

EDICIONES DE LOS CURSOS  
DE CULTURA CATOLICA

JULIO MEINVILLE

*Concepción católica de la política* (2ª edición).

SAN JUAN DE LA CRUZ

*Avisos y sentencias espirituales* (3er. millar).

TOMÁS D. CASARES

*La Justicia y el Derecho* (2ª edición).

SAN PEDRO DE ALCÁNTARA

*Tratado de la oración y meditación.*

SAN CIPRIANO

*La Oración del Señor* (en latín y castellano).

SAN BERNARDO

*Homilias sobre la Santísima Virgen María.*

TOMÁS D. CASARES

*Reflexiones sobre la condición de la inteligencia en el Catolicismo.*

SAN BUENAVENTURA

*Los dones del Espíritu Santo*

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

*Concepto de la filosofía cristiana* (2ª edición).

SAN CIPRIANO

*La unidad de la Iglesia católica.*

JUAN R. SEICH

*Lecturas de metafísica* (en prensa).  
*La actitud del filósofo* (en prensa).

JOSÉ M. PONCE DE LEÓN

*Jesús legado divino* (2ª edición).

BEATO SIMÓN DE ROJAS

*De la oración y sus grandezas.*

JUAN R. SEICH

*Introducción a la filosofía* (premio nacional).

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

*La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a santo Tomás.*

OCTAVIO NICOLAS DERISI

# ESBOZO DE UNA EPISTEMOLOGIA TOMISTA

LA ESTRUCTURA NOETICA DE LA  
SOCIOLOGIA. - CIENCIA EMPIRICA  
Y FILOSOFIA NATURAL

SEGUNDA EDICION CORREGIDA Y AUMENTADA



BUENOS AIRES  
CURSOS DE CULTURA CATOLICA

1 9 4 6

*Es propiedad. Queda hecho el depósito que manda la ley.*

## DEDICATORIA

*A mis amigos:*

Pbro. JUAN DENICCLAY  
Pbro. JULIO BASTOS  
Ing. ALEJANDRO ESTRADA  
Dr. JOSE BALSEIRO  
Dr. ANTONIO RODRIGUEZ

CON LAS LICENCIAS NECESARIAS

PROLOGO DE LA SEGUNDA  
EDICION

*La Epistemología es una disciplina, cuya autonomía dentro de la filosofía data desde hace relativamente pocos años. Cultivada desde antiguo dentro de otras ramas del saber, recién en nuestro siglo se puede decir que ha alcanzado independencia como tipo noético especial de Filosofía de la Ciencia. A ello ha contribuido un poco la crisis por que han pasado y pasan aún las ciencias, sobre las cuales no se planteaba la duda en tiempos de Kant, en quien contrastan su fe inquebrantable en el valor de las ciencias con la duda sobre el de la metafísica. Pero al desarrollo enorme por ellas alcanzado, en el pasado siglo sobre todo, con un optimismo y fe desmedida en sus conquistas y en sus consecuencias, a las que no han correspondido siempre los resultados esperados y apetecidos, ha seguido ahora la duda sobre su preciso valor y el examen discriminativo sobre su justo*

alcance. Así se inició esta especie de examen de conciencia de la ciencia, esta reflexión crítica sobre su objeto, método y valor, que había de dar origen a una nueva disciplina dentro del campo filosófico, a la Epistemología o Filosofía de la Ciencia, que en pocos años había de alcanzar notable desarrollo, a través de cultivadores de indiscutible talento, casi siempre hombres de ciencia desdoblados en filósofos, tales como Duhem, Poincaré, Eddington, Meyerson, Einstein, Mach, el llamado "Círculo de Viena", etc.

Semejante circunstancia, que hace depender el nacimiento y desarrollo de la Epistemología como saber independiente más de hombres de ciencia que de filósofos puros —sin negar la intervención de éstos, tales como Ricker, por ejemplo— junto a las ventajas que ella implicaba para el mejor conocimiento del tema, ha reportado sin embargo el no verse siempre correspondida con un bagaje de principios, método y espíritu filosóficos, que la disciplina exigía. Lo cual ha desviado no pocas veces a sus cultivadores del tema o los ha llevado a él a través de tanteos y rodos

inútiles y, lo que es peor, los ha conducido a la interpretación equivocada de los objetos y material científicos, al encuadrarlos dentro de una concepción filosófica falsa, adoptada casi siempre a priori y sin mayor crítica. Indudablemente, si el estudio de esta disciplina exige de quien la cultiva un vasto acervo científico, exige de él ante todo y con mayor razón un auténtico filósofo en posesión de su saber en profundidad y amplitud.

El tomismo, como filosofía del ser y de la inteligencia, está siempre abierto a todas las conquistas del saber, que son en la misma medida las conquistas del ser. Nada hay del ser o del saber que le sea extraño y que no entre dentro del objeto de sus preocupaciones. De aquí que no podía quedar indiferente frente a esta nueva rama naciente de la filosofía y no decir su palabra justa —intelectual y críticamente realista— sobre el valor y la estructura conceptual de las ciencias. Los trabajos de Maritain sobre el particular, algunos esbozados y otros realizados en gran parte, Les Degrés du Savoir, Science et Sagesse, Philosophie de la Nature y otras obras

*suyas, son un ejemplo de la positiva y seria contribución que el tomismo ha aportado a la solución del problema epistemológico y al crecimiento del propio sistema con la incorporación vital —a la luz y discernimiento crítico de sus principios perennes, como la verdad y el ser de que están tomados— de esta nueva disciplina de la Sabiduría.*

*Dos son los grandes tipos noéticos de las ciencias: el de aquéllas en cuyo objeto entra el hombre con su libertad, y el de aquellas otras constituídas por los objetos de la naturaleza —sin excluir los aspectos materiales del ser humano— sometidos al determinismo causal. Al primero pertenece la sociología, el derecho, la economía, la pedagogía y ciencias afines. Al segundo, la física, química y las ciencias naturales. Mientras las del primer tipo escapan al determinismo causal y, por ello, sólo admiten leyes estrictamente tales de tipo normativo-moral, las del segundo entran de lleno y se ajustan perfectamente a la necesidad*

*de las leyes y al concepto moderno de ciencia como conocimiento legal de los fenómenos. De aquí que las de la primera especie no logren estructurarse como tipo noético científico, independiente de la filosofía, como las de la segunda, a causa precisamente de la nobleza de su objeto, que rebasa la estrechez del primer cauce.*

*Todo sería el esquema que habría de desarrollar ampliamente, la senda por donde habría de encaminarse firmemente una Epistemología tomista, que en verdad hasta el presente no ha sido plenamente elaborada.*

*Entre tanto nos atrevemos a ofrecer, reunidos en este volumen, dos trabajos epistemológicos, que, al versar sobre ambas especies de conocimiento, el uno sobre la sociología, sobre las ciencias empíricas el otro, ofrecen en germen los principios fundamentales de Epistemología tomista, puesto que la filosofía de las ciencias restantes debería encuadrarse en uno u otro de los dos. Por eso, lejos de aspirar a ser un tratado, el presente libro quiere ser un plan tan sólo, en que, a propósito de la sociología y de las ciencias empíricas, se tracen las*

*líneas generales del camino por donde habría de orientarse el desarrollo de una Epistemología según los principios y el espíritu de santo Tomás.*

*El primero de estos trabajos —fruto de una meditación crítica enteramente personal sobre el sistema de Durkheim, de acuerdo, eso sí, a las exigencias de la filosofía de santo Tomás— fué publicado el año 1938 por esta misma editorial con el título de “La estructura noética de la sociología”. Poco después de su aparición, recibimos una gran e inesperada satisfacción: Amintore Fanfani, Profesor de Historia Económica de la Facultad de Derecho de la Universidad del Sacro Cuore de Milán, nos hacía llegar, en una carta entusiasta, su conformidad con nuestra posición, en la cual, según él nos decía, encontraba el principio de solución para el problema epistemológico de su propia disciplina, que desde hacía tiempo le preocupaba. Dicho Profesor se hizo cargo de la traducción al italiano y del prólogo de dicho trabajo, publicado por la mencionada Universidad de Milán al año de haber sido editado en Buenos Aires. Algún tiempo después en-*

*contramos en Science et Sagesse de Maritain una página —transcrita ahora en el texto de esta segunda edición— que, en lo fundamental, corroboraba también la tesis epistemológica, a que, por propia reflexión y a la luz de los principios tomistas, habíamos arribado respecto a la sociología y ciencias culturales afines. Finalmente, no ha mucho, se nos pidió desde el Brasil la autorización para su versión al portugués.*

*Esta amplia e insospechada acogida deparada a nuestro trabajo, es la que nos induce a pensar que pueda él seguir esclareciendo un tanto el sendero de la verdad en tan complejo y difícil tema. Agotado desde hace tiempo, lo volvemos a editar hoy, por eso, con un segundo trabajo: “Ciencia empírica y Filosofía natural”, publicado en la Revista “Estudios” (Bs. As.) de febrero de 1939. Ambos trabajos, escritos en diversas ocasiones, poseen sin embargo una misma fisonomía, orientados e informados como están por un mismo espíritu y principios, y ofrecen las bases de una solución epistemológica tomista para los dos grandes tipos de conocimiento científico.*

*La aspiración del autor no es otra que la de todos sus libros, y que formulara en el prefacio de la primera edición: la de ofrecer la solución al problema epistemológico "a la luz de la filosofía de santo Tomás, cuyos principios son precisamente perennes, porque están tomados del ser y consiguientemente ajustados a la verdad".*

*¡Quiera Dios lo hayamos alcanzado!*

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

La Plata, Seminario Mayor Metropolitano "San José",  
en la festividad del Santo Cura de Ars, 9 de agosto  
de 1945.

## PRIMERA PARTE

### LA ESTRUCTURA NOETICA DE LA SOCIOLOGIA

*Ensayo de crítica constructiva acerca de la naturaleza  
epistemológica de la sociología elaborada en  
torno a la teoría sociológica de  
E. Durkheim*

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION  
DE "LA ESTRUCTURA NOETICA  
DE LA SOCIOLOGIA"

*El presente trabajo no es una crítica puramente negativa del sistema de Durkheim. Con ocasión de este esfuerzo de discernimiento y valoración de las teorías de la escuela sociológica francesa, intenta a la vez y sobre todo precisar y elaborar de un modo constructivo el concepto de la sociología y su consiguiente ubicación dentro de los grados del saber.*

*Para lograr este propósito, después de una sumaria e indispensable exposición del método de Durkheim, en el que se contiene en germen toda la doctrina social de sus otras obras, en lugar de una crítica detallada y directa de sus numerosas afirmaciones inexactas y erróneas, hemos preferido tomar las cosas más hondo y hacer un trabajo de análisis así de sus postulados fundamentales como del objeto de*



la sociología y del concepto de ciencia y filosofía moral, para luego —precisadas las ideas y eliminados los equívocos— poner de manifiesto ya en su raíz las desviaciones iniciales del sistema, que implican nada menos que el desconocimiento y deformación más crasa de la actividad social humana; y aprovechando este mismo análisis, esforzarnos por establecer a la vez la verdadera estructura noética de la sociología, impuesta por la naturaleza de su objeto, para llegar a la conclusión de que el conocimiento de lo social no se sistematiza como ciencia, sino como filosofía práctico-moral.

Nuestra labor aspira, pues, a encuadrarse dentro de los límites de la epistemología.

La elección de un sistema de tan escaso valor intrínseco, sobre todo ideológico, como el de Durkheim, para llevar a cabo la precisión y ubicación noética de la sociología, obedece al motivo circunstancial de la difusión que en nuestros centros de enseñanza superior han adquirido las teorías de la escuela sociológica francesa.

Al dar al público estas modestas páginas, sólo abrigamos el deseo de poner al descubierto los funestos errores encerrados en una teoría, cuyo aparente rigor científico puede fascinar al lector incauto, y brindar a los estudiosos un ensayo epistemológico acerca de la sociología hecho a la luz de la filosofía de S. Tomás, cuyos principios son precisamente perennes, porque están tomados del ser y consiguientemente ajustados a la verdad.

## CAPITULO I

### LA CONCEPCIÓN NEO-POSITIVISTA DE LA ESCUELA SOCIOLOGICA DE E. DURKHEIM

1.—El positivismo de Comte pretendió incluir los dominios de la filosofía dentro de los de la ciencia. Al menos lo creyó factible para un tiempo futuro en el que la luz de la ciencia invadiría y conquistaría para sí los senos oscuros de la metafísica. La filosofía quedaría diluída así en las ciencias, no sería sino la visión sintética de todas ellas. Semejante avance de la ciencia con detrimento y total desaparición de la metafísica preconizado por el positivismo en virtud de la "ley del progreso", implica inmediatamente un juicio de valor que da la supremacía y hasta el total dominio a

aquella sobre ésta. Reducir a ciencia un conocimiento cualquiera, incluso el filosófico, era para el fundador del positivismo un índice de progreso, y la tarea de su escuela no era otra sino adelantar la hora de la científicización total del saber humano.

Las cosas han sucedido de muy diverso modo al profetizado por A. Comte. Por una parte, la metafísica, precisamente en sus tendencias espirituales, lejos de desaparecer absorbida por la ciencia, ha cobrado nueva vitalidad en la filosofía actual, y, por otra, la ciencia —sin cejar en su continuo avance— ante los sucesivos fracasos sufridos, sobre todo, en su esfuerzo de incorporarse los sectores espirituales de la actividad humana, ha comenzado a desconfiar de su poder sin límites que le confería el cientificismo positivista del siglo pasado, y se ha replegado sobre sí para tomar conciencia de su poder real con todas sus limitaciones impuestas por su misma estructura noética, para lo cual ha procurado determinar el sector objetivo a su alcance y su valor gnoseológico como conocimiento de los fenómenos, dando lu-

gar con ello a la aparición y desarrollo de una nueva provincia de la gnoseología, la epistemología.

No hay que creer, sin embargo, que han desaparecido del todo los adoradores del ídolo de la ciencia levantado por Comte; todavía hay quienes sueñan con el ideal futuro de una incorporación total de los problemas filosóficos a los cuadros noéticos de la ciencia. Dos son los grupos contemporáneos más importantes de este movimiento, llamado con propiedad neo-positivista: la escuela vienesa en el plano de la física con M. Schlick y R. Carnap a la cabeza, y la escuela sociológica francesa en el plano de la sociología con E. Durkheim a su frente.

2.—De la primera de estas dos escuelas poco nos ocuparemos para no distraer al lector del asunto principal de este trabajo relacionado todo él con la sociología. Basta decir que dicha escuela de Viena desconoce en el plano de lo físico todo lo que trasciende lo fenoménico-sensible, o sea, todo el mundo inteligible de lo universal y necesario. Ella es errónea más por lo que

niega que por lo que afirma. Si, en efecto, reduciendo sus pretensiones pseudo-filosóficas a los límites noéticos de la ciencia, se contentase con afirmar que ésta estudia los fenómenos y sus leyes y elabora en este plano empírico sus teorías, *prescindiendo* de la realidad, pero *sin negarla*, ese ser sólo captable por la inteligencia, quedaría, fundamentalmente al menos, en lo exacto. Lo malo de la escuela vienesa finca en sus pretensiones *ultra-científicas* de negar en la realidad todo otro aspecto que no sea el fenoménico, el no dejar lugar al sector inteligible de la realidad, sector que, por otra parte, no cae bajo su incumbencia sino bajo el de la filosofía natural<sup>1</sup>. El absurdo manifiesto en esta cuestión es que semejante exclusión de la filosofía natural y de su objeto en la realidad sensible se hace en nombre de la ciencia, pero en realidad procede de una actitud extra-científica, nace de una actitud filosófica no confesada, pero implícita en todo positivis-

1. Véase J. MARITAIN, *La philosophie de la nature*. París. Tequi, recientemente editada en castellano por el Club de Lectores, Buenos Aires, 1945, y la Segunda Parte de esta obra, *Ciencia empírica y Filosofía natural*, que hemos añadido en esta segunda edición.

mo, y que lo roe por dentro con una contradicción interna: la negación de los derechos de la filosofía, de la metafísica, sobre todo, en virtud de una filosofía y metafísica esencialmente contenida en esa misma negación, que por su sentido mismo y alcance se coloca fuera del campo científico<sup>2</sup>.

3.—La segunda surgió bajo el aliento de Emilio Durkheim, profesor durante muchos años de la Universidad de París, muerto en 1917, y continuada por sus colaboradores y discípulos: C. Bégulé (huésped de nuestra universidad en 1928), Maus, Levy-Brühl y otros, cuyo órgano de publicidad fué y vuelve a serlo ahora el "Année de Sociologie". Grande ha sido el influjo que esta escuela ha tenido, singularmente en las diversas universidades argentinas<sup>3</sup>. Y es por eso precisamente que hemos creído oportuno la valoración crítica de semejante posición a la luz de

2. Véase MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, C. IV, II, pág. 186 y sgs., Desclée De Brouwer, París, 1939; traducido al castellano por E. Melo, Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1943.

3. Ver LEVENE, *Nota sobre la escuela sociológica de E. Durkheim*, en "Humanidades", La Plata, t. de 1929.

los principios eternos de la filosofía de S. Tomás, que no son otros que los de la recta razón.

No vamos a entrar a discutir la originalidad de las teorías sociológicas de Durkheim. Mons. S. Deplodge en su penetrante y extensa crítica al sistema del sociólogo francés, ha señalado con documentación abundante y fehaciente sus verdaderas fuentes alemanas<sup>4</sup>.

E. Durkheim, a pesar de todas las diferencias y oposiciones que presenta frente a Comte, se mantiene, sin embargo, en la línea y espíritu de su positivismo en cuanto a pretender hacer una ciencia en sentido estricto del estudio de la sociedad humana, queriendo encuadrar todos los problemas filosóficos, que el estudio de la sociedad humana impone, dentro de un plano puramente empírico-fenoménico. La sociología para él es una *ciencia general* que está en la base de las diversas *ciencias sociológicas particulares* (el "género" respecto a las "especies", diríamos en el preciso lenguaje

4. *Le conflit de la morale et de la sociologie*, pág. 111 y sgs., 4ª ed., Nouvelle Librairie Nationale, París (sin fecha).

escolástico), tales como la economía, la política, el derecho, la moral, la religión (sic). Todas estas ramas particulares de la sociología han sido más o menos estudiadas anteriormente, pero independientemente de la sociología general (y la Política de Aristóteles, y los tratados de S. Tomás, Suárez, Vitoria, etc., etc. sobre la sociedad!), lo cual ha impedido la comprensión de los hechos económicos, políticos, etc., pues un hecho económico, v.g., es social-económico, es decir está engendrado por causas sociales no económicas, acaso políticas o morales, etc. La sociología general, en cambio, permitirá un estudio detenido de los aspectos generales y comunes a todos estos fenómenos sociales particulares y la visión científica del hecho social, económico, político, etc.

¿Cómo llegará la sociología a semejante visión del hecho social? Es este el punto central de la teoría de Durkheim, el de su célebre método sociológico, en el cual está precontenida toda su concepción sociológica, aún en sus conclusiones y aplicaciones más avanzadas, a que sobre diversos sectores de esta disciplina han llegado, con

toda lógica por lo demás, tanto él personalmente ("El suicidio", "La división del trabajo", "El socialismo", "Las formas elementales de la religión"), como sus colaboradores y discípulos (Levy-Brihl en su "La morale et la Science des Moeurs", C. Bouglé en sus "Ideas igualitarias", Fauconret en "La responsabilidad", Davyd en "Los orígenes del contrato"). Durkheim orienta sus investigaciones apoyado y dirigido por las reglas de dicho método.

De aquí la necesidad de detenernos un tanto más en la exposición de este método, cuyo desarrollo constituye, por lo demás, el libro más célebre de su autor, para captar de una manera más comprensiva el contenido y proyección virulenta de la escuela sociológica francesa<sup>5</sup>.

4.— Frente a una sociología filosófica, que parte de principios normativos para aplicarlos a la conducta libre del hombre, miembro de la sociedad, a fin de indicarle

5. *Reglas del método sociológico*, 4ª edición, Alcan, París, 1935. *El método en las ciencias*, por varios autores. La parte consagrada al método en la sociología, por Durkheim. Traducción española, Madrid.

cómo debe obrar o discernir el *valor* de un determinado hecho social histórico o futuro, la escuela sociológica francesa intenta un estudio estrictamente científico del hecho social *tal cual es*, partiendo, como toda investigación científica, de la *observación* de los hechos sociales, para descubrir las *leyes* que *de hecho* los vinculan entre sí, con nexo de necesidad. Busca no *lo que debe ser*, sino *lo que simplemente es* la sociedad humana; no las normas que deben regir la sociedad, sino las que de hecho la regulan, a pesar de las intenciones o fines que se propongan los individuos cuando actúan en ella.

Para dejar asentada esta posibilidad de reducción del estudio de los hechos sociales al tipo de ciencia, Durkheim no aduce demostración alguna, antes al contrario la *postula* como afirmación previa fundamental para la construcción de todo su método sociológico, en virtud de su ideología (¡también él, enemigo de toda filosofía, tiene su filosofía!) positivista y materialista. Así como en otro tiempo, observa Durkheim, se intentaba explicar los hechos naturales por los caminos a-cienti-

ficos de la religión y de la metafísica hasta que fueron incorporados a la ciencia al ser explicados por leyes naturales, del mismo modo debe *postularse* para los hechos sociales, hasta hoy estudiados al margen de los cuadros méticos de la ciencia, la posibilidad de ser encerrados dentro y explicados por leyes de estricta necesidad y elevados así a un conocimiento rigurosamente científico. Obsérvese, de paso, las huellas de Comte, cuya ley de los tres estadios del progreso cognoscitivo, a pesar del repudio que de ella hace Durkheim, sigue pesando en éste, que como aquél postula para un tiempo futuro la cientificación de todos los grados del saber humano. Este postulado de Durkheim implica otros dos, según él mismo se encarga de explicitarlos<sup>6</sup>: 1) el determinismo social con la consiguiente negación de la libertad humana, al menos en el terreno social, y 2) la irreductibilidad del objeto de la sociología (el "objeto formal diverso", diríamos trasladando el pensamiento de Durkheim al lenguaje escolástico) con la consiguiente

6. En la última obra citada, al comienzo del artículo de Durkheim.

autonomía como ciencia frente a otras disciplinas científicas más o menos relacionadas con el mismo objeto (biología, psicología, etc.).

5.—Asentado este postulado de la reductibilidad de los hechos sociales al molde de la ciencia, Durkheim intenta darnos, con lujo de detalles y ejemplos, una definición del hecho social y mostrarnos el camino, el *método* para llegar a la elaboración de la ciencia social.

El hecho social, dice y repite a cada paso Durkheim, es un "modo de pensar, de obrar o de sentir de un determinado grupo, externo y coercitivo, es decir, que se impone ineluctablemente al individuo". Los hechos sociales están constituidos por las creencias, las tendencias, las leyes de un determinado grupo social, externas y coercitivas respecto al individuo sea por la sanción que encierran (el derecho, por ejemplo), sea por la resistencia que ofrecen a cualquier intento de violación (la economía o la moral, v.g.). Como prototipo de realización de tales hechos aduce los fenómenos jurídicos. El hecho social tiene

una realidad "sui generis", dice insistentemente Durkheim, y, aunque suponga a los individuos, no es la resultante de su suma, es más bien una síntesis diversa de los elementos individuales actuantes, del mismo modo que el compuesto químico es síntesis y no suma de los cuerpos simples.

6.—En este hecho social, distingue el jefe de la escuela sociológica francesa, entre su *morfología* y su *fisiología* (resabio de la *estática* y *dinámica* sociales de Comte), es decir, la *manera* de ser ya cristalizada de un grupo social, y la *manera de obrar* del mismo, que engendra a los primeros. Cuando esta manera de obrar, pensar, etc., del grupo se fija e impone al individuo, tenemos lo que Durkheim llama la "institución".

7.—Este hecho social, cristalizado o no, debe ser sometido a las Reglas de un método rigurosamente científico para llegar a la meta antes expuesta: la científicización del conocimiento de lo social.

*En primer lugar*, los hechos sociales deben ser observados como "cosas" objeti-

vas, (para la mentalidad de Durkheim es lo mismo "cosa" que cosa material); prescindiendo de toda idea preconcebida, de toda noción o principio ideológico o del sentido común, que tengamos sobre ellos; se busca lo que el hecho social *realmente es* y no lo que normativamente *debe ser*, aspecto este segundo que, por lo demás, carece de sentido en una filosofía materialista-determinista que niega el espíritu y la libertad. El sociólogo debe tratar de observar y definir el fenómeno social por sus propiedades objetivas (no por ideas) y externas (como cosa); definición superficial del hecho social, dice Durkheim, que si no nos da lo que él es, nos libra, al menos, de deformarlo y nos permitirá entrar luego en su estructura interna. (De hecho, y la neta es sugerente, sus investigaciones no pasaron nunca de allí y dejaron siempre de lado lo interno constitutivo del hecho social, como más ampliamente veremos en la crítica del sistema). De aquí que el sociólogo deba tomar el hecho social por aquel aspecto que más se distancia y distingue de lo individual. Así para estudiar el fenómeno jurídico deberá ini-

ciar sus investigaciones tomándolo por el estadio de los códigos.

Consiguientemente a esta directiva inicial, determinista-materialista, Durkheim establece que lo normal o patológico en el orden social no puede depender de principios normativos, a los que se ajusta o de los que se sale el hecho social. Lo normal en esta concepción no es (y no puede ser otra cosa) sino lo que *generalmente* acaece en una determinada sociedad y en determinado momento de su evolución; lo que se aparta de lo común constituye lo patológico. Vale decir, que lo *normal* no se mide con reglas prácticas de acción, sino que se deriva de la repetición de hechos y se establece con *estadísticas*. De lo cual, concluye Durkheim, rogándonos insistentemente no nos dejemos perturbar por "ideas" del sentido común o de una moral aceptada a priori (!), que el crimen es *normal* en la sociedad, pues ocurre siempre en cierta medida en toda sociedad. La verdad es que esta conclusión, ante la cual vacilan o se detienen algunos de sus admiradores y seguidores, se deduce con toca lógica de sus premisas deterministas.



En éstas, como más adelante veremos, está todo el virus de su teoría.

8.—A la *observación* del fenómeno social, sigue *en segundo lugar*, como en toda ciencia, *la explicación científica*, para cuya elaboración nos ofrece Durkheim las siguientes reglas: 1) los hechos sociales deben ser explicados por las causas (en sentido empírico) necesarias que los han determinado y no por el fin al que aparentemente se dirigen. Un hecho social no se ha determinado para la consecución del bien o fin que a primera vista parece perseguir, v.g. la división del trabajo no ha surgido *para* el logro de una mayor felicidad o bienestar, ni en miras a conseguir nuevos medios de vida, sino que simplemente ha sido engendrado por causas necesarias, que de una manera incercible actúan e influyen en la sociedad por debajo de las intenciones individuales, y que en el caso aducido serían el crecimiento de la solidaridad por diferencia y disminución de la solidaridad por semejanza, determinadas a su vez por el crecimiento del volumen y densidad social, de que hablare-

mos enseguida. Del mismo modo, el matrimonio no habría surgido, según esta teoría, como sociedad natural instituida por el Autor de la naturaleza *para* el logro de la procreación y educación de la prole, sino que habría surgido por factores ajenos a este fin, los cuales operan en las entrañas de la sociedad con toda fuerza y necesidad al margen de toda intención y voluntad libre e individual. Si el hecho así determinado cumple una *función* de utilidad para el grupo (añade Durkheim introduciendo de nuevo y contra sus intenciones primeras con el nombre de "función" el concepto de finalidad que acababa de negar), permanece; de lo contrario, es eliminado. En lo cual hay una evidente influencia y resabio de la teoría de la *selección natural* del evolucionismo, instaurado por C. Darwin, quien también pretendía de este modo eliminar las causas finales en la aparición de los caracteres nuevos de las especies. Del mismo modo y por la misma razón debe desterrarse toda tentativa de explicación psicológica del hecho social. Este, como externo y superior a la voluntad individual, no puede ser resultante de

un fin o intención personal, ni de inclinaciones naturales sentimentales, utilitarias, etc. La sociedad, que no puede existir sin individuos, es algo más que la suma de ellos, es su síntesis, como dijimos. 2) De aquí las reglas tan inculcadas por Durkheim, que lo social debe explicarse por lo social o, lo que equivale para él, por el *medio social*. En este punto vuelve a cobrar relieve la mentalidad materialista subyacente a toda la obra del sociólogo francés. Porque, ¿qué entiende él por "medio interno social", y cuál es su influencia determinante en los procesos sociales? El medio interno no es otro que el "*volumen*", o sea, el número de unidades individuales que integran el grupo y la "*densidad dinámica o moral*", es decir, el grado de concentración, de vínculos, de interacción de los individuos, sostenida a su vez por otra "*densidad material*" constituida por los medios de comunicación, la estructura geográfica, el clima, etc., que predisponen y determinan las instituciones de un pueblo para la agricultura, la ganadería, la industria, la literatura, etc., y para la consiguiente densidad moral. Este medio so-

cial interno, resultado del volumen por densidad (cantidad de unidades por intensidad de vínculos), es el que presiona y determina de *un modo necesario, mecánico, y casi matemático* los diferentes tipos y estructuras sociales. Con este método en su "División del trabajo" intenta Durkheim demostrar que la solidaridad por semejanza y la solidaridad por diferencia están respectivamente en razón inversa y directa del desarrollo de la personalidad, determinado a su vez por el crecimiento del volumen y densidad del medio social de una manera necesaria. No de otro modo C. Bouglé, discípulo suyo y profesor de la Sorbona, se esforzará por explicar el desarrollo de las ideas igualitarias, a pesar de ciertas restricciones aplicadas a la fórmula de su maestro.

9.—3) *Finalmente*, en cuanto a la "administración de la prueba" de la explicación científica, Durkheim sostiene que a un mismo efecto responde siempre una misma causa, contra lo afirmado por S. Mill, según el cual en sociología sólo se puede decir que a un determinado conjun-

to de efectos responde un conjunto determinado de causas.

Dejando como poco útiles para la sociología los métodos inductivos del residuo, de la concordancia y de las diferencias, subraya la fecundidad científica del método comparativo para su materia.

No hay que olvidar que, mientras para Comte el objeto de la sociología era la *humanidad*, para el neo-positivismo francés está constituido por las sociedades históricas concretas determinadas A, B, C, etc. El concepto abstracto de humanidad, dice Durkheim, no condice y se aviene mal con una sociología inductiva de los hechos sociales. Es de las formaciones concretas de la sociedad de donde hay que partir. Ahora bien, añade, el método comparativo desarrolla históricamente una institución determinada (v.g. el contrato, tal como lo intenta hacer Davyd, de la misma escuela sociológica), estudia su proceso evolutivo necesario a través de diversas sociedades, de diverso tiempo, para dar así una explicación científica de su origen y desenvolvimiento hasta su cristalización definitiva como institución (en el ejemplo pro-

puesto, hasta llegar al contrato como vínculo inmediato de voluntades sin intervención de ningún otro elemento externo a ellas mismas).

10.—Tal es en sus líneas fundamentales el método positivo, con el cual Durkheim cree poder substrer la sociología a la filosofía y organizarla dentro del marco de la ciencia inductiva de los fenómenos.

Fuera de este trabajo teórico-metodológico acerca de la estructura científica de la sociología, y aplicando, más o menos fielmente, dicho método a diversos sectores de la sociología o que él cree de ella (¡A veces también él se olvida de tratar a los hechos sociales como “cosas” y procede dirigido por sus pobres “ideas” y preconiciones, como cuando trata del origen de la religión y acude a ideas tan desconectadas de las “cosas” como el totemismo y el pñtlach con carácter religioso, y a “concebir la religión sin divinidad” contra la “realidad” histórica!), aplicando dicho método a diversos sectores de la sociología, digo, ha querido dar explicación científica al suicidio, a la división del trabajo social

y a la solidaridad humana, a las formas de la religión primitiva, a la moral y al socialismo<sup>7</sup>, y algunos discípulos y colaboradores suyos, a las ideas igualitarias<sup>8</sup>, a la responsabilidad<sup>9</sup>, al contrato<sup>10</sup>; etc. Ni siquiera ha faltado en su obra el esbozo de una filosofía construída sobre las bases de su sociología. Y por una curiosa coincidencia, muy sugerente por lo demás para un espíritu reflexivo, tanto Durkheim como antes Comte, acaban adoptando una posición contradictoria: el segundo construyendo una religión en la cima de la evolución positivista de la humanidad, después de haberla relegado anteriormente al primero e ínfimo estadio de ella; el primero, desbordando el cauce de su "rigurosa" ciencia sociológica en una filosofía (y ciertamente de la más baja cali-

7. *Le suicide*. Alcan, París. *La division du travail*, 2ª edición, París, Alcan. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Alcan. *El socialismo*, traducción española, Madrid.

8. C. BOUGLÉ, *Les idées égalitaires*, París, Alcan, 3ª edición.

9. FAUCONNET, *La responsabilité*, Alcan, París. (Obra escrita con ausencia absoluta de conocimiento del tema, verdadera desfiguración del hecho moral y de conciencia de la responsabilidad).

10. DAVYD, *Per qué vaie la fe jurada*. Un artículo publicado en la *Revue de Métaphysique et morale* en el año 1917. *La foi jurée*, Alcan, París.

dad), después de haber renegado de ella al principio de su obra en su afán de erigir una sociología pura y exclusivamente científica sobre hechos y no sobre ideas.

Seguirle en cada una de las aplicaciones concretas de su método, es obra que cae fuera de los límites de nuestro trabajo, cuyo alcance queda bien definido en su título, fuera de que, como ya lo advertimos, en el método e intenciones epistemológicas de Durkheim acerca de la sociología con el lastre de filosofía implícita que ellos llevan, están precontenidas todas las conclusiones de sus trabajos ulteriores, si se exceptúan ciertos elementos añadidos arbitrariamente y a priori, cuando las "cosas", la realidad, no se ajustan a sus teorías e ideas preconcebidas.

La crítica, por ende, que hagamos de su obra teórica, alcanza, por eso mismo, virtualmente también a las aplicaciones que de ella hace en el estudio de los fenómenos económicos, religiosos, etc.

Por lo demás, esta crítica que vamos a intentar hacer del sistema de Durkheim no se detiene en este aspecto *negativo* de demolición de los errores del método y teorías

sociológicas de dicho autor, pretende llegar, mediante un trabajo de discriminación entre lo verdadero y lo falso encerrado en esa concepción, a la precisión *positiva* y constructiva de la estructura noética de la sociología como determinado tipo de conocimiento, a la luz de los principios de S. Tomás.

## CAPITULO II

### CRÍTICA AL SISTEMA SOCIOLÓGICO DE DURKHEIM

1.—El positivismo de Comte, como el neopositivismo de Durkheim y de todos sus colaboradores, ha nacido como una reacción contra una sociología excesivamente apriorista del racionalismo y liberalismo que les precedió, y contra las arbitrarias y subjetivas construcciones de la filosofía trascendental, las cuales, sin tener en cuenta la realidad humana, pretendían erigir y crear normas para la sociedad. Tal ocurrió vg. en el orden jurídico, en que, con el venerado nombre de "derecho natural", se formulaban los desvaríos aprioristas de Rousseau, heredados e incorporados al contenido ideológico de la Revolución Francesa y del liberalismo del siglo pasado.

Contra esas tendencias apriorísticas surgen otras opuestas, el historicismo jurídico de Savigny, primero, y el positivismo de Comte, después, y más tarde la escuela sociológica francesa.

Esta última quiere construir una sociología más en contacto constante y ajustada a la realidad social que trata, y sería una falta de sinceridad y justicia negar la contribución por ella aportada al esclarecimiento de algunos aspectos históricos de la sociología. Más que sociología, los representantes de esta escuela, podemos decir, han hecho una historia del desenvolvimiento de determinadas instituciones, salvo, claro está, el caso frecuente en que los prejuicios de su posición ideológica, no siempre confesada, les han perturbado aun esta serena visión histórica del pasado social, tal como acaece en lo referente a las formas primitivas de la religión, donde Durkheim, como dije más arriba, ha suplantado la historia con creaciones de su fantasía o la ha interpretado de acuerdo a su teoría preestablecida, o como cuando Fauconnet, falseando el hecho mismo de la responsabilidad, lo ha vaciado de todo con-

tenico moral y humano, para luego darnos un libro de más de cuatrocientas páginas sobre algo que es cualquier cosa menos el hecho de la responsabilidad. Pero en su afán de no salirse de la realidad, tomada ésta en sentido materialista, han acabado en una trágica contradicción, deformando, ya en sus postulados iniciales, esa misma realidad social que deseaban explicar científicamente. La escuela de Durkheim, preocupada con acabar con las construcciones sociológicas desprovistas de valor objetivo, ha ido demasiado lejos en su intento y ha confundido arbitrariamente dos cosas muy distintas: principios aprioristas con principios generales normativos exigidos y tomados de las entrañas mismas de la realidad humana, de la naturaleza misma del hombre. Ahora bien, semejante negación de una sociología de principios reguladores, implica un desconocimiento de la misma realidad humana social y de sus exigencias, en aras de la cual se pretende, sin embargo, sacrificar a ésta.

2.—En efecto, Durkheim comienza *postulando* la posibilidad de encuadrar en la

ciencia, en un determinismo científico, la actividad social del hombre y, en general, toda la actividad humana, de acuerdo a su filosofía materialista. Para cimentar tal afirmación no aduce prueba alguna, simplemente la *postula*. Quiere ilustrarlo tan sólo con el ejemplo de lo ocurrido en el orden de los conocimientos de la naturaleza, los cuales, vulgares y acientíficos primero, por medio de la observación, clasificación y agrupación en leyes, fuéronse luego organizando paulatinamente dentro de los límites noéticos de la ciencia.

La diferencia, sin embargo, entre el orden de los hechos naturales y el de los sociales salta a la vista con una evidencia palmaria, para no ver la falacia de este argumento por analogía. Los conocimientos del orden natural eran reductibles a la categoría de ciencia, precisamente porque su objeto, dependiente de la materia, está sujeto al determinismo necesario de ésta, fundamento objetivo de la legalidad científica del correspondiente orden noético. Pero en el caso de los hechos sociales, *hechos humanos*, no es posible establecer semejante legalidad científica en el orden del

conocimiento, porque la realidad estudiada se evade del determinismo necesario: la realidad espiritual del hombre, de sus *actos libres* con que interviene como miembro de una sociedad, se resiste a ser encerrada en el cauce de una ley científica, desde que ella escapa al determinismo causal.

No negamos que todo hecho que acontece en cualquier orden de los seres creados ha de tener su causa, antes sostenemos la afirmación contraria, de que el principio de causalidad es la expresión de una necesidad absoluta y de un juicio analítico, desde que surge exigida por el mismo contenido esencial de todo ser contingente. Lo que negamos es otra cosa muy distinta, rechazamos el postulado pseudo-científico jamás probado y absurdo de que todo hecho deba tener una causa *necesaria*. Como lo ha subrayado entre nosotros ha poco, en su tesis doctoral, Ludovico D. Macnab (h.)<sup>1</sup>, a propósito del principio de causalidad se comete frecuentemente un burco equívoco. El significado genuino y evidente

1. *El concepto escolástico de la historia*, Tesis presentada a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, c. II, N° 3, Instituto de Filosofía, Buenos Aires, 1940.

del tal principio es simplemente el siguiente: "nada puede comenzar a existir, o mejor todavía, nada puede existir contingentemente sin la existencia de otro ser, causa, que lo haya determinado a existir". Expresa, pues, *la necesidad de una causa*, pero *no de una causa necesaria*. El acto humano tiene su causa en la voluntad, aunque ésta haya procedido con entera libertad. Es, pues, un abuso fundado en un burdo equívoco invocar el principio de causalidad para negar la libertad del hombre, aún como ser social, y exigir la *necesidad* intrínseca de su actuación.

3.—Por lo demás, contra el postulado gratuito del determinismo social de la escuela sociológica francesa, se yergue evidente *el hecho* de la libertad humana, tal como se manifiesta a nuestra conciencia y tal como se infiere de la naturaleza del alma humana, principio substancial causal de los actos intelectivos y volitivos del hombre y espiritual como sus actos. Queremos negar la realidad de la libertad so pretexto de poder estudiar científicamente la actividad humana (social o no, no intere-

sa) es apriorismo absurdo, equivale a mutilar y deformar previamente los hechos para así lograr un conocimiento científico, que ya no sería de esos mismos hechos<sup>2</sup>.

4.—Si ahondamos en este principio fundamental de la sociología de Durkheim y de otros sistemas de su misma orientación materialista o positivista, encontraremos que él encierra, a más de la afirmación gratuita de que todos los fenómenos o hechos sociales son reductibles a leyes científicas y obedecen, por ende, a un determinismo necesario, la tesis de que la ciencia señala la cima más alta en el conocimiento humano.

Ahora bien, no negamos que en el orden de los *fenómenos de la naturaleza*, en virtud de la causalidad necesaria que los rige, cabe la posibilidad absoluta de un esclare-

2. Para no desviar la atención del tema central de esta monografía, omitimos de intento el desarrollo de las pruebas de la libertad humana, que el lector podrá encontrar fácilmente en cualquier texto de psicología escolástica (Mercier, por ejemplo), pruebas tanto menos necesarias aquí, cuanto que los grandes representantes de la filosofía contemporánea, tales como Bergson —aun deformando a veces su genuino concepto—, suelen salir por los fueros del libre albedrío. Véase también mi obra *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, c. IV, Buenos Aires, 1944.



cimiento total científico (al menos en principio como término ideal al que se puede y debe ir acercando), y que semejante conocimiento en forma de leyes universales y necesarias dé al hombre en el terreno de los fenómenos, una visión más amplia, general y útil, aunque no más rica, del mundo material. La estructura científica del conocimiento señala, pues, una meta en el orden noético, pero con dos restricciones, que es menester subrayar y mantener frente al positivismo: 1) que se trata del orden de la naturaleza material tan sólo, y 2) que se refiere a un conocimiento dentro de los límites de lo fenoménico.

5.—La segunda es demasiado evidente y no hay que detenerse mucho a justificar la legitimidad y superioridad de la metafísica y, en general, de la filosofía sobre la ciencia, en una época como la nuestra que ha reivindicado con energía contra el positivismo y científicismo del siglo pasado, los derechos supremos de la Sabiduría sobre la ciencia<sup>3</sup>. Es claro que por

3. Véase MARITAIN, *Introduction à la Philosophie*, pág. 71 y sgs.; *Science et Sagesse y Philosophie de la*

sobre el estudio de lo fenoménico-sensible está la filosofía que indaga la realidad en sus causas últimas inteligibles, en los supremos por qué<sup>4</sup>. El hombre, ser racional inteligente, no puede satisfacer sus ansias de verdad en el conocimiento superficial, *perinoético*, del ser sensible, sino que ha de ir —en la medida de sus fuerzas— hasta las entrañas mismas de la realidad, en un conocimiento *dianoético*, a que le lleva con irresistible empuje la gravitación natural de su misma inteligencia, hecha para la inteligibilidad del ser en toda su amplitud. Abdicar de la Sabiduría en favor de la ciencia es invertir los valores, es sacrificar lo inteligible en aras de lo sensible, lo inmaterial en aras de lo material, equivale a sentar al animal en el trono del racional; fuera de que semejante actitud es realmente imposible, y, por eso mismo, contradictoria en los que la pretenden, ya que su justificación implica necesariamente el colocarse en un terreno filosófico echando

*nature*, obras traducidas todas al castellano y editadas en Buenos Aires por el Club de Lectores la primera y la última, y por Desclée de Brouwer la segunda.

4. Véase la Segunda parte de esta obra, *Ciencia empírica y Filosofía natural*.

mano de la inteligencia. El problema filosófico, la Sabiduría, revive perennemente más allá de la Ciencia, aun en el esfuerzo esencialmente estéril de su autodestrucción<sup>5</sup>.

6.—De aquí que lo que conviene destacar, ante todo, es la primera de las mencionadas restricciones referente a la limitación del campo a que puede extenderse la ciencia.

Intentaremos para ello comprender sumariamente la estructura de la ciencia a fin de ver luego qué sector de fenómenos puede o no incorporarse a ella y por qué<sup>6</sup>.

La ciencia, para los antiguos (Aristóteles, S. Tomás, etc.), equivale al conocimiento de algo por sus causas. Fuera de que para ellos su objeto no se limitaba a un orden pu-

5. Repetidas veces nos hemos ocupado de tema del valor de la inteligencia y de la filosofía. Véase, por ejemplo, mi obra *Filosofía moderna y Filosofía tomista*, 2ª edic., 2 ts., Guadalupe — Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945, y *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a santo Tomás*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

6. Con amplitud ha abordado este tema el Dr. Macnab en su tesis antes mencionada, para llegar a la conclusión de que la historia no es ciencia. El mismo camino seguiremos nosotros para demostrar que la sociología y, en general, los conocimientos en cuyo objeto interviene la libertad humana, son irreductibles a ciencia.

ramente fenoménico y sensible y comprendía, por ende, también y primariamente la realidad en sí misma, semejante conocimiento implicaba el vínculo de necesidad con que el efecto está precontenido en sus causas. Conocer científicamente algo equivale en ellos a preconstatar con toda certeza el efecto en sus causas. Por eso, la expresión perfecta de ese conocimiento causal es el silogismo, en el que con sólo el conocimiento de las premisas en las que se expresan las causas, se conoce ya la conclusión que expresa el efecto. La ciencia se apoya, pues, en la necesidad con que determinadas causas engendran un efecto.

7.—La ciencia en el sentido moderno de la palabra ha limitado su objeto a un sector más modesto y más descuidado por los antiguos: lo fenoménico, lo empírico.

Es esta una de las conquistas noéticas más valiosas de la epistemología moderna, acabada de precisar y purificar por la neoescolástica<sup>7</sup>, que ha permitido la distin-

7. Es ésta una de las contribuciones de J. MARITAIN en *Degrés du Savoir*, 1ª edición, pág. 43 y sgs. (Desclée De Brouwer, París, 1933) y, sobre todo, en *Philosophie de la nature*, antes citada (toda la obra), Tequi, París.

ción precisa entre ciencia y filosofía por sus objetos formales diversos. Mientras aquélla se aplica al estudio de lo fenoménico-empírico, ésta se dedica a lo esencial-inteligible de la realidad; lo cual ha permitido la estructuración conceptual específicamente diversa correspondiente a cada una de ellas.

Sin negar la realidad en sí, antes bien suponiéndola implícitamente<sup>8</sup>, el hombre de ciencia se limita a *observar* los fenómenos de la experiencia, a *clasificarlos y vincularlos*, finalmente, en leyes universales y necesarias. La ley a que aspira la ciencia, como conocimiento de lo universal y necesario del orden fenoménico-empírico, expresa el vínculo de necesidad que une a dos o más fenómenos concomitantes o consecuentes. Puesto el fenómeno A, dice la ley científica, debe seguirse o debe aparecer concomitante el fenómeno B.

8.—De aquí que si la ciencia, en el sentido moderno, tiene una acepción muy diferente y mucho más restringida que la an-

8. Véase MEYERSON, *L'explication dans les sciences*, Payot, París, 1927.

tigua, sin embargo —y es precisamente el aspecto que aquí nos interesa— conserva este rasgo común con ella: el de apoyarse en la necesidad que une a dos fenómenos para formular la ley, que nos procura, en virtud de esa necesidad ontológica en que se funda, un conocimiento universal de los hechos empíricos.

La ciencia, pues, tanto en sentido antiguo como moderno, se apoya en una relación que vincula dos o más fenómenos (o realidades, para los antiguos), con nexo de necesidad, y que permite, por eso, conocer de antemano y *universalmente* y, por ende, para cualquier caso individual también, dicha relación.

9.—Ahora bien, y viniendo al objeto de nuestro tema, supongamos que una causa en el orden ontológico no esté ligada necesariamente a un efecto y tenga en su arbitrio el poder de la autodeterminación, es evidente, como más arriba expusimos, que falta allí el apoyo objetivo para un conocimiento científico en el sentido antiguo del término. No habiendo necesidad objetiva entre causa y efecto, tampoco habrá cone-

ción necesaria entre el conocimiento de la primera y el de la segunda.

Pero tampoco será posible un conocimiento científico de los fenómenos determinados por la acción de una semejante causa libre, como si fuese compatible la libertad del orden ontológico con la necesidad del orden empírico, tal como lo vienen sosteniendo no pocos filósofos desde Kant. Porque, si bien es verdad que la ciencia en el sentido moderno prescinde del orden ontológico y, por consiguiente, de la causalidad en el sentido metafísico, sin embargo, ella postula implícitamente y se apoya en dicho determinismo causal, vale decir, que para la constitución de una ley supone, sin demostrarla y tomándola de la filosofía, la necesidad que objetivamente corre por debajo de los fenómenos repetidos siempre del mismo modo en las mismas circunstancias. Este determinismo causal ontológico postulado por la ciencia, en el mundo inteligible encuentra su justificación en la filosofía natural, que demuestra la existencia de "inclinaciones naturales", de propiedades esenciales o leyes, en el sentido metafísico, fuera de que la misma regula-

ridad constante del acaecer de los fenómenos naturales pone de manifiesto este vínculo de necesidad causal.

Pero supongamos que en un determinado campo de la realidad, como el de la voluntad humana, no rija el determinismo necesario causal, sino que la causa produzca libremente el efecto con la posibilidad activa de no producirlo o de producirlo de otro modo, tampoco entre los fenómenos—manifestación del orden ontológico libre— existirá un vínculo de necesidad y, en consecuencia, todo intento de encuadrarlos en una ley científica implica una positiva deformación de los mismos. La necesidad fenoménica es tributaria y emergente de una necesidad ontológica: mal puede manifestar el fenómeno (que esto implica y hasta significa etimológicamente la palabra "*fenómeno*") una necesidad ontológica inexistente. Es verdad que así como la ciencia toma el fenómeno prescindiendo, en cuanto es posible, de la realidad, del mismo modo la ley científica prescinde de la necesidad del orden metafísico; pero no la niega, antes la supone implícitamente, como acabamos de ver, puesto que la relación de nece-

sidad descubierta entre los fenómenos emerge, en verdad, de las entrañas mismas de la realidad. Fenómenos correspondientes a una actividad libre son incompatibles con la necesidad de la ley científica, y, desde que se pretende encuadrarlos en ella, son deformados, descajados de la realidad de que son fenómenos o manifestación empírica.

10.—Como se ve, es la misma nobleza del objeto, la actividad libre, la que no se somete a la necesidad rigurosa de la ley, y la que impide el establecimiento de un conocer científico sobre él. Es la riqueza de posibilidades activas distintas emergentes de la voluntad humana, la que desborda y rompe los cauces de la ciencia, hechos para una actividad más rígida y pobre, dirigida siempre en un mismo sentido.

Imposibilidad de la ciencia en este sector de la realidad, que, lejos de implicar una disminución del conocimiento que de ella teremos, importa la grandeza y riqueza de su objeto. Por eso dijimos ser la ciencia un ideal noético sólo en el orden de los fenómenos de la naturaleza material. Pero en

cualquier objeto del conocer cambia y se coloca él en el plano del espíritu y de su actividad libre, entonces es imposible la ciencia, porque la realidad no se sujeta ni puede sujetarse a sus cánones sin sufrir positiva deformación, desde que los moldes legales de la ciencia no fueron hechos para ella sino sólo para una actividad sujeta en su obrar al determinismo científico.

11.—Basándonos en estos principios creemos que no sólo la sociología, sino también todas las disciplinas cognoscitivas que tienen por objeto la actividad libre del hombre, llamadas por algunos *Ciencias del espíritu*, no pueden constituirse en ciencia en rigor del término. Ni la historia (como ha poco lo demostrara Macnab en su tesis), ni el derecho, ni la economía, ni la misma psicología, si se la toma en toda la amplitud y complejidad de sus problemas, pueden llegar, al menos íntegramente y en todas sus partes, a encuadrarse en los cuadros conceptuales de la ciencia rigurosa, es decir, en conocimientos expresables en leyes necesarias no normativas<sup>9</sup>.

9. Es claro que normativamente (es decir, como luego

No negamos la posibilidad de ciertas leyes de probabilidad máxima (en la práctica, moralmente ciertas, si se quiere) que pueden descubrirse en el objeto de esas disciplinas, pero ello no basta para constituir las en ciencia. La actividad humana que interviene en ellas, no está orientada de un modo necesario en un sólo sentido como la de la naturaleza física, y de allí la imposibilidad de reducción a ciencia de estas disciplinas del espíritu, que, si bien por esta razón no logran esa claridad y precisión de las ciencias de la naturaleza material cuantitativa y sujeta a número, denuncian, también y por eso mismo la elevada alcurnia de su objeto.

NOTA: Después de escrito y publicado el presente trabajo en su primera edición, el año 1938, en que a través de reflexiones personales llegábamos a la conclusión que constituye la tesis central del libro, a la irreductibilidad a ciencia, en la acepción

se verá, filosóficamente) el derecho, la economía, etc., tienen sus leyes bien fundadas y categóricas como la sociología, leyes cuyas raíces penetran hasta el substrato filosófico de la ética, de la cual reciben la savia que las alimenta y da consistencia.

moderna de la palabra, de la sociología y de las llamadas "ciencias del espíritu",—aquellas en cuyo objeto entra la actividad espiritual humana— hemos tenido la satisfacción de ver aprobada y aplaudida esta nueva tesis en una carta personal que nos enviara A. Fanfani, Profesor de Historia Económica de la Facultad de Derecho de la Universidad del Sacro Cuore de Milán, y confirmada más tarde por las siguientes consideraciones de J. Maritain en *Science et Sagesse*, que hemos leído mucho después de publicado nuestro libro. Las transcribimos a continuación por las sugerencias que proyecta, que creemos confirman en un todo y corroboran nuestro pensamiento.

“La experiencia, acabamos de recordarlo, desempeña una función fundamental en el saber moral. En nuestros días se han desarrollado un gran número de disciplinas científicas (en el orden sociológico, económico, etc. como en lo que se llaman las *Kulturwissenschaften*), que son como una investigación metódica y científica del campo de la experiencia preparatoria al saber moral e investida en él. Ellas se refieren a las co-

sas morales; y se presentan como ciencias "positivas", ocupadas en lo que es, no en lo que debe ser; muchos contemporáneos nuestros piensan que pueden constituirse como ciencias sin mayor conexión con la filosofía que la física o la química. . .

Estas disciplinas y estas técnicas especiales de investigación y de comprobación de ciertos comportamientos humanos, estas ciencias de información experimental no son ciencias autónomas: la distinción que se debe hacer en el campo del conocimiento especulativo entre las ciencias de los fenómenos (saber de tipo empiriológico) y las ciencias filosóficas (saber de tipo ontológico), no tiene lugar, en efecto, en el campo del conocimiento práctico; pues este dominio padece todo entero, aun en sus regiones especializadas más alejadas de todo cuidado filosófico y menos ocupadas en consideraciones normativas, la atracción de un término final y de una función típica que es la inelección realizante, y la regulación de la acción humana; regulación que depende de los fines del ser humano, tanto del fin último como de los fines próximos. La ciencia de las cosas morales (en el sen-

tido preciso que la tradición aristotélica y tomista reconoce a la palabra ciencia) no puede, pues, ser constituida y organizada sin el conocimiento de estos fines, y debe consistir por eso en un saber o en un cuerpo de saberes de orden filosófico. La concepción positivista de las disciplinas de observación y de comprobación de la que se trata aquí aparece de este modo como una gran ilusión; estas disciplinas de ningún modo son ciencias autónomas comparables con la física o con la química.

Tomadas *separadamente* de toda consideración teleológica, por remota que sea, y de todo juicio de valor, por implícito que sea, tomadas *separadamente* del conocimiento del hombre, no pueden siquiera ser llamadas *ciencias* sino en un sentido impropio, y en cuanto que en el lenguaje moderno se llama ciencia a toda disciplina que procede según métodos rigurosos de verificación. A decir verdad son entonces los datos empíricos preparatorios para la ciencia, materiales y expedientes de experiencia para el saber moral propiamente dicho; y los hechos que clasifican tienen un valor físico o técni-

co, pero no todavía propiamente "cultural" o sociológico.

Y la misma historia puede pasar bajo el régimen del saber propiamente tal cuando es asumida por la filosofía de la cultura. Con mayor razón las ciencias de que hablamos pueden ser ciencias en el sentido propio de esta palabra, con la condición de colocarse *en línea de continuidad* con alguna de las partes constitutivas de la filosofía moral (adecuadamente tomada) e integrarse en ella en calidad de ciencias conexas. Y a esta integración, que deduce su valor propiamente cultural, tienden ellas normalmente.

De donde se sigue, ya que tienden normalmente, sea como datos empíricos a integrarse en la ciencia filosófica de las cosas morales, en la filosofía práctica, que el aspecto especulativo originado por la preponderancia asignada en ellas a la simple comprobación de las conexiones de hecho no es más que una apariencia especulativa. En realidad, por el solo hecho de que se refieren a las cosas morales y sin que haya necesidad de que pronuncien el menor *tú debes*, entran de una manera al

menos dispositiva en el campo del conocimiento práctico.

Su función y su utilidad son considerables y deben ser consideradas como un precioso progreso las conquistas logradas en nuestra época por estas ciencias y esas técnicas especiales de información experimental y por las disciplinas históricas, así como el rigor y la creciente abundancia de sus medios de investigación y de contralor. El día en que se haya reconocido su relación orgánica y vital con la filosofía moral, se habrá llevado a cabo otro progreso considerable".

(*Ciencia y Sabiduría*, traducción castellana de OCTAVIO N. DERISI, pág. 162-165, Desclée De Erouwer, Buenos Aires, 1944.)

12.—De todo lo cual concluimos que *la sociología no es una ciencia en sentido estricto*.

Hemos reconocido todo el valor positivo que pueda encontrarse en el método de Durkheim. Pero ese método, fuera de que deforma el objeto de su disciplina tomando los fenómenos de una *actividad realmen-*



te libre como sujetos a una necesidad interna, según lo acabamos de exponer, no podría en manera alguna aplicarse a la verdadera sociología, y a lo más podría aspirar —previa purificación del error determinista que implica —a darnos una *historia de los aspectos sociales* de la actividad humana.

13.—Por la misma razón ampliamente expuesta, creemos también insostenible la posición del Rdo. P. Delos O. P., profesor de la Universidad de Lille<sup>10</sup>, del ilustre sociólogo brasileño Tristán de Athayde<sup>11</sup> y de otros muchos sociólogos católicos, que pretenden adosar a la sociología normativa-filosófica que estudia el *deber ser* de la sociedad, otra sociología que estudia científicamente la sociedad tal como ella fenomenológicamente se presenta a la observación. Así como el conocimiento de la naturaleza alcanza dos sistematizaciones en dos planos diversos de visualización, una filosófica por

10. Véase el prólogo al *Précis de Sociologie* de LEMONNIER Y TONNEAU, Publirac, Marseille, 1934.

11. Primera parte de su *Introducción a la sociología*, traducción castellana editada por el Club de Lectores, Buenos Aires, 1942.

los principios inteligibles de la realidad sensible, y otra científica, por leyes empíricas de los fenómenos de esa misma realidad, así, según ellos, en el conocimiento de lo social cabrían del mismo modo dos sistematizaciones, filosófica la una por principios normativos, y científica la otra por observación y leyes de los hechos sociales.

Concedemos esta segunda manera de conocer inmediata y empíricamente la realidad social y hasta concedemos la posibilidad de obtener ciertas leyes históricas-sociales de probabilidades máximas; lo *único* que negamos es que semejante tipo de conocimiento pueda llamarse y sea verdaderamente científico<sup>12</sup>.

12. Lo que a nuestro modo de ver correspondería en el orden sociológico, de acuerdo a la naturaleza de su objeto, a los dos tipos de conocimiento del orden sensible, serían dos maneras, *ambas normativas o prácticas*, de conocer la realidad, no de otro modo que J. MARITAIN distingue en el orden moral entre filosofía moral especulativo-práctica y ciencia moral práctico-práctica (*Degrès du savoir*, pág. 647, e Y. SIMON, *Critique de la connaissance morale*, pág. 102 y sgs.). De este modo cabría distinguir dos modos normativos de conocer la realidad social: uno especulativo-práctico por los principios supremos, y otro por los principios más inmediatos, más práctico, más en contacto con los problemas determinados del orden social.

De esta manera a los dos conocimientos especulativos de la realidad necesaria del orden de la naturaleza sensible, filosófico el uno y científico el otro, corresponde-

La comparación de que se echa mano con el doble conocimiento acerca de la naturaleza sólo vale en cuanto a la posibilidad de dos conocimientos de lo social, pero no en cuanto a que el segundo deba ser ciencia como en el caso del conocimiento de la naturaleza material. La razón de esta diferencia es clara, según lo acabamos de exponer largamente: surge del modo esencialmente diferente con que proceden los fenómenos de la naturaleza y los de la actividad libre del hombre, que mientras aquéllos están sujetos a un determinismo necesario y son, por consiguiente, reductibles a leyes necesarias también, no ocurre otro tanto con los segundos.

rían en el orden del conocimiento de la realidad libre otros dos tipos de saber, ambos prácticos de acuerdo al objeto libre estudiado: el uno por los principios supremos (filosofía práctica), y el otro por los principios más inmediatos (ciencia práctica). Estas dos maneras de conocer abrazarían no sólo el orden moral propiamente tal, sino también todos los sectores a que él se extiende: el derecho, la sociología, etc., en razón de la actividad humana que entra en ellos.

A más de estos dos conocimientos *prácticos o normativos de tipo científico*, en el sentido antiguo de la palabra, habría lugar para un tercer conocimiento de los fenómenos de la actividad libre del hombre, sea como individuo, sea como miembro de la sociedad, *por observación*, que sin llegar a constituirse en ciencia, por las razones expuestas en el texto de este trabajo, podría llegar a ser una cuasi-ciencia y, en todo caso, colabrar para la mejor solución de las ciencias prácticas.

Por lo demás, no se nos escapa que respecto a los sociólogos católicos que admiten y defienden la necesidad de la sociología normativa, la cuestión es más *verbal* que *real*: se trata, en última instancia, de saber si un conocimiento empírico de hechos sociales así como de sus leyes de probabilidad máxima y aún de certeza moral, que todos estamos de acuerdo en aceptar, merece o no el nombre de ciencia estrictamente tal. Y es esto lo que negamos, por las razones expuestas. No cabe el rigor científico en el estudio empírico de los hechos sociales. En cuanto a la posibilidad y utilidad de este conocimiento (sea o no acreedor al nombre de ciencia), no hay discusión alguna posible.

El adversario real de la posición expuesta es, pues, Durkheim y su escuela, porque su tesis implica la negación de la libertad, y con ella *ipso facto* la exclusión de una filosofía normativa de lo social y a la vez la afirmación de una ciencia rigurosa de lo social. Para él entre el plano de la naturaleza y de lo social no hay diferencia alguna esencial. Su posición determinista social implica, pues, en el orden noético correspon-

diente, dos errores, positivo el uno y negativo el otro: la posibilidad de erigir una ciencia estricta de los fenómenos sociales y la imposibilidad de una filosofía práctica normativa de lo social.

14.—Hay quienes, rechazando la filosofía determinista y materialista subyacente a todo el sistema de la escuela sociológica francesa y defendiendo la libertad y responsabilidad humana en su actividad social, han querido, sin embargo, conservar su método. Y a la verdad, es por su método por donde más ha seducido a tantos el sistema de Durkheim, y, preciso es confesarlo, hay en ese método reglas de verdadero valor, si se toman vaciadas del espíritu materialista que las anima, y todo él, como dijimos al principio, es fruto de una reacción contra el proceder apriorista y arbitrario de los sistemas que le precedieron, con el objeto de centrar más la sociología en la realidad de su objeto.

Sin embargo, el método de Durkheim en determinadas reglas, en su conjunto y en su espíritu, es solidario de su filosofía materialista-determinista, se apoya en ella, y,

como ésta, también él es inadmisibile. ¿Cómo podríamos *sin contradicción* quedarnos con un método que supone y se dirige a descubrir una *necesidad* postulada entre los fenómenos sociales, defendiendo, por otro lado, la intervención de la libertad humana en esos mismos acontecimientos sociales? En realidad, ha procedido con más lógica Durkheim que estos admiradores y seguidores suyos, al vincular su método al determinismo materialista social.

15.—En cuanto a la autonomía de la sociología respecto a las demás ciencias, que asienta Durkheim como el segundo de los postulados de su método, estamos de acuerdo con él en esa afirmación, aunque no en el modo de fundamentarla.

Es verdad que la sociología tiene un objeto formal, que es privativo suyo; pero conviene no exagerar y precisar el alcance de esta autonomía.

Para justificar una disciplina como distinta de otra no es menester un objeto exclusivamente por ella estudiado, basta que exista en la realidad un *aspecto*, u *objeto formal* que dicen Sto. Tomás y los esco-

lásticos, no alcanzado por otros conocimientos. Y así una misma realidad estudiada desde diversos puntos de vista puede ser objeto de diversas disciplinas.

Ha de reconocerse al jefe de la escuela sociológica francesa el haber defendido la irreductibilidad de lo social a lo biológico, psicológico, etc. Pero en este noble afán ha ido demasiado lejos, tan lejos que llega a concebir lo social como una "realidad sui generis", para emplear sus palabras, "externa" y "coercitivamente impositiva" al individuo; y en un exceso increíble, sobre todo en un hombre que decía querer hacer "ciencia objetiva pura de los hechos", finge y describe lo social como verdadera "divinidad" que moldea y forja al propio individuo, dando de este modo no sólo autonomía, sino precedencia causal y absoluta a lo sociológico sobre lo psicológico. La sociedad es la causa que engendra y plasma lo psíquico.

Prescindiendo de todos los resabios de prejuicios evolucionistas y pantéistas que tamaña y gratuita afirmación encierra, ella no tiene en cuenta que, si bien los hechos sociales son acciones externas relacionadas

con el fin de la sociedad, son en su raíz y ante todo actos emanados de una voluntad humana responsable, actos psíquicos y morales. Es claro, y estamos de acuerdo con Durkheim, que lo social no se explica con sólo los elementos psíquicos, sino por el fin que especifica y que aura a los miembros de un grupo en su prosecución, con el consiguiente influjo de éste sobre los individuos. Ni negamos la influencia modificadora en buen o en mal sentido de lo social sobre lo psíquico. Lo que impugnamos es la absorción de lo psíquico por lo social y la primacía causal total de éste sobre aquél, que le atribuye Durkheim. Lo social presupone lo psíquico, se inserta en él, lo continúa, por así decirlo, fundido a lo psíquico de los demás, y sus manifestaciones más complejas no dejan de ser verdaderos actos psíquicos y en el sentido más elevado y noble de este vocablo, actos psíquicos espirituales procedentes de la libre voluntad humana.

Más todavía, aun lo específico del acto social, la unión de acción en torno a la consecución de un fin común, es imposible sin

la inteligencia y voluntad individuales que capten y apetezcan dicho fin.

En el acto social intervienen actos psicológicos espirituales exteriormente manifestados y determinados por el fin común intentando por varios individuos, que desde entonces presionan e influyen como grupo en la vida espiritual de los individuos, bien que no de una manera irresistible e incompatible con la libertad, como quiere la escuela sociológica determinista de Durkheim.

Lo social es siempre psíquico, aunque no inversamente. Lo social encierra el elemento humano, pero enriquecido con una diferencia específica que lo constituye en una esencia propia y autónoma. La nota psíquica es uno de los elementos constitutivos del acto social. Si intentáramos esquematizar la complejidad del acto social en el preciso lenguaje de la lógica escolástica diríamos que lo psíquico espiritual, el acto humano, manifestado exteriormente, es el *género*, el fin de la sociedad y el vínculo de él emergente entre los individuos del grupo es la *diferencia específica*, que determina a aquél

(al género) y lo constituye en la *especie social*.

En Durkheim se echa de menos el espíritu de finura, que en tanto tenía Pascal, para captar esta distinción de aspectos u objetos formales en una misma realidad, y, en su afán de acentuar la independencia del objeto de la sociología, ha llevado la distinción hasta la separación entre lo psíquico y lo social, desnaturalizando con ello el acto social, que supone y es a la vez un acto psíquico humano, y vaciándolo de su espíritu, de su substancia humana, para quedarse con una imager puramente externa, materializada y muerta, del mismo.

Pero aunque el acto social suponga e incluya el acto psíquico espiritual humano, la sociología no se detiene, claro está, a considerarlo bajo este aspecto que pertenece a la psicología, sino bajo aquel otro que lo coloca y hace específicamente social, en cuanto está dirigido o se relaciona con el fin común del grupo.

Entre la psicología y la sociología hay, pues, distinción y autonomía derivada de la distinción de objetos formales, pero no separación, antes al contrario debe reinar en

tre ellas la estrecha unión y colaboración exigida por la misma realidad que estudian bajo distintos aspectos y por la mutua influencia real que existe entre lo psíquico y lo social.

16.—Con esta determinación del objeto forma y alcance preciso de la autonomía de la sociología frente a la posición exagerada de Durkheim en este punto, estamos señalando conjuntamente otro error fundamental suyo, íntimamente ligado al anterior, y oriundo de la misma raíz determinista de su sistema: la negación de la teleología en el orden social, la exclusión de la finalidad en el acto social. Naturalmente, si el hombre, al menos como ser social, no es libre, está de más buscar los fines por los que se determina a una sociedad, ya que en semejante hipótesis ésta se realizaría como un efecto de una actividad incoercible y necesariamente determinada en un preciso sentido<sup>13</sup>. Por lo demás, los ejemplos adu-

13. Lo cual no quiere decir que toda finalidad esté excluida del orden de las causas necesarias, sino solamente aquella de que aquí tratamos, que la voluntad consciente y libremente se propone. En realidad, todo desplazamiento de una actividad cualquiera, libre o necesaria, importa un

cidos para probar el determinismo necesario de la actividad social humana indican por parte de Durkheim un desconocimiento craso del genuino concepto de la libertad. Que el hombre no pueda usar de otra moneda o dirigirse por otro camino que los impuestos por la sociedad y que no pueda transgredir sus leyes, sólo pone de manifiesto una conveniencia o necesidad moral, respectivamente, en ambos casos, pero no absoluta y ablativa de la libertad, pues bajo el aspecto psicológico involucrado en el acto social, el hombre permanece con el dominio activo sobre la posición de su acto: *podría* (aunque *no debería*, es decir, no podría en el orden ético) transgredir las leyes, y si no se crea una nueva moneda o se construyen caminos exclusivos para sí en lugar de usar los que le brinda la sociedad, no es porque carezca de libertad para ello, sino simplemente porque el hombre, a más de ser libre, es racional, ve los inconvenien-

fin con la consiguiente inteligencia inmanente o trascendente a ella, desde que toma un sentido determinación y no oro. Sin fin aprehendido por una inteligencia y querido por una voluntad, la orientación determinada de la causa eficiente carecería de razón de ser, sería absurda. (S. Th, I-II, q. I, a. 2.)

tes que esa conducta le traería para él y los demás, a más de que en la mayor parte de los casos, a pesar de la libertad interior de su voluntad, carecería de medios para procurarse ciertas obras e instrumentos (vg., vías férreas, caminos, etc.), que sólo con la colaboración de los demás, con la sociedad, puede adquirir. Por lo demás, la creación de las instituciones sociales, aún de las naturales impuestas por Dios a los hombres, próximamente depende de una o varias voluntades libres (vg., la reunión de tales pueblos y provincias, la adopción de tal régimen, la concertación del matrimonio entre tales determinadas personas), sin negar las influencias del lugar, tiempo, idiosincrasia, etc., que puedan haber influido en esas voluntades, y sin negar, sobre todo, antes reconociendo en la natural inclinación del hombre a determinadas sociedades (matrimonial y civil), la institución natural-divina de las mismas en cuanto a sus notas esenciales y la obligación de ellas, impuesta a los hombres en general. Por debajo de la necesidad moral respecto a la humanidad de determinadas sociedades, corre la libertad psicológica y muchas veces también la

moral personal (vg., respecto a la sociedad matrimonial obligatoria al género humano, pero no a los individuos en particular), y, en cualquier caso, la libertad psicológica al menos.

Lo social se impone y presiona al individuo no física o "coercitivamente", sino moralmente tan sólo o sea, de una manera correspondiente a su naturaleza racional: él ve que le conviene vivir en sociedad para lograr unido a otros lo que no puede solo y ve que para conseguir ese fin debe aceptar ciertas restricciones de su libertad personal y someterse a un poder que unifica y obliga a las voluntades individuales respecto a ese fin, la autoridad; y porque ve todo esto racional, conveniente, bueno y, a las veces, hasta obligatorio, se somete libremente a él. De aquí que en la más rigurosa de las hipótesis, la necesidad de someterse a la sociedad se verifica en el plano moral de la obligación, pero sin detrimento alguno para la libertad psíquica, antes al contrario, afirmada ésta en esa misma obligación que la implica y se apoya en ella como en el fundamento de la responsabilidad personal. Sólo en determinados casos y con alcance

subsidiario de la necesidad moral, de la obligación, la sociedad echa mano de la coacción física para el logro de la colaboración de los individuos para con su propio fin, coacción física que tampoco impide en modo alguno la libertad interior.

17.—Precisamente por esta finalidad que implica (con la libertad y racionalidad que ésta a su vez encierra), el acto social y la sociedad misma es fruto exclusivo del ser racional y espiritual, de sólo el hombre dentro de la creación sensible. Si así no fuese, ¿con qué derecho se excluiría de la noción de sociedad la colaboración, tan perfecta a veces, que instintivamente realizan entre sí no pocos animales y aun vegetales carentes de razón? Sólo la racionalidad y libertad del acto social emergente de la espiritualidad del alma humana, hacen que este acto sea específico y peculiar del hombre.

18.— Notemos, para acabar de ahondar en la naturaleza del acto social, cómo estos puntos tratados, la espiritualidad y la finalidad del acto social, son solidarios entre sí.

El acto social en su entidad misma es

un acto psicológico espiritual y libre del hombre, externamente manifestado. En cuanto dice relación al fin común de la sociedad es un acto social. Pero ambas cosas, espiritualidad (con la consiguiente libertad) y finalidad se suponen mutuamente y a la vez ambas implican y se entroncan por su mismo concepto en el orden moral, en la filosofía normativa del orden práctico.

19. — El error determinista de Durkheim, que le ha hecho desconocer la naturaleza psíquica y espiritual del acto social y su esencia teleológica y que, según vimos, está en el fondo de su método y en sus pretensiones de científicizar la sociología con detrimento de la sociología como filosofía práctica normativa o ética, es también el que le ha impedido dar toda la fuerza que merece —y que él vislumbró, sin embargo, sin poder desarrollarla debidamente—, a la relación jerárquica noética entre lo que él llamaba sociología y ciencias sociales.

Durkheim ha puesto de relieve la relación de autonomía y superioridad en que se encuentra la sociología frente a la economía, la política y, en general, frente a las cien-



cias sociales. La sociología las abarca a todas desde un punto genérico común y, por eso mismo, sin confundirse con ellas. Más aún, para una mayor comprensión de los fenómenos económicos, vg., es menester estudiar las relaciones que esos hechos tienen con lo político, jurídico, etc., es menester estudiarlos desde un punto de vista superior, desde lo social. De donde la necesidad de estudiar los problemas de estas ciencias sociales a la luz de la sociología.

Ahora bien, si rompemos los diques científicos en que Durkheim ha encerrado, desnaturalizándola, a la sociología, y damos a ésta su verdadera ubicación filosófica moral, veremos las vastas proyecciones que adquiere la verdad sólo vislumbrada por el sociólogo francés: lo económico, lo político, etc., es decir, las ciencias sociales, no son independientes de la sociología o, lo que es lo mismo, del sector de la actividad humana espiritual sujeta a las normas de la ética, *no son independientes de la moral*. La comprensión de estos hechos sociales de una determinada especie encuentran una solución más completa y adecuada en la socio-

logía, que a su vez —y esto es lo que cabalmente falta en Durkheim— sólo se esclarece plenamente al encontrarse y reducirse a la filosofía moral, como vamos a ver enseguida en el capítulo siguiente<sup>14</sup>

14. Véanse las notas 9 y 12 de este capítulo.

### CAPITULO III

#### ESTRUCTURA NOÉTICA DE LA SOCIOLOGÍA COMO FILOSOFÍA PRÁCTICO-MORAL

1.— Si el acto social implica y es en su raíz profunda un acto humano irradiado por la voluntad libre bajo la dirección de la inteligencia, como tal es un acto moral, y la sociología aparece entonces entroncada en la filosofía práctica, en la ética; más aún, es ética, una provincia suya, y, como tal, constituida por principios normativos.

La exposición rápida de este último punto (ya precontenido implícitamente en los anteriores), a la vez que nos proporcionará una refutación de la afirmación de Durkheim, que quita toda competencia e ingerencia a la filosofía práctica en el orden

social, nos dará, sobre todo, la visión positiva del tipo noético de la sociología, haciéndonos ver cómo ella, que no llega a constituirse en ciencia estrictamente tal en el orden de los fenómenos, logra organizarse y esclarecerse como filosofía práctica, como Sabiduría normativa.

Subtraído al determinismo necesario del orden material, como acto humano que es, el acto social queda con ello irreductible a una legalidad científica, pero no a una legalidad moral que lo regula con sus principios.

2.— Toda la actividad de los seres creados, como tránsito que es de la potencia al acto, hacia una perfección o bien, implica una causa final última que la determine en un movimiento definido. Sin la causa final (inmanente o trascendente al agente), la determinación del movimiento<sup>1</sup> en un preciso sentido es ininteligible, no tiene razón de ser. La naturaleza o modo ingénito de obrar de una substancia no es sino la expresión del último fin, que Dios como

1. Es claro que esta palabra se toma aquí en un sentido metafísico, que incluye todo cambio, toda adquisición de una determinada perfección.

Autor inteligente ha debido tener al crearla, fin que no puede ser otro más que su propia gloria, mediante la participación y manifestación de sus divinas perfecciones.

De entre las creaturas, las unas, carentes de razón y espiritualidad, son conducidas a su fin de una manera irresistible por medios intrínsecamente vinculados a un determinado modo de obrar, por inclinaciones necesarias e indefectibles que constituyen las leyes físicas (en sentido filosófico, base ontológica de las leyes científicas de los fenómenos); las otras, dotadas de inteligencia, si bien es verdad que nada pueden querer sino en virtud de su movimiento radical innato hacia el último fin, sin embargo, son libres en cuanto a los medios, y así pueden buscar el bien en sí, la felicidad (último fin inmanente del hombre) ya en uno ya en otro bien determinado, en cuanto llena éste cierta apetencia inferior del ser humano, y aunque pueda apartarlas de su único verdadero bien específico, que les conviene como a seres racionales. De aquí que el hombre deba elegir entre los diversos bienes y tomar aquéllos que realmente le perfeccionan y dejar aquellos otros que,

si bien colman ciertas apetencias subalternas, se oponen a su auténtico y genuino bien: sólo así se perfecciona y tiende a su plenitud ontológica, hacia su felicidad. Esta norma suprema de la actividad libre y racional del hombre, tomada de la ordenación de sus actos (y de las cosas que éstos implican como objetos) a su último fin, que condiciona la perfección humana, es la norma moral, el criterio para discernir los actos buenos de los malos; norma, que en el fuero de la conciencia, aparece además imperativa de un modo absoluto, atando al hombre con el lazo de la obligación, el cual, implicando un Ser absolutamente superior a aquél, no puede provenir sino del Autor de la naturaleza humana que promulga la norma moral como obligatoria imponiendo al hombre de esta manera su propia perfección y felicidad, realización a la vez de la gloria divina. Esta norma así mandada por Dios es la ley natural moral, ley divina anterior y fundamento de toda otra ulterior ley humana.

El Creador, pues, que encauza la actividad de los seres irracionales hacia su fin con leyes necesarias, conforme a su na-

turalidad, dirige al hombre, también de acuerdo a su modo de ser racional, con la ley natural moral, con la que encamina su actividad libre hacia su último fin. Esta ley es, pues, esencialmente normativa, supone una actividad libre, capaz, por ende, de desviarse, a la que dirige mostrándole el camino por donde ella *debe* activamente orientarse para no claudicar de su supremo fin o perfección.

Conforme a esta norma suprema y objetiva del orden moral, la razón va elaborando los grandes principios directores de la conducta humana, objetivos también como aquéllos, que luego, creciendo en complejidad, bajan más y más hacia la realidad del acto concreto, los cuales, finalmente, aplica la prudencia a cada situación individual. La ley normativa de la actividad humana es, pues, una consecuencia de su libertad, es la única posible regulación compatible con la actividad libre, con que Dios podía dirigirla a su fin. Y precisamente porque no cabía en la actividad libre la dirección hacia su fin por medio de inclinaciones necesarias, hemos visto que no había ciencia estricta de los fenómenos origina-

dos por el acto humano. En el orden filosófico, lo estamos viendo, el acto humano queda esclarecido a la luz del último fin del hombre y de los principios normativos de él resultantes<sup>2</sup>.

3.—Ahora bien, la actividad social, como actividad humana y libre que es, no está exerta, bajo este aspecto, de la regulación moral, y son los principios normativos de la moral los que la gobiernan y encauzan por el recto sendero.

Para la consecución de su último fin, Dios ha subordinado al hombre todas las cosas, como medios y, entre ellas, la sociedad. Dios es el Autor de la sociedad al dar al hombre una naturaleza tal, que no pueda conseguir plena y convenientemente su desarrollo y perfección, o sea, su fin (cuya consecución se comienza en este mundo), sino asociándose a los demás para el logro de determinados bienes que sobrepasan las

2. Sobre todos los temas del último fin, la norma moral, la libertad, etc., aquí solamente tocados, puede consultarse mi obra, *Los fundamentos metafísicos del orden moral* (Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad N. de Buenos Aires, 1941), donde se encuentran ampliamente desarrollados. Esta obra acaba de aparecer en su segunda edición, Madrid, 1946.

posibilidades individuales. Y para que así lo realice, Dios ha dotado al ser racional de una inclinación natural hacia la sociedad y lo ha adornado con la capacidad del lenguaje como de un poderoso e irresistible medio de sociabilidad. Por eso, aunque el tipo o régimen concreto de una sociedad dependa más o menos de la libre voluntad del hombre, inclinado a ellos por ciertas circunstancias y factores determinados, la sociedad en general *es natural* y, como tal, impuesta por el Autor de nuestra naturaleza.

4.—Como *persona*, como ser completo en sí mismo con un fin último bien determinado, el hombre no se subordina a la sociedad, sino al contrario, la sociedad le es dada para que él de un modo más conveniente a su naturaleza racional pueda dirigirse a su fin. Pero como *individuo*, es decir, como miembro o parte de un todo que es la sociedad, el hombre se subordina a ésta y debe posponer su propio bien particular (no su último fin, porque este le atañe como persona) al general de la sociedad. Y todo ello en virtud de las exigencias de su bien supremo, a fin de que, lográndose el fin

de la sociedad, la persona pueda disponer de los bienes otorgados por ésta para la mejor consecución de su último destino. En síntesis, como *individuo* el hombre se subordina a la sociedad, de la que es parte, para lograr los fines de ésta, y ésta, a su vez, con sus bienes se subordina al hombre como *persona* para ayudarle a su perfeccionamiento y logro de último fin<sup>3</sup>.

5.—Y bajo este ángulo de necesidad de la sociedad para la conveniente consecución del último fin del hombre, el acto social, el acto con el cual éste actúa conforme o disconformemente con el fin de la sociedad de la que es miembro, cae bajo la ley moral, que se extiende a todos los actos que se refieren al último fin, y erige su norma regulativa, como lo acabamos de ver, tomándola precisamente de la orientación positiva o negativa del acto a su supremo destino. El hombre debe contribuir al sostenimiento y desenvolvimiento de la sociedad en que vive, porque ello es conforme y necesario para la conveniente consecución de su propio último bien

3. Véase MARITAIN, *Para una filosofía de la persona humana*, págs. 139 y sgs., Cursos de Cultura Católica. Buenos Aires, 1937.

personal, y éste es el fundamento moral del acto social.

Esto en cuanto a la sociedad natural. Pero aun en las sociedades puramente convencionales, que el hombre puede libremente erigir para el logro de determinados bienes no opuestos y convenientes a su fin supremo, el acto social se inserta, como cualquier contrato convencional, en la ley moral, que manda el cumplimiento de lo conveniente, ley moral derivada de la norma suprema constitutiva de la moralidad: la conformidad o disconformidad del acto con el último fin, puesto que el cumplir lo prometido perfecciona al hombre, es decir, entra en la orientación y acercamiento hacia la realización de su plenitud ontológica o fin supremo.

De aquí que el hombre, miembro de una sociedad natural y, a las veces, de una sociedad convencional, *deba* tender al fin y bien de esa sociedad, en virtud de su obligación de tender a su último fin, ya que el cumplimiento del fin de la sociedad se orienta y se subordina al logro de su fin supremo y el que todo acto social esté regulado *inmediatamente* por el bien o fin de la

sociedad, regulación y valoración derivadas, en última instancia, del último fin del hombre, y ejercidas por la ley moral que se formula y juzga según la conformidad o disconformidad con la suprema perfección o fin humano.

5.—La sociología no es, pues, la filosofía de principios a priori, de que abominaban Durkheim y Lévy-Brühl. Acabamos de ver que sus principios normativos no son arbitrarios sino exigidos y derivados de la misma naturaleza o modo de obrar racional y libre del hombre, orientado hacia su propia perfección humana, a su felicidad, como al fin supremo impreso por Dios en sus entrañas ontológicas. De las raíces mismas de la naturaleza humana, que implica a la vez su fin último, emerge y se proyecta en el orden objetivo la norma suprema y consiguientes principios regulativos de toda la actividad humana, incluso, por ende, de la social.

De semejante modo, la sociología introduce sus raíces en la ética, para recibir de ella la sabia moral, la norma reguladora y obligatoria de los actos sociales, y consti-

tirse así, en el plano de la filosofía, como Sabiduría práctica normativa de un determinado sector de los actos humanos, de aquéllos que se encaminan a la consecución o remoción del bien de la sociedad.

7.—La sociología, que no logra encuadrarse en la categoría de la ciencia empírica, se estructura y se esclarece perfectamente como ciencia suprema, como filosofía práctica o Sabiduría, a la que pertenece.

En última instancia, es la grandeza misma de la actividad humana la que desborda los cauces deterministas de las leyes científicas y sólo logra ser encauzada, conforme a su noble alcuña, en los principios ontológico-axiológicos derivados y exigidos por su mismo fin supremo y por su naturaleza espiritual y libre.

## SEGUNDA PARTE

### ESTRUCTURA NOÉTICA DE LA CIENCIA EMPÍRICA

## CAPITULO I

### LA CIENCIA EMFÉRICA DENTRO DE LA CLASIFICACIÓN ARISTOTÉLICA DE LAS CIENCIAS

1.—Retomando la clasificación aristotélica de las ciencias, distingue S. Tomás, en el orden de las ciencias teoréticas o contemplativas, tres grados de abstracción, correspondientes a tres aspectos u objetos formales de la realidad. Común a todos ellos, como a todo concepto directo, es la abstracción general o total, que prescinde de las notas individuantes. La ciencia, bajo cualquiera de sus formas, es, por eso, siempre de lo universal y necesario. Pero a más de esta abstracción, común a todo conocimiento científico, en los sucesivos grados va tomando éste de la realidad sensi-



ble aspectos escaionados, cada vez más profundos, prescindiendo de otros. Así en el primer grado la inteligencia se detiene en el plano de la realidad material, la única dada directamente a nuestra experiencia sensible: capta el ser material o *móvil*, que dicen los escolásticos, dejando sus notas individuantes tan sólo. Se trata, como se ve, de la abstracción común a todo concepto. En un segundo esfuerzo de abstracción el entendimiento penetra más hondo y, prescindiendo de las cualidades y substancia del ser móvil, sólo conserva el "*ser cuanto*", la cantidad. Finalmente, dejando de lado en este mismo objeto sensible las cualidades, la cantidad y hasta la misma materialidad de ese ser, la inteligencia retiene para su consideración el residuo resultante: *el ser en cuanto ser*, con cuyo concepto franquea ipso facto su propio punto de partida, los seres materiales, y puede extenderse con él a toda realidad, incluso a los seres espirituales hasta Dios.

Se ubican en este tercer grado la Metafísica general u Ontología (estudio del ser en común) con la Crítica del conoci-

miento o Gnoseología, y la Metafísica especial: la Teología natural o Teodicea (estudio del ser inmaterial increado, es decir, de Dios). Su objeto formal *es el ser en cuanto ser*. Las matemáticas constituyen el objeto del segundo grado de abstracción. Versan sobre el *ser cuanto*. Al primero pertenecen todos los conocimientos incluidos en la "*Physica*" de los antiguos, vale decir, la Filosofía natural, (Psicología y Cosmología), y todas las ciencias empíricas o inductivas (Física, Químicas, Ciencias naturales, etc.). Su objeto formal es el *ser móvil o material*.

Como se observa a primera vista, tan sólo en el primer grado de abstracción encontramos ubicadas conjuntamente una rama de la Filosofía y las Ciencias empíricas<sup>1</sup>, mientras que el segundo es del dominio exclusivo de las Ciencias matemáticas y el tercero de la Metafísica.

1. Tomamos esta palabra "ciencia" en el sentido restrictivo moderno, que la distingue de la "filosofía" o sabiduría. Prescindiendo de las razones históricas y fundamentos filosóficos que introdujeron esta noción, que coloca a la filosofía fuera del concepto de ciencia (razones y fundamentos injustos para la filosofía y en sí mismos falsos, que tienen su origen en la *Crítica de la Razón pura* de KANT), creemos que se puede adoptar

2.—Y tenemos ya planteado de un modo general el posible conflicto y aun absorción mutua entre la Ciencia y la Filosofía de la naturaleza, al versar ambas sobre un mismo objeto formal: *el ser material*, o para emplear la nomenclatura de los antiguos, *el ser móvil*.

De hecho en la "physica" de los antiguos existió una preponderancia de la filosofía natural con exclusión casi completa de las ciencias empíricas, es decir, una absorción del objeto del primer grado de abstracción por parte de la filosofía. Los fenómenos de la naturaleza eran estudiados por ellos a la luz de los principios filosóficos. Si bien es verdad que no descuidaron la experiencia y que de ella partían para sus ulteriores explicaciones especulativas filosóficas; sin embargo, no conocieron ni practicaron la inducción en el

esta nueva acepción del concepto de ciencia en el sentido moderno, que luego definiremos en el cuerpo de nuestro trabajo, y que es hasta conveniente hacerlo para evitar equívocos. En el sentido antiguo del concepto "ciencia", "cognitio rerum per causas", la filosofía; la metafísica sobre todo, es ciencia, más aún la *Prima Scientia* πρώτη ἐπιστήμη, la "ciencia primera", pues constituye el conocimiento de las causas últimas. Hoy reservamos para este conocimiento superior inteligible, distinguiéndolo de la "ciencia" en sentido moderno, el nombre de "*Sabiduría*".

sentido moderno ni conocieron, por ende, la ciencia rigurosamente empírica. A ellos les preocupaba más la penetración en la constitución *inteligible* o *esencial* de los seres de la naturaleza que el descubrimiento de las *leyes empíricas* que regulan los fenómenos de la misma.

A partir de la invención de la inducción —preludiada por S. Alberto Magno y R. Bacon—, los sabios del Renacimiento (F. Bacon, Galileo, Descartes), admirados de sus fecundos resultados, creyeron que la ciencia de los fenómenos había de desalojar a la filosofía natural y que las leyes empíricas agotarían un día la cognoscibilidad del objeto sensible. Desde entonces la ciencia empírica comenzó a reclamar para sí un carácter ontológico y con ello a absorber en su favor el primer grado de abstracción con el consiguiente desplazamiento de la filosofía natural. Los resultados del atomismo, que en el plano de lo empírico-fenoménico logra una fecundidad asombrosa, condujeron a los hombres de ciencia de esa época a lo que Maritain ha llamado "un equívoco trágico", a dar alcance ontológico o inteligible a lo que so-

lamente lo tenía empírico. Al período reflexivo de la ciencia, vale decir, a la epistemología estaba reservada esta tarea de revisión de la ciencia para delimitar su objeto. Pero para llegar a semejante examen habían de pasar tres siglos —la epistemología es casi contemporánea. Entretanto, absorbido su objeto por la ciencia, la filosofía natural fué desterrada de los dominios de la filosofía<sup>2</sup>. Fuera de los muros de la Filosofía escolástica y de alguno que otro filósofo más, ésta ha sido la posición que se ha venido manteniendo durante tres siglos: el aspecto inteligible y ontológico de la realidad sensible suplantado, suprimido y hasta absorbido por el aspecto fenoménico de la misma.

Una reacción saludable se hace sentir en los grandes espíritus científicos antipositivistas de nuestra época. Ante las encrucijadas a que necesariamente ha conducido esta concepción absorbente de la

2. La ausencia de esta disciplina en nuestra Facultad de Filosofía y Letras y en muchas otras facultades similares así argentinas como extranjeras, ¿no es acaso un resabio de este "equivoco trágico", que convendría subsanar con la erección de esta cátedra? Por una paradoja ha sido la Facultad de Ingeniería de La Plata la primera en reestablecerla, aunque su vida ha sido efí-

ciencia, que no permite la solución de los problemas supremos del espíritu, se ha iniciado la crítica de los postulados, del alcance objetivo y estructura noética de la misma. Esta recobra así poco a poco su verdadera fisonomía, renuncia a un mundo ontológico cuyo estudio no le incumbe, vuelve poco a poco a su auténtico cauce fenoménico y precisa su alcance limitando su objeto, más modesto que aquél que le asignaban los renacentistas, pero por eso mismo más seguro y siempre noble y fecundo en aplicaciones.

Delimitar dentro del mundo material— el primer grado de la abstracción,— el aspecto que compete a la ciencia y el objeto de la filosofía es precisamente el propósito de estas páginas.

Entre los tomistas contemporáneos, Maritain es quien mejor ha tratado el punto en diversas obras: en "*Degrès du savoir*", en "*Philosophie de la nature et sciences*

mera. En efecto, el inteligente interventor de dicha casa de estudios, ingeniero Alejandro Estrada, instauró dicha cátedra durante el curso de 1944 con el propósito de incorporarla más tarde al nuevo plan de estudios del doctorado de Física, que proyectaba. Su alejamiento de la dirección de dicha Facultad, ha traído la paralización de tan noble iniciativa.

*experimentales*" (comunicación a la Academia Pontificia de S. Tomás de Aquino, 1934), en "*Science et Sagesse*", en la primera de sus conferencias pronunciadas en los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires y publicadas bajo el epígrafe de "*Para una filosofía de la persona humana*", y principalmente en sus precisas lecciones sobre "*La Philosophie de la nature*"<sup>3</sup>. Ha ahondado en el tema a la luz de los principios filosóficos de S. Tomás y a la vez de las valiosas contribuciones de la epistemología contemporánea (Duhem, Meyerson, Eddington, etc.). Es por eso que, sin excluir a otros actores y algunas consideraciones personales, para la redacción de este estudio hayamos aprovechado principalmente estas contribuciones del ilustre filósofo francés.

3.—Distinguen los escolásticos en el tema de un saber entre *objeto material*, *objeto formal que*, y *objeto formal bajo el cual*. El primero es el ente sobre el que versa la facultad (v. g. la mesa en la

3. De las traducciones de las dos últimas obras, damos cuenta en la primera parte de este libro.

que escribo); el segundo es el aspecto de la realidad desde el cual aquélla la alcanza (v. g., el color de la mesa, bajo cuyo aspecto es percibida por la vista); y el tercero es el medio por el cual la facultad logra ponerse en contacto con su objeto formal, "el modo de entrar en conversación con el objeto formal" o "modo de visualización", que dice Maritain (la luz, en el ejemplo propuesto).

Ahora bien, resulta relativamente fácil distinguir entre ciencia y filosofía natural, por una parte, y ciencias matemáticas, por otra, por cuanto que, ubicadas estas dos últimas en distintos grados de abstracción (segundo y tercero respectivamente), distingúense de las primeras y también entre sí por su objeto formal. Pero la filosofía natural y la ciencia empírica versan sobre un mismo objeto formal: la cosa material o sensible ("el ser móvil" de los escolásticos). Para especificarlas en su propia estructura conceptual, preciso es descender hasta el *objectum formale sub quo*, hasta el modo cómo ellas entran en contacto con este su común objeto formal.

Analicemos, pues, brevemente el proceso de la ciencia y de la filosofía natural, y echaremos de ver enseguida este doble y distinto modo de llegar a su objeto, el ser material.

La ciencia natural, inductiva como es, parte de la observación empírica y experimental<sup>4</sup>. De los hechos o contacto de nuestros sentidos con los fenómenos inmediatos, mediante la observación minuciosa desde las diversas formas posibles, se logra la *clasificación* de estos fenómenos; y, repetida la experiencia según las reglas del método inductivo de F. Bacon y S. Mill—que a su vez se apoyan, pese a las afirmaciones de éste, en principios analíticos no-inductivos evidentes, en el de causalidad sobre todo, en que se sostiene el tránsito de lo contingente a lo necesario, de lo particular a lo general— la ciencia logra descubrir y establecer las leyes regulado-

4. El contenido de estos dos términos, a veces usados indistintamente, parece haber cristalizado definitivamente del siguiente modo: "empírico" equivale a hecho alcanzado por la experiencia vulgar o directa, y "experimental" al objeto de una experiencia provocada u observada en circunstancias excepcionales. "Un experimento no es más que una observación que puede ser repetida, aislada y variada" (TITCHENER, *Text-book of experimental Psychology*, págs. 19-20).

ras del mundo de los fenómenos de la naturaleza. En efecto, la repetida observación de concomitancia o consecuencia, que invariablemente enlaza a dos o más fenómenos o a núcleos de fenómenos, hace sospechar primero y ver con toda certeza después, el nexo de necesidad que los vincula. *A* no sólo *acompaña o sigue* al fenómeno *B*, sino que *debe* acompañarlo o *seguirlo*. Porque según las exigencias racionales del principio de razón de ser y de causalidad no sólo ha de darse una causa del fenómeno *B*, sino también de la constancia del enlace entre el fenómeno *A* y *B*; y esa razón de ser o causa ha de residir en una necesidad objetiva en que se respalda la ley universal. Esta fundamentación racional de la inducción—rechazada por los empiristas, por S. Mill sobre todo, en su *Lógica*, con la consiguiente destrucción de la validez de la misma— pertenece a la filosofía propiamente tal. El hombre de ciencia, sin zondar reflexivamente hasta los pilares racionales en que se apoya la inducción, ve por el sentido común, es decir, por una certeza natural directa, cómo la constancia de los

fenómenos implica una *necesidad de enlace* entre ellos, *una ley*, y sin preocuparse de su fundamentación filosófica, *la postula*. Por eso la ley científica no tiene un carácter ontológico (como lo tiene la de los filósofos), sino puramente fenoménico: expresa la conexión necesaria entre dos o más fenómenos o núcleos de ellos, a que se llega por la inducción.

Una vez descubiertas las diversas leyes, el hombre de ciencia intenta reconstruir teórica y fenoménicamente la realidad por él estudiada, para lograr en esta visión unitaria del objeto, la unidad y conexión de las diversas leyes. Procura llegar así por la multiplicidad fenoménica, por de fuera, a la unidad esencial que el filósofo procura por de dentro en la inteligibilidad del ser. Tal el alcance epistemológico de la *teoría científica*.

4.—Ahora bien, si analizamos este proceso de la ciencia sucintamente expuesto, veremos que desde la observación de los hechos hasta la ley que los organiza y la teoría que unifica esas leyes en un núcleo fenoménico objetivo, la ciencia no se in-

teresa sino por los fenómenos o hechos empíricos del ser sensible. A ella no le interesa lo que la cosa es sino *cómo se manifiesta*, no se preocupa de la realidad sino de su manifestación o apariencia sensible. Es verdad, como lo nota Meyerson, toda ciencia es de espíritu ontológico, en cuanto trabaja sobre una realidad X, cuyos fenómenos observa, clasifica y reduce a leyes y teorías; pero semejante realidad ontológica no constituye el objeto de sus investigaciones. Desde la observación de los hechos hasta la teoría, la ciencia no se desprende del plano de los fenómenos, y aún en su ápice, la teoría, intenta la reconstrucción no de lo que la realidad es, sino de su sucedáneo fenoménico. Es decir, substituye la realidad ontológica por uno o varios aspectos, que son los que a ella exclusivamente le interesan. Así, cuando el químico adopta la teoría atómica, no tiene intención de afirmar que la realidad material esté constituida por átomos, sino tan sólo de que tal hipótesis teórica con alcance pura y exclusivamente empírico se presta admirablemente para explicar los fenómenos químicos. No de otro

modo cuando el físico dice que el color consiste en vibraciones del éter o el sonido en vibraciones del aire o de otro cuerpo, expresa una verdad de carácter restringido científico y sin pretensiones de afirmar que eso sea *ontológicamente* el color o el sonido; tan sólo quiere decir que el *fenómeno* de la luz está condicionado constantemente y vinculado al *fenómeno* de la vibración dicha, de tal modo que para los efectos de la formulación de la ley empírica pueda expresarla como si consistiese en ella. *Las afirmaciones científicas, por eso, no tienen un valor ontológico, sino puramente empírico. El hombre de ciencia no da una explicación inteligible de los constitutivos esenciales de la realidad, constata tan sólo sus fenómenos y las leyes que los regulan y, sin desprenderse nunca de este terreno, procura, agrupando hechos y leyes, dar una visión teórica y explicación empírica de los hechos.*

Tales son las conclusiones a que llega fundamentalmente la epistemología contemporánea en sus representantes máximos (Einstein y Meyerson, por ejemplo), y que Maritain ha sabido adoptar y pre-

cisar a la luz de los principios del tomismo, incorporando a éste un nuevo sector del saber.

Esta delimitación del objeto y alcance de la ciencia, si bien priva a ésta de cierto vuelo y brillo aparente con que se presentaba bajo la pluma de los positivistas científicistas del siglo pasado, para quienes la ciencia lo abarcaba y lo explicaba todo y excluía todo otro saber superior, la ubica en su propio terreno, la centra y ajusta a su cauce estricto y específico, más modesto, es verdad, pero más sólido y seguro para sus verdaderas conquistas. Baste recordar la enorme proyección que alcanza la física moderna, voluntaria y cuerdamente despojada de toda intención ontológica, al intentar la geometrización total de sus leyes, echando mano para ellos inclusive de las geometrías no-euclidianas y hasta de nociones, que probablemente no trascienden el grado de *entes de razón*, de puras creaciones del entendimiento humano.

Ha sido necesaria la experiencia dolorosa de tres siglos para que la ciencia comprendiese su verdadero alcance obje-

tivo y se liberase de esta carga ontológica, de esta confusión de límites con el objeto de la filosofía natural, que a la vez que desnaturalizaba su estructura de conocimiento empírico comprometiendo sus verdaderas conquistas y deteniendo su desarrollo, desalojaba injustamente el saber superior de aquélla.

## CAPITULO II

### LA FILOSOFÍA NATURAL FRENTE A LA CIENCIA EMPÍRICA

1.—Delimitado así el objeto científico como perteneciente a un orden puramente empírico, y mediante éste precisada la estructura noética de la ciencia, cabe dentro de este objeto formal del *ser sensible* — primer grado de la abstracción— otro tipo de conocimiento superior al de aquél, otro modo más elevado de “entrar en conversación con él”. Tal es el de la filosofía, que busca, por debajo de fenómenos y leyes empíricas, las causas últimas intrínsecas inteligibles de ese ser sensible. Es indudable, la inteligencia no se satisface con el conocimiento “*perinoético*” o de las



apariencias sensibles. Hecha para el ser, para la esencia del ser, ella quiere saber, por sobre los fenómenos, lo que la realidad sensible —y toda realidad— realmente es, busca un conocimiento “*dianoético*”, que penetre hasta el corazón o esencia de las cosas. La Historia de la Filosofía está ahí para confirmarlo. Fuera de que muchos llamados fenómenos de la naturaleza no son tales, sino supuestos fenómenos creados muchas veces por el investigador para la explicación de otros (así serían, v. g., el protón, el electrón, el átomo, etc., que en sí mismos no son fenómenos, sino supuestos fenómenos explicativos de otros y que en sí, en algunos casos al menos, no son tal vez sino entes de razón), donde quiera se detenga el hombre de ciencia como en el *elemento último* de la realidad sensible, todavía cabe siempre preguntar: ¿Qué es realmente, cómo está constituida en su esencia interna esa realidad que se manifiesta como fenómeno elemental? Allí donde lo empírico termina comienza lo inteligible, lo esencial, o mejor aún, parejo y por debajo de lo fenoménico, sosteniéndolo y causándolo ontológicamente corre

la realidad plena, la esencia inteligible que constituye esa realidad.

Si la ciencia estudia el ser sensible, acentuando lo sensible del ser, el filósofo estudia este mismo objeto subrayando el ser (*lo inteligible*) de este ser sensible. La filosofía natural no puede, pues, confundirse con la ciencia.

“Las ciencias de la naturaleza, físico-matemáticas o puramente experimentales, tienen por objeto el ser móvil según el aspecto de la inteligibilidad de la misma mutabilidad o según el aspecto de la inteligibilidad de la cantidad, pero siempre desde el punto de vista del detalle de los fenómenos, o en tanto que observable y mensurable, no en tanto que inteligible, *ens mobile secundum quod mobile aut secundum quod quantum, sub modo definiendi per operationem sensus*”. En cambio, la filosofía de la naturaleza “tiene por objeto, en todos los objetos de la naturaleza sensible, no el detalle de los fenómenos, sino el ser inteligible mismo en tanto que móvil [...]. La esfera de inteligibilidad propia de la filosofía de la naturaleza es, pues, el *ens secundum quod mobile, sub*

*modo definiendi per intelligibilem quidditatem (et non per operationem sensus), seu sub lumine ontologico*"<sup>5</sup>.

Sin embargo, tampoco hay que ir al extremo opuesto y confundir la filosofía natural con la metafísica. Esta tiene como objeto formal especificante el *ser en cuanto ser*, y comprende, por eso y bajo este ángulo, toda realidad sensible y suprasensible. En cambio, la filosofía natural trata del *ser sensible* tan sólo, implica la experiencia como punto de partida y a la vez como punto de desemboque de la especulación. El error de la clasificación de Wolf, que hace de la Filosofía natural o Cosmología así como de la Psicología racional y de la Teodicea tres ramas especiales de la Metafísica, a las que aluce Kant en su "*Crítica de la Razón Pura*" y que algunos escolásticos inconsideradamente han admitido, se funda, por ende, en un desconocimiento de los objetos formales o grados de abstracción, que un auténtico tomista no puede tolerar.

La filosofía natural se ubica, pues, en

5. MARITAIN, *Philosophie de la nature*, págs. 131-132, Tequi, París.

el primer grado de abstracción y tiene, por consiguiente, el mismo objeto formal que la ciencia; pero dentro de él ambas se distinguen y diversifican específicamente, como tipos de saber, por el objeto formal *sub quo* o modo de entrar en contacto y tratar al objeto.

El hombre de ciencia estudia los hechos sensibles siempre a la luz de lo empírico, busca explicaciones empíricas y jamás pierde contacto con la realidad empírica (al menos imaginada, como en el caso del protón y otros supuestos fenómenos no experimentables). El filósofo estudia estos mismos hechos, pero a la luz de los principios inteligibles, y, trascendiendo lo empírico, busca su esencia constitutiva, causal. Sus conclusiones (del hombre de ciencia o del filósofo), limitándose cada uno a su propio solar, no pueden ser opuestas, sino paralelas o, mejor aún, complementarias unas de otras, según diremos luego. Así el atomismo mecánico de la ciencia es compatible con el hilemorfismo de la filosofía natural, desde que aquél se contrae al puro orden fenoménico sin aspiraciones ontológicas. Otra cosa ocurri-

ría con el mecanicismo filosófico de Leucipo, Epicuro y de los sabios del Renacimiento, de Descartes principalmente, o con el dinamismo de Leibniz o de Ostwald, ya que ambas posiciones —por caminos opuestos— colocadas como están en un terreno filosófico, llegan a antinomias insolubles y al absurdo. A su vez, cometería un desmán, ipso facto inválido, el filósofo que quisiese derivar de su sistema, entroncado en la esencia del ser, leyes o teorías empíricas para el mundo de los fenómenos, algo así como pretendieron hacerlo los idealistas románticos del siglo pasado, como Schelling.

Más todavía; aún en el terreno de lo inteligible, la filosofía natural, preciso es confesarlo, no logra conocer las causas inteligibles inmediatas de un ser sensible, y sólo alcanza determinarlas por sus predicados o notas esenciales superiores. Así llega S. Tomás y los escolásticos, siguiendo a Aristóteles, a la conclusión de la constitución hilemórfica de los cuerpos. Todo ser material consta de dos principios constitutivos, materia y forma, con elemento determinable y determinante, como

potencia real y acto, respectivamente. Pero la constitución esencial del ser material por sus predicados inmediatos constitutivos se nos escapa. Lo que la cosa es en su constitución específica no lo sabemos. Dentro de una determinada familia animal, ignoramos la diferencia específica, inteligible que distingue un género o especie de otra, y sólo por sus efectos fenoménicos, por sus apariencias sensibles, inducimos la diferencia esencial que no vemos directamente en sí con nuestra inteligencia. La diferenciación específica sólo se logra, pues, por el lado empírico de la esencia, que suple así esta deficiencia del conocimiento filosófico.

2.—Y es precisamente por esto que la filosofía natural y la ciencia, lejos de oponerse, sin confundirse o desalojarse, deben complementarse mutuamente. Para suplir esta falta de penetración de la inteligencia, que no puede llegar por vía filosófica, *dianoética*, a descifrar la constitución esencial específica de un ser, el hombre complementa dicho saber filosófico con un conocimiento inferior, *perinoético* o de

los fenómenos, teniendo en cuenta que estos hechos sensibles no son sino las propiedades o proyección sensible de esa esencia directamente desconocida en su ser más íntimo específico.

3.—Esta falta de intuición o penetración de la inteligencia en la esencia propia del ser sensible no sólo debe ser subsanada por la ciencia, sino que ha dado origen a ésta como complemento cognoscitivo empírico indispensable, que llenase este vacío de la filosofía. Así como la filosofía ha surgido como una exigencia racional de superar lo empírico descriptible para alcanzar lo inteligible constitutivo o esencial; así también la ciencia inductiva, como sistematización y organización racional del conocimiento empírico, ha nacido de la necesidad de colmar el vacío de la visión inteligible que no llega a los predicados constitutivos más determinados del ser sensible.

Por eso la ciencia, en el sentido moderno de la palabra que la restringe a un conocimiento de los fenómenos por sus le-

yes, sólo es necesaria para una inteligencia *humana*, para una inteligencia que llega a su objeto a través de los sentidos, sin la visión directa de la esencia en sí. Para el puro espíritu la ciencia empírica, a más de imposible como luego veremos, no es necesaria: en la intuición de las esencias ve como en su causa inteligible toda la proyección sensible de los fenómenos y de sus leyes, que el hombre debe captar desde fuera, *perinoéticamente*, por la experiencia, sistematizada luego y elevada a la categoría de ciencia.

La ciencia inductiva, pues, tan noble como es comparada con la pura experiencia, encierra sin embargo un coeficiente de limitación de nuestra inteligencia, obligada a conocer por de fuera (vía fenomenica) lo que no logra descubrir por dentro (vía inteligible o filosófica). Analícese cualquier definición de una especie zoológica o botánica y se comprobará cuanto venimos diciendo. En la impotencia que, *como filósofo*, tiene el hombre de llegar a la definición específica inteligible de esa especie, *como hombre de ciencia* la des-

cribe por sus notas y leyes empíricas peculiares, que denuncian una constitución esencial específica<sup>6</sup>.

6. Este modo de llegar a la delimitación de la esencia por sus manifestaciones externas, no siempre es muy seguro, sino probable en muchas ocasiones, con la consiguiente probabilidad de que muchas de las llamadas *especies científicas* no lo sean realmente, sino tan sólo variedades de una verdadera especie esencial o filosófica.

### CAPITULO III

#### CAUSA DE ESTA SITUACIÓN DE LA FILOSOFIA NATURAL Y LA CIENCIA EMPÍRICA

1.—Si buscamos más hondo la razón de la posibilidad y necesidad de estos dos tipos complementarios de conocimiento científico y filosófico acerca del ser sensible, la encontraremos en la constitución psicológica-gnosológica del hombre, en su modo peculiar de ser y de funcionar sus facultades cognoscitivas, sentidos e inteligencia, y en el consiguiente modo de organización complementaria que las vincula, o mejor todavía en términos metafísicos, en razón del objeto que las especifica; nace de los aspectos aparentemente opuestos de *universal y necesario del orden esencial,*

por una parte, y por otra, del aspecto *individual y contingente* del *orden empírico*, con los que se presenta simultáneamente el ser sensible. Sabido es cómo este doble aspecto con que se presenta el ser sensible ha sido desde Parménides, Heráclito, Platón, S. Agustín y los medievales en su célebre cuestión de los universales, hasta Kant y Bergson, la antinomia fundamental de la filosofía, planteada ya en términos ontológicos (el objeto es a la vez permanente y cambiante, necesario y contingente), ya en términos gnoseológicos (nuestro conocimiento se presenta ya como universal ya como individual) y que ha ocasionado ora la exaltación de la inteligencia con detrimento de la sensación (Parménides y los racionalistas del siglo XVIII y XIX, tales como Spinoza o Hegel), ora viceversa, de la sensación contra la inteligencia (Heráclito, Bergson y los empiristas de todos los tiempos) y de sus correspondientes objetos.

La solución la vió ya Aristóteles y la precisó, ahondándola, S. Tomás, con la doctrina del acto y la potencia (orden ontológico) y la de la analogía de concepto

del ser (orden gnoseológico). En el caso concreto que nos ocupa, encontramos esos dos elementos en la materia y forma como constitutivos del ser material, con la correspondiente dualidad de las facultades cognitivas del hombre, que captan los dos aspectos de objeto, sensible e inteligible, determinados, en última instancia, por aquellos dos elementos esenciales. En razón del principio potencial o material, el ser material es individual y sensible, la esencia está como fraccionada en partes, se encuentra realizada en individuos que no la agotan jamás. En razón de la forma u acto, el ser material pertenece a tal especie inteligible del ser, posee la unidad específica de su ser. La constitución esencial hilemórfica del ser material se refleja en la composición constitutiva sensitivo-intelectiva del hombre que la capta y que, organizada luego sistemática y reflejamente, constituye el saber compuesto filosófico-científico. Por sus sentidos el hombre sólo llega a lo individual y contingente, pero en un conocimiento intuitivo concreto y rico, por eso mismo; por su inteligencia penetra más hondo, llega hasta la forma

(por sus predicados generales, no específicos, precisamente por llegar hasta ello a través de los sentidos y no intuitivamente), despojada de sus notas materiales individuantes, en un conocimiento, por eso mismo, universal y necesario, pero a la vez pobre porque abstracto. El conocimiento inteligible de la realidad sensible, ahondado por la reflexión que busca las últimas causas, se sistematiza en *filosofía*. El conocimiento empírico de los sentidos, organizado por la inteligencia, que, sin deshacerse de los datos sensibles, busca su sistematización en leyes empíricas, apoyándose en principios inteligibles que fundamentan la inducción, da lugar a la *ciencia*. Y ambos unidos — completándose en su mutua deficiencia — suplen en el hombre la intuición inteligible del ser sensible, dándole un conocimiento del ser material relativamente perfecto, y en todo caso el más perfecto posible a que el hombre puede aspirar.

2.—Pero si intentamos profundizar más todavía en el porqué del carácter complementario de la filosofía natural y

de la ciencia empírica, a encontraremos no sólo en la constitución del ser material, sino en la del mismo hombre.

Por parte del objeto, nos encontramos con un ser material que, en razón de su forma o constitutivo esencial en acto, es inteligible, y en razón de su materia o principio potencial, es sensible; de parte del sujeto cognoscente nos encontramos con un ser compuesto también de materia y forma espiritual, de cuerpo y alma: como *ser material*, informado por un alma, capaz de percibir lo material, *lo sensible*; y como *ser espiritual*, dotado de inteligencia, capaz de trascender la materia y captar *lo inteligible* del objeto material.

Pero así como el aspecto sensible o fenoménico es propiedad emanante de la esencia del ser material y de ese modo la esencia inteligible y su manifestación empírica se hallan solidaria e íntimamente unidas en la *realidad sensible*, y así como la sensación es la fuente del saber espiritual del hombre y ambos conocimientos se unen y complementan mutuamente, dando el uno la intuición individual de lo empírico y el otro el concepto universal inteli-

gible, unidad de *conocimiento compuesto*, *ontológicamente fundada en la íntima y substancial unión del alma y del cuerpo*; no de otro modo, el conocimiento científico y el saber filosófico de la naturaleza, específicamente distintos como son, han de vivir unidos y complementarse mutuamente *en la unidad del objeto formal* que traían, *el ser sensible*, y en la correspondiente *unidad gnoseológica* del sujeto que lo estudia, *el hombre*, compuesto de cuerpo y alma, dotado de sentidos e inteligencia. Semejante coordinación de ambos conocimientos está condicionada por la jerarquía de sus objetos y de las facultades humanas correspondientes que los captan. En el orden ontológico, lo esencial inteligible es lo primero y fundamental, del que emana como manifestación suya lo empírico. En el orden gnoseológico, la vida sensitiva aparece sirviendo a la intelectual, lo sensible conduciéndolo a lo inteligible.

Por eso también, autónomas dentro de sus respectivos sectores de lo empírico e inteligible del ser sensible, *ciencia* y *filosofía natural* han de vivir en el hombre

hermanadas y complementándose mutuamente.

Más para mantener semejante armonía entre ambos conocimientos, autónomos en sus sectores, es menester que uno de ellos vigile con autoridad sobre el otro para que ninguno de ellos desborde su propio cauce y ámbito objetivo y cuide a su vez de que el inferior sirva al superior, el científico al filosófico. La cooperación entre el conocimiento empírico y el esencial, sólo será posible en la unidad armónica que, dando la hegemonía al superior de ellos, subordine jerárquicamente la Ciencia a la Sabiduría.



## OTRAS OBRAS DEL AUTOR

- LA CONSTITUCIÓN ESENCIAL DEL SANTO SACRIFICIO DE LA M.S.A. Guadalupe, Buenos Aires, 1930.
- ESBOZO DE UNA EPISTEMOLOGÍA TOMISTA (*Estructura noética de la Sociología y Ciencia empírica y Filosofía Natural*). Segunda edición. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1946. Traducción al italiano y prólogo de A. FANFANI, Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad del *Sacro Cuore* de Milán, publicada por la misma Universidad, 1939.
- LA PSCASTENIA. C. E. P. A., Colección "Gladium", Buenos Aires, 1941 (primera edición). Adsum, Buenos Aires, 1944 (segunda edición).
- CONCEPTO DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA (segunda edición, 3er. millar). Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1941 (agotada).
- FILOSOFÍA MODERNA Y FILOSOFÍA TOMISTA (segunda edición), 2 tomos. Editorial Guadalupe, 1945.
- LOS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DEL ORDEN MORAL. Prólogo de Tomás D. Casares. Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1941. Segunda edición en prensa, Madrid, 1946.
- LA FORMACIÓN DE LA PERSONALIDAD. Adsum, Buenos Aires, 1941.
- LO ETERNO Y LO TEMPORAL EN EL ARTE. C. E. P. A., Buenos Aires, 1942.
- EL LLAMADO AL SACERDOCIO. Difusión, Buenos Aires, 1944.
- ANTE UNA NUEVA EDAD. Adsum, Buenos Aires, 1944.
- LA DOCTRINA DE LA INTELIGENCIA DE ARISTÓTELES A SANTO TOMÁS. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

## Traducciones:

- LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, por M. Grabmann. Traducción directa del alemán y prólogo. C. E. P. A., Buenos Aires, 1942. Segunda edición, Guadalupe, Buenos Aires, 1946.
- EL SENTIDO COMÚN, por R. Garrigou-Lagrange. Traducción del francés y prólogo. Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1944.
- CIENCIA Y SABIDURÍA, por J. Maritain. Traducción del francés y prólogo. Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1944.
- LA VIDA INTERIOR DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, por M. Grabmann. Traducción directa del alemán y prólogo. Guadalupe, Buenos Aires, 1946.

## En preparación:

- TRATADO DE LA JUSTICIA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO. Comentario de Santo Tomás al libro V de la Ética de Aristóteles. Traducción del latín y notas en colaboración con Eugenio S. Melo. (En prensa).
- FILOSOFÍA DE LA CULTURA.
- CURSO DE TEOLOGÍA NATURAL.
- CURSO DE ÉTICA.
- FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD.

## INDICE

	Pág.
DEDICATORIA .....	7
<i>Prólogo de la segunda edición</i> .....	9
<b>PRIMERA PARTE — LA ESTRUCTURA NOÉTICA DE LA SOCIOLOGÍA</b> .....	17
Prólogo a la primera edición .....	19
CAPÍTULO I — La concepción neo-positivista de la escuela sociológica de Emilio Durkheim .....	22
CAPÍTULO II — Crítica al sistema sociológico de Durkheim .....	45
CAPÍTULO III — Estructura noética de la sociología como filosofía práctico-moral .....	85
<b>SEGUNDA PARTE — ESTRUCTURA NOÉTICA DE LA CIENCIA EMPÍRICA</b> .....	97
CAPÍTULO I — La ciencia empírica dentro de la clasificación aristotélica de las ciencias .....	99
CAPÍTULO II — La filosofía natural frente a la ciencia empírica .....	115
CAPÍTULO III — Causa de esta situación de la filosofía natural y la ciencia empírica .....	125
<i>Otras obras del autor</i> .....	132
<i>Traducciones</i> .....	133

*Este libro,  
se acabó de imprimir  
en Buenos Aires,  
en casa de  
Francisco A. Colombo,  
Horniguera 552,  
el día 8 de julio  
de 1946.*