creada es autosuficiente, por cuanto sigue funcionando según las leyes específicas impuestas por el creador. En contraposición, Echauri expone brevemente la perspectiva de San Buenaventura, para quien no hay en la naturaleza ninguna operación posible sin la intervención divina. Las cosas para San Buenaventura son tan solo signos o símbolos por los que se puede ascender hasta Dios. Huellas de Dios en la creación. Esto no tiene solo un sentido metafórico, sino que toda criatura, estructuralmente considerada, refleja al creador. Afirma Echauri: "Una cosa no posee su naturaleza propia y, como algo sobreañadido, resulta imagen de Dios. Por el contrario, ella imita a Dios en su constitución ontológica íntima"[23]. San Buenaventura define al ente como una esencia integrada, como la Trinidad, por tres principios: la materia, la forma y la composición de ambas. Así resulta que cada ente tiene un principio original, fundamento del ser, un complemento formal de ese principio y un lazo de unión entre ellos, tal como en la Trinidad el Padre es origen, el Hijo es imagen y el Espíritu Santo es amor y comunicación. Tal es la concepción bonaventuriana de la esencia divina[24].

No deja Gilson de señalar las diferencias entre las filosofías de la *essentia* y la filosofía del *esse*. Mientras que para San Buenaventura los entes son signos del creador y no

---

23 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 115.

24 Cfr. GILSON, E., *La filosofía de San Buenaventura*, Desclee de Brouwer, Buenos Aires 1948, p. 206.

hay nada en común entre ellos y Dios, para Santo Tomás el *esse* resulta común a Dios y a las criaturas, como lo más íntimo que se puede hallar en ellos. Sin embargo, esta doctrina de la participación en el ser es propia y exclusiva de la metafísica de Santo Tomás. La mayoría de los filósofos medievales han considerado que la *essentia* es la raíz última de lo real[25].

e) Idea de Dios y su existencia

La notable aportación histórica de Gilson muestra que los medievales no generaron una filosofía uniforme, ni siquiera al tratar los temas más importantes para la teología. De ello también da testimonio la consideración del quinto tema que caracteriza el pensamiento medieval: la idea de Dios y su existencia.

Aunque todos los filósofos medievales leyeron en el libro del *Éxodo* el texto donde Dios se denomina a sí mismo *Ego sum qui sum*, las conclusiones resultaron distintas. San Agustín comprendió que, con esas palabras, Dios afirmaba su presencia eterna, su inmutabilidad temporal, su invariabilidad; y la conclusión de San Agustín fue que la característica esencial de Dios es no cambiar, porque Él es lo que es eternamente. Se advierte con claridad una concepción esencialista del ser. Ser es lo que es, y ser verdaderamente es no cambiar nunca. Según Gilson, "identificar así el *vere esse*, que es Dios, con el *ser inmutable*, es asimilar el *Sum* del *Éxodo* a la οὐσία del platonismo"[26]. Este es claramente el

---

25 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 115.

26 GILSON, E., *El tomismo*, p. 144.

perfil de las filosofías de la esencia: como Dios es siempre del mismo modo, y es creador, él debe ser, al crear, la causa de todo aquello que los entes son. Dios hace ser a las cosas al hacerlas ser lo que son. Según Santo Tomás, en cambio, hay una clara distinción entre el *ser* y *lo que se es*, la esencia. Dios hace ser a las cosas, en el sentido existencial de la palabra, y además las hace ser lo que son.

Echauri aprecia que tanto San Agustín como Santo Tomás están ante el mismo Dios de la fe, pero, evidentemente, no consideran el mismo Dios filosófico. La esencia del Dios agustiniano es ser *algo*, una esencia inmutable y perfecta. El Dios tomista no es tal o cual esencia, sino que su esencia consiste en ser, sin ser algo[27].

El pasaje del *Éxodo* también fue interpretado por San Anselmo, y su conclusión acerca del primer principio puede considerarse esencialista. Afirma San Anselmo: "Tú solo, Señor, eres lo que eres, y eres el que eres. Pues no es totalmente lo que es aquello que es diverso en el todo y las partes, y en lo que hay algo mutable"[28]. Puesto que Dios es siempre lo mismo, su esencia no cambia. Para referirse a Dios, señala Gilson, San Anselmo prefiere utilizar el término *essentia*, más que *substantia* o *natura*, porque la esencia significa, para él, *lo que es*, *lo que existe* o *lo que subsiste*[29]. Tanto San Buenaventura como San Anselmo coinciden en afirmar que Dios existe en razón de ser una esencia suprema o perfecta, pero difieren en cuanto a que su existencia sea

---

27 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 117-118.

28 SAN ANSELMO, *Proslogion*, c. 22.

29 Cfr. GILSON, E., *El tomismo*, p. 79.

evidente. Mientras para San Buenaventura la existencia de la esencia perfecta no necesita demostración, pues su existencia está contenida en el sujeto, San Anselmo afirma esta evidencia, pero luego elabora una argumentación destinada al denominado *insensato*. En efecto, puesto que la existencia se desprende, como una necesidad, de la esencia que pensamos, un insensato podría decir que el Dios que concibe no existe. Al respecto, Gilson opina que, en el marco del argumento anselmiano, "si Él no existiese, lo más imposible de todas las cosas sería para nosotros pensar que existe, o, lo que es lo mismo, pensarlo"[30].

La evidencia absoluta que postula San Buenaventura es una muestra del pensamiento platónicoagustinista que llega al medioevo: el hombre piensa lo que recibe por iluminación divina. En la concepción de San Buenaventura, la existencia de Dios ya está contenida en el sujeto, en la misma esencia, o idea de Dios, concebido como el ser perfecto. Para San Buenaventura, el verbo *ser* únicamente posee un sentido esencial, por lo que su concepción metafísica no presenta una distinción entre el *ser* y *lo que es*. Del hecho de que Dios sea Dios no se desprende que exista, sino sólo que sea *lo que es*. Dios es o existe, por ser y al ser *lo que es*. Hay una identidad semántica entre ser y ser lo que se es, de manera tal que la esencia ha absorbido el sentido existencial del verbo ser[31].

Finalmente, Echauri considera la idea de Dios y su existencia alcanzada con la teología de Santo Tomás. Por su

---

30 GILSON, E., "Sens et nature de l'argument de Saint Anselme", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 9 (1934), p. 16.

31 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 119.

carácter existencial, Santo Tomás busca la demostración de la existencia de Dios partiendo de datos existentes y concretos, sin deducirlos de la esencia. En la sexta edición de *El Tomismo*, retractándose de lo afirmado en la quinta, Gilson niega que las cinco vías concluyan en que Dios sea el acto puro de ser, el *ipsum purum esse*, basándose en la composición de *essentia* y *esse*[32]. Santo Tomás jamás utilizó esta composición en lo finito para probar la existencia de Dios, entre otras razones, porque no se trata de un dato sensible como son los puntos de partida de las vías. En efecto, las pruebas no presuponen la noción del *esse*, sino que parten de la existencia sensible para alcanzar después la existencia de Dios. Ahora bien, cuando se alcanza la noción de Dios como *Esse*, "la noción de Dios, puro acto de ser, refluye sobre todo lo que se ha dicho de Él, comprendidas allí las pruebas de su existencia, pero éstas la preceden, y no la implican"[33].

Esta es la estupenda comprensión de Gilson sobre los temas centrales de la filosofía medieval. Ha puesto a la vista aquellas cuestiones que había intuido al estudiar la filosofía moderna en la Sorbona. Estos temas fundamentales aparecen ahora en su riquísima fuente de inspiración dispuestos para la reflexión y el estudio.

1.2. Escolástica y pensamiento moderno

¿Cómo es posible que las nociones consideradas fundamentales en la filosofía medieval perdieran con el

---

32 GILSON, E., *El tomismo*, p. 137.

33 GILSON, E., *El tomismo*, p. 138.

tiempo su sentido original? Echauri muestra cómo Gilson responde a este interrogante. Aquellos contenidos filosóficos que Gilson había encontrado sin fundamentar en la filosofía moderna derivan del pensamiento medieval. Con su investigación histórica, Gilson muestra el proceso de disolución a la vez que aporta un valioso esclarecimiento de lo que son las raíces del pensamiento actual.

Apenas tres años después de la muerte de Santo Tomás, en una nómina de 219 tesis averroístas condenadas se incluyeron algunas de Santo Tomás por estar vinculadas con el pensamiento considerado pagano. La filosofía de Santo Tomás quedó bajo sospecha y, con el ánimo de resguardar la fe, se separaron los estudios teológicos de los estudios filosóficos. Según afirma Gilson, así comenzó el ocaso de medioevo cristiano, y durante la prolongada caída, la fe y la razón no se ocuparon una de otra. La gravedad de este hecho no se advirtió hasta el siglo XVI. En realidad, la discusión sobre las tesis de Santo Tomás había comenzado en 1270, pero su oposición se acentuó al prohibirse su enseñanza. Entre las tesis condenadas estaba la de Santo Tomás sobre la composición y distinción real, en toda cosa creada, entre *essentia* y *esse*. Lo que en un principio pudo ser el deseo de preservar la sana doctrina, se transformó con el tiempo en una disputa entre escuelas, algo ajeno a la búsqueda de la verdad sin compromisos. Entre defensores y opositores, nadie alcanzó a comprender la verdadera mente de Santo Tomás.

El itinerario de esas nociones fundamentales está trazado sobre una pendiente, suave al principio y precipitada a continuación, casi siempre en descenso. Entre las distintas controversias ocurridas, Echauri recuerda la sostenida por

Enrique de Gante y Egidio Romano en torno a la tesis de la composición y distinción real, en cuyo desarrollo se perdió la noción tomista del *esse*, según señala Gilson[34]. Aquello que Santo Tomás había procurado explicar como *composición* entre *essentia* y *esse*, pasó a ser, en la pluma de Egidio Romano, *distinción* real entre *existentia* y *essentia*, equivalente a una distinción entre cosa y cosa[35]. Echauri muestra que se utilizan los mismos términos con semántica diferente. Para Santo Tomás la *essentia* designaba la cosa misma existente, aquello en lo que ella es, carente de estatuto ontológico propio antes de ser actualizada por el *esse*. La *essentia* sólo existe junto al *esse* que, compuesto con ella, hace un *ens* real. En cambio, según Egidio Romano, antes de existir, la *essentia* ya goza de una cierta actualidad, aunque no tanta como para existir de hecho. En consecuencia, ella *es* antes de componerse con el *esse* o la *existentia*. Ésta le conferiría lo que le falta para existir como un ente más.

Así como cambió la noción de *essentia*, cambió la noción del *esse*. Para Egidio, lo que hace que un ente sea un ente es la forma[36]. Como la actualidad de la esencia no es suficiente para que el ente exista, es necesario que la *existentia* aporte su actualidad. Así explica Gilson la interpretación de Egidio Romano:

---

34 GILSON, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955, p. 451.

35 Cfr. ROMANO, E., *Theoremata de esse et essentia*, Th. 19, HOCEDEZ, E., (ed.) Lovaina 1930. Citado por ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 128.

36 Cfr. ROMANO, E., *Theoremata de esse et essentia*, Th. 13. Citado por ECHAURI, E., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 128.

> Toda cosa es un ente (*ens*) por su esencia; no obstante, puesto que la esencia de un ente creado no es un acto completo, sino que está en potencia con respecto a la existencia, la esencia no es suficiente para que la cosa exista actualmente, a menos que alguna existencia (*aliquod esse*) se le sobreañada como un acto y complemento de la esencia. En consecuencia, la cosa existe en virtud de la existencia sobreañadida a la esencia o naturaleza[37].

En cambio, para Santo Tomás, el *esse* es el acto primero en virtud del cual la cosa existe, y no "un suplemento de actualidad en la misma línea de la esencia"; y concluye Gilson en *El Tomismo*, de acuerdo con Hocedez, que la distinción originalmente sostenida por Santo Tomás se entendió, a partir de Egidio, como una distinción entre una esencia y otra esencia[38]. *Essentia* y *esse* ya no son principios constitutivos del ente real, sino que parecen designar grados ontológicos del ser: la esencia un grado mínimo y la existencia el grado máximo. Así lo explica Echauri:

> Por ello Egidio habla generalmente de distinción, pero no de distinción entre principios constitutivos del ente actual, sino de distinción entre la *essentia* y la *existentia*, entendida como una distinción entre una esencia posible y su complemento o *existentia*. En tal sentido, el *esse* o la *existentia* designa, para Egidio, la perfección última de la esencia, que se le agrega a ésta para que pueda existir, y no el acto primero que actualiza la esencia y sin el cual ella no es absolutamente nada[39].

---

37 GILSON, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 742.

38 Cfr. GILSON, E., *El tomismo*, pp. 647-648.

39 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 130.

Egidio Romano impuso así el cambio de la cupla tomista *essentia-esse* por el binomio *essentia-existentia*, con el agravante histórico de considerarlo doctrina tomista. Dicha sustitución y la desaparición del *actus essendi* produjo graves consecuencias en el plano metafísico. Sin embargo, no todo fueron sombras. Según Gilson[40], hubo un discípulo de Santo Tomás del que no se puede negar que haya comprendido las tesis de su maestro. Se trata del dominico inglés Tomás de Sutton, quien, al responder a Egidio Romano, le reprocha haber concedido a la esencia una existencia anterior al momento de recibir su complemento de existencia, su actualidad. Echauri, en un trabajo posterior sobre la noción del ser en Tomás de Sutton, recoge de su obra *Quodlibeta*, la afirmación de que

> toda esencia creada puede ser comprendida sin el *esse*. Pues puedo comprender la humanidad, sin la existencia actual. Por ende, el *esse*, en tanto que no pertenece a la comprensión de la esencia, difiere realmente de la esencia y se compone realmente con ella[41].

Echauri muestra que, aunque aquí se pudiera interpretar que Tomás de Sutton habla de lo posible y lo actual, en otros pasajes muestra que su postura es tomista al sostener que nada preexiste al acto creador, sino que este produce todo lo que hay en la cosa. Más aún, descartando la preexistencia de la esencia, afirma que, antes de la creación, la esencia "no es

---

40 GILSON, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 424.

41 TOMÁS de SUTTON, *Quodlibeta*, III, q. 8, Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munich 1969, p. 391.

un ser necesario de suyo, ni posible de suyo, sino que no es posible de suyo, ya que es nada”[42].

Volviendo a *El pensamiento de Etienne Gilson*, Echauri alude a la polémica sostenida por Enrique de Gante, adversario del tomismo, y Egidio Romano. La explicación de la doctrina tomista hecha por Enrique de Gante influyó en el olvido de la noción del *esse* como *actus essendi*. Entendió que la raíz última de las creaturas es la esencia, identificable con una idea divina, poseedora de un ser propio al que denomina *esse essentiae*[43]. Echauri recuerda que, en la concepción original de Santo Tomás, a una esencia creada le corresponde una idea divina, como un modo de participación en el *esse* divino, pero la esencia no tiene por ello un *esse* propio con el cual pueda subsistir como esencia. En la concepción de Enrique de Gante “las cosas que serán creadas resultan conocidas por Dios en sus ideas y poseen un ser pequeño (...); y este ser de la esencia podrá convertirse en un ser de existencia actual, que es el modo perfecto de ser, si Dios se decide a crearla”[44]. Aunque se pueda vislumbrar una distinción entre esencia y ser, Gilson señala que no se trata de la legítima composición tomista por más que medie una distinción conceptual, y otra de razón, entre la esencia posible y la esencia actualizada[45]. Según la interpretación de Enrique de Gante, la existencia es una esencia posible que ha

---

42 Cfr. TOMÁS de SUTTON, *Quodlibeta*, III, q. 8, p. 396.

43 Cfr. GILSON, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 450.

44 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 131.

45 Cfr. GILSON, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 761.

sido actualizada o creada por Dios. Ya no se atisba el ser como algo distinto del ente, y a los filósofos siguientes solo les han quedado despojos de la doctrina tomista.

En efecto, según señala Echauri, para Juan Duns Scoto fue mucho más importante Enrique de Gante que Santo Tomás de Aquino, y por eso continuó su interpretación. No concibe una distinción real entre la *essentia* y el *esse*, aunque advierte que una esencia creada y actualmente existente se distingue de una esencia meramente posible. Cuando es creada la esencia posible, y se hace existente, asume un nuevo *modo* de ser; con lo cual, la existencia solo es una manera de ser de la esencia. Como es natural, los filósofos avanzaron en la cuestión. Un discípulo de Duns Scoto interpretó la concepción de su maestro y sostuvo que el ser de la esencia simplemente posible, perfecta en sí misma, es más importante que el ser de la existencia, porque esta le llega a la naturaleza, tan solo, accidentalmente[46]. Coincide en esto con Avicena, quien había entendido el ser, o la existencia, como un accidente de la esencia. En la concepción aviceniana había una idea que Santo Tomás aceptó: el carácter no analítico de la existencia. Señala Echauri:

> En efecto, por más que el entendimiento inspeccione el contenido de una esencia, no encontrará nunca en ella la existencia como un ingrediente constitutivo de la misma. En tal sentido, la existencia o el ser desborda el plano de la esencia, porque no es una nota inteligible de la esencia como tal[47].

---

46 Cfr. GILSON, E., *Being and some philosophers*, p. 92.

47 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 134.

Mucho ha inspirado a Santo Tomás esta consideración de la existencia separada de la esencia. Sin embargo, Santo Tomás concluye que el *esse* es un acto, y no un accidente de la esencia, como sostienen Avicena y Duns Scoto.

El itinerario del pensamiento de Santo Tomás pasó por su bien intencionado intérprete Cayetano. Gilson ha mostrado que, dando por segura su buena intención, para interpretar a su maestro como lo hizo, no podía tener conocimiento de la noción del *esse* tomista. Echauri enuncia una serie de temas tratados por Cayetano que así lo indican: el acceso exclusivo por la fe a la noción de la inmortalidad del alma, la disolución del ser del ente en su esencia, y el mero uso de términos como *esse essentiae* y *esse existentiae*, propios de Duns Scoto.

Otro hecho, que señala Gilson, afectó la evolución del pensamiento filosófico. San Alberto y Santo Tomás habían valorado el pensamiento de Aristóteles en el siglo XIII, cuando era despreciado por llegar sólo a través de los comentarios de Averroes. No obstante, con el estudio de sus obras originales, la autoridad de Aristóteles fue afirmándose, y a mediados del siglo XIV se promovió su estudio en las escuelas medievales, en la medida que no contradijera la fe católica. Bajo esta condición fue concebido otro Aristóteles, aquel que no es contrario a la fe. Surgió un aristotelismo *moderado*, con el que se intentó purificar al propio Santo Tomás. Aristóteles se transformó así en un falso precedente de un falso Santo Tomás. La cita que Echauri recoge de Gilson es contundente: “En el siglo XIV, Cayetano causó la desintegración del tomismo en la escuela dominica y la desintegración del escotismo en la escuela franciscana.

Brevemente, causó la desintegración de la teología escolástica del siglo XIII”[48].

Señala Echauri que, una vez liberado de Aristóteles, Francisco Suárez definió en un tratado de metafísica el lenguaje que sería utilizado en la Escuela. A partir de los antecedentes disponibles, esa fijación de los conceptos contribuyó a la esencialización de la filosofía que se cultivaría en la escolástica posterior y, por extensión, en el siguiente periodo moderno.

Tanto para Santo Tomás, como para Francisco Suárez, el objeto de la metafísica es el *ens*. Pero la interpretación de Gilson señala que el *ens* suareciano nos lleva muy lejos del *ens* tomista. Mientras el *ens* tomista designa únicamente lo que tiene el *actus essendi*, el *ens* suareciano indica la esencia, con o sin la existencia actual. Concibe así dos tipos de *ens*. Uno tomado como participio presente, designando una esencia real dotada de existencia actual; y el otro tomado como nombre, designando una esencia real desprovista de existencia. El *ens* suareciano resulta así, actual o posible; en ambos casos habla de una esencia real, pero la palabra *real* ya no significa *aquello que existe*, sino lo que pertenece a la cosidad de la cosa, aunque no exista efectivamente. Como explica Echauri “real designa, entonces, no ya lo actual, sino el contenido eidético de una esencia, o la suma de sus notas inteligibles, aunque esa esencia sea meramente posible”[49].

---

48 GILSON, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 471.

49 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 140.

Suárez identifica lo real con lo que es posible, aquello que puede existir sin contradicción interior. De modo que también se identifica el *ens* con la esencia y, en consecuencia, la esencia agota ontológicamente el *ens*. Suárez, por ser teólogo cristiano, afirma el hecho de la creación diciendo que "ninguna esencia finita posee la existencia de pleno derecho, sino que cada una posee la suya por un acto divino de creación"[50]. Sin la existencia, una esencia es meramente posible. Es necesario que Dios intervenga para actualizar la esencia. Como todos los pensadores cristianos, Suárez entiende que en los mismos seres creados no hay una razón de su propia existencia y, por lo tanto, la existencia no es algo que pertenezca a la esencia de los seres. Pero, según Gilson, no todos los pensadores tienen la misma noción de esencia y de existencia, ni advierten entre ellas la relación de distinción como principios constitutivos de lo real que alcanzó Santo Tomás.

Utilizando los términos de Egidio Romano, la búsqueda de Suárez se orientó a distinguir entre dos cosas. Interpretando su pensamiento, Gilson observa que la cuestión es saber "si lo que él llama el ser de la esencia actual (*esse actualis essentiae*), es decir, la esencia establecida como un ser actual verdadero, requiere además, para poder existir, de una actualidad distinta que se llama existencia"[51]. Siendo así, Suárez no se estaría preguntando por una distinción entre una esencia real posible y una esencia real actualizada, porque esto ya lo aceptaba, igual que la mayoría de los teólogos cristianos. Lo que se pregunta es si media una distinción

---

50 GILSON, E., *L'être et l'essence*, p. 151.

51 Cfr. GILSON, E., *L'être et l'essence*, p. 149.

entre la esencia y la existencia en el seno mismo de la esencia real ya actualizada.

Echauri explica que con las premisas de Suárez no es posible establecer una distinción dentro de la esencia actual, porque entre una esencia existente y su existencia de hecho no cabe ninguna distinción. Gilson sostiene que tan sólo media una distinción de puntos de vista sobre una sola y misma realidad, es decir, se trata de una mera distinción de razón[52].

Cuando se publicó la traducción de *L'être et l'essence* en Buenos Aires, en 1951, Orestes G. Bazzano escribió una reseña[53] en la que señala la rica y profunda exposición histórica de Gilson. Pero discrepa con el modo de ver la constitución esencia-existencia del ser. Bazzano acepta que en todo juicio, aun en el atributivo, el ser se manifiesta como una esencia realizada por su existencia, "con mayor claridad que en el concepto", pero sostiene que todo concepto manifiesta una existencia, ya sea real, si la esencia es real, ya sea conceptual, si la esencia es conceptual. Bazzano considera que Gilson se equivoca, y señala que su error procede de admitir sin pruebas dos supuestos. En primer lugar, que el ser está constituido por dos elementos reales distintos, la esencia y la existencia, y en segundo lugar, que lo representado en el concepto es *pura esencia*. Para Bazzano, si estos supuestos no se admiten, las disquisiciones de Gilson sobre los principios constitutivos no tienen ningún valor.

---

52 Cfr. GILSON, E., *L'être et l'essence*, p. 152.

53 BAZZANO, O. G., "El ser y la esencia", pp. 104-105.

A continuación, Bazzano considera ingenuo por parte de Gilson atribuir a Suárez la paternidad de todos los errores posteriores de la filosofía moderna. Según Bazzano, Suárez no proponía un concepto del *ser* como *pura esencia* y sin entraña metafísica, pues el "sólo concepto de ser es metafísicanente imposible de desexistencializar, y es el no descubierto, pero sí amparado, por Suárez: el ser cuya esencia es existencia (actual o posible)"[54]. Es justo decir que, aunque Gilson escriba con un talante polémico, en su obra no parece que pretenda anatematizar a Suárez, puesto que, antes de ubicarlo en el origen del modernismo, Gilson ha explicado con amplitud la cadena de equívocos surgidos en la interpretación de Santo Tomás desde el siglo XIII hasta Suárez.

Puede advertirse que el comentarista, aunque aprecia la explicación histórica de Gilson y la considera *rica* y *profunda*, mantiene la interpretación tradicional sobre la metafísica de Santo Tomás, y sigue explicándola en términos suarecianos. El texto de Bazzano es, tal vez, el menos condescendiente con Gilson de las revistas de pensamiento suareciano. Estas ofrecen muy pocos comentarios bibliográficos sobre la extensa obra de Gilson. Además de *Ciencia y fe*, que sólo publicó el citado artículo de Bazzano, *Being and some philosophers* fue el único libro comentado en *Theological studies*[55]. Allí, el padre Lonergan suscribe entusiásticamente la tesis central de la obra, aunque manifiesta sus discrepancias en cuanto a algunos detalles del

---

54 BAZZANO, O. G., "El ser y la esencia", p. 105.

55 LONERGAN, B. J. F., "Being and some philosophers". Comentario del libro de Etienne Gilson. *Theological studies*, 11 (1950), pp. 122-125.

estudio histórico. En *Razón y fe* han prestado más atención a Gilson: entre 1925 y 1975 aparecieron nueve comentarios sobre sus libros, entre los que no figura *L'être et l'essence*. En *Pensamiento* sólo se publicó un comentario sobre *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, en 1953, que también se comentó en *Nouvelle Revue Théologique*. Esta revista publicó además un comentario sobre *Jean Duns Scoto*.

Otras revistas y comentaristas han dedicado más espacio a *L'être et l'essence*. De Argentina, ya expuse el artículo de Derisi en el capítulo 4. Entre otros comentaristas, que apreciaron positivamente el trabajo de Gilson, se encuentran E. Brehier, L. B. Geiger, J. Isaac, J. H. Nicolás, G. M. Girardi, M. Duquesne, A. Bonetti, N. Picard y J. H. Casey[56].

Pero no solo es el silencio lo que lleva a abandonar una idea. También es necesario evitar los malentendidos. Gilson no admite asimilar la distinción real tomista con la distinción de razón suareciana[57]. Santo Tomás distingue principios constitutivos de lo real: la esencia de la cosa y el *esse* que la

---

56 BREHIER, E., "L'être et l'essence", *Revue philosophique de la France et l'Etranger*, 75 (1950), pp. 346-348. GEIGER, L. B., "L'être et l'essence", *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, 34 (1950), pp. 324-328. ISAAC, J., "L'être et l'essence", *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, 35 (1951), pp. 269-272, y *Bulletin thomiste*, 8 (1947-1953), pp. 39-59. NICOLAS, J. H., "L'être et l'essence", *Revue thomiste*, 48 (1948), pp. 541-547. GIRARDI, G. M., "L'être et l'essence", *Salesianum*, 12 (1950), pp. 282-286. DUQUESNE, M., "L'être et l'essence", *Mélanges de science religieuse*, 5 (1948), pp. 243-260. BONETTI, A., "L'être et l'essence", *Rivista di filosofia neoescolastica*, 41 (1949), pp. 353-366. PICARD, N., "Being and some philosophers", *Antonianum*, 26 (1951), p. 169. CASEY, J. H., "Being and some philosophers", *Gregorianum*, 33 (1952), pp. 659-661.

actualiza. Suárez sólo distingue conceptualmente entre lo que la cosa es, o esencia, y el hecho de que ella sea, su existencia; y habla de distinción conceptual porque no hay distinción efectiva alguna, ni tampoco hay distinción de principios. Según Gilson, la dificultad para asimilar las dos concepciones comienza con las respectivas nociones de *ser*. Para Suárez, la esencia acapara todo el ser; con lo cual, será imposible encontrar en una esencia actual existente algo distinto de ella, porque eso querría decir que la esencia no agota el ser.

Por lo tanto, concreta Echauri, "para Suárez (...) no hay en lo real concreto ningún acto que sea distinto realmente de la esencia y con la cual se componga para forjar el ente inmediato"[58]. El esencialismo queda así reforzado, porque la esencia constituye el fondo y la raíz última de lo real, lo que lleva aparejado la desexistencialización de la realidad, que queda así constituida exclusivamente por *lo que ella es*.

Para completar el paso de la metafísica tomista a través del periodo escolástico, Echauri recoge esta afirmación concluyente de Gilson:

> Y es así cómo el último gran intérprete del pensamiento medieval ha transmitido la esencia, metafísicamente exenta de toda traza de existencia, al pensamiento moderno, en los últimos años del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, en los cuales los descubrimientos de la ciencia quebraban, en todos

---

[57] Se puede apreciar un intento de asimilación en el artículo de ITURRIOZ, J., "Existencia tomista y subsistencia suareziana", en GUERRERO, J. L. (ed.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, II, pp. 798-804.

[58] ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 143.

> los dominios, tantas esencias sumariamente construidas por un pensamiento que las había imprudentemente considerado como idénticas a las de las cosas[59].

Así como Duns Scoto siguió a Enrique de Gante y no a Santo Tomás, los modernos recogieron como herencia medieval el pensamiento de Suárez, sin conocer al Aquinate. Su repercusión en la filosofía se aprecia: en el pensamiento totalmente abstracto de Hegel, donde lo real carece, como dice Echauri, de "la savia existencial del *actus essendi*"; en la filosofía de Descartes, que admite una mera distinción de razón entre esencia y existencia, y que a su vez influye en Espinosa; y también en la doctrina de Wolff, para quien el *ens* es lo que puede existir, aquello a lo cual no le repugna existir. En Wolff se vuelve a encontrar la línea esencialista de Avicena pues, para él, la existencia es un complemento de la esencia que le ocasiona a ella un nuevo modo de ser.

Después de Wolff, ya se utiliza el término *ontología*, pero sin alusiones a la ya olvidada noción de ser. Señala Echauri que el *ens* se define al margen de la existencia, que sólo desempeña el papel accesorio de simple complemento ontológico. Siguiendo a Gilson, Echauri explica que la metafísica así concebida se convierte en lógica, porque la ontología versa, no sobre lo que existe, sino sobre lo que puede existir. Como lo que puede existir no es una realidad, sino una posibilidad, la filosofía queda reducida a una cuestión de esencias, o ideas, pero no de cosas. Por eso, Gilson suscribe, con fundamentos, la crítica de Heidegger a las ontologías que no dejan lugar para el ser del ente[60].

---

59 GILSON, E., *L'être et l'essence*, pp. 157-158.

60 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 146.

Gilson reconoce la originalidad de Kant por haber llegado, con su propia reflexión, a una noción esencialista, similar a las anteriores, según la cual, la existencia es una posición absoluta de la esencia, que de por sí agota ontológicamente todo lo real, ya sea posible o sea actual. Echauri señala que Kant tampoco reconoce el valor supremo del ser como algo distinto del ente y de lo que él es. Igual que en las concepciones precedentes, Kant ha hecho del ser o existencia una prolongación de la esencia en su misma línea[61].

Finalizando este capítulo sobre el periodo moderno, Echauri expone brevemente los avatares de la noción de la forma sustancial y del concepto.

Echauri recuerda que la materia no contiene ningún principio interno de autodeterminación, sino que algo distinto de ella le debe llegar como su acto. Esto es la forma, aquello que determina y actualiza a la materia. Gracias a la forma, el ente es inteligible y cognoscible, pues ella establece que el ente sea tal ente, que posea tal o cual esencia. Por ser un principio complementario de la materia, no le corresponde ninguna realidad que pueda separarse de ella, esto es, a la forma misma no le corresponde nada sustancial.

Descartes ignoraba esta noción de la forma sustancial. Según sus tesis, la forma sustancial es una sustancia inmaterial que se agrega a una sustancia corporal, la materia, componiendo una sustancia puramente corporal. De modo que los entes no albergan formas sustanciales, sino que son simple materia extensa, pasible de modificaciones mecánicas. En consecuencia, como todos los seres son simples

---

61 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 149.

mecanismos, una vez que se conozca su funcionamiento será posible actuar sobre los seres y dominar así la naturaleza. Gilson entiende que Descartes, con esta novedosa perspectiva práctica, no pretendía aportar algo nuevo al sentido especulativo de la filosofía escolástica, sino mas bien sustituirlo. Tal sustitución de la verdad por la utilidad ha conducido a la preeminencia de la praxis sobre la teoría, y ha supuesto un cambio notable, cuyas consecuencias se observan en nuestro tiempo.

Santo Tomás no había introducido ninguna distinción entre la cosa y el concepto, porque el concepto es la cosa presente en el espíritu. Sin embargo, en la propia Edad Media ya surgió un desdoblamiento en dos aspectos del concepto, lo que llevó a entenderlo como una duplicación de la cosa, y no como la cosa misma conocida. Gilson señala que fue Suárez, principal fuente de Descartes, quien distinguió el concepto formal y el concepto objetivo. El entendimiento humano accedería al concepto objetivo, que es el contenido inteligible del concepto, el duplicado de la cosa. Cuando Descartes interpreta esta noción, el entendimiento deja de conocer cosas y pasa a conocer ideas. Señala Echauri, siguiendo a Gilson, que la idea cartesiana es una cosa pensada, una *res cogitata*, una realidad que encierra dos aspectos "aquél de la realidad que ella tiene en sí, y aquél de la realidad que ella tiene como representativa de un objeto"[62]. La realidad del primer aspecto es formal o mental, un simple modo de nuestro pensamiento.

---

62 GILSON, E., *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dnas la formation du système cartésien*, Vrin, París 1967, p. 203. Citado por ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 153.

La realidad del segundo aspecto es objetiva, es la idea en tanto que representativa del objeto.

En su comentario al *Discurso del método*,Gilson no deja de señalar la entraña escolástica de esta interpretación cartesiana, aunque no por ello resulta fiel a todo el pensamiento medieval. Gilson muestra que el ser objetivo cartesiano es un ser menor que el ser actual de la cosa, pero es real y, por lo tanto, requiere una causa de su existencia[63]. En cambio, para la escolástica, el ser objetivo no es un ser real, sino un ser de razón, y no necesita una causa que lo justifique. En particular, con respecto a la noción de Santo Tomás, Echauri afirma que "una *idea* cartesiana no es un *concepto* tomista", porque el concepto tomista es la misma cosa presente en el espíritu y no un duplicado de ella. No se trata solamente de una representación, como si hubiera un intermediario entre el pensamiento y la realidad, cuya existencia hubiera que explicar. Pero como Descartes pretendía partir del pensamiento puro, de las ideas que encontraba en él, y no de la fecundación que lo real produce en la inteligencia, le resulta necesario justificar la presencia de las ideas en la mente[64].

Este sería el despegue, señala Echauri, entre el orden real y el orden lógico o mental. La idea pasa a sustituir a la cosa y el pensamiento emprende un paulatino ascenso sobre el ser. Su predominio alcanzará el grado máximo en la filosofía hegeliana.

---

63 Cfr. DESCARTES, *Discours de la méthode. Texte et commentaire par Etienne Gilson*, Vrin, París 1947, p. 321.

64 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 155.

1.3. El humanismo medieval

Otro aspecto del período medieval que merece una mejor comprensión es el de la cultura. Como se pudo apreciar en las páginas precedentes, Gilson aportó una interpretación mucho más positiva del medievo, destacando los temas más representativos del pensamiento, la originalidad surgida de la meditación del mensaje revelado, la evolución del pensamiento a través de los distintos autores y el desenlace que posteriormente configuró el pensamiento moderno. Resultaba muy extraño toda esa riqueza intelectual se pudiera concebir en un marco cultural tan deprimido como se supuso en la historia. Este apartado refleja las apreciaciones de Gilson sobre la cultura del periodo medieval.

Echauri comenta un artículo de Gilson publicado en 1973[65]. Allí destaca, como muestra de la labor civilizadora de la Iglesia, la renovación cultural que produjo la estructura educativa ideada por el monje Alcuino de York, por encargo de Carlomagno antes de la Navidad del 800. Alcuino organizó la educación en el ámbito del imperio con los ojos puestos en la antigüedad. Por su amor a las letras, que nunca separó del amor de Dios, procuró recuperar el esplendor de la cultura de Atenas, integrando con ella la impronta cristiana. Ese impulso de recuperación del humanismo demuestra que el afán de humanizar la cultura no es patrimonio exclusivo del periodo moderno y, por esa razón, Gilson se permite hablar de humanismo medieval.

---

65 GILSON, E., "Le moyen âge comme *saeculum modernum*", *Concetto, storia, miti e immagini del medio evo*, Sansoni, 1973. citado por ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 157

La organización de instituciones educativas, con el esquema boeciano de estudios que Alcuino adoptó, no pudo mantener su calidad original al pasar a las generaciones posteriores. Aunque el afán de renovar lo anterior se mantenía en el siglo XI, hubiera sido preferible un criterio más sagaz para determinar aquello que convenía cambiar. Entre las novedades aparecieron tanto luces como sombras. Gilson explica de qué manera la tradición humanista, recuperada por la iniciativa de Alcuino, volvió a decaer al delinearse una nueva cultura intelectual que se denominó *escolástica*. Ciertamente, esta tradición concedió más importancia al cultivo de las ideas que al cultivo de las letras, hecho que sería criticado posteriormente por los humanistas del renacimiento. Sin embargo, en defensa de la escolástica, Gilson destaca que si la belleza literaria perdió preponderancia fue porque los pensadores escolásticos concedieron prioridad al conocimiento de la verdad[66].

Gilson también destaca lo que traduce más vivamente el genio medieval: la *quaestio* escolástica. En un principio, se estudiaba discutiendo las dificultades de los textos escritos por las autoridades de cada materia. Después se pasó a discutir sobre las mismas verdades que configuraban la cosmovisión medieval. Se llega a cuestionar la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y el carácter científico de la *sacra doctrina*, no porque se dudase de ellas, sino para lograr una mayor comprensión racional de las mismas. Aparece, en este punto, un antecedente de la crítica moderna. En palabras de Echauri: "Nada más nuevo, ni moderno, que una *cuestión*

---

66 Cfr. GILSON, E., "Le moyen âge comme *saeculum modernum*", p. 6. citado por ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 159.

filosófica o teológica”[67]. Con todos los inconvenientes que reconoce, Gilson no justifica la acusación de decadencia efectuada por los humanistas del renacimiento, puesto que, para aquellos que vivieron la modernidad medieval, especialmente en los siglos XIII y XIV, se trató de una era de innovación en todos los órdenes, un auténtico progreso[68].

Echauri señala otro aspecto de la modernidad medieval del siglo XII que Gilson había puesto en evidencia. Existió abundante literatura sobre el amor humano, ya sea entre un hombre y una mujer en el ámbito de la poesía y la novela, como entre el alma y Dios en los tratados especulativos místicos. Con todo su talento literario, Gilson reconstruyó, a partir de la correspondencia, la historia de dos personajes significativos: Eloísa y Abelardo. En esta obra expone los valores morales del ambiente medieval con una admirable penetración psicológica, según aprecia Echauri.

La interioridad del hombre reflejada en *Héloïse et Abélard* se corresponde con el ambiente medieval, lo que permite afirmar a Gilson que coexistían los dos fenómenos literarios: la consideración del amor místico y del amor cortés. En consecuencia, sería un error afirmar que en el medievo sólo se escribió sobre la vida conventual y el abandono del mundo, así como también sería un error, por contraposición, afirmar que la literatura sobre el amor cortés es un producto del renacimiento surgido como un rechazo a

---

67 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, pp. 160-161.

68 Cfr. GILSON, E., “Le moyen âge comme *saeculum modernum*”, p. 10. citado por ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, pp. 160-161.

lo conventual. La expresión literaria de la intimidad del hombre no es patrimonio del renacimiento. Si fuera exclusivo, no habría lugar en el medievo para dos figuras como Eloísa y Abelardo. Este es otro hecho que autoriza a hablar del humanismo medieval.

Según muestra Gilson, es evidente que la Edad Media y el Renacimiento no pueden separarse por el inicio del humanismo. Pero también son evidentes los diferentes puntos de vista del humanismo de ambos períodos. Un ejemplo es la diversa consideración de la naturaleza humana. En efecto, el humaismo de Santo Tomás aprecia la naturaleza, que es perfeccionada y potenciada por la gracia, mientras que la reforma sostiene que la gracia debe sustituir a la naturaleza caída. En su clase inaugural del curso de Historia de la Filosofía en la Edad Media, en el Collège de France, Gilson afirmaba que "a partir del momento en que la gracia lo hace capaz de merecer, (el hombre) resulta capaz de merecer por ella más gracia aún, de manera que no se podrían asignar límites a sus posibilidades de superación"[69]. Se advierte así una recuperación de la excelencia humana propia del humanismo antiguo, al que se le incorpora el conocimiento de la herida sufrida por la naturaleza humana con el pecado original, y el apoyo de la gracia que restaña y dignifica lo humano. "De esta manera —señala Echauri— el sobrenaturalismo cristiano ha acogido al naturalismo pagano"[70].

---

69 GILSON, E., "Le moyen âge et le naturalisme antique", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 7 (1932), p. 17.

70 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 171

También debe señalarse otra distinción: el humanismo medieval es filosófico y doctrinal a la vez, mientras que el renacentista sólo se destaca por lo literario. Por otra parte, la reforma es netamente renacentista, y ha impuesto su sesgo al modo de plantear muchos temas, incluidos los vinculados al humanismo. "Lo que distingue al medievo del Renacimiento es el desplazamiento de su eje, pues el hombre comienza a usurpar el lugar de Dios", señala Echauri, y añade una luminosa expresión de Gilson: "El Renacimiento, tal como se nos describe, no es la Edad Media más el hombre, sino la Edad Media menos Dios, y la tragedia es que, al perder a Dios, el Renacimiento perdería al hombre mismo"[71].

La influencia de Francesco Petrarca es significativa para comprender por qué la cultura medieval fue despreciada en el Renacimento. Este italiano del siglo XIV, admirador de San Agustín y Cicerón[72], impulsó notablemente la literatura de su tiempo, junto con otros autores. Según Gilson, el descubrimiento de San Agustín también puso a Petrarca ante la riqueza de los escritos de los Padres de la Iglesia. Lamentablemente, en lugar de sumar, prefirió restar, y consideró que el humanismo medieval podía desecharse. Su criterio de discernimiento no fue sólo literario. A diferencia de Dante, representante de una mentalidad medieval universalista, Petrarca añadió al ámbito de la cultura una visión política, distinguiendo entre la cultura netamente italiana, depositaria de las letras clásicas, y los bárbaros

---

[71] GILSON, E., *Les idées et les lettres*, Vrin, París 1955, p. 192. Citado por ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 172.

[72] Cfr. GILSON, E., *La filosofía de la Edad Media*, tomo II, p. 430.

extranjeros que mantenían la cultura medieval[73]. El suyo fue, sin duda, un rechazo a la dialéctica parisina contemporánea. Sin embargo, el dictamen final de Petrarca acerca de la *barbarie medieval* fue adoptado por la historia para definir toda la cultura de los cinco siglos precedentes[74].

Según Echauri, los escritos de Gilson despejan el remanido oscurantismo medieval, a la vez que rehabilitan la excelencia de su humanismo. Ha devuelto la vida a una serie de elementos heterogéneos que no pueden escuadrarse bajo una simple definición. Echauri recoge este texto de Gilson que expresa elocuentemente su parecer al respecto:

> Tales son los hechos. Antes de encontrar una fórmula para definir a la Edad Media, sería necesario encontrar una para definir a Eloísa. Yo aconsejaría enseguida buscar una para definir a Petrarca. Hecho esto, habría que buscar una tercera para definir a Erasmo. Una vez resueltos estos tres problemas, se podría proceder, con toda seguridad, a definir la Edad Media y el Renacimiento. Tres más dos, son cinco imposibilidades[75].

Concluye Echauri que, al intentar definir el período medieval, es natural encontrar estas imposibilidades porque la complejidad de lo real excede en mucho el esquematismo de nuestras fórmulas. Como señala Echauri en un artículo publicado tras la muerte de Gilson, no puede haber una definición de la Edad Media, porque no ha habido una *esencia* de la misma[76].

---

73 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 173.

74 Cfr. GILSON, E., *La filosofía de la Edad Media*, tomo II, p. 438.

75 GILSON, E., *Héloïse et Abélard*, Vrin, París 1964, p. 167.

2. Cuestiones de actualidad en la obra de Gilson

En tres capítulos de *El pensamiento de Etienne Gilson*, Echauri recoge las interpretaciones del filósofo sobre tres cuestiones que permanecen vigentes en la actualidad: el lenguaje, el arte y la finalidad. En los tres capítulos se aprecia un rasgo común: la complejidad de cada cuestión se resuelve mejor cuando se comprende que hay algo metafísico sustentando lo físicamente apreciable.

2.1. Lenguaje y filosofía

Echauri desarrolla esta cuestión comentando principalmente el libro *Linguistique et philosophie*. Allí Gilson defiende el trasfondo metafísico del lenguaje, afirmando que el sentido pertenece a su esencia. No cabe, en consecuencia, estudiar el lenguaje olvidando que se utiliza para comunicar un sentido o una significación. La palabra, elemento constitutivo del lenguaje, podría definirse como "la parte más pequeña del discurso que está dotada de sentido"[77]. Pero la relación entre palabra y sentido no es unívoca, como se desprendería de la explicación de Saussure, según la cual, una palabra sería un significante provisto de significado. Gilson observa que no hay simetría entre un signo y su sentido, porque una lengua posee un número limitado de signos y el hombre puede asignarles un número indefinido de sentidos. Aprecia que esta es una característica de la libertad creadora del espíritu, con la que el lenguaje expresa el

---

[76] Cfr. ECHAURI, R., "Etienne Gilson (1884-1978)", *Patristica et Mediaevalia*, 2 (1981), p. 86.

[77] GILSON, E., *Lingüística y filosofía*, Gredos, Madrid 1974, p. 39.

pensamiento. Según Echauri, esto ya implica un reconocimiento del plano metafísico, porque se trasciende la mera verificación científica.

En su obra, Gilson ejemplifica el esforzado proceso de análisis de la lingüística con el que se procura alcanzar un rigor científico ideal, omitiendo, en algunos casos, la consideración del sentido del lenguaje. Para Gilson, este rigor analítico equivale a pedir una ciencia fundada en la supresión de su objeto[78]. En efecto, la palabra, como signo vocal o escrito, es susceptible de observación como cualquier realidad física, pero el sentido escapa a la verificación científica. Por esta razón, el lingüista se encontrará con este inconveniente mientras se niegue a penetrar en el plano metafísico, donde los hechos lingüísticos siguen reclamando su atención.

El lenguaje tiene entonces, para Gilson, dos caras inseparables: la visible, el signo o significante, y la invisible, el sentido o significado. La unidad entre ellas es tan fuerte que la ha comparado con la unión del alma y el cuerpo, "Lo mismo que el cuerpo es una materia, cuya alma es la forma (...) la palabra sería la materia, cuyo sentido es la forma"[79]. A partir de esta comparación, Gilson aporta interesantes conclusiones que Echauri recoge. En primer lugar, igual que la separación de la materia y la forma entraña la disolución del compuesto, la ausencia del sentido o del signo suprime la unidad lingüística. En segundo término, el sentido es para la palabra como el alma para el cuerpo, de modo que el

---

78 GILSON, E., *Lingüística y filosofía*, p. 49.

79 GILSON, E., *Lingüística y filosofía*, p. 78.

lenguaje carece de vida cuando está desprovisto de significado. Por último, sólo el hombre puede aplicar sentido a los signos porque posee un alma racional capaz de engendrar conocimiento intelectual, susceptible de ser comunicado.

Echauri expone a continuación el proceso mediante el cual el pensamiento engendra al lenguaje. El entendimiento humano dispone de un poder de abstracción capaz de forjar conceptos o ideas generales, que luego serán significados por las palabras. Ese universo de conceptos se funda en la forma sustancial, el principio inteligible presente en lo sensible. Estamos, como afirma Gilson, ante el orden metafísico de lo nomaterial, que resulta ser, en consecuencia, un elemento constitutivo de lo físico[80].

Santo Tomás explicaba, según recuerda Gilson, que la palabra señala el vocablo expresado, o verbo externo, con la finalidad de comunicar el verbo interno, *verbum mentis* o concepto. De este modo, el concepto es la causa eficiente del verbo exterior, porque lo produce; y al mismo tiempo es la causa final, porque el vocablo se engendra para expresar el concepto, que designa su sentido y del cual es signo[81]. Entre la palabra y la cosa media el concepto, pues la palabra se sirve de él para designar la cosa misma concebida por el entendimiento. El concepto es la conexión mediadora, por un lado, por ser el primer fruto del conocimiento, es decir, la cosa misma conocida presente en el entendimiento, y por otro

---

80 Cfr. GILSON, E., *Lingüística y filosofía*, p. 140.

81 Cfr. GILSON, E., *Lingüística y filosofía*, p. 147. Siguiendo SANTO TOMÁS de AQUINO, *De veritate*, q. 4, a. 1.

lado, porque se vierte al exterior gracias a la palabra escrita u oral, que significará la cosa extramental[82].

Gilson explica que el lenguaje no significa en primer lugar el pensamiento, sino las cosas mismas. Esto se debe a que en el hombre existe un poder de conocer las cosas bajo la forma de universales o ideas generales, aplicables, a su vez, a clases que pueden designarse con un nombre. La concepción de estos universales es lo que Santo Tomás denomina concepto o *verbum*[83]. Ese poder del hombre debe ser inmaterial, como el universal mismo, y sólo el hombre es capaz de concebir el pensamiento abstracto y de significarlo con palabras. Para Gilson, este es el testimonio de la realidad de lo metafísico que hay en el hombre, y de donde proceden las dificultades filosóficas más graves que sobrelleva la lingüística general, por la incapacidad de encontrar correspondencia entre la física del lenguaje y la metafísica del pensamiento. El pensamiento engendra la idea en contacto con lo real y, aunque el pensamiento puro escapa a toda posibilidad de observación, él tiene la capacidad de producir ideas. Para eso debe existir antes que ellas, como la causa precede al efecto. En consecuencia, también precede al lenguaje, porque este expresa lo que el pensamiento conoce[84].

Después de considerar el lenguaje, y el sentido como un elemento esencial, Echauri expone brevemente la noción de Gilson sobre la percepción del ser por medio del lenguaje. Según se ha visto en la ontología tomista, el *esse* como *actus*

---

82 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 182.

83 SANTO TOMÁS de AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 28, a. 4.

84 Cfr. GILSON, E., *Lingüística y filosofía*, pp. 157-160.

essendi no puede reducirse al orden de la esencia o del concepto sino que, por el contrario, lo desborda. El concepto capta aquello que el ente es, su esencia, y no lo que hace ser al ente. Por lo tanto, no es posible conceptualizar el *esse* y reconocerlo como un ingrediente constitutivo de la realidad por medio de la primera operación de la inteligencia: la simple aprehensión. En cambio, mediante el juicio, el intelecto sería capaz de señalar y apuntar al misterio del *esse*.

Gilson explica en *L'être et l'essence* que el verbo *ser* interviene en las proposiciones con dos sentidos: el atributivo y el existencial. Según su parecer, Aristóteles afirma en *De interpretatione*[85], que el verbo *ser*, como predicado de un sujeto, no significa nada cuando está solo, pero sirve como nexo cuando está entre un sujeto y un predicado. Siendo así, Aristóteles no advertiría el sentido existencial en la proposición "Sócrates es", de modo tal que el ser del ente queda reducido a la esencia del sujeto mismo. Pasado el tiempo, el sentido existencial del verbo *ser* se ha perdido en algunos idiomas contemporáneos; se conserva, por ejemplo, en el ruso, que lo omite en los casos en que tendría sentido atributivo[86].

Gilson interpreta que esta señal nos muestra la preponderancia ejercida por la misma esencia en la función del verbo y que, por esta razón, la lengua corriente recurre al verbo *existir* para señalar la existencia. Sin embargo, *existir* no es el verbo adecuado para referirse a Dios, porque denota un origen, y no el propio hecho de ser. Apropiándose de la

---

85 ARISTÓTELES, *De l'interprétation*, III, Vrin, París 1936, p. 82.

86 GILSON, E., *L'être et l'essence*, p. 280.

función que le corresponde, el verbo ser debería conservar su carácter existencial, tanto en los juicios existenciales como en los atributivos.

> La proposición "Sócrates es filósofo" señala, en este sentido, que Sócrates está ejerciendo su *actus essendi* en la calidad de filósofo. Y si decimos que "Sócrates es", el verbo ser está indicando la composición del sujeto con su *esse*, y, por ello, en ambos casos, el juicio tiene por misión señalar, más allá de la esencia, el acto de ser, que la sobrepuja y funda[87].

Por eso Gilson entiende que Santo Tomás siempre ha enseñado que el juicio es una operación más perfecta que la simple aprehensión, por su capacidad de apuntar al ser mismo del ente.

2.2. Arte y realidad

Echauri admira en Gilson su fina sensibilidad para tratar filosóficamente el tema del arte. Gilson ha establecido una distinción entre la filosofía del arte y la estética, señalando que la primera disciplina se ocupa de la obra de arte en relación con el artista que la produce, mientras que la otra se ocupa de estudiar al hombre que la percibe. Este apartado está dedicado a la filosofía del arte y, por lo tanto, a la actividad humana cuyo fin propio es el de producir objetos bellos[88].

Son tres los géneros de operaciones que puede realizar el hombre: conocer, actuar y hacer. Gilson ubica el arte en el tercer orden porque el artista no se propone conocer, ni

---

87 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 188.

88 Cfr. GILSON, E., *Matières et formes*, Vrin, París 1964, p. 10.

actuar, sino hacer obras queridas sólo en razón de su belleza. Por esta razón, el arte no nos haría conocer nada. Mientras que el conocimiento captura la realidad tal cual es, o lo intenta, el arte no se somete a lo real para aprehenderlo, sino que produce realidad, crea nuevos seres que no tienen equivalente en el mundo de las cosas ya existentes. Gilson señala que fue Kant quien apreció, en la *Crítica del juicio*, el poder que tiene la imaginación para producir una nueva naturaleza a partir de la materia que le proporciona la naturaleza.

Por eso la palabra *creación* sería la más exacta para designar el quehacer artístico. Según Gilson, cuando el artista crea no pretende traducir lo real, sino recrear lo real; pretende alcanzar una *metarrealidad* , que no es más que la belleza que intenta plasmar. El pintor no reproduce el paisaje, sino que intenta expresar una realidad oculta detrás de la realidad visible. "Esta metarrealidad hay que hacerla ser antes de hacerla ser conocida"[89], y en esto consiste la libertad creadora del artista que Gilson vincula con la actividad creadora de Dios. El arte posee entonces un carácter eminentemente religioso, porque crear es imitar, de modo finito y analógico, la divina prerrogativa reservada exclusivamente para Dios, dar el ser a las cosas[90].

El arte crea nuevos seres poseedores de belleza, mientras que la naturaleza creada posee la belleza misma de lo real, según su propia dimensión ontológica de ente. La belleza es un trascendental, un rostro de lo que es. Pero

---

89 GILSON, E., *Pintura y realidad*, Aguilar, Madrid 1961, p. 253.

90 Cfr. GILSON, E., *Pintura y realidad*, p. 251.

ningún objeto real o natural tiene como prerrogativa el sólo deleite, sino que esto le es accesorio. En cambio, la obra de arte, cuyo fin es deleitar, no presta ningún servicio práctico, no está hecha para la acción, y por ello puede decirse que no resulta útil, o que su utilidad no tiene una dimensión práctica.

Según afirma Gilson, para gozar del arte no sería necesario el aprendizaje, por valioso que sea el conocimiento como tal, de la historia del arte o de la estética. Explica Echauri: "El placer auditivo o visual, que uno puede experimentar, no supone ningún conocimiento erudito de la materia en cuestión"[91]. Por lo tanto, la educación artística no se adquiriría con la comprensión de los libros de arte, sino fomentando la contemplación del arte mismo.

Con respecto a la cuestión de la forma en la obra de arte, Echauri recoge la explicación de Gilson que parte de los motivos que inspiran al artista para hacer su obra. Para Gilson, un mismo motivo puede ser reproducido por diferentes obras de arte. Sin embargo, cada una de esas obras es una obra en sí misma, porque la belleza visual es independiente del tema o del motivo del cuadro. Por su parte, los distintos motivos dan al autor distintas ocasiones para plasmar su habilidad o su poder creador. De este modo, según Gilson, la pintura abstracta, o no figurativa, también responde a esta concepción del arte porque, sin recrear nada existente, expresa una belleza liberada de todo tema o motivo. Por lo tanto, tales obras de arte no están desprovistas de inteligibilidad, sino que deben tener una cierta forma que hace que la obra sea artística.

---

91 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 192.

No es posible la obra de arte sin forma —en el sentido metafísico— por abstracta que sea, porque siempre se trata de algo que es, y la forma es aquello en virtud de lo cual los seres son lo que son. No sería una obra de arte un panel sin líneas pintado con un solo color, porque no causaría placer por ser artístico, sino por la simple aprehensión natural del color. Explica Echauri: "El placer suscitado por una obra de arte proviene de la forma o inteligibilidad, que ha sido materializada por el artista de un modo u otro"[92]. En consecuencia, la obra de arte está compuesta por su materia y por su forma. Toda obra de arte, ya sea pictórica o musical, debe renunciar a la total informidad. Al respecto, Echauri cita el siguiente texto de Gilson:

> No hay obra de arte sin materia y el conocimiento de la belleza artística es siempre esencialmente una percepción, pero para ser una aprehensión de lo bello, esta percepción debe necesariamente ser aquella de una materia intencionalmente forjada de inteligibilidad[93].

Gilson ha observado la peculiaridad de la música con respecto a las obras de arte pictóricas o esculturales. Estas perduran a través del tiempo gracias a su existencia física continua, mientras que las obras musicales tienen una existencia física discontinua, porque alcanzan el ser en el momento mismo en que son ejecutadas, al igual que la danza, la poesía o el teatro. Sin embargo, no por ello dejan de tener una forma o inteligibilidad.

En cuanto a la representatividad del arte, primero debe distinguirse la belleza natural de la belleza artística. La

---

92 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 195.

93 GILSON, E., *Matières et formes*, p. 138.

música puede imitar el canto de los pájaros, pero solo la música es artística. Echauri lo indica claramente diciendo que el compositor crea sonidos, mientras que la naturaleza sólo genera ruidos. Es que el arte no se limita a representar lo real. Para Gilson, "la representatividad no pertenece a la esencia de la pintura"[94]. La belleza de la pintura representativa no depende de los ingredientes reales que la integran, sino de "la forma germinal presente en el espíritu del pintor"[95]. Esto se puede comprobar advirtiendo que el pintor omite aquellos elementos reales que no colaboran para plasmar su idea germinal. Por su parte, la pintura moderna no representativa ha prescindido de todo tema, lo que no afecta necesariamente a la belleza de la obra.

Recordando que el arte se encuentra en el orden del hacer, Echauri resume la interpretación de Gilson diciendo que el arte no es un lenguaje, porque no tiene la función de expresar ideas. Sin embargo, se debe reconocer que es difícil aceptar que la música o la poesía no expresen o signifiquen algo. El propio Gilson señala el origen de esta dificultad: "como la imaginación visual y la inteligencia no huelgan nunca, es casi imposible oír una música cualquiera, sin que ella no *haga pensar* en alguna cosa, por lo cual uno concluye que, ya que ella hace pensar en eso, ella lo expresa"[96].

Más difícil es admitir que la poesía no es un lenguaje por carecer de significación. En efecto, para crear belleza, el poeta utiliza el lenguaje como materia, y por eso cuesta

---

94 GILSON, E., *Pintura y realidad*, p. 207.

95 GILSON, E., *Pintura y realidad*, p. 219.

96 GILSON, E., *Matières et formes*, p. 169.

aceptar que no comunique algo cuando se disfruta de ella. Lo que ocurre es que, aunque el lenguaje empleado evoque algún sentido, el poeta que ha concebido la poesía no tendría por finalidad comunicarse a través de ese lenguaje, sino crear una obra de arte provista de belleza. No le interesa al poeta la inteligibilidad racional del lenguaje empleado, sino que se vale de las ideas que el lenguaje evoca para generar belleza. En efecto, Echauri señala que si la poesía, o cualquier arte, procurara la verdad, entonces sería ciencia o filosofía.

Una vez establecida la independencia entre el arte y el lenguaje, Gilson admite que ninguna obra de arte es puramente artística, sino que necesita integrar elementos extraartísticos de la más variada índole: filosóficos, sociales, patrióticos, religiosos, morales, etc. Así, puede concebirse una obra que sea artística e inmoral a la vez y, por lo tanto, podrá ser valorada según un criterio artístico y otro moral. El valor artístico de la obra será juzgado según la belleza lograda, pero no deberá faltar otro juicio sobre los elementos extraartísticos presentes en la obra. Gilson alude a los artistas que carecen de dotes naturales para generar belleza, y que la sustituyen con otros ingredientes de menor categoría para suscitar alguna atención sobre sus obras. En algunos casos, —sentencia Gilson— no sólo pecan contra la moral, sino también contra el propio arte[97].

Pero el arte también puede servir al interés moral, patriótico o religioso. Gilson ha reflexionado sobre la relación entre el arte y la religión. Se trata de dos esferas independientes, y ya se ha visto en la historia que no siempre

---

97 Cfr. GILSON, E., *Introduction aux arts du beau*, Vrin, París 1963, p. 184.

anduvieron de la mano. La Iglesia lo ha aprobado como un medio de ilustración religiosa para los fieles y, como medio, debe estar al servicio y en función de la religión. Por lo tanto, siguiendo a Santo Tomás, el arte ha de servir para instruir, para rememorar los misterios y para suscitar la piedad[98]. Según Gilson, la obra de arte sagrado queda así enaltecida porque a la belleza artística le añade la evocación de una realidad religiosa que alimenta la piedad. Otro tanto ocurre con la música o con la poesía religiosa. Gilson también advierte que en una misma obra de arte religioso, alguno de los dos aspectos puede tener preponderancia sobre el otro. Sin embargo, toda obra de arte produce una impresión global, y puede ser difícil discernir cuál es la más importante.

2.3. Finalidad y evolución

La naturaleza creada también está dotada de un elemento ontológico que le aporta significación: la finalidad. Como sucede con la obra de arte, antes de la realización de la cosa existe un fin por el cual es creada. Así como el artista no hace nada sin la forma que aporta belleza a su obra, el Creador no ha hecho nada que no tenga una razón o sentido previsto. Del mismo modo que la obra de arte no tiene conciencia de su belleza, lo creado no tiene conciencia de su finalidad. El tema de la finalidad fue considerado por Aristóteles en *Historia de los animales*, y Gilson lo expone, aplicado a la cuestión del evolucionismo, en *D'Aristote à Darwin et retour*.

---

98 Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *In III Sententiarum*, d. 9, q. 2, a. 3.

En el inicio de su trabajo, Gilson presenta un Prólogo aristotélico en el que destaca la lucidez filosófica y la amplia cultura del Estagirita. Con los conocimientos científicos disponibles, Aristóteles procuró establecer para cada ciencia unos principios que fueran indemostrables, por ser primeros, y verdaderos, por hacer inteligible el orden de la naturaleza[99]. Vislumbró así el principio filosófico de la finalidad y lo expuso en su aplicación a las ciencias. Echauri señala que la finalidad no es un principio empíricamente verificable y, por lo tanto, no está sujeto a cambios por mejoras en el conocimiento científico. Aristóteles, en efecto, no pretendía establecer la composición física de los animales, sino "describir la intención que ha motivado su fabricación o su modo de composición"[100].

Como toda noción de carácter metafísico, comprender la finalidad o causa final tiene cierta dificultad. No debe confundirse o identificarse con la causa motriz, que es la que pone en marcha el organismo hacia su destino. A la causa final le compete dirigir teleológicamente el movimiento que afecta a los seres vivos, pero debe estar presente en el agente desde el principio. No se puede ubicar en el final, para atraer hacia sí al agente, porque el final aun no existe. Para Aristóteles, entonces, la causa final actúa como la forma, desde dentro de la materia, conduciéndola a su fin, que es lo

---

99 Cfr. GILSON, E., *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, EUNSA, Pamplona 1988, pp. 48-49.

100 ARISTÓTELES, *De las partes de los animales*, I, 1. Traducción de LE BLOND, J. M., París 1945. Citado por GILSON, E., *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, p. 37.

que constituye la perfección de la especie. Por eso la forma coincide con el fin, según explica Echauri:

> la causa formal, en virtud de la cual cada ente es lo que es, resulta, a la vez, causa final, al orientar al organismo hacia su término. Esta causa final es el λόγοσ, un sentido, una idea inscripta virtualmente en lo real, que el organismo busca plasmar por todos los medios. La forma misma es la sede de esta finalidad y, por ello, ella cumple dos papeles: actualizar la materia de un modo determinado como causa formal y conducirla hacia una mayor perfección como causa final[101].

Según afirma Gilson, con la filosofía cartesiana se perdió la noción de forma y el ente quedó reducido a simple materia extensa regida por leyes mecánicas. Con la forma también desapareció la finalidad natural. Pero los mecanismos no alcanzan para explicar la organización de los seres vivientes. Echauri explica que, así como en una máquina está presente la mente de su ingeniero, el funcionamiento de la naturaleza reclama la presencia de una causa final. Ahora bien, una vez suprimidas la forma y la causa final del horizonte científico, surgieron dos tipos de teorías opuestas que pretendían explicar la evolucion biológica. Por un lado, el *fijismo*, que sostiene la rigidez de las especies desde su origen hasta el presente, y por otro lado, el *transformismo*, que postula la transformación a lo largo de los siglos.

Al segundo tipo corresponde la teoría de Darwin, quien expuso la cuestión de los cambios en las especies utilizando los términos transformismo, modificación, o transmutación, y no el término evolución, procedente de la teoría filosófica de

---

101 ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, pp. 209-210.

Spencer. La auténtica teoría darwiniana se apoya en la noción de selección natural y, aunque su autor jamás utilizó estos términos con el sentido de evolución, su teoría quedó asociada a la de Spencer y se le asignó el adjetivo *evolucionista*. Spencer y Darwin sólo coincidían en ser antifijistas, y a la vez anticreacionistas, pues consideraban fijista al cristianismo, porque defiende el hecho de la creación. Gilson señala que hablar del *evolucionismo darwiniano* es un contrasentido: no se puede asociar la ley científica de la selección natural, con la visión filosófica de la evolución sostenida por Specer.

La teoría de Darwin explica que una especie desciende de otra, o deriva de ella, por una selección que opera la naturaleza. De manera que las especies no serían inmutables, sino que se modificarían por selección natural. Posteriormente, con la influencia de Malthus, Darwin sostuvo que la selección se efectuaría por la supervivencia de los individuos más aptos. Más tarde añadió los criterios de la selección sexual y la adaptación al medio. Aunque Darwin no lo admitiera, en todos los casos se puede apreciar la noción de finalidad, porque el organismo siempre se adapta con el fin de poder subsistir. Si la naturaleza dispone de esa capacidad de discriminación, es innegable que procede de la inteligibilidad inscripta en ella.

Como científico, es natural que la experiencia no le ofreciera a Darwin una demostración de la finalidad, porque esta, al igual que la causalidad o el ser, son principios que pertenecen al orden metafísico. Gilson considera que la evolución vino a ser un sucedáneo del finalismo, una causa explicativa de las mutaciones que sufre la naturaleza. Los

muchos equívocos surgidos en torno a ella, afirma Gilson, se produjeron porque alberga en sí misma una profunda indeterminación. En un principio, se entendía la evolución como el desarrollo o desenvolvimiento de lo que está envuelto. Esto permitía compatibilizarla con las razones seminales de San Agustín, que serían como unos gérmenes latentes en el seno de las cosas, que van apareciendo en la medida que ciertas causas exteriores los despiertan. Pero hoy los partidarios de la evolución, dice Gilson en *Les tribulations de Sophie*[102], tal vez prefieran las ideas de Santo Tomás, porque afirma que Dios creó todas las cosas de una vez. Sin embargo, Santo Tomás completa la noción distinguiendo, por un lado, la creación simultánea de las cosas de modo informe con respecto a la sustancia y, por otro lado, la creación no simultánea con respecto a su configuración definitiva de las cosas[103].

Contra las afirmaciones darwinianas, Gilson señala que el abismo entre el hombre y otras especies es infranqueable y evidente, entre otras cosas, por el lenguaje y la capacidad de formar conceptos. Lo inferior no puede engendrar mecánicamente lo superior. Si fuera posible que el hombre proceda de un animal superior, no surgiría por evolución sino por revolución: Dios debería poner algo más en la criatura para salvar la distancia que media entre el animal y el hombre.

Por su parte, quienes sostienen la existencia de la causa final nunca han negado el mecanismo presente en todo ser

---

[102] GILSON, E., *Les tribulations de Sophie*, p. 83.

[103] Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 74, a. 2.

vivo, y tampoco la función que le corresponde en la naturaleza. En cambio, los mecanicistas que niegan el finalismo no pueden explicar, con cálculos de combinatoria y de probabilidades, la vida de las células, las moléculas o los átomos. Gilson concluye que "a la luz de la ciencia moderna, las probabilidades de que las estructuras orgánicas nazcan espontáneamente de elementos mecánicos en movimiento, son infinitamente débiles, lo cual significa que no existen"[104]. El mecanismo —resume Echauri— no agota la realidad orgánica, que resulta incomprensible sin la finalidad que la impregna y que moviliza al mecanismo hacia la consecución de un término, que es su fin[105].

Echauri concluye este capítulo señalando que la finalidad está inscrita en la cosa como lo inteligible en lo sensible, como una idea madre encarnada en la materia, que la va configurando y dirigiendo hacia su perfección orgánica. La noción aristotélica de finalidad permanece vigente para comprender los seres vivos que integran el universo[106].

3. El tomismo presente en Argentina

Corresponde cerrar este capítulo señalando algunos aspectos que muestran la importancia del estudio de Echauri sobre la obra de Gilson. Según se pudo apreciar en el primer capítulo, el tomismo había resurgido con fuerza en Argentina a principios del siglo XX. Ahora bien, es difícil definir a un filósofo como tomista sin añadir alguna especificación. En el

---

104 GILSON, E., *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, p. 258.

105 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, p. 217.

106 Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, pp. 218-219.

fondo, este hecho señala que la obra de Santo Tomás, extensa en el tiempo y en la temática, da lugar a diversas interpretaciones, que los estudiosos aplican a la ética, al derecho, a la política, a la antropología o a la educación.

Sin embargo, hay cuestiones que son fundamentales en el legítimo pensamiento de Santo Tomás, y que si se dejan de lado, o se interpretan erróneamente, se corre el riesgo de trivializar la denominación *tomista*. De las diversas cuestiones tratadas en el capítulo cuatro quiero destacar dos que considero fundamentales. La primera es la relación entre la fe y la razón, por lo que significa para la actividad filosófica misma, y por su aplicación a la teología. La segunda, el enriquecimiento que supone añadir la perspectiva existencial a la metafísica tomista. Echauri, con su trabajo, ofreció a los filósofos de su país una ampliación del horizonte del pensamiento. Su aportación resaltará cuando se aprecie lo que interpretaban algunos filósofos argentinos sobre las dos cuestiones señaladas.

3.1 Un anticipo de la *Fides et ratio*

Juan Pablo II, que no sólo destaca como pastor de la Iglesia, sino también como eminente filósofo, tenía razones para mencionar a Gilson entre los pensadores de nuestro tiempo que han contribuido a solucionar el problema de la separación entre la fe y la razón. Así lo destaca en la *Fides et ratio*:

> La fecunda relación entre filosofía y palabra de Dios se manifiesta también en la decidida búsqueda realizada por pensadores más recientes, entre los cuales deseo mencionar, por lo que se refiere al ámbito occidental, a personalidades

como John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Edith Stein[107].

Precisamente, uno de los méritos de Gilson consiste en rescatar la fecunda riqueza que entraña la correcta articulación entre la fe y la razón. El estudio de esta relación ha quedado marginado, por un lado, porque su consideración obliga a especular sobre la relación del hombre con Dios, y el filósofo del siglo XX ha convivido en ambientes que consideraban la fe como signo de irracionalidad, mientras que la razón, objetiva e intrascendente, aparecía como un signo de madurez intelectual. Gilson, mostrando el talante filosófico de Santo Tomás, supo abrir una brecha para que se comunicaran la filosofía y la teología, facilitando que la razón pueda buscar la misma verdad desde el ámbito propio de cada ciencia. Por eso es significativo mostrar cómo entendían algunos filósofos argentinos la relación entre fe y razón.

Nimio de Anquín, que ejerció su labor docente en las ciudades de Córdoba, Buenos Aires y Santa Fe, por lo menos hasta mediados de los años cincuenta, fue considerado como un pensador tomista. Alberto Caturelli fue alumno suyo en Córdoba a principios de los cuarenta, continuando su amistad por algunos años[108]. Cuando expone el pensamiento de de Anquín lo divide en dos etapas: la tomista y la inmanentista[109].

---

107 JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio*, nº 74.

108 Cfr. CATURELLI, A., *Historia de la filosofía en la Argentina*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 2001, p. 925.

109 Cfr. CATURELLI, A., *Historia de la filosofía en la Argentina*, p. 716. Otros autores que sostienen su pertenencia inicial al ámbito tomista: CASAS, M. G., *Introducción a la filosofía*, Instituto de Filosofía de la

Sin embargo, al leer algunos escritos de la primera época, se puede advertir que de Anquín no conjugaba la fe y la razón como lo hacía Santo Tomás, ni como lo sugería la Encíclica *Aeterni Patris*. En la *Nota preliminar a una filosofía de la inteligencia*, escrita en 1928, de Anquín decía: "El tomismo (...) es una prueba maestra de la incapacidad de la filosofía para franquear los aledaños de la humanidad finita, condenada a ver en espejo"[110]. Cabe considerar que, si se refiere al tomismo esencialista, por el que resulta imposible trascender al orden metafísico desde el concepto constituido racionalmente, su apreciación es aceptable. Pero es evidente que de Anquín no estaba al tanto de la original enseñanza tomista al respecto, ni convencido de lo que señalara oportunamente el Magisterio:

> el Doctor Angélico indagó las conclusiones filosóficas en las esencias y principios de la cosas, que se extienden con la mayor amplitud y parecen encerrar en su seno las semillas de verdades casi infinitas que oportunamente habrían de ser

---

Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán 1954. VÁZQUEZ, J. A., *Antología filosófica argentina del siglo XX*, p. 249. SEIDEL, G. J., "The Theme of Man in the Argentine", p. 124. FARRE, L., LERTORA MENDOZA, C., *La filosofía en la Argentina*, Docencia, Buenos Aires 1981, p. 153. TORCHIA ESTRADA, J. C., "Philosophy in Argentina", p. 377. BIAGINI, J. C., "Contemporary Argentinian Philosophy", en GRACIA, J. E. y CAMURATI, M., (eds.) *Philosophy and Literature in Latinamerica*, State University of New York, New York 1989, p. 12. BUELA LAMAS, A., "Panorama de la idea de Dios en la filosofía hispanoamericana del siglo XX", en CABRIA, J. L., SÁNCHEZ GEY, J., *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 2002, p. 481.

110 DE ANQUÍN, N., "Nota preliminar a una filosofía de la inteligencia", *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, 15 (1928), pp. 172-203. Citado por PÉREZ, J. R., *Memoria*, p. 141.

> abiertas con fruto abundantísimo por los maestros posteriores. (...) Además, distinguiendo muy bien la razón de la fe, como es justo, pero asociándolas amigablemente, conservó los derechos de una y otra, proveyó a su dignidad de tal suerte que la razón, elevada a la mayor altura en alas de Tomás, ya casi no puede levantarse a regiones más sublimes, ni la fe puede casi esperar de la razón más y más poderosos auxilios que los ya logrados por medio de Tomás[111].

Años más tarde, de Anquín participó activamente en el Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949. Trabajó en su organización y presentó dos ponencias. En la primera de ellas, "Filosofía y religión", expone su concepción sobre la relación fe y razón. Dice de Anquín en su comienzo:

> Claro es que hay elementos racionales en el acto religioso, pero no son ellos los que predominan: el *homo religiosus* no es necesariamente el *homo rationalis*, Cuando, por ejemplo, el hombre religioso ora, no razona, sin que digamos que la oración esté en contra de la razón; simplemente prescinde de ella. Por ello preferimos decir que la religión presupone un acto interior de *aceptación*. El sujeto religioso acepta, sin razonar necesariamente, la existencia de algo y se dirige a él. Este acto de aceptación es fundamental y sin él no hay religión[112].

Sería edificante establecer una relación entre esta noción de *aceptación* con la enseñanza de la más reciente *Fides et ratio* que alude a la humana capacidad de confiarse uno mismo y la propia vida a otra persona. Pero Juan Pablo II no establece, como de Anquín en su momento, una frontera para el uso de la razón. Si imaginamos un camino de ascenso hacia el absoluto, en el que la fe apareciera a partir de un

---

111 LEÓN XIII, Encíclica *Aeterni Patris*, nº 12.

112 DE ANQUÍN, N., "Filosofía y religión", en GUERRERO, J. L. (ed.), *Actas del primer congreso nacional de filosofía*, I, p. 197.

momento dado, se podría decir que el hombre, con la razón, busca empeñosamente la verdad última, superando las verdades parciales. Cuando la razón le muestra que las evidencias sensibles no son suficientes, el hombre puede comenzar a confiar en lo trascendente, recibiendo el don de la fe sin abandonar el uso de la razón, porque razonando su fe, el hombre puede descubrir la coherencia racional que hay en lo revelado[113].

Avanzando en su ponencia, de Anquín establece la distinción, por un lado, entre la relación *sobrenatural* con Dios, que implica la religión revelada, y por otro lado, la relación *natural* con Dios, que a su vez distingue en religión racional y religión del hombre simple. De Anquín sostiene que la filosofía cristiana no puede incluirse dentro de la religión revelada, porque los contenidos revelados avasallarían la razón. Tampoco cabe dentro de la religión racional, porque esta excluye los contenidos revelados. En consecuencia, la filosofía cristiana debe considerarse como la religión del hombre simple, no entendido como vulgar o ingenuo, sino como aquel de conciencia limpia y corazón puro[114]. La religión cristiana necesita la revelación pero, según de Anquín, "esta revelación, extrínseca o intrínseca, prívala de su pureza racional, lo cual es incompatible con el

---

113 Cfr. JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio*, nº 33.

114 Esta idea puede relacionarse con lo expresado por Derisi: "Las almas desprendidas de todo lo terreno, las que dominan sus pasiones, en una palabra, los santos, son por eso —en paridad de condiciones— las inteligencias más adecuadas para el trabajo filosófico". DERISI, O. N., *Concepto de la filosofía cristiana*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires 1943, p. 67.

racionalismo estricto y por ello no puede aceptar una filosofía cristiana”[115].

De Anquín se mantiene en el ámbito de la razón esencial, y advierte que es insuficiente para explicar la relación del hombre con Dios. A pesar de su inquietud por establecer una relación entre su piedad religiosa y su pensamiento filosófico, de Anquín no encontró la solución en la doctrina de Santo Tomás, tal como él la conocía. En su ponencia no aparece ninguna alusión a la posibilidad de trascender el concepto por medio del juicio, ni a integrar en el pensamiento las verdades reveladas con las evidencias racionales.

José Ramón Pérez fue alumno suyo —y de Echauri— en la Universidad Católica de Santa Fe por los años sesenta, y confirma que de Anquín maneja toda la literatura de la tercera escolástica de fines del XIX y todo el XX, pero accede a la primera escolástica pasando por la segunda y por la tercera. Por eso no comprende el modo de filosofar de la primera[116]. La apreciación de Pérez se verifica al avanzar en la citada ponencia de 1949. De Anquín afirma que en Santo Tomás solo hay una yuxtaposición de la filosofía y la religión, de la razón y la fe, porque utiliza como principio que “la verdad no puede ser contraria a la verdad”. De Anquín considera que, con este principio Santo Tomás ha depurado el pensamiento aristotélico bajo la vigilancia de la fe y que “tal es el sentido en que el tomismo es una filosofía cristiana, no porque en caso alguno el cristianismo haya

---

115 DE ANQUÍN, N., “Filosofía y religión”, p. 209.

116 Cfr. PÉREZ, J. R., *Memoria*, p. 162.

aportado ningún elemento positivo a nuestra imagen del universo (...) sino porque ella está segura de no desviarse de la línea recta a causa de la censura que la fe ejerce sobre ella". Esta afirmación alude a lo expresado en el apartado de la *Aeterni Patris* que vincula la fe y la razón[117], pero de Anquín interpreta como defecto lo que la Encíclica asume como resguardo para filosofar sin apartarse de la verdad. Siguiendo con su ponencia, de Anquín sostiene que en el tomismo hay una "debilidad congenital" de la razón frente a la fe. Las palabras que he puesto entre comillas son atribuidas por de Anquín al historiador francés Émile Bréhier, a quien se recuerda disputando con Gilson sobre la posibilidad de la existencia de una filosofía cristiana, a comienzos de los años treinta. De Anquín concluye su ponencia con unas palabras que parecen apelar al pietismo:

> si no se acepta lo que nosotros hemos llamado *religión del hombre simple* no queda otra solución que el racionalismo, pues apenas se comienza a investigar fríamente (racionalmente) cualquier problema, aparece la *yuxtaposición* a que nos hemos referido[118].

Caturelli afirma que entre 1952 y 1956 creció en de Anquín el influjo del inmanentismo hegeliano y la fenomenología de Heidegger, dominando finalmente el primero. En 1971, de Anquín llegó a la conclusión de que, con la filosofía y la teología, el hombre alcanzaría por separado un dios inmanente y otro trascendente. El de la filosofía, que es el ser eterno, y el de la teología, el Dios creador. Esta situación presuntamente inestable, según de

---

117 LEÓN XIII, Encíclica *Aeterni Patris*, nº 8.

118 DE ANQUÍN, N., "Filosofía y religión", p. 210.

Anquín, fue solucionada por Hegel, quien ha logrado desalojar al Dios de la religión. En otras palabras, ha logrado separar absolutamente la fe y la razón[119].

Al principio de este apartado dije que Nimio de Anquín era considerado tomista en sus primeras décadas de filósofo. No es posible negarlo sin estudiar todos los escritos de ese periodo, y sin desechar la opinión autorizada de aquellos que le conocieron personalmente. Sin embargo, no deja de ser significativo que su itinerario filosófico haya virado hacia el inmanentismo, resumiendo en su vida lo que hizo el pensamiento moderno y el contemporáneo que prosiguió a la escolástica, ignorando el verdadero pensamiento de Santo Tomás. También es posible que el giro de su pensamiento hacia el inmanentismo no estuviera fundado exclusivamente en sus ideas metafísicas. Con todas estas consideraciones, mas allá de la experiencia personal de Nimio de Anquín, me queda la convicción de que la relación fe y razón no integraba el patrimonio del tomismo en la primera mitad del siglo XX en Argentina, porque tanto de Anquín como Derisi se consideraban tomistas, y entendián la cuestión de manera contraria.

Describiré a continuación lo que sostenía Octavio Derisi —referencia ineludible del tomismo— sobre la relación entre fe y razón. Coincidió con Nimio de Anquín entre 1938 y 1942 en los Cursos de Cultura Católica. El parecer de Derisi está reflejado en *Concepto de la filosofía cristiana*, cuya segunda edición de 1943 corrige y aumenta la

---

119 Cfr. CATURELLI, A., *Historia de la filosofía en la Argentina*, p. 715. Citando a DE ANQUÍN, N., *Escritos políticos*, Instituto Leopoldo Lugones, Santa Fe 1972, pp. 48-59.

primera de 1936. Derisi disponía de la bibliografía proveniente de la controversia suscitada por Gilson en Europa a principios de los años treinta. Está claramente a favor de Gilson en cuanto a la posibilidad de la filosofía cristiana.

Derisi señala que la filosofía abarca tres campos: un campo ininteligible inferior, la materia, un campo inteligible conceptual, las formas, y un campo ininteligible superior, donde se ubica el ser, que es metafísico y se conoce por analogía con lo conceptualizable. La necesidad de utilizar la analogía implica la imposibilidad de acceder conceptualmente a lo metafísico. En los dos campos ininteligibles la filosofía pierde —según Derisi— el tipo de seguridad propio de otras ciencias. La revelación viene en su ayuda, y con ella se estructura la filosofía cristiana[120]. Hasta aquí, indica cómo la filosofía se hace cristiana: la razón se enriquece con la fe.

Luego ubica el área de la religión: el cristianismo no es un sistema filosófico, sino la religión verdadera, a la que se accede "humildemente por la fe; y sus verdades, objeto de esa fe, no se reciben precisamente por una demostración intelectual"[121]. Esto no es voluntarismo, pues a continuación Derisi expone la función de la razón:

> La aceptación de la fe implica todo el proceso previo de la inteligencia hasta la evidencia de los motivos de credibilidad de la religión cristiana, proceso racional que conduce y coloca así frente al motivo de la fe: la autoridad de Dios revelante. Pero quede bien claro que el acto mismo de la fe —acto

---

[120] Cfr. DERISI, O. N., *Concepto de la filosofía cristiana*, pp. 40-45.

[121] DERISI, O. N., *Concepto de la filosofía cristiana*, p. 47

> sobrenatural, fruto de la gracia a la vez que nuestro— no se apoya sino en la veracidad divina, en la autoridad de Dios revelante[122].

Por último explica cómo la teología se sirve de la razón. Las verdades reveladas se reciben por la autoridad de Dios con fe, se aceptan con la razón. La teología las sistematiza y las conjuga entre sí con principios y verdades racionales ciertas, para obtener nuevas verdades y prolongar el alcance de la revelación. La teología se vale a la vez, tanto de la razón, como de la filosofía, pero principalmente de la fe[123]. La teoría de la doble verdad contradice el principio de no contradicción, por eso la filosofía se ha de confrontar con la veracidad de Dios, autor del orden natural y sobrenatural.

> La Revelación no impone a la razón una conclusión, obligándola a ver lo que no es visible para ella en el objeto, con la consiguiente deformación de su esencia puramente racional; solamente rechaza (...) una conclusión contraria a la verdad, obligando a la razón a reandar sus pasos y a ver con sus propias luces el error cometido[124].

La interpretación de Derisi coincide con la enseñanza de la *Aeterni Patris*: "Clara es por tanto la consecuencia de que la razón humana conceda plenísima fe y autoridad a la palabra de Dios"[125], y también con la *Fides et Ratio*: "Se confirma una vez más la armonía fundamental del conocimiento filosófico y el de la fe: la fe requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón; la razón, en

---

122 DERISI, O. N., *Concepto de la filosofía cristiana*, pp. 47-48.

123 Cfr. DERISI, O. N., *Concepto de la filosofía cristiana*, pp. 48-49.

124 DERISI, O. N., *Concepto de la filosofía cristiana*, p. 58

125 LEÓN XIII, Encíclica *Aeterni Patris*, nº 4.

el culmen de su búsqueda, admite como necesario lo que la fe le presenta”[126].

Vemos cómo en la misma época, en el mismo ámbito intelectual, dos pensadores como de Anquín y Derisi, que incluso comparten el mismo alumnado, piensan de modo diametralmente opuesto respecto a la relación fe y razón, y sin embargo reciben la misma denominación de tomistas.

3.2 El retorno a la metafísica tomista

La metafísica tomista, entendida como una doctrina que sitúa la existencia en el corazón mismo de lo real, donde el existir es el acto primitivo de la esencia, es tanto una aportación de Gilson a la filosofía del siglo XX, como de Echauri a la consideración de los filósofos argentinos. En su artículo “Gilsoniana”, publicado en *Sapientia* después de la muerte de Gilson, Mario Enrique Sacchi expresa lo siguiente:

> Al haber colocado la especulación metafísica en torno al ser en el núcleo de la sabiduría racional, Gilson y los neotomistas que le acompañan en este proceso teorético lograron reconquistar los lineamientos más notables de la filosofía primera de Santo Tomás de Aquino, y, al mismo tiempo, devolver a la maltrecha metafísica moderna y contemporánea las esperanzas ciertas de un fructífero desarrollo que se venía negando al haber quedado ligada a las reglas de las ontologías esencialistas y a los avatares de la conciencia crítica[127].

La interpretación de la metafísica tomista enseñada en Argentina era mayoritariamente suareciana, pues la doctrina de Suárez estuvo presente en el país desde la fundación

---

126 JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio*, nº 42.

127 SACCHI, M. E., “Gilsoniana”, *Sapientia*, 36 (1981), p. 150.

misma de sus instituciones académicas en el siglo XVII. Debe decirse que la labor intelectual desarrollada por los miembros de la Compañía de Jesús en el país ha sido fundamental, y así alcanzaron una notoria autoridad cultural. En 1943, el Colegio Máximo de San Miguel preparó la *Summa Philosophica Argentinensis* en ocho volúmenes. El Padre Ismael Quiles se ocupó del volumen correspondiente a la metafísica general[128], y en él se aprecia la impronta suareciana esencialista.

Caturelli recoge lo afirmado por el Padre Juan Rossanas acerca de la distinción real entre esencia y existencia. Rossanas la rechaza porque "la limitación de la entidad existencia no puede, en realidad (...) provenir sino de su identidad con la esencia misma"[129]. Caturelli señala que, según Rossanas, en la criatura hay una distinción verdaderamente objetiva, fundada e impuesta en el espíritu por la cosa misma, que no es una distinción física entre realidades separables. En el fondo —resume Caturelli— Rossanas intenta mostrar que las nociones sostenidas por los tomistas *rígidos* y los tomistas esencialistas sobre la metafísica difieren solo en el uso de las palabras[130].

---

128 Cfr. CATURELLI, A., *Historia de la filosofía en la Argentina*, p. 763.

129 ROSSANAS, J., *Cuestión disputada en la filosofía y Teología escolásticas*, Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires 1943, p. 108. Citado por CATURELLI, A., *Historia de la filosofía en la Argentina*, p. 764.

130 Cfr. CATURELLI, A., *Historia de la filosofía en la Argentina*, p. 764. Citando a ROSSANAS, J., *Tomistas y tomistas*, Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires 1942, p. 100.

La influencia de la metafísica suareciana explicaría, por un lado, la inercia para recibir las renovadoras ideas de Gilson por parte de los filósofos cristianos que conocían el tomismo esencialista y, por otro lado, la dificultad de los filósofos no tomistas para aceptarlo pues, si conocían ese tomismo esencialista, no les satisfacía, o lo consideraban mera teología. Continúa exponiendo Sacchi en su artículo:

> Mientras que las ontologías esencialistas habían adulterado la metafísica obnubilando aquello que hace ser a las cosas —el acto de ser—, ya porque lo incluían en el contenido de la esencia del ente, ya porque lo rebajaban a la condición fáctica de un existir encuadrado como un *complementum possibilitatis* de aquella esencia, la conciencia crítica acabó resolviéndo la función del ser en un producto gestado por la reclamada capacidad constitutiva del pensamiento humano, con lo cual, en uno y otro caso, el ser fue relegado al efímero estamento de algo enclavado en la naturaleza de las cosas que pueblan el mundo de la finitud y de la contingencia[131].

Octavio Derisi vuelve a ser una referencia al respecto. En el artículo "Tomismo y existencialismo", publicado como editorial en *Sapientia* de 1947, pareciera que Derisi se aproxima a la metafísica suareciana. Debo recordar que en el fascículo previo del mismo año apareció el artículo que ya comenté en el capítulo cuatro: "El tomismo y las filosofías existenciales" en el que Gilson sostenía, entre otras cosas, que el tomismo original tiene de existencial más de lo que le asignó la escolástica a partir del siglo XVI, que Suárez rechazó la original distinción de *esse* y *essentia*, y que su interpretación influyó en los filósofos modernos y contemporáneos. Derisi, en su artículo editorial, parece que

---

131 SACCHI, M. E., "Gilsoniana", p. 150.

intenta mediar entre los extremos, interpretando los términos para buscar una posición conciliadora.

En efecto, al explicar cómo la inteligencia es capaz de aprehender el ser de la existencia, deja entrever una concepción escolástica de la constitución esencial del ente: "El conocimiento estrictamente tal de la misma (de la existencia) sólo se logra desde la *esencia o modo de ser* de la existencia". Esta fórmula podría ser confusa, pero la duda se disipa en la página siguiente cuando vuelve a utilizarla explicando que la inteligencia no comienza su camino "aprehendiendo su propia existencia, sino *el ser o esencia*, y en primer lugar el *ser y la esencia* de la cosas exteriores materiales, vale decir, del ser trascendente al propio y realizado en su grado ínfimo, el de la materia". La idea aparece más adelante cambiando el *ser* por la *existencia*: "Semejante modo de alcanzar la realidad propia y ajena —en la dualidad de *esencia y existencia*, o lo que es lo mismo, en la *composición* de predicado universal con el sujeto individual— es posible y tiene su raíz en la dualidad y distinción real de *esencia y existencia* del objeto conocido"[132]. Es patente que Derisi habla de la percepción a través del concepto, y que tal percepción está limitada por las esencias. Pero también es patente que, en su concepción, el *ser* queda incluido en la esencia, y que la existencia está comprendida en el plano predicamental.

Debe decirse que, en 1950, Derisi acogió favorablemente *L'être et l'essence* en las páginas de *Sapientia*, y con el paso de los años interpretó la cuestión de

---

[132] DERISI, O. N., "Tomismo y existencialismo", *Sapientia*, 2 (1947), pp. 199-201.

otra manera. En 1975 publicó *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual*, y allí se advierte la influencia de otros autores. Caturelli destaca el acuerdo de Derisi con Fabro[133] —y podría decir también con Gilson— acerca de la alteración de la doctrina tomista suscitada por la conceptualización del ser como un compuesto de esencia y existencia, a la manera de ser en potencia y ser en acto. Entre otros cambios de la interpretación de Derisi, se advierte que ahora prefiere utilizar los términos *essentia-esse* y no *essentia-existentia*.

Volviendo a los años cuarenta, es evidente que los filósofos —tomistas y no tomistas— no disponían de la noción de acto de ser como fundante de la existencia, presente en el pensamiento de Santo Tomás. La filosofía fenomenológica de Heidegger parecía un buen ejercicio para explicar mejor la realidad del hombre, proponiendo la existencia como el principio del *ser*, pero entendiendo el *ser* como un modo de la esencia. Por lo tanto, sin trascender el concepto, sin acceder al orden metafísico, o más bien, rebajando el orden metafísico al nivel del concepto racional.

Nimio de Anquín estuvo cerca de la solución. En la segunda de sus ponencias presentadas en el Congreso de Mendoza de 1949, titulada "*Derelicti sumus in mundo*", se advierte que apunta al *ser* trascendente, pero le falta la noción existencial de la metafísica de Santo Tomás para encontrarlo. Sus contemporáneos consideraron la ponencia como una rigurosa crítica al existencialismo, por su alusión a la imposibilidad de trascender el concepto y por su carácter

---

133 DERISI, O. N., *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual*, Educa, Buenos Aires 1975. p. 275.

inmanentista y a-racional[134]. En efecto, de Anquín alude con agudeza a los primeros escritos de Heidegger, llevando sus planteos hasta las consecuencias puramente inmanentes. Pero los comentaristas no dijeron nada acerca del problema que supo plantear en el desenlace de su ponencia:

> Resulta inútil cualquier empeño por conciliar existencia y razón. Toda construcción racional es conceptual y abstracta y se basa en juicios de atribución. (...) Luego el concepto no puede significar la existencia, y en consecuencia tampoco la razón. Y así cuando la razón pretende explicar la existencia falla necesariamente en su intento, porque la existencia está más allá de la razón. Es trans-racional más que a-racional. La existencia es el origen inaprehensible, el *principium*, el *esse* racionalmente inalcanzable[135].

Si de Anquín dispusiera de la noción del *actus essendi* de Santo Tomás y de la posibilidad de percibirlo por medio del juicio, esta hubiera sido, sin duda, la mejor ocasión para manifestarlo. José Ramón Pérez señala que la filosofía racionalista que pretendía conceptualizar a Dios no alcanzó a convencer a de Anquín, y así lo manifestaba en 1971: "El deseo del hombre por conocer a Dios vivo nunca recibió estímulo de parte de la escolástica, que vista de afuera parece ahora un castillo de sillares húmedos, inhabitable por el hombre ambicioso de luz y de pensar"[136]. Según Pérez, las conclusiones a las que llega su maestro estaban

---

134 Cfr. CEÑAL, R., "I Congreso argentino de filosofía", comentario sobre el congreso, *Pensamiento*, 5 (1949), pp. 343-344. Cfr. PRÓ, D., "Homenaje a los doctores Nimio de Anquín y Juan R. Sepich", *Cuyo*, 3 (1985-1986), p. 123.

135 DE ANQUÍN, N., "Derelicti sumus in mundo", en GUERRERO, J. L. (ed.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, II, p. 967.

germinalmente en el origen escolástico de su pensamiento, y esa escolástica suponía —en de Anquín— hacer filosofía como si la fe no existiera, para que no sea denominada teología, aunque se pretenda aplicarla posteriormente a la teología[137].

Para concluir este capítulo, es apropiado transcribir algunos párrafos de la carta de Echauri dirigida a Gilson en 1964, en la que testimonia el aprecio hacia su maestro, así como también el esfuerzo que realiza por difundir el pensamiento tomista en el ámbito académico:

> El pensamiento de Santo Tomás es frecuentado y admirado por mis alumnos de la Universidad Católica de Santa Fe y de otros institutos en los que trabajo; *L'être et l'essence* constituye casi un libro de texto para ellos, y es objeto además de seminarios particulares. Me complace decirle esto, porque nuestro agradecimiento hacia sus trabajos es sincero y público. Ello le da asimismo la pauta de la vigencia de Santo Tomás en nuestro medio universitario.
>
> También en la universidad del Estado, aunque con mayor resistencia a veces, estamos divulgando y dando a conocer las tesis centrales de la filosofía tomista. Para muchos, Santo Tomás sigue siendo todavía un gran desconocido, pero lentamente sus ideas se van expandiendo. (...)
>
> No quisiera dilatar más estas líneas, pero sepa Ud. que aquí su obra goza de un incomparable prestigio, tanto para mí como para muchos de mis colegas[138].

---

136 DE ANQUÍN, N., *De las dos inhabitaciones en el hombre*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba 1971, p. 54. Citado por PÉREZ, J. R., *Memoria*, p. 140.

137 Cfr. PÉREZ, J. R., *Memoria*, pp. 142-144.

138 ECHAURI, R., carta personal a Etienne Gilson, 13 junio 1964.

Queda así a la vista que la obra de Gilson irrumpió de algún modo en la carrera de los filósofos argentinos. Algunos no tenían capacidad para asimilar su novedad. Otros lo supieron apreciar gracias al legítimo talante filosófico de buscar la verdad donde estuviera. Viéndolo desde afuera, Echauri tuvo la ventaja, similar a la de Gilson, de no tener prejuicios que obstaculizaran su comprensión del pensamiento de Santo Tomás. Pero, al igual que Gilson, hubo de dedicar tiempo a ayudar a corregirse a otros. Lo que nunca se podrá considerar como un tiempo perdido.

CAPÍTULO 6

Los últimos trabajos de su vida

En el capítulo anterior ha quedado constancia de que las interpretaciones metafísicas de Gilson y de otros filósofos neotomistas del siglo XX eran recibidas con suma cautela en Argentina. Echauri se cuenta entre los primeros que destacaron la novedad de Gilson en el país, escribiendo en función del diálogo con los pensadores vinculados a su labor docente. Comenzaré este capítulo presentando el último libro de Echauri *Esencia y existencia*, publicado en Buenos Aires en 1990. A continuación expondré algunos contenidos de los artículos de Echauri que aparecieron en diversas publicaciones. Para finalizar, procuraré señalar algunos rasgos que caracterizan la personalidad del Dr. Raúl Echauri y que permiten apreciarlo como ejemplo de filósofo dispuesto a buscar la verdad y, al mismo tiempo, a comunicar su afán por encontrarla.

1. La diferencia entre esencia y existencia

En una recensión publicada en *Sapientia*, Alberto Caturelli señala que en su libro *Esencia y existencia* Echauri no sólo hace un estudio crítico de un temprano texto de

Heidegger, sino que además clarifica y profundiza la noción de *esse* como *actus essendi*, procurando extender la labor de restauración de la auténtica doctrina tomista, siguiendo la línea de Etienne Gilson[1]. Echauri habrá acogido la observación de Caturelli como un elogio, porque él no pretendía ostentar alguna originalidad, sino insistir en el estudio de la cuestión metafísica, aprovechando el impulso suscitado en el siglo XX.

Mario Enrique Sacchi afirma en una nota publicada a la muerte de Echauri, que aunque la presencia de Gilson en su mente es muy significativa, Echauri también ha mostrado una independencia de criterio por su reflexión serena y meticulosa sobre la obra de quien fuera su maestro y amigo[2]. En efecto, la mejor fidelidad al maestro se concreta haciendo filosofía como él, investigando en las fuentes y presentando con modos actuales las enseñanzas recibidas. Esto se aprecia en *Esencia y existencia*.

El libro se divide en seis capítulos, que podrían agruparse en tres partes. En la primera se destaca una vez más la importancia que Heidegger ha concedido a las cuestiones metafísicas desde sus primeros años de docencia. El trabajo de Echauri sigue el hilo de *Die grundprobleme der Phänomenologie*, publicado en 1975, recogiendo las clases impartidas en 1927, seguramente en la Universidad de Marburgo. La ontología de Santo Tomás que Heidegger interpreta le llega después de atravesar el filtro de la

---

1 Cfr. CATURELLI, A., "*Esencia y existencia*", recensión del libro de Raúl Echauri, *Sapientia*, 47 (1992), p. 237.

2 Cfr. SACCHI, M. E., "Raúl Echauri (1932-1995)", *Sapientia*, 51 (1996), p. 232.

escolástica tardía. En la segunda parte, Echauri expone la cuestión de las distinciones entre esencia y existencia —tal como la ha entendido Heidegger— en el pensamiento de Santo Tomás, Duns Scoto y Suárez, de tal manera que se pueden comparar con la auténtica doctrina de Santo Tomás. En la última parte, Echauri presenta algunas reflexiones sobre la doctrina capital del acto de ser.

La concepción creacionista exige que una causa exterior confiera al ente la existencia actual, de tal modo que la esencia pase de lo posible al ser. Se conjuga así la noción de creación con una serie de nociones alcanzadas por la razón. Aunque todos los teólogos y metafísicos cristianos admiten esta procedencia de los entes finitos respecto de su Creador, muchos se niegan a concluir que el ente finito esté compuesto de dos elementos metafísicos, la esencia y un acto de ser en virtud del cual existe. En efecto, decir que un ser finito no tiene en su esencia la razón de su ser, no es lo mismo que decir que en este mismo ser finito, la existencia proviene de un *actus essendi*, al cual le debe el ser actual[3].

Echauri muestra que esta segunda manera de enunciar la noción comprende a la primera, pero no sucede lo mismo al contrario. La noción de creación del universo aportada por Santo Tomás sostiene que los entes no llegan a la existencia por un mero paso de posibles a actuales, porque la existencia no es un elemento constitutivo de su esencia, sino que los entes existen porque sus esencias se actualizan con el acto de ser. Sin acto de ser, la esencias no son nada. Echauri señala que la verdadera noción tomista comprende la distinción real entre la esencia y el ser, y no coincide de ninguna manera con

---

3 Cfr. GILSON, E., *Introduction à la philosophie chrétienne*, pp. 99-100.

la distinción de esencia y existencia que le han atribuido en tiempos de la escolástica, según ya se ha expuesto.

En *Die grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger recoge el parecer de Kant sobre la cuestión, y también hace consideraciones en torno a la distinción de esencia y existencia. Para Kant, el ser o la existencia no es un predicado real de la cosa, como una nota que pertenezca a la cosidad de la cosa antes de existir efectivamente. La cosa ya posee todos sus atributos antes de existir, por lo tanto, su existencia no está entre sus atributos. No hay ni más ni menos atributos antes o después de acceder la cosa a la existencia. Al respecto, Echauri comenta esta noción kantiana:

> Como mero posible, la cosa ya está totalmente constituida; pero si ella deja de ser posible para hacerse actual, el ser o existir no le añadirá un nuevo predicado a la cosa, sino que simplemente la establecerá mejor, o dicho en términos kantianos, al existir, la cosa estará más puesta (*mehr gesetzt*)[4].

Echauri muestra que Heidegger intuye en Kant la esencia de la cosa posible, en una posición relativa, y la existencia de la cosa actualizada, en una posición absoluta. La vinculación con la cuestión escolástica no pasa desapercibida ante la mirada de Heidegger, quien asume la histórica polémica, aún no zanjada, y afronta su estudio en la dirección suareciana:

> Dado que Tomás resulta ante todo el escolástico decisivo y la Iglesia también lo ha preferido, los jesuitas, que sostienen la doctrina de Suárez, el cual ha visto probablemente el problema

---

[4] ECHAURI, R., *Esencia y existencia*, Cudes, Buenos Aires 1990, p. 14.

en la forma más aguda y más correcta, tienen interés en conciliar su opinión con la de Tomás[5].

El problema de entender la existencia como un elemento propio de la esencia ya se puede advertir cuando la concepción de Avicena establece la distinción entre Dios como ser necesario (*necesse esse*) y el ser posible (*possibile esse*) Al sostener, por un lado, que Dios existe necesariamente y que su existencia le pertenece por derecho propio, y por otro lado, que a la esencia del ente posible no le corresponde la existencia necesariamente, se aprecia que la existencia no es una nota o elemento constitutivo de la esencia posible, sino que le adviene cuando es creada por Dios. Echauri señala que Gilson entendió en el pensamiento de Avicena que la existencia resulta una especie de accidente de la esencia, en contraste con el pensamiento de Santo Tomás, que concibe la existencia o *esse* como el acto primero en virtud del cual el ente existe[6]. Como observa Gilson, la doctrina de Avicena preparó la de Santo Tomás en cuanto a la distinción entre esencia y existencia, pero éste sólo conservó su punto de partida, esto es, la definición de la esencia no incluye su existencia[7].

En el segundo capítulo de *Esencia y existencia*, Echauri intenta clarificar el sentido que tienen los términos metafísicos para los filósofos que desarrollan la cuestión. Esta tarea es tanto más necesaria cuando surgen algunos intentos de aproximar los contenidos de la filosofía de

---

5 HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1975, p. 113.

6 Cfr. ECHAURI, R., *Esencia y existencia*, pp. 16-17.

7 Cfr. GILSON, E., *L'être et l'essence*, p. 130.

Heidegger a la teología cristiana. En efecto, Heidegger a primera vista utiliza nociones que recuerdan las enseñanzas escolásticas, sus consideraciones ayudan a meditar sobre las cuestiones metafísicas, pero el sentido de sus palabras dista mucho del sentido empleado por Santo Tomás. Veamos a continuación un texto de Heidegger citado por Echauri:

> El *ens infinitum* es necesario, él no puede no ser, él es *per essentiam*, a su esencia le pertenece la efectividad (*Wirklichkeit*) él es *actus purus*, pura realidad sin posibilidad. Su *essentia* es su *existentia*. En este ente coinciden existencia y esencialidad. La esencia de Dios es su existencia[8].

Mientras Heidegger equipara *existencia* con *realidad* o *efectividad* (*Wirklichkeit*) Santo Tomás nunca utiliza *existencia* para indicar la esencia de Dios, porque entiende que su esencia consiste en ser, y utiliza el término *esse*. La existencia, como la entiende Heidegger, no es la naturaleza íntima de Dios, porque Dios no es una realidad o cosa. Dios es, para Santo Tomás, *actus purus*, su esencia consiste en ser sin ser algo. No es acto puro como entiende Heidegger, como una realidad pura ya acabada y concluida, por lo que no admite ninguna posibilidad. Como se puede apreciar, no es posible identificar la existencia, o realidad efectiva, con el principio constitutivo del ente que hace real a la realidad. Puntualiza Echauri: "la existencia señala para Heidegger el plano de la entidad, en tanto que para Santo Tomás el *esse* es lo que constituye a la entidad como entidad"[9].

---

8 HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 115-116.

9 ECHAURI, R., *Esencia y existencia*, p. 21.

La dependencia de Heidegger respecto de Suárez es notable, y así lo manifiesta Echauri señalando que Heidegger advierte que el concepto de ente se debe entender de dos modos: como concepto *objetivo* del ente y como concepto *formal* del mismo, siendo este *el acto mismo* de concebir el ente, es decir, su aprehensión conceptual por parte del hombre, en tanto que el concepto objetivo es *lo concebido* por el concepto formal. Echauri aprovecha para señalar que esta noción suareciana difiere notablemente de la verdadera noción tomista del concepto, al separar la cosa y su forma, aprehendida intencionalmente mediante el concepto. En consecuencia, para Heidegger, la doctrina *tomista* enseña que el objeto de la ontología general es "el concepto objetivo del ente, o sea lo general del ente como tal, la significación del ser en general con respecto a su plena abstracción, es decir, prescindiendo de toda referencia a cualquier ente determinado"[10]. Así, puede considerarse al ente como un nombre que solo implica su esencia real, aquella que solo designa algo capaz de existir, pero sin implicar su existencia.

Para Suárez, y según Heidegger, también para Santo Tomás, el ente como nombre señala la esencia con sus notas peculiares, aunque el ente no exista. Por eso, señala Echauri, las nociones de *esencia*, *cosa* y *ente* resultan prácticamente idénticas, porque "ser una esencia posible es lo mismo que ser una cosa posible, que ser un ente posible"[11]. En realidad, para Santo Tomás no son sinónimos. *Cosa* y *ente* son casi intercambiables, pero difieren en que apuntan a distintos principios de la realidad existente, pues *ente* deriva de *ens* y

---

10 HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 118.

11 ECHAURI, R., *Esencia y existencia*, p. 24.

cosa deriva de la esencia[12]. Dicho de otro modo: el *ens* es una cosa gracias a su esencia, y es un ente gracias a su *esse*. En efecto, en la cosa se consideran dos principios: su quididad o esencia, y su *esse*.

Echauri también señala la diferencia entre la esencia y el *ens*, por cuanto la esencia cubre perfectamente lo real, pero no lo agota. Todo el hombre es una esencia, en él no hay nada que no sea inteligiblemente humano, pero esto no impide que haya algo más. "Santo Tomás reconoce en el seno del ente la presencia del *esse*, el cual impregna existencialmente la esencia, a fin de hacerla existir. Por tal motivo, sin el *esse*, la esencia no sería un *ens*"[13].

Es el mismo Heidegger quien advierte en su libro la importancia de dilucidar correctamente la distinción que se da entre el ente posible y el ente real cuando ha sido efectivamente actualizado. Si uno considera las mencionadas concepciones de manera superficial, estimando como *alambicadas* o sutiles las discusiones que suscitó la cuestión, uno deberá renunciar a la comprensión de los problemas centrales de la filosofía[14]. Según ha entendido Heidegger, la interpretación tomista supone una distinción real, la interpretación escotista una distinción modal, y la interpretación suareciana una distinción de razón. Estos son los temas que Echauri desarrolla en los capítulos centrales de su trabajo, siguiendo el texto de Heidegger.

---

12 SANTO TOMÁS de AQUINO, *In I Sententiae*, d. 25, p. 1, a. 4: *Nomen entis imponitur ab esse et nomen res a quidditate*.

13 ECHAURI, R., *Esencia y existencia*, p. 25.

14 Cfr. HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 126.

a) Santo Tomás y su distinción de principios

Una de las conclusiones que Heidegger expone de su interpretación de Santo Tomás es que en el ente efectivo, la esencia es una *res* distinta de la realidad, con lo cual, en un ente habría una composición de dos realidades: *essentia* y *existentia* . Otra de sus conclusiones es que la existencia sería un accidente de la esencia, por tratarse de dos realidades diferentes. Heidegger explica esta segunda conclusión apoyándose en un texto de Santo Tomás que cita sin conocer cómo comienza. Echauri presenta el texto completo, señalando además que, donde Heidegger entiende *existencia*, Santo Tomás decía *esse*:

> Y, de este modo, digo que el ser (*esse*) sustancial de la cosa no es accidente, sino la actualidad de cualquier forma existente, sea sin materia, sea con materia. Y como el ser (*esse*) es el complemento de todas las cosas, por ello, el ser es el efecto propio de Dios, y ninguna causa da el ser, sino en tanto que participa de la operación divina; y así, hablando propiamente, no es accidente. Y según lo que Hilario afirma, digo que se llama accidente, en sentido amplio, todo lo que no es parte de la esencia; y así se comporta el ser en las cosas creadas, ya que sólo en Dios el ser (*esse*) es su esencia[15].

Heidegger cita el texto a partir de "lo que Hilario afirma", lo que permite suponer que no disponía del texto original completo. Pero Santo Tomás explica claramente en qué sentido de puede decir que el *esse* es un accidente. El ser se predica de dos modos: esencialmente, de Dios, y por participación, de las criaturas, en las que el *esse* es participado. En el caso de las criaturas, hay algo *en lo que* el *esse* participa como un accidente. Los dos modos de

[15] SANTO TOMÁS de AQUINO, *Quodlibetum III*, q. 5, a. 1.

predicación implican dos modos de participación: por un lado, lo participado pertenece de suyo al participante o está en el participante del mismo modo que la especie participa del género (la especie *hombre* posee en sí la animalidad del género) y, por otro lado, el *esse* no pertenece a la criatura por derecho propio, sino sólo a Dios. Es cierto que el *esse* no pertenece a la esencia de la criatura, pero es en este sentido como se lo puede considerar un accidente[16].

Con esta exposición, Echauri evidencia qué lejos está Heidegger de comprender la verdadera metafísica tomista, puesto que ni el *esse* es la existencia, ni el ente está compuesto de dos realidades diversas, esencia y existencia, ni la existencia es un accidente de la esencia en el sentido propio. El *esse* no pertenece a la definición de la esencia, pero otorga actualidad a todo lo que existe, y nada existe sin el *esse*, por lo que, en sentido propio, el existir no es un accidente de la esencia, sino el acto mismo de la esencia. La clave de la metafísica tomista es que el *esse* es un acto. Con su acto creador, Dios no sólo crea el *esse*, sino también la esencia que lo recibe y coarta. Por eso la esencia no es nada antes de recibir el *esse* y limitarlo. Echauri aprecia así la mayor dignidad y jerarquía del *esse* en la estructura de lo real, porque de la esencia depende sólo la talidad de lo real, mientras que del *esse* depende la existencia misma de lo real[17].

El *esse* hace que el ente sea ente, distinto que el acto de la forma, que hace que el ente sea tal ente. La forma es un

---

16 Cfr. ECHAURI, R., *Esencia y existencia*, p. 34.

17 Cfr. ECHAURI, R., *Esencia y existencia*, p. 38.

acto de distinta naturaleza, pues actualiza a la materia, configurándola y determinándola, de manera que el ente tenga tal o cual esencia. El *esse* actualiza a la esencia, es decir, a la esencia y a la forma, para que estas sean efectivamente reales y existentes. Entonces, así como la forma es el acto de la materia, el *esse* es el acto de la esencia, compuesta esta de materia y forma. De todos modos, apunta Echauri, aunque la forma es principio de ser, porque gracias a ella el ente es lo que es, o sea, tiene tal o cual esencia, el *esse* es un principio más decisivo que la forma y que la materia, pues por él existen[18].

La interpretación de la distinción llegó a Heidegger a través de Egidio Romano, a quien considera el principal defensor de la noción tomista. Después de explicar la concepción egidiana, y compararla con la de Heidegger, Echauri resume:

> Aunque Santo Tomás y Egidio hablen de distinción real entre la *essentia* y el *esse*, no se trata, en absoluto, de la misma distinción, por cuanto la distinción tomista se opera, en el seno mismo de lo real, entre sus principios constitutivos, mientras que la distinción egidiana concierne a dos estados diversos de la esencia, es decir, a su condición de ser posible y a su condición de ser actual[19].

Después de Egidio, la esencia pasó a tener un estatus ontológico propio, antes de ser actualizada por el *esse*, convirtiendo así la distinción tomista en una distinción entre cosa y cosa, como ya se ha señalado en el capítulo cinco.

---

18 Cfr. ECHAURI, R., *Esencia y existencia*, pp. 37-38.

19 ECHAURI, R., *Esencia y existencia*, p. 45.

b) Juan Duns Scoto y su distinción modal

A continuación, Echauri desarrolla la interpretación heideggeriana de la distinción modal en Duns Scoto. Para Scoto, el *ens* es el objeto de la metafísica, pero lo entiende como la idea universal e indeterminada de *ens*, y lo denomina *ens commune*, puesto que se predica de todo ente con un mismo sentido. En consecuencia, los entes son, pero no son de la misma manera. La analogía explica el abanico de posibles estados de los entes, explicación que coincide con los distintos estados de la esencia aviceniana. La esencia es la que constituye el ente concreto. La esencia concebida en el pensamiento está en un estado lógico. Cuando se la considera sin determinación alguna, en estado puro y neutro, se considera el ente metafísico, indiferente de toda singularidad real y de la universalidad lógica[20].

Por lo tanto, cuando Duns Scoto se refiere al ente, lo considera como la esencia o naturaleza, prescindiendo de que ella exista en la realidad como un ente concreto, o en la mente como un ente de razón. Tanto Dios, como las cosas, son entes, esencias o naturalezas, que Scoto considera ideas divinas, el mismo Dios. Pero se distinguen de Dios, pues poseen un ser propio como ideas, como objetos conocidos por el entendimiento divino. Este ser propio hace que no sean pura nada antes de existir. Es un *ser disminuido*, en tanto que es idea producida por la mente divina. Sólo cuando Dios se decide a crear alguna de sus ideas, concediéndoles la existencia, estas pasan a tener un *ser* máximo, sin que por ello cambie la esencia, sino que solamente alcanza un nuevo modo de ser. Sobre el pensamiento de Duns Scoto, Heidegger

---

20 Cfr. ECHAURI, R., *Esencia y existencia*, pp. 47-48.

concluye que la existencia "no es un ente peculiar, que sería realmente distinto de la esencialidad. El *esse creatum*, el *existere*, resulta más bien un *modus ejus*, su *Modus*"[21]. Esto implica que el *esse* de la esencia no cambia cuando pasa de posible a existente, pues al existir solo cambia la manera de ser y, por lo tanto, el *esse* de una esencia es la misma esencia. La distinción escotista entre existencia y esencia es modal. Para Duns Scoto, el *esse* o *existentia* resulta la esencia actualizada o esencia existente, y como la existencia es la esencia actualizada, no hay diferencia entre ambas.

De acuerdo con la metafísica de Duns Scoto, señala Echauri, se puede decir que a la esencia le sobreviene la existencia, en cierto sentido, como un accidente, por cuanto acaece en la esencia como una modalidad suya. Pero cuando la esencia ha sido creada y ya existe, puede decirse, en otro sentido, que la existencia le pertenece íntimamente y no como un accidente. Así, el ente puede darse en el alma, como simple ente de razón, cuando no repugne la posibilidad de que exista, o fuera del alma, como esencia constituida por sus ingredientes específicos, a la que le puede sobrevenir la existencia para hacerla un ente verdaderamente real[22].

La diferencia entre la metafísica de Santo Tomás y la de Duns Scoto se puede caracterizar en cuanto a que distinguen, o no, el *esse* y la esencia. Dicho de otro modo, en cuanto a que consideran que el ente depende del *esse* o de la esencia. Echauri cita un comentario de Gilson al respecto:

---

21 HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 131.

22 Cfr. ECHAURI, R., *Esencia y existencia*, p. 55.

> Es necesario elegir aquí entre dos metafísicas del ser. Si la existencia es el acto de la esencia, habrá tantos seres como haya *esse*: es la postura de Tomás de Aquino. Si la existencia es un modo de la esencia, habrá *esse* en la medida en que haya esencias reales: es la postura de Duns Scoto[23].

La esencia alcanza así un primado ontológico y se sitúa en la raíz misma de lo real. No se distingue realmente de la existencia, ni se compone con ella. Sin embargo, Gilson observa que para Scoto el ser finito es compuesto, y esta composición juega un papel análogo a la composición de *essentia* y *esse* de la doctrina tomista. Esa especie de composición escotista se da por la conjugación entre la infinitud de Dios y la finitud de lo creado. Sólo Dios es infinito, mientras que las criaturas disponen a la vez de un ser finito y de un no-ser. ¿Qué significará que el ente finito está compuesto en parte por un no-ser que no afecta a su esencia? Gilson sostiene que esa privación de ser entraña una composición de acto y de *potencia objetiva*, y explica que esa carencia de perfección, en el orden del ser, se debe a que el ente es simplemente *posible* con respecto al ser que él no es. "Así como el ser finito se compone de ser y de privación, se compone también de acto y de potencia objetiva, correspondiendo esta potencia objetiva a la falta de perfección *entitativa*, (es decir, a la falta de ser), que hace de ella un ser finito"[24].

Santo Tomás asigna la finitud de lo real a la determinación que la esencia ejerce sobre el *esse*. En consecuencia, el ente participa del *esse* puro a fin de existir,

---

23 GILSON, E., *Jean Duns Scot*, p. 205.

24 GILSON. E., *Jean Duns Scot*, p. 234.

pero la medida de la participación está dada por la esencia, que hace que el *esse* se acomode y ajuste a cada naturaleza, posibilitando la existencia de una realidad no divina. De tal modo que el *esse* resulta común a los entes y a Dios. Los entes ejercen el *esse* por participación y Dios lo ejerce por esencia. Para Duns Scoto, en cambio, no hay nada en común entre Dios y sus criaturas.

c) Francisco Suárez y su distinción de razón

Corresponde exponer ahora la interpretación de Heidegger sobre la distinción *essentia-existentia* en el pensamiento de Francisco Suárez. Atinadamente, considera Echauri, Heidegger observa que Suárez no encara la distinción del mismo modo que Duns Scoto, distinguiendo entre una esencia posible y su ulterior actualidad. Suárez intenta discernir si, en la realidad actualmente existente, media alguna distinción entre la esencia existente y la existencia actual. Con palabras de Heidegger: "¿Se puede distinguir realmente, en lo real mismo, entre la realidad y el contenido *cósico* de lo real?"[25]. Por lo pronto, para Suárez no hay distinción real entre la *essentia* y el *esse*, sino tan solo distinción de razón. Este *esse* de Suárez es "la existencia actual de las cosas"[26], y es la noción clave para comprender su metafísica. Suárez concibe la esencia como potencia, como pura posibilidad que no es, y la distingue de la existencia actual, lo que es. Pero en la esencia ya creada, que existe

---

25 HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 133.

26 SUÁREZ, F., *Disputaciones metafísicas*, d. XXXI, sec. I, 1. Gredos, Madrid 1963, p. 12.

actualmente, no puede haber distinción real entre esencia y existencia, porque sólo hay existencia actual.

Cuando Suárez explica la doctrina de Santo Tomás sobre esta distinción, habla de la interpretación de Egidio Romano, y supone que para Santo Tomás "la existencia es una realidad (*res*) distinta de modo totalmente real de la entidad de la esencia de la criatura"[27]. Así concebidos, esencia y existencia serían para Santo Tomás dos cosas reales, cada una con su respectivo ser, lo cual es rechazado tanto por Suárez como por Heidegger, quien advierte la imposibilidad de concebir, por una lado, la existencia como algo existente, y por otro, la esencia[28]. Echauri recoge la explicación de ambos autores: dos cosas distintas no pueden constituir la unidad de la cosa o, dicho de otro modo, una cosa no puede estar hecha de dos cosas. Por lo tanto, Suárez y Heidegger rechazan la distinción de Egidio Romano, pero, para Santo Tomás tampoco puede haber una distinción real entre esencia y existencia, ni ellas son dos cosas que se identifican.

En la metafísica de Suárez, el ente designa tanto lo que existe como lo que puede existir. Echauri aprecia que en esto consiste la desexistencialización del ente, pues no deja de ser ente, aun careciendo de existencia. Esto no tiene nada que ver con la concepción tomista, porque *ens* es solamente aquel que tiene el *esse*, y lo que carece del *esse* no es nada en absoluto. Para Suárez, el ente es solamente una esencia, con o sin existencia. De todos modos, Suárez reconoce que el ente, en el sentido más pleno, es el ente existente y, en este

---

27 SUÁREZ, F., *Disputaciones metafísicas*, d. XXXI, sec. I, 3. p. 13.

28 Cfr. HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 133-134.

sentido, la existencia es la última actualidad del ente, la que este recibe cuando es creado por Dios. Echauri cita el juicio de Gilson sobre esta metafísica suareciana: "La existencia es para él como él reconoce que ella lo es de buena gana para todo el mundo, la marca suprema de la realidad verdadera y, por consiguiente, un constituyente intrínseco y formal de todo lo real propiamente dicho"[29].

Esta existencia o *esse* suareciano, sin embargo, no añade nada a la esencia de la cosa, sino que esta es la misma existencia existente, por lo que un ente en acto siempre es un ente existente, y resulta superfluo preguntar acerca de su existencia. En cambio, para Santo Tomás, la realidad de una esencia se constituye gracias a un acto distinto de ella: el *esse*. Echauri recoge un texto de Gilson que expresa con claridad el problema en el pensamiento de Suárez:

> La verdadera cuestión consiste (...) en saber si, precisamente, la actualidad completa del ser real puede definirse, íntegramente, sobre el único plano de la esencia o, en otros términos, si la existencia es acto último de la esencia en la misma línea de la esencia[30].

En efecto, la esencia suareciana no logra su actualidad existencial merced a un acto distinto de ella, sino que la obtiene al estar fuera de sus causas, es decir, por su existencia actual. No se advierte en la metafísica de Suárez una distinción real entre la existencia actual y la esencia existente. Pero Suárez postula una distinción de razón fundada en la realidad misma, que se justifica porque tiene cierto fundamento en lo real. Así lo explica el propio Suárez:

---

29 GILSON, E., *L'être et l'essence*, p. 151.

30 GILSON, E., *L'être et l'essence*, p. 150.

> Y, por el contrario, esta misma realidad es concebida bajo la razón de existencia, en cuanto es la razón de ser en la realidad y fuera de las causas. En efecto, puesto que la esencia de la criatura no posee necesariamente por su propia virtud el ser entidad actual, por eso, cuando recibe su entidad, concebimos que hay en ella algo que es razón formal de ser fuera de las causas; y a esto denominamos existencia bajo dicha razón, y, aunque realmente no sea una cosa distinta de la entidad misma de la esencia, sin embargo la concebimos bajo una razón y descripción distinta, lo cual basta para una distinción de razón. Y el fundamento de esta distinción está en que las cosas creadas no tienen el ser de por sí y pueden a veces no existir[31].

La distinción de razón consiste, por tanto, en tener conciencia de que la esencia y el hecho de que existe se distinguen. Aquí aplica Suárez la visión creacionista del universo, porque las cosas creadas no tienen por sí mismas la razón de su existencia. Esencia y existencia resultan —señala Echauri— aspectos o caras indisolubles de la misma realidad, sin ninguna distinción real entre ellas. Se trata de una distinción operada por el entendimiento humano entre dos aspectos de la cosa: por un lado, la esencia existente y, por otro lado, el hecho de haber sido creada y puesta en la existencia fuera de sus causas. No cabe una distinción real, sino conceptual, por la que se aprecia desde dos puntos de vista que la esencia existe y que no posee de suyo la existencia. Suárez habla de una composición entre la esencia y la existencia, no real, sino de razón, porque una composición real exigiría dos elementos reales y, para Suárez, esencia y existencia son la misma cosa. Echauri cita las palabras de Suárez: “Así, pues, el que los extremos sean entes reales en acto, sin duda es necesario para la

---

31 SUÁREZ, F., *Disputaciones metafísicas*, d. XXXI, sec. VI, 23. p. 71.

composición real; pero no lo es de ningún modo para la composición de razón”[32].

Es evidente que la distancia entre las metafísica de Suárez y Santo Tomás no se puede reducir a una mera cuestión de palabras. La base conceptual es diversa. Coinciden en el hecho de la creación, pero mientras que, para Suárez, el ente que existe es una esencia actualizada como esencia, y tal actualización es lo último que le acontece a la esencia, para Santo Tomás, el ente que existe es una esencia actualizada por el *esse*, distinto realmente de ella, y es lo primero que le sucede a la esencia, que no es nada antes de recibir el *esse*. El término *ser* es para Suárez, como para Duns Scoto, el efecto de la creación. Hacer que el ente sea o exista, solo significa hacerlo existir efectivamente, porque para ambos autores, *ser* y *ser lo que es*, es lo mismo. En cambio, para Santo Tomás, el verbo ser designa el acto mismo de ser. Para ambos el ser creado está fuera de sus causas, pero, según Santo Tomás, también ejerce un acto de ser, en virtud del cual el ente existe, y resulta realmente distinto de la esencia.

La creación para Suárez consiste en hacer que una esencia exista de hecho, lo que permite suponer que la esencia existe de algún modo antes de ser creada al recibir la existencia. En cambio, según Santo Tomás, la creación consiste en el don del *esse*, lo cual no implica que el receptor exista antes de tenerlo, sino que el *esse* es lo primero que recibe la esencia cuando es establecida como ente. Heidegger, por su parte, señala Echauri, evita la noción

---

32 SUÁREZ, F., *Disputaciones metafísicas*, d. XXXI, sec. XIII, 12. p. 194.

creacionista y prefiere hablar del desocultamiento. No dice que el ente ha sido creado, sino desocultado por el ser. Para Heidegger no se trata de un desocultamiento esencial al ser, porque el ser no desoculta al ante para hacerlo ser lo que él es, sino que lo desoculta para hacerlo ser. Así, Heidegger apunta a un ser irreductible al plano de la esencia, acercándose más a la metafísica tomista que a la suareciana.

En la última parte de *Esencia y existencia*, Echauri expone la perspectiva heideggeriana referida a la esencia, la existencia, la creación y el hombre.

Heidegger no se conforma con la concepción de la existencia de Suárez, pues considera inadmisible que la existencia o realidad no sea ella misma algo real. "En efecto, —expresa Echauri— y dado que la existencia señala la actualidad misma del ente, no resulta posible decir que ella no sea algo. Por ello, el enigma permanente consiste en afirmar que la existencia hace existir al ente, sin ser, ella misma, un ente"[33]. La ontología de Santo Tomás resuelve este enigma, porque el *esse* no designa la realidad actual del ente, sino que actualiza la esencia para hacerla existir. Echauri aprecia que esta concepción responde a la inquietud de Heidegger, porque el *esse* pertenece a lo real, sin ser, él mismo, algo real.

No obstante, aunque Heidegger orienta bien este aspecto de su especulación, Echauri advierte en su reflexión una noción metafísica que le deja perplejo: su concepción de la composición de materia y forma. Heidegger confunde la forma con la figura exterior o el contorno geométrico.

---

[33] ECHAURI, R., *Esencia y existencia*, p. 76.

Entiende que la forma determina a la materia, pero sólo en cuanto a su contorno y su utilidad, porque la determinación alcanza también a la materia. Es evidente que entiende la forma con una capacidad de producir o determinar cosas, y apunta a la noción creacionista, atribuyendo a Dios la comunicación de la forma como lo hace un artesano. Por lo tanto, Heidegger no concibe la forma como principio ontológico en virtud del cual la cosa es lo que ella es, es decir, su *cosidad*. Si así lo comprendiera, no tendría dificultad para afirmar que el hombre también es cosa, porque posee forma sustancial, el alma racional, lo cual no impide que sea alguien, y por tanto, persona.

Para Heidegger la esencia y la existencia no cubren todo lo que señala la palabra *ser*, que él hace coincidir con la forma ontológica específica del hombre, elevándolo por encima de las cosas, según expresa Echauri, "como si el hecho de ser algo le impidiera ser alguien, y alguien que es capaz de entrar en contacto con las cosas y de conocerlas"[34]. Las nociones de esencia y existencia quedan con Heidegger reservadas para el plano de lo fáctico, aquello que resulta de la actividad productiva del hombre. Es natural que diga esto, porque así lo reclama su concepción inicial, que le lleva a afirmar que "Los conceptos ontológicos fundamentales de cosidad, *essentia*, y realidad, *existentia*, surgen de la relación con lo producido en la conducta productiva"[35].

Lejos está Heidegger de comprender la auténtica doctrina tomista de la creación. Mientras que los artesanos se

---

34 ECHAURI, R., *Esencia y existencia*, p. 83.

35 HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 158.

limitan a configurar la materia preexistente, pergeñando nuevas formas a partir de ella, Dios crea el *esse* y cocrea a la vez la materia y la forma, la esencia, que llega a ser algo sólo cuando el *esse* la actualiza como ente. Esta prioridad del *esse* en el acto creador —concluye Echauri— no implica una prioridad temporal, sino que se trata de una preeminencia ontológica que confiere actualidad y realidad a la materia y la forma mismas[36].

Echauri concluye su trabajo destacando la conveniencia de establecer la distinción entre las filosofías esencialistas y las filosofías existencialistas atendiendo al principio ontológico que caracterice al esquema filosófico en cuestión, es decir, según se considere prioritariamente a la esencia o a la existencia.

El carácter esencialista, según Gilson, se debe aplicar a toda metafísica que establezca a la esencia como la raíz suprema de lo real. Resulta esencialista toda ontología que reduce el ente a la esencia y que, por consiguiente, no avista en el ente nada más que lo que él es. Por esta razón, Gilson entiende que la filosofía aristotélica es un esencialismo, porque el núcleo decisivo del ente es la forma, en tanto que ella hace ser al ente, al hacerlo y por hacerlo ser lo que es. Esto no quiere decir que el aristotelismo no se apoye sobre la realidad misma, pues se apoya sobre la sustancia, siendo así un sustancialismo, pero por eso mismo, no pasa de ser un esencialismo que se funda en lo que la cosa es. En pocas palabras: para Aristóteles la esencia agota la sustancia. Otras posturas medievales, como las de Duns Scoto y Suárez, también serían esencialistas, por cuanto la distinción que

---

36 Cfr. ECHAURI, R., *Esencia y existencia*, pp. 84-85.

establecen entre la esencia y la existencia es tan solo modal o conceptual, y la esencia acapara la función del *esse*. La diferencia con la ontología de Santo Tomás es importante, porque la esencia no absorbe el ente, admitiendo la eficacia existencial del acto de ser[37].

Echauri menciona la crítica que Pierre Aubenque hizo a Gilson en cuanto a la calificación de Aristóteles, y muestra que, efectivamente, Aristóteles no reparó en el *esse*, pero ello no debe tomarse como un descalificación, sino como una simple comprobación histórica. Puede decirse que, en un sentido, la metafísica aristotélica es existencial porque se fija en los entes existentes por contraposición a Platón, pero en otro sentido no es existencial, en cuanto a la noción del *actus essendi*, es decir, de la presencia en el ente de algo distinto de la esencia.

Echauri ofrece, en *Esencia y existencia*, un tema para la investigación metafísica, que invita a los filósofos a estudiar nuevamente las diversas escuelas, avanzando en el desarrollo de la cuestión. Un logro posible de compartir por la comunidad de investigadores. La invitación no se limita a los pensadores tomistas, sino también a los estudiosos de Heidegger que, profundizando en sus escritos, pueden descubrir su inquietud de fondo y orientarse en la búsqueda del ser, con la legítima herencia de Santo Tomás.

2. Otros trabajos de Echauri

En el tercer capítulo de esta tesis he dado noticia de los trabajos publicados por Echauri hasta 1980. A continuación

---

[37] Cfr. ECHAURI, R., *Esencia y existencia*, pp. 88-89.

me referiré a los publicados desde entonces hasta su muerte, ocurrida en 1995. Echauri continúa centrado en los temas metafísicos, manteniendo vivo el interés por su especialidad, describiendo agilmente la evolución de algunas nociones y su incidencia en el pensamiento filosófico general. Con algunos artículos incursiona también en el tema del arte, planteando basicamente lo que ya se ha dicho en el capítulo cinco, añadiendo algunos ejemplos concretos de la poesía, la prosa, la pintura y la escultura, que ilustran sus apreciaciones.

Los artículos publicados sobre el arte son "Pintura y significación", de 1986. "Arte y conocimiento", "Sobre la naturaleza de la música" y "Arte y significación", de 1990. "Poesía y sentido", de 1992. "Belleza y fealdad en el arte" y "Sobre la experiencia estética", de 1994. "Sobre el gusto y el juicio estético" es un trabajo presentado en las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra" realizadas en 1988. Fue publicado en *El hombre, inmanencia y trascendencia*, en 1991.

En 1979, cuando se cumplían cien años de la publicación de la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, se organizó en la provincia de Córdoba el I Congreso Mundial de Filosofía Cristiana. Octavio Derisi presidió la comisión organizadora, y Alberto Caturelli la comisión ejecutiva. Las sesiones filosóficas se desarrollaron en la localidad de Embalse, ocupando un complejo turístico ubicado a orillas de un lago. Asistieron filósofos de muchos países, invitados deliberadamente por ser cristianos y, según la crónica de Caturelli, el Congreso fue un público testimonio de "que no existe incompatibilidad entre la Fe y la Revelación cristianas y la más estricta filosofía como ciencia natural, sino que

solamente la filosofía cristiana —iluminada por el influjo de la Revelación— puede satisfacer las más hondas apetencias del hombre como hombre”[38].

Echauri presentó su trabajo “La filosofía cristiana según E. Gilson y M. Heidegger”[39]. La crónica de Caturelli señala que Echauri intervino en una viva discusión suscitada por la lectura del trabajo del Dr. Heinrich Beck, de Bamberg, “Analogía de la Trinidad: una llave para problemas estructurales del mundo actual”. En el acto de clausura del Congreso, Echauri leyó un discurso de homenaje a Gilson[40].

El III Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Buenos Aires en 1980, no pretendía reunir solamente a filósofos cristianos. Tal vez, por esta la razón, Echauri fue el único participante del Congreso que trató la cuestión metafísica[41]. Su trabajo “Sobre la esencia y la existencia” se publicó con las Actas del Congreso en 1982.

“Dios y el ser” es un artículo publicado en 1986 en *Anuario filosófico* [42]. Como novedad, Echauri da cuenta de un artículo de J. P. Martín[43] que señala la índole existencial del

---

38 CATURELLI, A., “El Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana. Crónica”, *Sapientia*, 35 (1980), p. 74.

39 ECHAURI, R., “La filosofía cristiana según E. Gilson y M. Heidegger”, pp. 293-299.

40 ECHAURI, R., “Homenaje a Etienne Gilson”, pp. 2217-2219.

41 Cfr. FARRÉ, L., LÉRTORA MENDOZA, C., *La filosofía en la Argentina*, p. 211.

42 ECHAURI, R., “Dios y el ser”, *Anuario filosófico*, 19 (1986), pp. 9-24.

43 MARTÍN, J. P., “La primera exégesis ontológica de *yo soy el que soy*”, *Stromata*, 39 (1983), pp. 93-115.

Dios concebido por Filón de Alejandría. Este filósofo judío del siglo I, igual que otros filósofos judíos, musulmanes y cristianos, se inspiró en el texto del *Éxodo*, lo que permite apreciar que la Revelación no ha inspirado un único pensamiento filosófico. Para Filón, la naturaleza de Dios consiste simplemente en existir. *Yo soy el que soy* equivale a decir *mi naturaleza es el ser*, no el ser expresado, según se traduce en *De mutatione nominum*, 2, 11. De Dios sabemos que es, pero no *lo que* es, ni tiene nombre, porque a Él solo le compete el ser, como afirma Filón en *De vita mosis*, I, 75, porque el ser o la existencia designan su propia naturaleza[44].

Posteriormente, también Avicena y Maimónides advirtieron que el Ser Primero carece de esencia, y así lo apreció Santo Tomás en su comentario al *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo. Para Avicena y Maimónides, Dios resulta un *cierto ser subsistente*[45]. Una vez comunicada la novedad respecto a Filón, Echauri desarrolla, junto con Gilson, algunas consideraciones en torno a la fe y la razón.

En efecto, Dios no ha revelado una noción metafísica determinada, porque Dios ha hablado para que el hombre lo conozca, y no para comunicarle su propia naturaleza o esencia, dispensándolo así de realizar su propia especulación filosófica. Echauri cita dos textos significativos de Gilson: "la palabra divina no es, de ningún modo, de orden filosófico, sino de orden religioso"[46]. Por otra parte "no se

---

44 Cfr. ECHAURI, R., "Dios y el ser", p. 12.

45 SANTO TOMÁS de AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 3.

46 GILSON, E., *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, París 1983, pp. 247-248.

trata naturalmente de sostener que el texto del *Éxodo* proporcionaba a los hombres una noción metafísica de Dios; pero si no hay metafísica *en* el Éxodo, hay una metafísica *del* Éxodo"[47]. Así considera Echauri la filosofía de los teólogos cristianos, musulmanes y judíos que han estudiado las expresiones bíblicas. Algunos vieron una entidad suprema, una esencia, y otros vieron una pura existencia.

Echauri señala que en el pensamiento de Santo Tomás se admite una coincidencia entre Dios y el ser, lo que exige una explicación, porque se ha dicho que el dios de los filósofos no es igual al Dios de la fe. Heidegger no ha logrado superar este escollo porque, para él, la existencia está en el plano de lo ontológico, y Dios no es un ente. Santo Tomás, en cambio, entendiendo a Dios como el mismo acto de ser, afirmaría que *Ser* es el nombre más apropiado y adecuado para Dios entre todos los que existen, aunque también afirmaría que, por haber sido extraído de la realidad creada, tampoco puede agotar totalmente la esencia misma de Dios[48]. Continúa Echauri:

> A Dios le conviene el ser y Él es el ser, pero qué sea el ser que constituye su quididad, nos resulta completamente desconocido. Si Heidegger quisiera suscribir la teología negativa estaría en perfecta consonancia con la mejor teología cristiana, pues Dios nos sobrepuja infinitamente, excediendo nuestra realidad y nuestras nociones de manera inconmensurable[49].

---

47 GILSON, E., *L'esprit de la philsophie médiévale*, p. 50.

48 Cfr. ECHAURI, R., "Dios y el ser", p. 20.

49 ECHAURI, R., "Dios y el ser", p. 20.

Se puede percibir en estos textos una equilibrada conexión entre la fe y la razón. ¿En qué medida la metafísica sirve a la fe? o, desde otra perspectiva ¿está moralmente obligado a creer quien alcanza una verdad metafísica? La respuesta de Echauri es que las pruebas de la existencia de Dios pertenecen a la filosofía y no a la religión. Ya sea que se conozca a Dios como principio supremo de lo existente, como causa motriz o como causa eficiente, ello no exige la creencia en Dios, aunque avala la credibilidad en Dios. Estas verdades alcanzadas con la razón hacen razonable y viable, de alguna manera, la fe, porque si Dios existe y es creador del mundo, también es posible que lo ame[50].

Echauri señala que Marcel también invalida esta filosofía teológica, porque considera que Dios no puede ser justificado racionalmente, y que la fe absorbería íntegramente su realidad. Así lo expresa Marcel:

> Dios no puede y no debe ser juzgado; el juicio sólo es posible acerca de la esencia. Y esto explica por qué toda teodicea debe ser condenada, pues una teodicea implica, necesariamente, un juicio, una justificación. El pensamiento que justifica es el pensamiento que no se ha elevado aún al amor y a la fe, pretendiendo trascender el espíritu (la creencia). La teodicea es ateísmo[51].

Esta opinión antimetafísica de Marcel apenas se puede aceptar en el extremo que respecta al interés religioso, porque, efectivamente, el Dios verdadero, el que se puede amar, no condiciona la salvación a una intelección racional. Sin embargo, el hombre no ama sino lo que conoce y, por

---

50 Cfr. ECHAURI, R., “Dios y el ser”, p. 21.

51 MARCEL, G., *Journal Métaphysique*, Gallimard, París 1949, p. 65.

otro lado, no se debe olvidar que el hombre concurre a su relación con Dios provisto de una inteligencia que le exige razón de su conducta ante Dios y ante los hombres. Afirma Echauri, para concluir el artículo:

> La inteligencia tiene entonces derecho a penetrar en la naturaleza de este misterio, para quitarle margen, para reducirlo en la medida de lo posible, tratando de circunscribir su esencia y problematizando con nociones y conceptos, en última instancia insuficientes y desproporcionados, la realidad inefable de Dios[52].

De la misma manera que algunos filósofos cristianos pueden no considerar necesaria la intelección de lo que se cree, siendo conveniente, hay filósofos que no consideran necesaria la especulación metafísica para desarrollar otras partes de la filosofía. Por lo tanto, ante este vacío teórico, nunca está de más procurar una mejor comprensión del terreno metafísico.

John D. Caputo publicó en 1982 el libro *Heidegger and Aquinas*[53]. El título, como no podía ser de otra manera, captó la atención de Echauri, que publicó en 1987 en *Sapientia* el artículo "Sobre una nueva confrontación de Heidegger con Santo Tomás". Echauri aprecia la interpretación de Caputo sobre la obra del filósofo alemán, pero en lo que respecta al pensamiento de Santo Tomás, Echauri aprecia practicamente los mismos equívocos anunciados desde hace mas de veinte años. No obstante,

---

52 ECHAURI, R., "Dios y el ser", p. 23.

53 CAPUTO, J. D., *Heidegger and Aquinas*, Fordham University Press, New York 1982.

encauza nuevamente la comparación señalando las distinciones conceptuales de los dos filósofos.

En 1989 se celebraron en Rosario las Jornadas de homenaje a Martin Heidegger con ocasión del centenario de su nacimiento. Echauri participó con el trabajo "Heidegger y el problema de Dios".

Cuatro artículos de Echauri presentan el devenir histórico, desde los autores griegos hasta los contemporáneos, de las siguientes nociones metafísicas: la causalidad, el concepto, la forma sustancial, el ser, la nada y la existencia. En 1988 publicó "La causalidad y sus vicisitudes" en *Doctor communis*, revista de la Academia Italiana Santo Tomás de Aquino. El mismo año, en la revista *Philosophica*, de la Universidad Católica de Valparaíso, publicó "Para la historia del concepto". En 1994 publicó "Sobre el origen del ser y la nada", en la revista *Acta Philosophica*, del Ateneo Romano de la Santa Cruz. En 1996, en un texto editado por Guillermo Luis Porrini en homenaje al filósofo argentino Adolfo Carpio, Echauri publicó "En defensa de la cualidad", donde considera la forma sustancial.

En 1988 se realizó en Buenos Aires la XIII Semana Tomista, denominada "Tomás de Aquino y la Metafísica". Echauri presentó su comunicación "La noción del ser en Tomás de Sutton", que apareció publicada en *Patristica et mediaevalia* en 1989 y en *Sapientia* en 1990. "El ser y la existencia en Leibniz" fue publicado en 1992 en *Philosophia*, la revista de la Universidad Nacional de Cuyo.

Dos artículos fueron publicados póstumamente en *Sapientia* en 1996: "La noción del *esse* en los primeros escritos de Santo Tomás de Aquino"[54] y "Ser y no ser en *El sofista* de Platón"[55], que expondré a continuación.

En el primer artículo, Echauri estudia el sentido del *esse* en los escritos del período comprendido entre 1252 y 1259, en los que se pueden apreciar ciertas fluctuaciones que posteriormente dieron lugar a las diversas interpretaciones tomistas. Echauri divide el artículo en seis partes, según la temática en la que Santo Tomás expone su noción del *esse*.

La primera parte se refiere a la *essentia* y al *esse*. En *In I Sententiarum*, Santo Tomás utiliza *ens* para referirse al *esse* o acto de ser, mientras que *res* señala la esencia o quididad[56]. Por lo tanto, las nociones de *ens* y *res* no se cubren perfectamente y, por ello, corresponde considerar dos aspectos de la cosa existente: lo que ella es y el ser de la cosa. Entendiéndolo así, se llega a la composición de esencia y ser en todo lo creado, sin referencia a los términos esencia y existencia que llevan a pensar en los dos estados o modalidades del ente.

Echauri señala que James A. Weisheipl considera que *De ente et essentia*, texto probablemente coetáneo al anterior, contiene una alusión inequívoca a la distinción real entre la

---

54 ECHAURI, R., "La noción del esse en los primeros escritos de Santo Tomás de Aquino", *Sapientia*, 51 (1996), pp. 59-70.

55 ECHAURI, R., "Ser y no ser en *El sofista* de Platón", *Sapientia*, 51 (1996), pp. 327-334.

56 Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 4, a. 2.

esencia creada y la existencia[57]. Allí, Santo Tomás viene a decir que si el hombre puede pensar en una cosa real y en otra ficticia, ignorando si existen en la realidad, es porque las esencias no están ligadas a la existencia real. Según el texto, ser actual no está incluido en la esencia de la cosa, pero las propias palabras utilizadas por Santo Tomás, que no alude al *actus essendi*, llevan a pensar en la conocida distinción entre lo presente en el pensamiento y el hecho de que la cosa exista en la realidad. De aquí partió Cayetano, encaminando el tomismo hacia el olvido del ser.

Fabro denominó aviceniana a esta etapa del *esse* de Santo Tomás, apoyándose en un texto del *De veritate* por el que el *esse* apunta más al ser actual del ente que al acto de ser. Echauri está de acuerdo, puesto que, aunque en la misma obra Santo Tomás hace una distinción expresa entre el *actus essendi* y aquello a lo cual él conviene, al ente que lo ejerce[58], poco después parece que vuelve a disolverse en la existencia:

> lo que es el *esse* no está incluido perfectamente en la razón o sentido de ninguna criatura; pues el *esse* de cualquier criatura es distinto de su quididad: por lo cual no puede decirse de la criatura que su ser sea evidente por sí mismo y en sí mismo. Pero en Dios, su ser está incluido en la razón o sentido de su quididad, ya que en Dios es lo mismo el ser algo (*quid esse*) y el ser (*esse*), como dicen Boecio y Dionisio, y lo mismo es la existencia (*an est*) y la esencia (*quid est*), como dice Avicena; y, por tanto, resulta evidente por sí y en sí mismo[59].

---

57 Cfr. WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1994, p. 107.

58 Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1.

59 Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 12.

Según el parecer de Echauri, este pasaje, al dejar al *esse* fuera de la esencia, permitiría interpretar el *esse* referido al acto de ser ó referido a la existencia. Echauri opta por sostener que se refiere a la existencia, por la alusión al *an est* de Avicena, que interroga si la cosa es. En consecuencia, Echauri muestra que Santo Tomás utiliza en ciertos textos el *esse* refiriéndose al *actus essendi* y, en otros, a la *existentia*, lo que implica que en el pensamiento tomista de este período conviven las dos distinciones, una entre la esencia y la existencia, y otra entre la esencia y el acto de ser[60].

En la segunda parte del artículo, Echauri expone la noción del *esse* presente en *Expositio in librum Boethii De hebdomadibus*. Santo Tomás utiliza la terminología de Boecio, quien denominaba al *esse* con los términos *quo est*, aquello por lo cual la sustancia es. Pero Santo Tomás transforma estas nociones añadiendo un sentido existencial, convirtiendo al *esse* en aquello por lo cual la sustancia es o existe.

En *In De hebdomadibus*, Santo Tomás utiliza la expresión *quo est* refiriéndose principalmente al acto de ser, y añade que posee dos sentidos adicionales: primero, como forma sustancial, que da el ser a la materia imprimiéndole un ser inteligible, y segundo, como el mismo *esse*, el acto de ser en virtud del cual el ente es o existe[61]. Pero en *In I Sententiarum* Santo Tomás también utiliza el *quo est* para indicar un tercer tipo de acto: la esencia misma o naturaleza

---

60 Cfr. ECHAURI, R., "La noción del *esse* en los primeros escritos de Santo Tomás de Aquino", pp. 61-62.

61 Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *In De hebdomadibus*, lect. 2.

de la cosa[62]. El primer y el tercer sentido, afirma Echauri, se pueden reducir al acto primero en virtud del cual el ente es lo que es, por cuanto la esencia también le da al ente el ser tal o cual cosa[63], pero el segundo sentido no puede asimilarse a los otros dos, sino que el *esse* resulta aquello en virtud de lo cual el ente es.

En la tercera parte de su artículo, Echauri expone un pasaje de *In I Sententiarum*[64] donde Santo Tomás distingue tres maneras de utilizar el término *esse*. Para la segunda de ellas emplea *ipse actus essentiae*. Ya se ha dicho que la esencia ejerce dos actos: el de la forma, que actualiza la materia, y el del *esse*, que actualiza a la esencia existencialmente. Ambos resultan *actus essentiae*, pero esta denominación generó confusiones. Fabro, interpretando el pasaje de Santo Tomás, identifica *actus essentiae* con el acto de ser[65] y, en otro comentario, como *actus essendi*[66]. Gilson, por su parte, en la primera edición de *L'être et l'essence* entiende *actus essentiae*[67] como el acto de la forma, porque el

---

62 Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 5, a. 2.

63 Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 7, q. 1, a. 1.

64 SANTO TOMÁS de AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 1. "Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus".

65 Cfr. FABRO, C,. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, p. 191.

66 Cfr. FABRO, C., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, pp. 174-175.

67 Cfr. GILSON, E., *L'être et l'essence*, p. 94.

texto de Santo Tomás tiene un tono aristotélico. Resumiendo la explicación de Gilson, Echauri explica:

> Según Aristóteles, para los vivientes, ser consiste en vivir. En tal sentido, la vida es el acto específico del alma, de modo tal que resulta ser como el alma, y, dado que, gracias al acto de vivir, los vivientes son tales, él se afirma como un acto primero; no como un acto segundo, tal como el nutrirse, el crecer, etc.[68]

Sin embargo, un año más tarde, en los apéndices añadidos a la versión inglesa de 1949, *Being and some philosophers*, Gilson cita el mismo pasaje de *In I Sententiarum* interpretando las palabras *actus essentiae* como *actus essendi*, modificando su primera apreciación. La bivalencia del texto de Santo Tomás no permite asumir una postura definitiva, aunque Echauri, por el contexto, preferiría interpretar *actus essentiae* como el acto de la forma.

La cuarta parte del artículo sobre los primeros escritos de Santo Tomás considera textos sobre la percepción del *esse*. Echauri cita *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, donde Santo Tomás asigna a la segunda operación del espíritu, el juicio, la función de mirar al ser mismo de la cosa. Esta relación directa del juicio con el *esse* no implica, según Echauri, que el juicio capture conceptualmente el acto mismo de ser, sino que apunta o mira (*respicit*) al ser mismo del ente[69]. Así lo aprecia Gilson al afirmar que "resulta verdadero decir que, incluso a título de cópula, este verbo

---

68 ECHAURI, R., "La noción del *esse* en los primeros escritos de Santo Tomás de Aquino", p. 64.

69 Cfr. ECHAURI, R., "La noción del *esse* en los primeros escritos de Santo Tomás de Aquino", p. 66.

(es) tiene un sentido existencial o, como han sostenido varios lógicos, que incluso las proposiciones atributivas con existenciales"[70]. Recordando otro texto de Santo Tomás, Echauri explica que como el juicio apunta al *esse rei*, también alcanza la verdad, ya que ésta se funda en el ser de la cosa[71].

Fabro sostiene que en los textos de Santo Tomás referidos a las operaciones de concebir y juzgar, vinculadas correlativamente con la esencia y al *esse*, se puede entender que las operaciones están aisladas entre sí, y cabe pensar que se refiere a dos momentos diferentes, caracterizado uno por la posibilidad y otro por la realidad[72], de lo que se sigue que el *esse rei*, el ser de la cosa al que apunta el juicio, sería la realidad de hecho, esto es, la esencia ya constituida de materia y forma. Así parece expresarlo Santo Tomás en *In I Sententiarum* al distinguir entre *formatio* y *compositio*, señalando que esta última apresa el *esse rei*[73]. Sin embargo, más adelante, Fabro asume que *esse rei* corresponde al *actus essendi*, como primer fundamento de la verdad, tal como lo expone Santo Tomás en la misma obra[74]. En ese texto Echauri

---

70 GILSON, E., *L'être et l'essence*, p. 283.

71 Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 19, q. 5, a. 1.

72 Cfr. FABRO, C., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, pp. 58-59.

73 Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 3.

74 Cfr SANTO TOMÁS de AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 19, q. 5, a. 1. "Cum in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quandam similitudinem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit

aprecia que si el ser de la cosa consiste en cierta composición de materia y forma, el *esse rei* señalaría la existencia concreta del ente, la esencia en acto, pero no el acto de la esencia. Echauri considera que Fabro puede tener razón, a pesar de sus propias dudas, en cuanto a entender la expresión de Santo Tomás *esse rei* como el ser actual de la cosa. Esto explica también las divergentes interpretaciones posteriores.

En la quinta parte del artículo, Echauri estudia la distinción que hace Santo Tomás en el *Quodlibetum IX*, refiriéndose al *esse* que hay en Cristo. Habla allí de dos sentidos del término *esse*, en primer lugar el *esse* de la cópula verbal, que sólo existe en el alma cuando ésta une afirmando o divide negando. En segundo lugar, alude al *esse* como *actus entis*, extendiéndolo a las diez categorías de lo real. Echauri aprecia que las dificultades hermenéuticas se presentan cuando se pretende determinar si el *esse* como *actus entis* corresponde al *actus essendi*. Fabro ha interpretado la cuestión de dos maneras: siguiendo el texto de *Quodlibetum IX*, el *actus entis* "podría ser también la *existencia* entendida como una esencia realizada (por oposición a la esencia posible)"[75]; pero según el texto de *In III Sententiarum*, el *actus entis* se identifica con el *actus essendi*[76]. Fabro sostiene que esta ambivalencia se explica por

ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis secundum quod est in cognitione intellectus".

75 Cfr. FABRO, C., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, pp. 175-176.

76 SANTO TOMÁS de AQUINO, *In III Sententiarum*, d. 6, q. 2, a. 2. "Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera; et hoc quidem esse in re est, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis".

la influencia aviceniana y averroísta de este primer período del pensamiento de Santo Tomás[77].

Gilson, por su parte, interpreta que el *actus entis* es el acto en virtud del cual la sustancia existe. Se trataría de un *esse* sustancial, único, el acto mismo de ser del sujeto, que en el caso de Cristo, está integrado por dos naturalezas, la divina y la humana asumida por el Verbo. Siendo así, Cristo ejerce un único acto de ser, que es el mismo *esse* del Verbo eterno[78]. Echauri concreta la cuestión formulando lo siguiente: "el *esse* como *actus entis* (...) ¿es el ser en acto de Jesucristo, como presume Fabro, o su acto de ser, como asegura Gilson?"[79]. Echauri elige la perspectiva de Gilson por varias razones, entre otras, porque cuando el texto de Santo Tomás se refiere al *actus entis* en el comentario sobre las *Sentencias* remite al *actus essendi*, que posee el mismo sentido en el *Quodlibetum*.

El artículo finaliza señalando que en Dios deja de tener vigencia la distinción entre *quod est* y *quo est*. Como consta en *In I Sententiarum*[80], Santo Tomás parece haber visualizado a Dios como el mismo ser subsistente desde el principio de su carrera doctrinal, siguiendo la interpretación de Avicena y Maimónides. En efecto, en Dios sólo hay *esse*, Él es el *esse*

---

77 FABRO, C., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, p. 176.

78 Cfr. GILSON, E., "L'*esse* du Verbo incarné selon saint Thomas d'Aquin", *Archives d'histoire doctrinale et lettéraire du moyen âge*, 35 (1968), p. 30.

79 ECHAURI, R., "La noción del *esse* en los primeros escritos de Santo Tomás de Aquino", p. 68.

80 Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 3.

mismo en estado puro y subsistente. Decir esto, señala Echauri, no implica saber en qué consiste propiamente el *esse* divino, porque no hay modo de definirlo. En el caso de Dios, la quididad queda sumida por el ser. Concluye Echauri:

> La creatura designa *lo que es*, o sea, un sujeto ejerciendo el ser; pero al eliminar de Dios el ser tal como se halla en las cosas creadas, es decir, actualizando un sujeto, nos asomamos perplejos al misterio metafísico de Dios, enfrentados con un puro *es*, sin sostén ni soporte que lo ejerza[81].

Echauri pone en evidencia en este artículo la dificultad real que han afrontado los pensadores para desvelar el sentido de estos primeros escritos de Santo Tomás. Es natural que hayan surgido diversas interpretaciones, y mediante este retorno de Echauri a las fuentes se puede apreciar la parte de verdad que hay en las enseñanzas de los filósofos. La comprensión de los desvíos invita a continuar con el estudio, y admite como meta la unidad de la escuela tomista. Se trata de una unidad que Echauri considera asequible por la nitidez con que se van planteando las opciones filosóficas en los últimos tiempos.

El segundo artículo publicado después de la muerte de Echauri en *Sapientia*, ofrece su interpretación sobre la noción del ser de Platón. Cuando éste habla sobre el ser de los entes, Echauri entiende que se refiere a que los entes ejercen el ser en el sentido de ser lo que son, y no en el sentido de que ejercen el ser cuando existen. Para Platón, el término *ser* carece de toda connotación existencial, y se diluye en la

---

81 ECHAURI, R., "La noción del *esse* en los primeros escritos de Santo Tomás de Aquino", pp. 69-70.

esencia, identificándose con lo que el ente es[82]. Aquí se aprecia una peculiaridad del pensamiento de Platón, porque si el ser se comprende como parte de la esencia, debe haber en ella una parte que no es y, en consecuencia, no se debe interpretar el no ser como la nada absoluta, porque "lo que no es, en cierto modo es"[83]. Una cosa determinada es distinta de otra cosa, por lo tanto, en la misma medida en que es lo que es, no es otra cosa. Este no ser es el fundamento último del no ser platónico, así conviven el ser y el no ser en una misma cosa.

A lo largo del texto, Echauri establece comparaciones entre Platón y Parménides. Destaca que, aparentemente, el no ser platónico contradice el no ser parmenídeo, y explica que los dos filósofos hablan de cosas distintas, no contradictorias, sino incluso compatibles. Echauri muestra que cuando Parménides afirma que la vía de la verdad consiste en decir y pensar que el ente es, está entendiendo el ser como el estar siendo del ente, mientras que, cuando se refiere al no ser, del que no puede surgir ningún ente, entiende la nada absoluta. En efecto, para Parménides las cosas son en cuanto a que *están siendo*, mientras que para Platón, las cosas *están siendo lo que son*[84]. Comentando un texto de Gilson, dice Echauri:

> Uno puede estar seguro de encontrarse en la tradición del platonismo auténtico cada vez que las nociones de existencia y

---

82 Cfr. ECHAURI, R., "Ser y no ser en *El sofista* de Platón", p. 327.

83 PLATÓN, *El sofista*, 240c. Según traducción de CORDERO, N. L., Gredos, Madrid 1992.

84 Cfr. ECHAURI, R., "Ser y no ser en *El sofista* de Platón", p. 332.

de nada son remitidas a las nociones puramente esenciales de lo mismo y lo otro, *de eodem et diverso*[85].

Echauri aprovecha esta oportunidad para recordar la doctrina de Santo Tomás sobre la composición real de *essentia* y *esse*, según la cual todo ente ejerce el ser y, al mismo tiempo, tiene una esencia por la cual es.

Algunos autores sostienen que, en realidad, Platón no ignoraba el sentido existencial del ser, y cuando se refería a él, lo aplicaba en contraposición con la nada. Sin embargo, Echauri muestra que en *El sofista*, su atención está puesta sobre el sentido esencial, porque según afirma Platón, hace ya mucho tiempo que se ha despreocupado de saber si el *no ser* es o no es, si es racional o completamente irracional[86].

Este es el último texto publicado del Dr. Echauri. En los últimos cinco años de su vida, además de continuar con las tareas docentes, trabajó desde los comienzos en la dirección del Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Empresariales de la Universidad Austral, en su querida ciudad de Rosario.

3. Evaluación global: ejemplo de filósofo argentino

Aunque las obras constituyen una parte del hombre que las realiza y dan cuenta por sí solas de la personalidad del autor, una vez estudiados los escritos del Dr. Raúl Echauri, es oportuno dedicar un apartado a describir sus rasgos humanos, aquellos que pudieron apreciar sus colegas y alumnos cuando

---

85 GILSON, E., *El tomismo*, pp. 76-77.

86 Cfr. PLATÓN, *El sofista*, 259a.

desarrollaba su labor filosófica, incluso con dificultades. Como sucede con todo buen metal, la virtud del hombre se acrisola en la adversidad.

En su discurso de homenaje a Echauri, Héctor Jorge Padrón, describe el contenido mínimo de una virtud que debe caracterizar al filósofo, y que él apreció en la vida de su amigo: la fidelidad.

> Será preciso destacar la observancia con la cual alguien existe ligado a alguien o algo, y la lealtad consecuente con la que este vínculo se vive y se expresa. (...) la fidelidad incluye la sinceridad, la verdad personal, la constante firmeza, la perseverancia con la que se ofrenda algo. Y junto con esto, el desinterés, la integridad y la probidad intachables, la precisión sencilla, el ajustarse continuamente a lo que verdaderamente es, tal como es, y que a partir de esta conducta cotidiana, es honrado[87].

Padrón explica a continuación esa fidelidad de Echauri orientada hacia su maestro, Gilson, y sobre todo, hacia la misma realidad. Considero que este es uno de los mejores elogios para un filósofo, para alguien que busca la verdad. Por un lado, el aprendizaje humilde y paciente que fija la atención en otro que sabe más. Aprendizaje que no es servil, en la medida en que se desarrolla con un estudio personal, que no asume las conclusiones sin recorrer criticamente el mismo camino. Sería una quimera buscar un pensador sin raíces. Aquellos que hoy despiertan admiración, no la han podido forjar prescindiendo de sus maestros; y no es justo, ni humilde, ignorar a quienes le precedieron. Como señala Padrón:

---

[87] PADRÓN, H. J., "Raúl Echauri, una inteligencia fiel", *Homenaje al Dr. Raúl Echauri*, p. 12.

> Nos ha sido dada la posibilidad de elegir a nuestros maestros. Cuando este acto se cumple con la más perfecta conciencia y voluntad libre, se promueve un verdadero engendramiento intelectual. Se ha elegido y se comienza a vivir según las exigencias más interiores y concretas de un estilo de la inteligencia que permite, paso a paso, aprender a pensar y a juzgar, esto es, a conocer[88].

Por otra parte, Padrón habla de fidelidad a la realidad. ¿Qué cosa distinta a la realidad puede escrutar el hombre que busca la verdad? Si el relativista volviera a preguntar "¿y qué es la verdad?", advertimos que, antes de responderle, es preciso ayudarle a ser capaz de recibirla. Por eso la docencia exige paciencia y respeto por la inteligencia del discente. Solo cuando la inteligencia se conoce como tal, está en condiciones de posicionarse ante los problemas y valorarlos en su justa medida. Para resolver un problema, es necesario salir de él y contemplarlo sin ser parte de él. Alcanzado este punto de vista, es posible aplicar la solución inspirada en un criterio externo, sin el sesgo que le impondría el propio interés; y así se está en condiciones de admitir que la verdad no es subjetiva, y que la realidad se impondrá, al fin y al cabo, por sí misma. Mientras el hombre se limite a profundizar en los conceptos de su pensamiento, no será capaz de ver la realidad, ni la verdad que resuelva sus problemas. Con respecto a Echauri, señala Padrón:

> Habituado al conocimiento y la evaluación de los tiempos largos en la historia de la filosofía, supo siempre reubicar las urgencias y las rupturas que aparecen desde la filosofía moderna hasta nuestros días con una mirada serena y llena de verdadera simpatía por el carácter genuino de algunas

---

88 PADRÓN, H. J., "Raúl Echauri, una inteligencia fiel", p. 13.

> cuestiones centrales. Entre todas ellas, la cuestión del ser. El realismo de Echauri tiene que ver, precisamente, con la totalidad de la realidad y con las exigencias peculiarísimas que propone a la inteligencia en el sentido de aceptar gozosamente la evidencia incontestable de los primeros principios que descubre en ella misma, en el orden metafísico y ético y, a partir de allí, filosofar con libertad sobre todo lo real[89].

Es imprescindible disponer de este talante realista para afrontar, no solo las cuestiones teóricas, sino también los obstáculos reales que se presentan al filósofo. Aunque lo decía informalmente, el Profesor Ignacio Angelelli no se alejaría mucho de la realidad al evocar el *terror* de los respectivos padres al comunicarles, él y Echauri, la decisión de dedicarse a la filosofía. Es obvio que la carrera de Ingeniería que ambos habían comenzado podía proporcionar mayor prestigio que la de Filosofía, y la Universidad de Buenos Aires más que la Universidad Nacional del Litoral. Por algo Angelelli se marchó a estudiar a Buenos Aires. Por algo Echauri procuró aprender más con los textos de Gilson, ante las carencias de la facultad rosarina. Sin embargo, aunque Echauri trascendió el horizonte académico de su facultad, no por ello la despreció, sino que asumió su responsabilidad de influir positivamente en el ámbito que le pertenecía, primero como alumno y después como docente.

Cualquier docente argentino conoce las limitaciones a las que debe atenerse con su sueldo, y por eso es natural que pugne por impartir más horas de clase. Las iniciales privaciones se alivian, paulatinamente, si se persevera durante años. Por tanto, resulta muy meritorio en filosofía reservar tiempo para investigar, para mantenerse actualizado

---

89 PADRÓN, H. J., “Raúl Echauri, una inteligencia fiel”, p. 14.

sobre las publicaciones de otros pensadores y para escribir, más aún si el campo que se quiere estudiar no se restringe a lo inmediato. En una carta dirigida a Gilson en 1969, Echauri nos da una idea de su interés por seguir investigando, al mismo tiempo que desempeña su tarea docente en un ambiente donde se valora poco el trabajo intelectual:

> Acabo de ingresar en el Consejo Nacional de Investigaciones, en la carrera de investigador, lo cual me brindará la posibilidad de aplicarme con mayor intensidad a la investigación, (...) la mencionada carrera exige una dedicación casi *full time*. Asimismo, me he hecho cargo de la cátedra de Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía de Rosario y estoy trabajando mucho para ejercerla con dignidad. A pesar de que el ambiente universitario también aquí se encuentra convulsionado, le aseguro que mis alumnos se interesan vivamente por el pensamiento tomista, lo cual reconforta bastante[90].

Según consta en otra carta dirigida a Gilson, en abril de 1970 Echauri tenía la intención de viajar a París para trabajar con su maestro. Hizo gestiones ante la John Simon Guggenhein Memorial Foundation para obtener una beca que le permitiera costear el viaje pero, en junio de 1971, esta Fundación le respondió negativamente debido a "la aguda competencia de este año entre los diversos solicitantes"[91]. En una carta de setiembre de 1971, Echauri da cuenta a Gilson de otra gestión iniciada ante el CONICET para viajar y trabajar con él en París durante los meses enero y febrero de 1972, pero tampoco tuvo éxito. Si bien los intentos no tuvieron buenos resultados, se observa que este plan de

---

90 ECHAURI, R., carta personal a Etienne Gilson, 21 julio 1969.

91 ECHAURI, R., carta personal a Etienne Gilson, 29 junio 1971.

trabajo no afectaba la actividad docente de Echauri, por ser meses de vacaciones para los docentes argentinos. Durante los años siguientes, la situación académica no mejoró, y aunque Echauri era optimista, el interés por cambiar de aires iba en aumento. En otra carta dirigida a Gilson señala Echauri:

> Por estas latitudes, nuestra Facultad de Filosofía se encuentra un poco politizada y convulsionada, haciéndose difícil crear un clima de estudio. En fin, es la época que nos ha tocado vivir, aunque muchos deseamos que la Universidad recupere su auténtica fisonomía. No obstante, sigo trabajando todo lo que puedo[92].

Cuando dice "todo lo que puedo", Echauri se refiere también a la elaboración de artículos para diversas publicaciones. Era natural buscar un ambiente más tranquilo, y lo encontró en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, donde trabajó durante tres años. Regresó a Rosario en 1977. Tuvo la posibilidad de establecerse en otras ciudades, sin embargo, prefirió continuar en Rosario[93]. "Don Raúl quería entrañablemente a su gente, a su familia, a sus amigos, pero también el lugar donde vivía", afirma la profesora Silvana Filippi, quien recuerda que en una ocasión le preguntó por qué no se había quedado definitivamente en el extranjero, a lo que Echauri respondió con una sonriente evasiva: "Porque conozco de memoria las veredas de esta ciudad. He caminado siempre sobre ellas"[94].

---

92 ECHAURI, R., carta personal a Etienne Gilson, 6 junio 1973.

93 Testimonio personal del Dr. Carlos Ignacio Massini Correas, quien en 1979 le ofreció un cargo docente en la ciudad de Mendoza.

Echauri, con su visión optimista de la vida, ha señalado la necesidad de trabajar aun contra corriente, procurando mejorar lo que está a su alcance, con sus personales convicciones intelectuales. Fundamentado sobre esa convicción de servicio, su trabajo dio por resultado algo novedoso en su época y en su ambiente. No olvidemos que durante siglos el pensamiento medieval fue despreciado, y que las soluciones aportadas por Santo Tomás no se comprendieron durante siglos. Si además sabemos que, llegado el siglo XX, la filosofía medieval sólo se conocía parcialmente, podemos afirmar que el hecho de recuperar su sus riquezas, por muy antiguas que sean, son verdaderas novedades para quienes se plantean con seriedad aquellas legítimas preguntas del hombre, confiando, a la vez, en la capacidad humana de responderlas. Era necesario alguien que refrescara la memoria que se había perdido, que explicara lo viejo con palabras nuevas, que rescatara la legítima verdad incluida en lo nuevo, comparándolo con lo viejo, y que corroborara el valor de lo viejo cuando lo nuevo estuviera errado.

Echauri, siendo filósofo y docente, no estaba aislado en una torre de cristal, y sin embargo, no realizó su trabajo movido por los impulsos de una pretendida originalidad filosófica que, según algunos intelectuales, sería imprescindible para configurar una identidad autóctona argentina. Tampoco intentó enrolarse entre los "autores comprometidos con la realidad", cuyo lema concibe la *realidad* como aquella que recorta la ideología mayoritaria, y

---

[94] FILIPPI, S., "Raúl Echauri, maestro", *Homenaje al Dr. Raúl Echauri*, p. 10.

el *compromiso* como la adecuación del pensamiento al discurso político. Con tales prejuicios, la verdad se convierte en una variable de una ecuación extrafilosófica y, evidentemente, no se atiende a la Metafísica, ni a la Ética. Si de la ciencia filosófica es lícito separar una parte para su estudio, no se puede por ello prescindir de las implicaciones sobre las partes restantes. Esto resulta evidente cuando se pretende aplicar los resultados de los estudios a la realidad. Asimismo, cada parte de la filosofía necesita respetar su dependencia de la metafísica pues, de lo contrario, las partes de la filosofía pueden perder contacto con la realidad, entendida en su totalidad.

El trabajo de Santo Tomás muestra la posibilidad de superar estos criterios equivocados. En su época, los bachilleres de la Universidad de París completaban su preparación después de comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo a lo largo de cuatro años. Santo Tomás no se limitó a leer el manual, difícilmente se pudiera hacer tal cosa en aquel ambiente académico. Además, en el *Scriptum super libros Sententiarum* se advierte que, dentro de la práctica académica prevista, su labor docente fue abriendo caminos a medida que él modelaba su propio pensamiento. Afortunadamente, para abrir camino, Santo Tomás no se preocupó por el origen religioso o regional de los filósofos que estudió. A lo sumo, le habrían preocupado las acusaciones por comentar a autores judíos, musulmanes y paganos. Pero su compromiso con la realidad estaba a la altura de la verdad y no a la altura de lo contingente, aunque partiera de la realidad temporal y contingente para intentar comprender la realidad perenne. La metafísica de Santo Tomás habla de lo real, de aquello que persiste sosteniendo

lo real, tanto en su época, como ahora y siempre. Como es natural, sus textos respondían a los interrogantes de su época y de su ambiente universitario. Precisamente por buscar en lo perenne, fue capaz de fundamentar la ética en la verdad y no en la conveniencia personal y momentánea. Su manera de hacer filosofía le comprometía, porque no se limitaba a especular solamente para mejorar el método, sino para ayudar a mejorar al hombre, concretamente, a sus colegas y alumnos, y esto no hubiera sido eficaz si no viviera lo que enseñaba. Más aún, nunca hubiera llegado a pensar lo que pensó sin vivir, como vivió, la unidad de vida. Casi no es necesario aludir a la armoniosa relación entre su fe y su razón. ¿Qué pensador de la altura de Santo Tomás aceptaría la acusación de no pensar lo que cree, o de no creer en lo que piensa?

El ejemplo de Santo Tomás también inspiró el trabajo intelectual de Echauri. El filósofo necesita esforzarse por mantener su mente y su corazon abiertos a la realidad, para estar así en condiciones de buscar la verdad sin reservas ni prejuicios, y sin perder de vista que la riqueza insondable de la realidad no se puede poseer definitivamente. Al Doctor Fernando Miguens le correspondió concluir aquel acto de homenaje a Echauri. Entre sus afectuosas palabras, expresaba:

> Era un hombre tan abierto y tan apasionado por la verdad que, por supuesto, no se consideraba poseedor de la verdad completa, ni mucho menos. Sólo un hombre irrespetuoso por la verdad cancela, cierra el círculo de su propio pensamiento. Esto es precisamente en lo que tantos pensamientos modélicos actuales fracasan, porque encuentran la comodidad y el reposo de un modelo clauso, del cual, después, sólo se hace hermenéutica. Para hacer metafísica hay que estar dispuesto a

un cierto sufrimiento, consistente en esa tensión ante la verdad no totalmente aferrada, y no totalmente poseída[95].

El estilo dialogante que se puede apreciar cuando Echauri aborda los escritos de Heidegger, rescatando más que denostando al filósofo alemán, muestra el profundo respeto de Echauri por su pensamiento, y también por el de aquellos que lo estudian. Su apertura manifiesta una disposición de servicio que tiende a mejorar el trabajo de la comunidad educativa, por contribuir a su unidad. No a una unidad basada en el pensamiento único, sino en el ideal común de acercarse a la verdad sabiendo que los demás pueden dirigirse a ella por otros caminos. Una comunidad educativa alentada por este ideal puede alcanzar la venturosa continuidad entre la labor de los profesores y la de los alumnos.

La perseverancia de Echauri en la facultad de Filosofía de Rosario no pasó desapercibida. En efecto, su empeño por mejorar el lugar de trabajo no se arredraba ante las dificultades, manifestando su convicción de que la verdad podía llegar a imponerse por sí misma. Era necesario —y lo seguirá siendo— que quienes se ocupan de buscar la verdad hicieran de esa búsqueda su propia forma de vida, descubriendo el sentido y la trascendencia de su trabajo. Construir un ámbito con pluralidad de pensamiento, también requiere hacer que se respete el propio, y para esto es necesario trabajar coherentemente, enseñando con el ejemplo que la coherancia consiste en vivir de acuerdo con lo que se piensa para no acabar pensando como se vive. Fue con estas

---

95 MIGUENS, F., “Raúl Echauri, hombre virtuoso”, *Homenaje al Dr. Raúl Echauri*, pp. 25-26.

convicciones que el pensamiento de Echauri fue modelando su vida.

Albergo la esperanza de que esta breve evaluación de la personalidad del Dr. Raúl Echauri concuerde con el parecer de aquellos que lo conocieron personalmente y se enriquecieron con su trato. Por mi parte, he podido apreciar en su trabajo, y en los testimonios sobre su vida, las virtudes que necesita un filósofo de nuestros días para hacer más apreciable su labor y servir mejor con ella a la sociedad. Me doy por satisfecho si estas páginas animan al lector a plantearse ideales similares.

Conclusiones

Para estudiar y valorar adecuadamente la obra del Dr. Raúl Echauri fue necesario conocer el contexto en el que se formó y desarrolló su actividad docente. La historia del siglo XX muestra distintos movimientos intelectuales que atravesaron el suelo argentino con mayor o menor fuerza, emergiendo unos y decayendo otros. Aunque no es acertado considerar uniformemente a todos los pensadores, el talante de apertura y de comunicación con que se estudia y escribe en la actualidad no era corriente en la época en que Echauri desarrolló su trabajo.

Las principales conclusiones alcanzadas en este trabajo son:

1. Por diversos motivos, muchos profesores de filosofía se vieron obligados a alternar su trabajo en distintas sedes universitarias del país. Solo unos pocos lograron organizar grupos estables de estudio y, en general, apenas llegaban a ocuparse del pensamiento de su propia escuela. No había, por lo tanto, muchas ocasiones para establecer lazos de comunicación entre las diversas escuelas de pensamiento.

Con respecto a los autores tomistas, los que trabajaron en torno a Tomás Darío Casares y Octavio Nicolás Derisi constituyeron un grupo que ha llegado desde los años veinte hasta el presente. Pero no todos los representantes del

tomismo distinguían lo importante de lo accesorio, condición indispensable para emprender el diálogo con otras escuelas. Por otro lado, la escasa relevancia concedida a algunos contenidos fundamentales del pensamiento de Santo Tomás, como son la relación entre fe y razón, y la estructura metafísica de los coprincipios acto de ser y esencia, no permite unificar el pensamiento de todos estos autores bajo el rótulo de *tomismo*.

2. La vitalidad de los denominados autores tomistas, que participaron en el Congreso de Mendoza de 1949, no tuvo gran influencia en la incipiente Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral. En el colegio secundario donde estudió Echauri tampoco se destacaba el pensamiento tomista, aunque lo hubiera recomendado la entonces cincuentenaria Encíclica *Aeterni Patris*. Seguramente, Echauri se interesó por Santo Tomás al identificarse personalmente con su pensamiento, al encontrar coherencia para explicar sus personales convicciones religiosas. Sus tempranas inquietudes filosóficas se habrán afirmado en el ámbito de aquel grupo de jóvenes que se reunían espontáneamente en la peña filosófico-literaria. En ese ambiente de diálogo y apertura, Echauri adquirió un talante sin prejuicios con el que, más tarde, supo buscar verdades en otras corrientes filosóficas representadas en su facultad. Así encontró en la obra de Heidegger una perspectiva de la metafísica que, al compararla con la renovada comprensión de Santo Tomás, resultó una novedad en Argentina. Precisamente, la renovación tomista propuesta por Gilson —a quien no abandonaría como maestro— le sirvió de cauce para desarrollar sus primeros trabajos.

3. En Santo Tomás, Echauri no sólo encontró una doctrina metafísica, sino también una serie de actitudes dignas de rescatar. Primeramente, la capacidad para acoger a otros pensadores con una actitud dialogante. Es fácil apreciar que los filósofos medievales no escribían como pensadores solitarios, pues, aunque a algunos les separaban varios siglos, avanzaban en búsqueda un objetivo común: la verdad. En sus escritos comparecen pensadores de diferentes regiones, razas y religiones. No hacían alarde de dar las cuestiones por concluidas. En Echauri se advierte también un notable sentido de la justicia, con el que reconoce el origen intelectual de las ideas que componen su pensamiento. No pretende renovar todo lo anterior como si no tuviera valor, ni confunde la amabilidad de la forma con la carencia de convicción. No se refiere a nadie con palabras hirientes, ni aun cuando estima necesario señalar los errores o los puntos de vista divergentes. En efecto, la expresión del pensamiento propio no puede reducirse a la crítica de las conclusiones ajenas, o a la descalificación de la persona. También con este amor por la libertad Echauri ganó el respeto y el aprecio de sus colegas.

4. En los textos de Echauri dedicados al pensamiento de Heidegger, se advierte un cuidadoso estudio de su obra vinculada a las cuestiones metafísicas. Echauri ha integrado en su trabajo los textos más representativos, señalando la evolución de contenidos tales como la idea de *verdad* o la idea de *Seyn*; evolución que resulta natural en la constitución de un pensamiento vivo. Su trabajo se distingue de la otra perspectiva habitual empleada en los estudios heideggerianos que consideran casi exclusivamente el libro *Sein und Zeit*, de 1926. Para Echauri, aunque sea posible advertir cambios en

el pensamiento de Heidegger, no es necesario fragmentarlo, porque se puede advertir una evolución fundada en la búsqueda del filósofo. Echauri ha tenido en cuenta los trabajos de otros especialistas, señalando las apreciaciones que comparte y también las opiniones contrarias. Se destaca así dentro de un conjunto de pensadores como Fabro, Meyer, Rioux, Dondeyne, Müller, Geiger, De Raeymaeker y, por supuesto, Gilson.

5. Un detalle significativo que Echauri descubrió en su trabajo de investigación es la confusión a la que induce Heidegger cuando utiliza *ser* para referirse unas veces al *ens* y otras al *esse*. Echauri también señala —con gran delicadeza — la despreocupación de Heidegger por la traducción fiel de los textos clásicos griegos, pues según él mismo, no era tan importante lo que querían decir, como que le sirvieran para ilustrar lo que quería decir él. En consecuencia, las apreciaciones de Heidegger sobre la historia de la filosofía deberían leerse con otra perspectiva, restando importancia al tema del *olvido del ser*. Hay otra cuestión que desfavorece a Heidegger: la exposición que hace de la doctrina de Santo Tomás en *Nietzsche*, publicado en 1961, después de que el mismo Echauri le hubiera explicado y recomendado las lecturas necesarias para interpretar correctamente el pensamiento tomista. Incluso aquello que Heidegger dice haber encontrado en Aristóteles, Echauri muestra que, en realidad, no está en Aristóteles, y sí en Santo Tomás. La prueba histórica le pertenece a Gilson, que demuestra que la confusión del *acto de ser* con la *existencia* procede de la escolástica posterior al Aquinate.

6. Echauri valora la fenomenología como método para plantear, desde lo más accesible a la percepción humana, una aproximación al tema metafísico. Pero pone en evidencia que con la fenomenología no se puede salir del plano de la esencia, y ese es precisamente el límite que la separa de la metafísica. Pero no solo se trata de un límite. Echauri también muestra que el método fenomenológico introduce subrepticiamente en el pensamiento humano un condicionamiento que acaba imponiéndose al ser, por la extrecha vinculación que enlaza el ser, la verdad y el pensamiento. Heidegger era consciente de esto al hablar de la necesidad de superar la metafísica con otro método que permitiera trascender el plano esencial. Sin embargo, cuando habla de *la metafísica a superar* se refiere, en realidad, a la fenomenología.

Heidegger afirma que al ser le corresponde brindarse como presencia del ente, pero el ser se sustrae al descubrir al ente. Esta insistencia de Heidegger en lo que parece opuesto, —presencia y sustracción del ser en el ente— hace sospechar a Echauri que Heidegger ya advierte que el ser es algo más que presencia, algo que debe sustentar al ente y respaldarlo. La interpretación de Echauri concluye que, para Heidegger, el *Seyn*, la diferencia imperante entre el ser (*Sein*) y el ente, es un desentrañar iluminante, un acto por el que el ente emerge de lo oculto. Así como se dice que otros autores metafísicos insinuaron el ser sin mostrarlo ni nombrarlo, porque no es un concepto y, por lo tanto, no es nada óntico, se puede decir que Heidegger llegó a advertirlo, pero evitó conceptualizarlo.

7. La comparación entre Santo Tomás y Heidegger realizada por Echauri es un medio de comunicacion entre las

dos escuelas y un aporte para al estudio de la metafísica. Para los dos filósofos, en primer lugar, el ser desoculta y presenta lo que es, sin ser nada de lo que es, es decir, el ser no está incluido entre los entes que son algo, ni se queda él mismo formando parte de aquello que es. En segundo lugar, el ser es reacio a la aprehensión conceptual, por no constituir una esencia. El ser es un acto que afecta a los entes y que ellos ejercen. Por último, la verdad lógica es adecuación de la mente con lo que es, porque el ser lo ha manifestado previamente. De tal manera que el *esse* constituye el fundamento a-lógico de toda verdad lógica o predicativa. La verdad, por lo tanto, se funda en el ser de la cosa.

8. En la cuestión planteada sobre el idealismo de Heidegger, Echauri concluye que, por falta de claridad, en el inicio del pensamiento heideggeriano se puede interpretar que el intelecto conforma la realidad. Sin embargo, en los textos posteriores se advierte la primacía del ser respecto del intelecto. Refiriéndose a la cuestión concreta de la índole cognoscitiva del ser, por la que algunos han aproximado el *Sein* al intelecto agente, Echauri sostiene que el *Sein* no se puede identificar con el *lumen naturale*. Para Santo Tomás, el *lumen naturale* hace que el espíritu humano se haga la misma cosa al asimilar la esencia de la cosa de modo intencional. Sólo el hombre puede hacer esto. En cambio, Heidegger se refiere al ser oculto en el ente, que no depende del hombre. El hombre accede al ente con el *lumen naturale* después de ocurrida la desocultación del ente, operada por el ser.

9. Del mismo modo que Echauri señala estas semejanzas entre el pensamiento de Heidegger y el de Santo

Tomás, también señala las diferencias entre el *Sein* y el *esse*. En primer lugar, el *esse* no puede reducirse a mera presencia del ente. El *esse* es al acto como el principio y no solamente como un resultado. En segundo lugar, el *esse* tomista compone una estructura ontológica con la esencia, mientras que el *Sein* no se compone con nada cuando le da al ente su realidad. Por último, el método fenomenológico empleado por Heidegger para determinar el ser entraña una vinculación extrema con la facultad descubridora del hombre.

10. Echauri no ignora que por encima de estas diferencias se destaca una dificultad mayor para congeniar los dos esquemas metafísicos: la radical separación entre fe y razón que pretende Heidegger cuando sostiene que la filosofía se debe constituir exclusivamente con nociones racionales. En realidad, deberíamos entenderle *con nociones no reveladas*. Así como el método fenomenológico condiciona el ser al pensamiento, la filosofía sin nociones reveladas quedaría imposibilitada para acceder, entre otras, a la noción de ser.

El planteo de Heidegger lleva a desacralizar el pensamiento, produciendo un vacío en el sistema filosófico que, tarde o temprano, reclamará un sucedáneo. Heidegger no advierte que los contenidos de la Revelación están destinados al intelecto del hombre, y que el hecho de que Dios se comunique con sus criaturas no excede el marco de lo razonable. Aunque algunos de esos contenidos entrañen un misterio para la razón del hombre y, por tanto, no sea posible denominarlos verdaderos en el mismo sentido que la *adaequatio intelectus et rei*, son verdaderos porque proceden de Dios, y válidos para la actividad racional. En cuanto a la

capacidad de alcanzar los contenidos de la Revelación, algunos se podrán alcanzar sólo con la razón y otros necesitarán ser revelados porque, como es natural, Dios no está enteramente sujeto a la comprehensión de las criaturas. Echauri integra los contenidos de la fe en su pensamiento sin desplazar los contenidos obtenidos por la inteligencia. Dios creador que no puede engañar al hombre: no puede crear una naturaleza y a continuación revelar algo que la contraría.

11. Echauri no sólo aportó una original lectura de Heidegger en Argentina, sino también una renovada interpretación del pensamiento de Santo Tomás. Aunque lo recomendara la Encíclica *Aeterni Patris*, la recuperación de la doctrina de Santo Tomás no había alcanzado a las cuestiones metafísicas porque continuaba aceptándose la interpretación escolástica. Por eso, cuando en 1951 se publicaron *El ser y la esencia* y *El tomismo* en Buenos Aires, el planteo metafísico existencial de Gilson fue recibido con cautela, e incluso con cierto rechazo. Echauri, convencido de que no se podía prescindir de la riqueza presente en el pensamiento de Santo Tomás, fue de los primeros en destacar la renovación de la metafísica tomista en Argentina.

12. Esta metafísica redescubierta permite explicar mejor otras enseñanzas de Santo Tomás. Entre ellas, las doctrinas de la creación y de la participación divina en los seres creados. Al comunicar el acto de ser, el hecho de la creación alcanza una constitución metafísica: aquello por lo que la creatura *es*, es coprincipio de la creatura, y así persiste en ella una huella de Dios, signo de la bondad de lo que existe y de la dependencia respecto del Creador. No se trata

solo de una mera posición de la esencia o de una atribución de la razón humana.

En cuanto a la antropología, si todos los actos del hombre provienen de su alma, que debe su existencia al *actus essendi*, se puede explicar con mayor precisión el fundamento de la moralidad de los actos humanos y el verdadero sentido de la libertad. En efecto, por el acto de existir el hombre es una razón y una persona, y de ese *actus essendi* proviene tanto lo que sabe, lo que quiere y lo que hace, como también el ser aquello que es, su esencia. Ella determina cuáles son los actos propios de su naturaleza, de la ley natural que lo configura. Pero el hombre no está condicionado a actuar de una manera necesaria, ni siquiera cuando conoce qué es lo más conveniente. Si el actuar fuera necesario no existiría la capacidad de determinarse y, por lo tanto, la libertad moral.

Por otro lado, a partir de esta interpretación del obrar humano y del papel que la gracia juega en el alma, se pueden obtener consideraciones de interés para la teología espiritual. A través del actuar moral y del grado de correspondencia a la gracia, la persona edifica su destino eterno. En consecuencia, la salvación personal se vincula más con el acto de ser que con la esencia. Es un proceso que dura mientras el hombre mantiene su capacidad de actuar, y no hay un momento en el que su destino esté determinado. La voluntaria ejecución de un acto bueno contribuye al perfeccionamiento humano, que se concreta en la disposición de un hábito, en la facilidad para realizar nuevamente ese acto bueno. Esa habitualidad no supone un enriquecimiento de la esencia, sino de la capacidad de actuar propia del alma.

13. Por último, considero oportuno mencionar, entre los rasgos sobresalientes del Dr. Raúl Echauri, su amor por la libertad. Lo manifestaba dialogando sencillamente con cualquier persona, procurando extraer siempre alguna enseñanza. Para él, la sincera comunicación del pensamiento era un motivo de reflexión personal que propiciaba en sus clases el necesario ambiente de estudio.

Echauri tenía en cuenta que la filosofía no se puede comunicar de la misma manera que se entrega un objeto, sino que se comunica enseñando a pensar. Esto exige, por un lado, contar con la libertad del discípulo, y respetarla. Por otro lado, debe reflejarse la sincera disposición personal de aceptar la verdad. En efecto, buscar la verdad para comunicarla exige vivir dispuesto a encontrarla. Esta relación entre el pensamiento y la vida es fundamental en el filósofo pues, como dice Echauri, “el pensamiento debe nutrirse de lo real y no de sí mismo”. En efecto, un pensamiento que se aparta de la vida no produce frutos, basicamente porque es incomunicable, y sin esa comunicación, no es posible hacer filosofía.

Bibliografía

La presente bibliografía está organizada en dos secciones. En la primera se incluyen los escritos de Raúl Echauri por orden cronológico. Esta lista de la obra publicada aspira a ser exhaustiva. En la segunda parte se relacionan por orden alfabético todos los textos consultados y expresamente citados en el cuerpo de este trabajo y en las notas a pie de página. Se añade, además, un listado de las páginas web citadas.

1. Escritos de Raúl Echauri

— "Job, hombre de contradicciones", *Presencia*, 3 (1950)

— "La muerte", *Presencia*, 4 (1951)

— "Unamuno y lo eterno", *Testimonio*, 11 (1951)

— "*La peste*". Reseña del libro de Albert Camus. *Cuaderno de ideas*, 2 (1952)

— *El teatro del barroco alemán*. Traducción realizada en colaboración con Gerard Moldenhauer. Facultad de Filosofía y Letras, Rosario 1957.

— "El ser y el ente en Santo Tomás y Heidegger", *Universidad*, 17 (1957)

— "El comienzo de la filosofía hegeliana y de la tradicional", *Universidad*, 19 (1959)

— "El ser como luz y como acto", *Cuadernos filosóficos*, 2 (1961), pp. 43-52.

— "*Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*". Reseña del libro de Cornelio Fabro. *Education*, 3 (1962)

— "*Essay sur les repportes entre la pensée grecque et la pensée chretienne*". Reseña del libro de Régis Jolivet. *Crítica*, 4-5 (1963)

— *El ser en la filosofía de Heidegger*, Facultad de Filosofía y Letras, Rosario 1964.

— "Etienne Gilson, octogenario", *Cuadernos del sur*, 1 (1964), pp. 213-216.

— "La diferencia ontológica en Heidegger y Santo Tomás", *Philosophia*, 21 (1964)

— "El concepto del hombre en Heidegger". Trabajo presentado en el I Encuentro Latinoamericano de Filosofía Tomista. Santiago de Chile 1964.

— "*Dios. Introducción al problema teológico*". Reseña del libro de Cornelio Fabro. *Cuadernos del sur*, 2 (1965)

— "*Orígenes de la filosofía cristiana*". Reseña del libro de C. Tresmontant. *Señales*, (1965)

— "El ser y la verdad en Heidegger y Santo Tomás de Aquino". Estudio crítico del libro *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*, de Bertrand Rioux. *Documentación crítica iberoamericana*, 3 (1966), pp. 15-28.

— "Interpretación heideggeriana del pensamiento de Kant". Estudio crítico del libro *Kants These über das Sein*, de Martin Heidegger. *Documentación crítica iberoamericana*, 3 (1966), pp. 29-35.

— "Ser, historia, lenguaje". Estudio crítico del libro *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, de Gianni Vattimo. *Documentación crítica iberoamericana*, 3 (1966), pp. 36-38.

— "En torno al ateísmo moderno y contemporáneo". Estudio crítico del libro de Cornelio Fabro. *Sapientia*, 21 (1966), pp. 290-296.

— "La restauración del problema del ser", *Presencia*, 19 (1966)

— "La comunicación en metafísica". Trabajo presentado en las II Jornadas de Filosofía de la Asociación Argentina de Filosofía. La Plata 1966. Publicado en *Aislamiento y comunicación*, Sudamericana, Buenos Aires 1966.

— "*Das Sein des Seienden bey Heidegger und Thomas von Aquin*". Trabajo presentado en el XIV Congreso Internacional de Filosofía. Viena 1968.

— "Martin Heidegger y su filosofía de la existencia". Traducción del artículo de Fritz Joachim von Rintelen. *Revista de la Universidad de Córdoba*, 5 (1969)

— "Fe y razón en la reflexión teológica", *Anuario Filosófico*, 2 (1969), pp. 115-121.

— "Cristianismo y mundo de hoy", *Cuadernos del sur*, 7 (1970), pp. 44-48.

— *Heidegger y la metafísica tomista*, Eudeba, Buenos Aires 1971.

— "Heidegger y el *esse* tomista", *Cuadernos de filosofía*, 8 (1971), pp. 207-214.

— "Ser y realidad en *El ser y el tiempo* de Heidegger". Trabajo presentado en el II Congreso Nacional de Filosofía. Alta Gracia 1971. Publicado en *Temas de filosofía contemporánea*, Sudamericana, Buenos Aires 1971, pp.45-51.

— "*D'Aristote á Darwin, et retour*". Reseña del libro de Etienne Gilson. *Mikael*, 1 (1973), pp. 113-114.

— "Aristóteles, Darwin, Gilson y la biofilosofía". Comentario del libro *D'Aristote á Darwin, et retour*, de Etienne Gilson. *Sapientia*, 28 (1973), pp. 139-143.

— "Parménides y el ser", *Anuario Filosófico*, 6 (1973), pp. 99-115.

— "Desocultamiento y creación", *Sapientia*, 29 (1974), pp. 35-42.

— "Esencia y existencia en Aristóteles", *Anuario Filosófico*, 8 (1975), pp. 119-129.

— "*Gott und das sein*". Trabajo presentado en el simposio sobre Teología y Filosofía de la Fundación Humboldt. Ludwigsburg 1976. Publicado en *Transzendenz und Immanenz*, Kholhammer, Stuttgart 1977, pp. 155-157.

— "Etienne Gilson: un maestro del pensamiento", *Anuario Filosófico*, 11 (1978), pp. 157-166.

— Nota preliminar de GILSON, E., *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona 1979.

— Prólogo de GILSON, E., *El amor a la sabiduría*, Otium, Buenos Aires 1979.

— *El pensamiento de Etienne Gilson*, EUNSA, Pamplona 1980.

— "La filosofía cristiana según Etienne Gilson y Martin Heidegger" y "Homenaje a Etienne Gilson". Trabajos presentados en el I Congreso Mundial de Filosofía Cristiana. Embalse 1979. Publicados en *La*

filosofía del cristiano, hoy, Sociedad Católica Argentina de Filosofía, Córdoba 1980. t. 1, pp. 293-299 y t. 5, pp. 2217-2219.

— "Sobre la esencia y la existencia". Trabajo presentado en el III Congreso Nacional de Filosofía. Buenos Aires 1980. Publicado en *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires 1982.

— "Etienne Gilson 1884-1978", *Patristica et Mediaevalia*, 2 (1981), pp. 85-86.

— "Sein und Nichtsein bei Parmenides, Melissus, Platon und Thomas von Aquin", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 26/27 (1981/1982)

— "Pintura y significación", *Sapientia*, 51 (1986), pp. 211-218.

— "Dios y el ser", *Anuario Filosófico*, 19 (1986), pp. 9-24.

— "La causalidad y sus vicisitudes", *Doctor Communis*, 40 (1987), pp. 168-180.

— "Sobre una nueva confrontación de Heidegger con Santo Tomás", *Sapientia*, 42 (1987), pp. 371-380.

— "Para la historia del concepto", *Philosophica*, 11 (1988), pp. 113-121.

— "Sobre el gusto y el juicio estético". Trabajo presentado en las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra. Pamplona 1988. Publicado en ALVIRA, R. (ed.), *El hombre, inmanencia y trascendencia*, Servicio de Publicaciones, Pamplona 1991, pp. 1291-1300.

— "La noción del ser en Tomás de Sutton", *Patristica et Mediaevalia*, 10 (1989), pp. 49-55. *Sapientia*, 45 (1990), pp. 135-140.

— "Heidegger y el problema de Dios". Trabajo presentado en las Jornadas de homenaje a Martin Heidegger en el centenario de su nacimiento. Publicación homónima, Rosario 1989, pp. 36-40.

— "Cultura y vida". Trabajo presentado en el Seminario ¿Qué es la vida?, organizado por la Fundación Fraternitas. Rosario 1989. Publicación homónima, Ediciones Fraternitas, Rosario 1991.

— *Esencia y existencia*, Cudes, Buenos Aires 1990.

— "Arte y conocimiento", *Sapientia*, 45 (1990), pp. 185-188.

— "Sobre la naturaleza de la música", *Estudios filosóficos*, 39 (1990), pp. 613-621.

— "Arte y significación", *Anuario Filosófico*, 23 (1990), pp. 139-146.

— "Poesía y sentido", *Thémata*, 9 (1992), pp. 127-131.

— "El ser y la existencia en Leibniz", *Philosophia*, 49 (1992), pp. 59-66.

— "En torno a las virtudes", *Siglo XXI*, 3 (1994), p. 40.

— "Belleza y fealdad en el arte", *Sapientia*, 49 (1994), pp. 173-176.

— "Sobre el origen del ser y la nada", *Acta Philosophica*, 3 (1994), pp. 315-325.

— "Sobre la experiencia estética", *Filosofia Oggi*, 17 (1994), pp. 423-428. *Sapientia*, 50 (1995), pp. 188-193.

— "Ser y no ser en *El sofista* de Platón", *Sapientia*, 51 (1996), pp. 327-334.

— "La noción de *esse* en los primeros escritos de Santo Tomás de Aquino", *Sapientia*, 51 (1996), pp. 59-70.

— "En defensa de la cualidad", *La vocación filosófica. Homenaje a Adolfo P. Carpio*, Rosario 1996, pp. 93-101.

2. Bibliografía general

ALARCÓN, E., "Sobre el método de la metafísica", en ARANGUREN, J., BOROBIA, J. J., LLUCH, M., (ed.), *Fe y razón. I simposio internacional Fe cristiana y cultura contemporánea*. EUNSA, Pamplona 1999, pp. 267-277.

ANDRILLI, R. V., "El pensamiento filosófico de Monseñor Octavio Nicolás Derisi", *Sapientia*, 36 (1981), pp. 299-304.

AUZA, N. T., "Revistas culturales de orientación católica en el siglo XX en Argentina", *Anuario de historia de la Iglesia*, 9 (2000), pp. 335-339.

BAZZANO, O. G., "El ser y la esencia". Comentario del libro de Etienne Gilson. 8 (1952), pp. 104-105.

BIAGINI, J. C., "Contemporary Argentinian Philosophy", en GRACIA, J. E. y CAMURATI, M., (eds.) *Philosophy and Literature in Latin-america*, State University of New York, New York 1989, pp. 6-17.

BOLZÁN, J. E., "El espíritu de la filosofía medieval". Comentario del libro de Etienne Gilson. *Sapientia*, 8 (1953), pp. 232-233.

BONETTI, A., "L'être et l'essence". Comentario del libro de Etienne Gilson. *Rivista di filosofia neoescolastica*, 41 (1949), pp. 353-366.

BREHIER, E., "L'être et l'essence". Comentario del libro de Etienne Gilson. *Revue philosophique de la France et l'Etranger*, 75 (1950), pp. 346-348.

BRINKMANN, D., "La situación espiritual de América Latina (A propósito del Congreso Filosófico de Mendoza)", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 10 (1949), pp. 535-544.

BRÖCKER, W., "Sobre la necesidad histórica de la filosofía de Heidegger", *Actas del Congreso de filosofía de Mendoza*, II, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1950. pp. 1004-1008.

BUELA LAMAS, A., "Panorama de la idea de Dios en la filosofía hispanoamericana del siglo XX", en CABRIA, J. L., SÁNCHEZ-GEY, J., *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 2002, pp. 451-485.

CASEY, J. H., "Being and some philosophers". Comentario del libro de Etienne Gilson. *Gregorianum*, 33 (1952), pp. 659-661.

CAPUTO, J. D., *Heidegger and Aquinas*, Fordham University Press, New York 1982.

CATURELLI, A., *La filosofía de la Argentina actual*, Sudamericana, Buenos Aires 1971.

— "El Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana. Crónica", *Sapientia*, 35 (1980), pp. 61-75.

— "El tomismo en la Argentina y la recepción de la Encíclica *Aeterni Patris*", *Humanitas*, 21 (1980), pp. 109-127.

— *Monseñor Doctor Octavio Nicolás Derisi*, EDUCA, Buenos Aires 1984.

— "*Esencia y existencia*". Comentario del libro de Raúl Echauri. *Sapientia*, 47 (1992), pp. 237-240.

— *Historia de la filosofía argentina. 1600-2000*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 2001.

CEÑAL, R., "I Congreso Argentino de Filosofía". *Pensamiento*, 5 (1949), pp. 333-347.

CEREZO GALÁN, P., "El ser en la filosofía de Heidegger". Comentario del libro de Raúl Echauri. *Documentación crítica iberoamericana*, 3 (1966), pp. 51-58.

CORTESE, A., "El ser en la filosofía de Heidegger". Comentario del libro de Raúl Echauri. *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 57 (1965), pp. 544-546.

CORVEZ, M., "Études sur Heidegger". Comentario del libro de Raúl Echauri *El ser en la filosofía de Heidegger*. *Revue Thomiste*, 65 (1965), pp. 640-641.

DE ANQUÍN, N., *De las dos inhabitaciones en el hombre*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba 1971.

— *Escritos políticos*, Instituto Leopoldo Lugones, Santa Fe 1972.

DECLAUX, S., "El ser en la filosofía de Heidegger". Comentario del libro de Raúl Echauri. *Revue philosophique de Louvain*, 65 (1967), p. 248.

DENZINGER-HÜNERMANN, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1999.

DE RAEYMAEKER, L., *Filosofía del ser*, Gredos, Madrid 1956.

DERISI, O. N., *Concepto de la filosofía cristiana*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires 1943.

— "Crónica", *Sapientia*, 1 (1946), pp. 168-179.

— "Tomismo y existencialismo", *Sapientia*, 2 (1947), pp. 197-203.

— "En torno al I Congreso Nacional de Filosofía", *Sapientia*, 4 (1949), pp. 101-106.

— "Primer Congreso Nacional de Filosofía", *Sapientia*, 4 (1949), pp. 168-179.

— "L'être et l'essence". Comentario del libro de Etienne Gilson. *Sapientia*, 5 (1950), pp. 144-151.

— "Ser y pensar en Martín Heidegger". Comentario del libro *¿Qué significa pensar?* de Martin Heidegger. *Sapientia*, 14 (1959), pp. 38-45.

— "Reflexiones acerca del sentido del *esse* en Santo Tomás frente a la concepción respectiva en Aristóteles, en la escolástica y en Heidegger". Comentario del artículo "Dell'essere di Aristotele allo *esse* di Tommaso" de Cornelio Fabro. *Sapientia*, 14 (1959), pp. 289-292.

— "El significado y el alcance del *esse* en Santo Tomás", *Sapientia*, 14 (1959), pp. 166-178.

— "*El ser en la filosofía de Heidegger*". Comentario del libro de Raúl Echauri. *Sapientia*, 20 (1965), pp. 232-233.

— *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual*, Educa, Buenos Aires 1975.

— "Tomás D. Casares: la vida del intelectual católico", *Sapientia*, 32 (1977), pp. 167-174.

DONDEYNE, A., "La différence ontologique chez Heidegger", *Revue Philosophique de Louvain*, 56 (1958), pp. 251-293.

DUQUESNE, M., "L'être et l'essence". Comentario del libro de Etienne Gilson. *Mélanges de science religieuse*, 5 (1948), pp. 243-260.

ESTRADA, J. M. de, "El pensamiento filosófico de Octavio Nicolás Derisi", *Sapientia*, 35 (1980), pp. 183-188.

FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomasso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Turín 1950.

— "Actualité et originalité de l'*esse* thomiste", *Revue Thomiste*, 56 (1956), pp. 240-270 y 480-510.

— *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1957.

— "L'obscurcissement de l'*esse* dans l'école thomiste", *Revue Thomiste*, 58 (1958), pp. 443-472.

— *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Nauwelaerts, Louvain 1961.

— "Intorno al fondamento della metafisica tomistica", *Aquinas*, 3 (1960), pp. 83-135.

— *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1964.

— "Notes pour la fondation métaphysique de l'être", *Revue Thomiste*, 66 (1966), pp. 214-237.

FAGONE, V., "Filosofia trascendentale e ontologia", *La civiltà cattolica*, 108 (1957), pp. 138-153.

FARRÉ, L., LÉRTORA MENDOZA, C., *La filosofía en la Argentina*, Docencia, Buenos Aires 1981.

FILIPPI, S., VASCONI, R., y otros, *Homenaje al Dr. Raúl Echauri*, Facultad de Ciencias Empresariales de la Universidad Austral, Rosario 1996.

FLEURY, J., "*L'être et l'essence*". Comentario del libro de Etienne Gilson. *Philosophia*, 3 (1946) pp. 160-165.

GARCÍA LÓPEZ, J., *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, Universidad de Navarra, Pamplona 1967.

GARCÍA VIEYRA, A., "*L'être et l'essence*". Comentario del libro de Etienne Gilson. *Philosophia*, 3 (1946) pp. 153-154.

GEIGER, L. B., "La philosophie existentielle", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 35 (1951), pp. 61-104.

— "L'être et l'essence". Comentario del libro de Etienne Gilson. *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, 34 (1950), pp. 324-328.

GILSON, E., "Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin", *Mélanges Mandonnet*, I, Vrin, París 1930, pp. 371-383.

— "Le moyen âge et le naturalisme antique", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 7 (1932), pp. 5-37.

— "Sens et nature de l'argument de Saint Anselme", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 9 (1934), pp. 5-51.

— *Le réalisme méthodique*, Téqui, París 1936.

— "La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne", *Archives d'histoire doctrinale et lettéraire du moyen âge*, 15 (1946), pp. 55-91.

— *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, París 1947.

— "El tomismo y las filosofías existenciales", *Sapientia*, 2 (1947), pp. 106-117.

— *La filosofía de San Buenaventura*, Desclee de Brouwer, Buenos Aires 1948.

— *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, París 1948.

— *L'etre et l'essence*. Vrin, París 1948.

— *Introduction à l'etude de Saint Augustin*, Vrin, París 1949

— "Maimonide et la Philosophie de *l'Exode*", *Mediaeval Studies*, 13 (1951), pp. 223-225.

— "Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique", *Antonianum*, 26 (1951), pp. 40-48.

— *El realismo metódico*, Rialp, Madrid 1952.

— *Being and some philosophers*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1952.

— *Jean Duns Scot*, Vrin, París 1952.

— "Les principes et les causes", *Revue thomiste*, 52 (1952), pp. 39-63.

— *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955.

— *Les idées et les lettres*, Vrin, París 1955.

— *La filosofía de la Edad Media*, tomo I, Gredos, Madrid 1958.

— *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, París 1960.

— "La paix de la sagesse", *Aquinas*, 1-3 (1960), pp. 28-46.

— *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid 1960.

— *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid 1962.

— "L'être et Dieu", *Revue Thomiste*, 62 (1962), pp. 181-202 y 398-416.

— "Notes pour l'histoire de la cause efficiente", *Archives d'histoire doctrinale et lettéraire du moyen âge*, 29 (1962), pp. 7-31.

— *Pintura y realidad*, Aguilar, Madrid 1961.

— *Introduction aux arts du beau*, Vrin, París 1963.

— *Héloïse et Abélard*, Vrin, París 1964.

— *Matières et formes*, Vrin, París 1964.

— *Les tribulationes de Sophié*, Vrin, París 1967.

— *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, París 1967.

— "L'*esse* du Verbo incarné selon saint Thomas d'Aquin", *Archives d'histoire doctrinale et lettéraire du moyen âge*, 35 (1968), pp. 23-37.

— "The idea of God and the difficulties of atheism", *Philosophy Today*, 13 (1969), pp. 174-205.

— *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid 1970.

— "Le moyen âge comme *saeculum modernum*", *Concetto, storia, miti e immagini del medio evo*, Sansoni, 1973.

— *Dante et Béatrice*, Vrin, París 1974.

— *Saint Thomas, moraliste*, Vrin, París 1974.

— *Lingüística y filosofía*, Gredos, Madrid 1974.

— "Propos sur l'être et sa notion", *San Tomasso e il pensiero moderno. Saggi*, Città Nuova Editrice, Roma 1975, pp. 7-17.

— *El tomismo*, 6ª ed., EUNSA, Pamplona 1978.

— *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, París 1983.

— *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, EUNSA, Pamplona 1988.

GIRARDI, G. M., "L'être et l'essence". Comentario del libro de Etienne Gilson. *Salesianum*, 12 (1950), pp. 282-286.

GONZÁLEZ CAMINERO, N., "El ser en la filosofía de Heidegger". Comentario del libro de Raúl Echauri. *Gregorianum*, 49 (1968), pp. 397-408.

GUERRERO, L. J. (ed.), *Actas del Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1950.

HARTMANN, N., *Ontología*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1954.

HEIDEGGER, M., *Vom Wesen des Grundes*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1949.

— *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1951.

— *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtug*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1951.

— *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1952.

— *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen 1953.

— *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer, Tübingen 1954.

— *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Francke Verlag, Bern 1954.

— *Vom Wesen der Wahrheit*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1954.

— *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen 1954.

— *Was ist Metaphysik?*, V. Klostermann, Franckfurt am Main 1955.

— *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires 1956.

— *Identität und Differenz*, G. Neske, Tübingen 1957.

— *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1957.

— *Der Satz vom Grund*, G. Neske, Pfullingen 1958.

— *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Tübingen 1959.

— "Hegel y los griegos", *Eco*, noviembre (1960)

— *Nietzsche*, G. Neske, Pfullingen 1961.

— *Kants These über das Sein*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1962.

— *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen 1969.

— *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1975.

ISAAC, J., "L'être et l'essence". Comentario del libro de Etienne Gilson. *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, 35 (1951), pp. 269-272.

— "L'être et l'essence". Comentario del libro de Etienne Gilson. *Bulletin thomiste*, 8 (1947-1953), pp. 39-59.

ISOARDI, A., "El ser en la filosofía de Heidegger". Comentario del libro de Raúl Echauri. *Cuadernos del Sur*, 3 (1964), pp. 234-236.

JOLIVET, R., *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Vrin, París 1955.

JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1998.

LANDGREBE, L., *Philosophie der Gegenwart*, Ullstein, Frankfurt am Main 1957.

LEOCATA, F., *Las ideas filosóficas en Argentina*, II, Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires 1993.

LEÓN XIII, Encíclica *Aeterni Patris*, en *El magisterio pontificio* contemporáneo, tomo I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1991.

LEVINAS, E., *En découvrante l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París 1949.

LIVI. A., *Etienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico*, EUNSA, Pamplona 1969.

LOPEZ ALONSO, G., *1930-1980 Cincuenta años de historia argentina*, Editorial de Belgrano, Buenos Aires 1982.

LONERGAN, B. J. F., "Being and some philosophers". Comentario del libro de Etienne Gilson. *Theological studies*, 11 (1950), pp. 122-125.

MARCEL, G., *Journal Métaphysique*, Gallimard, París 1949.

MARITAIN, J., *El campesino de Garona*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1967.

MARTÍN, J. P., "La primera exégesis ontológica de *yo soy el que soy*", *Stromata*, 39 (1983), pp. 93-115.

MCGRATH, M., *Etienne Gilson. A Bibliography*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1982.

MONTEJANO, B., "La filosofía política de Tomás Casares", *Sapientia*, 32 (1977), pp. 253-262.

MOYA OBRADORS, P. J., "Bibliografía de Etienne Gilson", *Sapientia*, 41 (1986), pp. 291-305.

MÜLLER, M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1958.

NICOLAS, J. H., "L'être et l'essence". Comentario del libro de Etienne Gilson. *Revue thomiste*, 48 (1948), pp. 541-547.

OTT, H., *Denken und Sein*. *Der Weg Martin Heidegger und der Weg der Theologie*, Evangelischer Verlag A. G., Zollikon 1959.

PÉREZ, J. R., *Memoria*, Alfa-Beta, Córdoba 1992.

PICARD, N., "Being and some philosophers". Comentario del libro de Etienne Gilson. *Antonianum*, 26 (1951), p. 169.

PÖGGELER, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, G. Neske, Pfullingen 1963.

PRÓ, D., "Homenaje a los doctores Nimio de Anquín y Juan R. Sepich", *Cuyo*, 3 (1985-1986), pp. 119-127.

QUILES, I., *Heidegger. El existencialismo de la angustia*, Espasa Calpe, Buenos Aires 1948.

ROSSANAS, J., *Cuestión disputada en la filosofía y Teología escolásticas*, Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires 1943.

—*Tomistas y tomistas*, Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires 1942.

ROUGIER, L., "Itinéraire philosophique", *La Revue libérale*, 3 (1961)

SACCHI, M. E., "Gilsoniana", *Sapientia*, 36 (1981), pp. 129-152.

— "Raúl Echauri (1932-1995)", *Sapientia*, 51 (1996), pp. 231-232.

SAN AGUSTÍN, *De quantitate animae*, *Ouvres de Saint Augustin*, Desclée de Brouwer, Bruges 1948.

— *Obras de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, tomos VII y XIII, Madrid 1955 y 1981.

SAN ANSELMO, *Proslogion*, c. 22. EUNSA, Pamplona 1991.

SAN BUENAVENTURA, *Doctoris seraficus S. Bonaventurae*. *Opera omnia*, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1882-1902.

SANTO TOMÁS de AQUINO, *In I librum Sententiarum*, Fiaccadori, Parma 1856.

— *In III librum Sententiarum*, Fiaccadori, Parma 1858.

— *Summa contra gentiles*, Marietti, Turín 1961.

— *Summa theologiae*, I y I-II, Texto Leonino, Roma 1888-1892.

— *De veritate*, Texto Leonino, Roma 1972.

— *De spiritualibus creaturis*, Marietti, Turín 1953.

— *De substantiis separatis*, Texto leonino, Roma 1968.

— *Compendium theologiae*, Marietti, Turín 1954.

— *Quaestiones de quodlibet*, Marietti, Turín 1956.

— *In XII Metaphysicorum*, Marietti, Turín 1950.

— *Expositio libri Peryhermeneias*, Texto leonino, Turín 1955.

— *In librum Boëthii De trinitate*, B. Decker, Leiden 1959.

—*In librum Boëthii De hebdomadibus*, Marietti, Turín 1954.

— *In librum De causis*, H.-D. Saffrey, Friburgo (Suiza) 1954.

SARTI, S., "El ser en la filosofía de Heidegger". Comentario del libro de Raúl Echauri. *Giornale di metafisica*, 22 (1967), pp. 591-594.

SEIDEL, G. J., "The Theme of Man in the Argentine", *International Philosophical Quarterly*, 7 (1967), pp. 118-128.

SUÁREZ, F., *Disputaciones metafísicas*, Gredos, Madrid 1963.

SUTTON, T. de, *Quodlibeta*, Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munich 1969.

TORCHIA ESTRADA, J. C., "Philosophy in Argentina", en CRAIG, E. (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, I, Routledge, Londres 1998, pp. 375-379.

TURIEL, B., "El ser en la filosofía de Heidegger". Comentario del libro de Raúl Echauri. *Studium*, 5 (1965), p. 601-602.

VAN STEENBERGHEN, F., "La philosophie en chrétienté", *Revue Philosophique de Louvain*, 61 (1963), pp. 561-582.

VATICANO II. *Documentos del Concilio*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1966.

VAZQUEZ, J. A., *Antología filosófica argentina del siglo XX*, Eudeba, Buenos Aires 1965.

WAHL, J., *Sur l'interpretation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger*, Centre de Documentation Universitaire, París 1956.

WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1994.

3. Páginas web consultadas y citadas

ALARCÓN, E., <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctcorpus.html> (Consulta 14 abril 2003)

Ciudad de Rosario. <http://www.rosario.gov.ar> (Consulta 11 octubre 2001)

Universidad Nacional del Litoral. <http://www.unl.edu.ar/unl/historia.htm> (Consulta 11 octubre 2001)

Universidad Católica de Buenos Aires. <http://www.uca.edu.ar/frlauniversidad.htm> (Consulta 12 octubre 2001)

Universidad Católica de Santa Fe. <http://www.ucsf.edu.ar/inicio.htm> (Consulta 12 octubre 2001)

TRENTO, E., *Santo Tomás de Aquino*. <http://www.st_thaquinas.8m.com/casares.htm> (Consulta 3 octubre 2001)

TRENTO, E., *Santo Tomás de Aquino*. <http://www.st_thaquinas.8m.com/derisi.htm> (Consulta 3 octubre 2001)

POTEL, H., *Heidegger*. <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/obras_sobre_Heidegger.htm> (Consulta 4 noviembre 2001)