

Tomás D. Casares: la eternidad como principio configurador de las jerarquías espirituales

Tomás D. Casares: Eternity as the Configuring Principle
of Spiritual Hierarchies

Carlos Daniel Lasa

Universidad Nacional de Villa María, Córdoba, Argentina

Universidad Católica de Salta, Córdoba, Argentina

Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, Argentina

 <https://orcid.org/0000-0002-3720-4141>

Correspondencia: cdlasaga@gmail.com

Resumen

El presente trabajo está fundado en el libro Jerarquías espirituales del reconocido filósofo y jurista argentino Tomás D. Casares. Su propósito es mostrar cómo los actos del espíritu humano se ordenan, de manera jerárquica y necesaria, hacia aquel Ser al que nada le falta y en quien el hombre puede hallar la felicidad plena. El dinamismo temporal del espíritu encuentra su culminación en la eternidad del Ser divino. En la cúspide de este dinamismo se sitúa el acto de fe, mediante el cual accedemos al conocimiento de la Verdad Absoluta; le siguen, en un orden descendente, el conocimiento teórico propio de la inteligencia, y finalmente, la acción moral y política.

Palabras clave: Tomás Darío Casares, verdad absoluta, conocimiento teórico, acción moral, filosofía política.

Abstract

This paper is based on the book Spiritual Hierarchies by the renowned Argentine philosopher and jurist Tomás Darío Casares. His purpose is to demonstrate how the acts of the human spirit are ordered, in a hierarchical and necessary way, toward the Being who lacks nothing and in whom human beings may find complete happiness. The temporal dynamism of the spirit finds its fulfillment in the eternity of the Divine Being. At the panicle of this dynamism lies the act

of faith, through which we come to know the Absolute Truth; subsequently in a descending order, comes the theoretical knowledge, inherent to intelligence, and finally, moral and political action.

Keywords: Tomás Darío Casares, absolute truth, theoretical knowledge, moral action, political philosophy.

El escrito de Tomás D. Casares¹ titulado *Jerarquías espirituales*, publicado en Buenos Aires, por Restoy y Doeste, en 1928, nos permitirá pensar en aquellos actos del espíritu humano que se ordenan, de modo jerárquico, hacia aquel Ser al que nada le falta y en el que el hombre puede encontrar la felicidad plena. La obra contiene tres conferencias que fueron pronunciadas en diversos momentos, aunque las mismas encuentran su unidad en la consideración de las jerarquías de las actividades del espíritu. Cabe consignar que la conferencia sobre *La Política y la Moral. A propósito de Maquiavelo*, que fue leída en los Cursos de Cultura Católica el 30 de junio de 1927 —y que constituye la tercera parte de *Jerarquías espirituales*—, había sido publicada el mismo año por la Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (Casares, 1927). Hacemos esta referencia puesto que estas dos publicaciones presentan una variación respecto de la conferencia aludida. La publicación de 1927 ofrece una introducción, anterior al tratamiento del pensamiento de Maquiavelo, que considera la cuestión de la clasificación aristotélica de las tres formas de conocimiento: experiencia, arte y ciencia. Esta instancia permitirá a Casares compulsar el tratamiento que Maquiavelo hace de la política y el modo en que la separa del ámbito de la

moralidad. La referida introducción se sitúa, en *Jerarquías espirituales*, al final del libro bajo el título “Las formas del conocer” (Casares, 1928).

La fe y la inteligencia

Casares sostiene que la vida específicamente humana es la vida del espíritu. En ella pueden distinguirse tres operaciones, cuales son: la acción, el conocimiento teórico propio de la inteligencia, y el acto de la fe —acto de máxima trascendencia que inserta al hombre en la esfera de lo sobrenatural, de lo eterno—. Casares sostiene que, entre estas operaciones, se da una subordinación, aunque advierte que la misma no es de naturaleza temporal sino que responde a los valores intrínsecos de cada operación juzgados en función de la plenitud del espíritu. Por eso coloca a la fe en la cúspide de las actividades del espíritu. Para Casares: «La fe es la raíz esencial de todas las formas de la vida humana, porque es el punto de inherencia de la naturaleza en lo sobrenatural para lo cual aquélla está ordenada» (1928, p. 16). Para llegar a la fe, sin embargo, el hombre necesita, en cierto sentido, de su inteligencia; de allí que deba considerársela. Además, no puede obviarse la dimensión voluntaria, la práctica, la acción. Respecto de esta última, Casares pone toda su fuerza

especulativa ordenada a mostrar la necesaria subordinación de la acción respecto de la vida intelectual por cuanto nuestro jurista advierte que en su tiempo la acción estaba escindida de la especulación; con ello, se había producido una insubordinación moral que se había extendido incluso al dominio de la política (esto es, precisamente, lo que Maquiavelo proclama).

Comencemos el análisis, pues, a partir de la consideración de la fe. ¿Cuál es la naturaleza de la operación del espíritu denominada «fe»? Tener fe es tomar algo por verdadero sin haber tenido evidencia de ese «algo». Es decir, tener fe supone adherirse, de modo inquebrantable, al objeto de la fe —tan inquebrantablemente que no quede lugar para la duda, para la vacilación—. Pero es dado advertir que, quien tiene por «verdadero» algo a través del acto de la fe, no tiene de ese «algo» una evidencia intelectual. Pongamos un ejemplo. Un amigo me refiere que almorzó con el Presidente de la Nación: si a esta afirmación la tuviese por verdadera, la veracidad no descansará ciertamente en la visión que yo he tenido de dicho encuentro —obviamente, no la tuve—, sino en el testimonio de mi amigo, el cual me merece absoluta confianza. Mi acto es un acto de fe humana consistente en tener por verdadero lo que mi amigo me refiere, y yo creo fundado no en la visión sino en su testimonio. Si un mentiroso profesional se me presentase y me dijese que «el todo es mayor que la parte», no podría dejar de asentir de modo necesario a su afirmación, no fundado en su testimonio sino en la evidencia intelectual de lo que

me está diciendo, dado que el concepto del todo incluye siempre al de la parte.

Cuando Dios se revela, se da a conocer y me comunica verdades acerca de sí mismo, del hombre, del mundo, etc.: yo puedo tenerlas por verdaderas sin tener evidencia intelectual de las mismas. ¿Qué evidencia intelectual puedo tener, acaso, respecto del dogma de la Trinidad? Ciertamente que ninguna. Pero, sin embargo, la tengo por verdadera, y por eso digo «tener fe». De allí que Casares afirme que el acto de fe es una *creencia*, esto es, un acto imperado por la voluntad libre y no por la evidencia intrínseca del objeto de fe. En la fe, la función del conocimiento está determinada por la voluntad, está movida por la gracia divina (Aquino, 2001, II-II, 2, a. 1; 2016, 14, a.)¹. La razón se encuentra como «arrastrada» por la voluntad, y ésta está movida por la gracia.

Ahora bien, ¿cómo conciliar lo que venimos afirmando con aquella sentencia evidente que sostiene que no puede existir un acto voluntario sin la intervención de la inteligencia? Si así fuese, nos dice Casares, «se trataría de actos no voluntarios (los mecánicos, por ejemplo, y éstos no son humanos en un sentido estricto), o habría que convertir a la voluntad en inteligencia atribuyéndole discernimiento». Por lo tanto, en el acto de fe realizado por el espíritu humano, movido por la gracia, *no puede estar ausente la inteligencia*. ¿Cómo se hace presente, entonces, la inteligencia en el acto de la fe? Es cierto que cuando tengo por verdadero lo que Dios me revela, dicha seguridad descansa en la autoridad de Dios —el cual no puede engañarse ni

engañarme—, y no en la evidencia de lo que me revela; sin embargo, no podría existir una adhesión por parte de la voluntad si no hubiese, no sólo una participación de la gracia sino también una intervención de la inteligencia. Retomemos el ejemplo que expusimos anteriormente. Mi asentimiento descansaba en el testimonio de mi amigo cuya autoridad moral me merecía total confianza; sin embargo, *mi inteligencia no dejaba de intervenir* cuando me anunciaba su encuentro con el Presidente de la República. En efecto, para mí su testimonio resultaba plausible dado que el Presidente existía, que era muy amigo de la familia de mi amigo, que ese día iba a estar presente en la ciudad donde vivía mi amigo, etc. O sea, si bien no tenía ninguna evidencia de lo que afirmaba mi amigo, sí tenía «razones» que me conducían a adherir a lo que me estaba anunciando —claro está que ninguna de estas razones era concluyente; sin embargo, me disponían a adherirme a lo me relataba—. De análogo modo, en la fe sobrenatural, lo que Dios me afirma no anula la actividad intelectual; por el contrario, la supone. En efecto, quien va a hacer el acto de la fe, admite ya la existencia de Dios, amén de no advertir, intelectualmente, contradicción en la materia misma de la fe. ¿Podría admitirle a mi amigo que algo puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto? Ciertamente que jamás podría aceptar la violación de uno de los primeros principios del razonamiento. Por ello Casares afirma: «El acceso a la fe y la práctica de ella están *subordinados* de una manera necesaria a un cierto conocimiento». Y añade: «La fe católica debe ser un “obsequio racional”».

Contra la doctrina católica de la necesaria participación de la inteligencia *antes* y, como ya veremos, *después* del acto de la fe, el racionalismo sostiene que el acto de fe supone la obliteración de la inteligencia: creer equivale a suspender toda actividad intelectual. La misma valoración formulan algunas corrientes pseudo-místicas que excluyen de la fe, de modo absoluto, toda intervención intelectual. Para el racionalismo, entonces, *razón* y *autoridad* son consideradas a partir de una dialéctica opositiva que rechaza toda posibilidad de conciliación entre las mismas. La dialéctica *aut-aut* es, para el racionalismo, una constante ineluctable: o la fe o la razón. A propósito de esto, resulta muy interesante la reflexión que nos ofrece Hans-Georg Gadamer. Él señala que la tendencia general de la Ilustración ha sido la de invalidar toda autoridad y decidirlo todo desde la cátedra de la razón. Y refiere: «De hecho, el rechazo de toda autoridad no sólo se convirtió en un prejuicio consolidado por la Ilustración, sino que condujo también a una grave deformación del concepto mismo de autoridad. Sobre la base de un concepto ilustrado de razón y libertad, el concepto de autoridad pudo convertirse simplemente en lo contrario de la razón y la libertad, en el concepto de la obediencia ciega» (Gadamer, 1977, p. 347). Pero añade: «Sin embargo, la esencia de la autoridad no es esto... la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un *acto de reconocimiento y de conocimiento*: se reconoce que *el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva* y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía

respecto al propio. *La autoridad... (reposa) sobre el reconocimiento* y en consecuencia sobre una acción *de la razón* misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, *atribuye al otro una perspectiva más acertada*» (Gadamer, 1977, p. 347). Mi inteligencia, en el acto sobrenatural de la fe, reconoce que Dios es el mismísimo juicio y la mismísima perspectiva, y al aceptar la fe estoy siendo partícipe de una riqueza sin límites a la cual, por mis propias fuerzas, jamás podría acceder.

Ahora bien, si el discernimiento intelectual es necesario en el acto de la fe, habrá que determinar su justo lugar. Responder a esta cuestión es asegurar un ámbito propio a la inteligencia humana. Ésta última se vale, en el orden del conocimiento, de conceptos, juicios y ratiocinios. Pues bien: tanto los juicios como los ratiocinios pretenden tener validez universal y en ellos se fundan tanto la ciencia como la filosofía. Pero, ¿cómo sería posible formularlos si la inteligencia no fuese capaz de conocer, debajo de la realidad cambiante, una esencia permanente? Si todo fuese cambiante, no sería posible el conocimiento cierto: todo resultaría contingente, o sea, podría ser tanto de una manera como de otra. Si así fuese, ¿cómo fundar el saber moral? Si carecemos de naturalezas, esto es, de esencias ordenadas a un fin, entonces, estamos desprovistos de una norma intrínseca según la cual medir los actos humanos en sí mismos —serán buenos o malos según la sigan o no—. Por lo tanto, será menester encontrar un *criterio extrínseco* de las acciones humanas. Sin embargo, ese criterio estará privado de la *razón intrínseca* presente en

las cosas mismas (parámetro en virtud del cual algo se dice que es bueno o malo); por lo tanto, se hace evidente su arbitrariedad. Dicho parámetro, para Occam, será la pura Voluntad divina la cual determina, de modo absolutamente azaroso, *decidiendo* lo que es bueno o es malo. De este Dios arbitrario, que obliga a la inteligencia y a la voluntad del hombre a la sumisión total, que manda sin razones y que se funda en el más crudo Poder, se emancipará el pensamiento moderno y contemporáneo. Leemos en *Las Moscas* estas palabras de Orestes dirigidas a Júpiter: «—Extraño a mí mismo, lo sé. Fuera de la naturaleza, contra la naturaleza, sin excusa, sin otro recurso que en mí. Pero no volveré bajo tu ley; estoy condenado a no tener otra ley que la mía. No volveré a tu naturaleza; en ella hay mil caminos que conducen a ti, pero sólo puedo seguir mi camino. Porque soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino. La naturaleza tiene horror al hombre, y tú, soberano de los dioses, también tienes horror a los hombres» (Sartre, 1979, p. 64).

Si, entonces, no hay naturalezas, si no hay esencias en la realidad extramental, entonces la *abstracción* —esto es, el acto del intelecto humano mediante el cual éste separa lo universal (la esencia) de las notas que individualizan al ente—, carece de todo sentido. Casares se ocupa de advertir que la abstracción no es una operación homologable a la inducción —como si la inteligencia tomase lo común de diversas experiencias particulares—. No. Casares afirma, siguiendo a Aristóteles, que para abstraer sólo basta con la presencia de un individuo. El hombre, gracias a esta

operación intelectual llamada abstracción, puede trascender lo contingente, lo que cae bajo el conocimiento de los sentidos, para aprehender aquello que no cambia: la esencia, lo universal. Gracias a esta operación, la inteligencia puede hacer una segunda operación del espíritu; operación, ésta, en la cual reside la verdad: el juicio. Si la inteligencia no fuese capaz de descubrir las *constantes* en la naturaleza, jamás podría formular juicios verdaderos que tengan validez universal y necesaria.

Ahora bien, esta inteligencia humana, capaz de emitir juicios universales y necesarios, es capaz también de formular este juicio universal y necesario: «Dios es». Si no pudiese enunciar este juicio, ¿cómo podría considerar, pues, su revelación? ¿Podría revelarse un Ser del cual ni siquiera puedo afirmar que es? He aquí, expresa Casares, «la participación intelectual, estrictamente intelectual que no puede faltar en el proceso de la fe». Y añade: «Y esta participación *indispensable* de la inteligencia en el proceso de la accesión a la fe se extiende luego a todos los episodios de la vida de fe, sin excluir la inteligencia relativa y parcial de los mismos misterios». Precedentemente afirmamos que la inteligencia no sólo opera *previamente* al acto de la fe sino también de modo *posterior* al mismo. ¿Cómo sucede esto?

Expresamos que en el acto de fe se da una adhesión firme a una realidad de la cual no tenemos evidencia; no obstante, la inteligencia —afirma Casares— opera *antes* de dicha adhesión por cuanto «constata la existencia de una realidad sobrenatural

al constatar por sus medios, sin auxilio de la fe, que Dios es; y constata la posibilidad de que exista una Revelación de Dios referente al orden de esa realidad; y constata finalmente la autoridad de la Iglesia para definir y proponer esa Revelación bajo forma de dogmas». Ahora bien, la inteligencia está hecha, por naturaleza, para la evidencia, para la inteligibilidad. De manera tal que, en el acto de la fe, la inteligencia ha permanecido, de algún modo, insatisfecha por cuanto carece de la evidencia del objeto de la misma. Volvamos al ejemplo. No tengo evidencia de que mi amigo se encontró con el Presidente de la República. Si bien lo tengo por absolutamente verdadero a lo referido y no dudo de ello, sin embargo mi inteligencia me exige «tener evidencia»; por ello, luego de creerle a mi amigo, trato de investigar determinando si ese día el Presidente estuvo en Argentina, en Córdoba (lugar en el cual mi amigo se encontró con el Presidente), si tenían alguna vinculación amical o de parentesco previa que los condujese a encontrarse, etc. De análogo modo, luego de tener por verdadero lo que Dios me dice —dado que no puede engañarme ni engañarse—, mi inteligencia insatisfecha, adherida a misterios de los cuales no tiene evidencia, se dispone a *buscar*, a *investigar*, para hallar evidencia de los mismos. Esta operación consiste en hacer de la *verdad creída* una *verdad sabida*; es decir, de una verdad a la que considero tal porque otro me asegura que es así, paso a tenerla por verdadera porque me resulta evidente. Este método es el *fides quaerens intellectum*, el método de todos los medievales, por medio del cual buscaban hacer de la

verdad creída una verdad sabida. Conviene tener presente que la vida del creyente se sitúa entre dos puntos, a saber, la fe y la visión cara a cara de Dios. El fin del cristiano no es la fe sino la visión y, por lo tanto, si en este mundo ese cristiano se ocupa de conocer por la razón lo que cree por la fe, entonces está anticipando su visión de Dios, cara a cara. Comenta Gilson a propósito de San Agustín: «Todo aquello que encontramos de especulación personal en s. Agustín se coloca sobre el camino que va desde la fe a la contemplación beatífica como una transición entre nuestro creer razonado en el testimonio de las Escrituras y la visión cara a cara de Dios en la eternidad» (Gilson, 1997, p. 49).

Si el intelecto humano no fuese capaz de conocer lo universal, entonces resultaría imposible la existencia de una fe universal, de la fe común de la Iglesia. La negación del *logos*, por parte del pensamiento de Nietzsche, y la asunción del impulso vital como criterio de verdad, ha conducido a convertir a la fe en una *vivencia puramente subjetiva*. Nadie mejor que el Papa San Pío X, a través de su encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, definió esta realidad². En ella, Pío X expresaba: «... una vez repudiada la teología natural y cerrado, en consecuencia, todo acceso a la revelación al desechar los motivos de credibilidad; más aún, abolida por completo toda revelación externa, resulta claro que no puede buscarse fuera del hombre la explicación apetecida, y debe hallarse en lo interior del hombre; pero como la religión es una forma de la vida, la explicación ha de hallarse exclusivamente en la vida misma del hombre. Por

tal procedimiento se llega a establecer el principio de la *inmanencia religiosa*. En efecto, todo fenómeno vital —y ya queda dicho que tal es la religión— reconoce por primer estimulante cierto impulso o indigencia, y por primera manifestación ese movimiento del corazón que llamamos *sentimiento*. Por esta razón, siendo Dios el objeto de la religión, síguese de lo expuesto que la fe, principio y fundamento de toda religión, reside en un sentimiento íntimo por la indigencia de lo divino» (Pío X, 1907, n. 5).

La negación de lo universal conduce al historicismo, y es este historicismo el que, asumiendo la fe cristiana, la conduce a su aniquilación. A nuestro juicio, la conciencia del hombre occidental actual está determinada por ese *historicismo* entendido como la reducción de la realidad al puro acontecer. No existen criterios meta-históricos que mensuren el acontecer. Planteadas las cosas de este modo, el hombre no es capaz ya de verdad absoluta, sino que debe asumir que sus respuestas son esencialmente cambiantes y que ellas responden a interrogantes también cambiantes. El hombre debe limitarse, entonces, a la reflexión, a la comprensión e interpretación históricas. Un saber propiamente dicho que quiera saber cómo es algo de forma necesaria y permanente, no tiene cabida (Pío X, 1907, p. 393).

Gianni Vattimo (2004), en un libro de reciente publicación, aboga por la existencia de un cristianismo no religioso. El ser, para Vattimo, es *evento* y, en consecuencia, toda la realidad es pura contingencia, puro

desenvolvimiento. Por lo tanto, la verdad no es ya el «reflejo de una estructura eterna de lo real, sino... mensaje histórico que se trata de escuchar y al que estamos llamados a responder» (Vattimo, 2004, p. 14). De allí que la fe cristiana carezca de contenidos; es decir: es una fe sin dogmas y, en consecuencia, carente de una teología en tanto ciencia (Vattimo, 2004, p. 165). ¿Cómo se determina, entonces, la vida del cristiano? Vattimo mismo nos lo responde: «La vida del cristiano es radicalmente histórica; por lo tanto está determinada por los marcos culturales y vitales en los que ha sido arrojada» (Vattimo, 2004, p. 167). Sin la existencia de la verdad objetiva, ¿cómo sería la vida de la Iglesia? Una vida forjada a la luz de un contenido esencialmente cambiante que depende de la perspectiva de cada comunidad eclesial. El mismo Vattimo reconoce la filiación de sus tesis con el modernismo, cuando sostiene: «Ciertamente, la hipótesis aquí sugerida (por Heidegger) de que la historia del cristianismo puede ser un malentendido “metafísico” del sentido originario del mensaje neotestamentario no parece original, y se puede incluso cuestionar si y hasta qué punto no es una mera recuperación de temas del modernismo, que en aquellos años circulaba en el pensamiento católico y había sido condenado por la encíclica *Pascendi* de Pío X en 1907» (Vattimo, 2004, p. 163).

La acción

En los seres dotados de conocimiento, más allá de la tendencia natural o espontánea hacia el bien que les es propio —o de la especie o del cosmos—, encontramos

otra inclinación más que surge del *bien en cuanto conocido*. Este apetito se denomina *elícito* por cuanto designa una inclinación que deriva del conocimiento, sea éste sensorial o intelectual. Si la inclinación surgiese como producto del conocimiento sensitivo, la misma se denomina «apetito sensitivo»; si proviniese del conocimiento intelectual, se designaría como «apetito racional o voluntad». Este último tiene por objeto de apetencia aquello conocido por la inteligencia: lo absoluto. Por ello Casares afirma que universalidad y absoluto son los términos del anhelo intelectual y del anhelo voluntario respectivamente, porque son los únicos fines adecuados a la naturaleza de estas dos facultades. En consecuencia, continúa Casares, la más alta determinación de la voluntad sería la de orientar al hombre a un conocer desinteresado de toda acción inmediata que no sea la de la pura intelección. En este sentido expresa Casares que «la voluntad perfecta sería la voluntad de conocer con perfección, es decir, por las últimas causas, sería la voluntad de contemplar el Ser increado que es la causa y razón suprema de todo lo creado».

Ahora bien, el mismo Casares presenta la siguiente objeción a esta tesis: ¿cómo podemos proponer como objeto de la vida humana un fin que está ajeno a todo fin ejecutivo precisamente cuando la vida moral —reino de los actos voluntarios— es un sistema de deberes y el deber es un mandato a ejecutar alguna cosa de una cierta manera? En la objeción, advierte justamente Casares, se opera una reducción consistente en ceñir la vida activa a la sola esfera de las acciones *transeúntes*

en detrimento de las *inmanentes*. No sólo construir un puente es una acción (transeúnte, ésta, cuyo término queda fuera del sujeto que realiza la acción, la cual busca la perfección del objeto exterior —en este caso, el puente—): la contemplación es una acción, esto es, una acción *ad intra* que no produce ninguna obra exterior. Casares trae a colación una distinción escolástica entre el hacer y el obrar ya que una cosa es el juicio del acto en vista de su conformidad con el ideal de la obra a realizar, y otra es el juicio del acto en vista de su conformidad con el fin ético. Quien construye puentes puede ser un gran hacedor de los mismos y, en este sentido, predicamos de él la excelencia en su oficio, pero puede, sin embargo, ser avaro, presuntuoso, etc., puesto que no ordena su acto al fin propiamente humano. En consecuencia, el hombre debe concentrarse y ocupar todo el empeño de su espíritu en alcanzar su perfección moral, puerta de acceso al fin sobrenatural. El hombre debe alcanzar este fin para el cual ha sido redimido; y este dinamismo se lleva a cabo en el ámbito estrictamente moral, esto es, en el reino de los actos conscientes y libres. Casares advierte que este fin ético no es sólo para el hombre que ha escogido en este mundo la vida de estudio, de oración —la vida contemplativa—, sino también para el hombre que ha optado por la vida activa, la vida de las acciones transeúntes, la vida del trabajo.

Sin embargo —es menester ponerlo marcadamente de manifiesto— esta acción subordinada al orden del ser aprehendido por la inteligencia, se ha escindido del mismo, desquiciándose. El

hombre ha puesto todo su «ideal humano en la perfección de la obra que realiza, convirtiendo la actividad moral en actividad estética, cuya primera consecuencia es barrer con la valoración moral de la inteligencia, erigiendo al triunfo, al éxito y a la eficacia en criterios de bondad». Casares señala que lo que enseña el Evangelista San Juan en el prólogo de su Evangelio, «En el principio era el Logos», es reemplazado por el apotegma de Goethe que reza que «en el principio es la acción». ¿Qué operación se ha producido, realmente, y en qué instancia de lo real?

Podríamos formularlo en estos términos: el *intellectus* ha sido fagocitado por la *ratio*. Veamos: para el pensamiento clásico, la inteligencia tenía por objeto una realidad distinta de sí, un *dato* que no era producto de su actividad. El intelecto, frente al ser, era pasivo. El intelecto se encontraba frente a una estructura inteligible la cual aguardaba ser aprehendida, puesto que la misma se mostraba en un estado de primigenia *epifanía inteligible*. Así, entre *ser* e *intelecto* existía un estrechísimo parentesco. El acto humano, consciente y libre, para ser moralmente bueno, debía seguir el orden del ser aprehendido por la inteligencia. A propósito de esto señala Tomás de Aquino: «... el intelecto especulativo, dado que recibe de las cosas, es en cierto modo movido por las cosas mismas, y así las cosas lo miden; por lo cual aparece claro que las cosas naturales, de las cuales nuestro intelecto recibe la ciencia, miden nuestro intelecto, como ha dicho en la *Metafísica*, pero son medidas por el intelecto divino, en el cual todas las cosas se encuentran

como todos los artefactos en la mente del artífice...» (Aquino, 1992, q. I, art. 2).

Ahora bien, cuando algunos pensadores sostienen que *el ser no es inteligible* y, en consecuencia, que no puede ser conocido, el intelecto no tiene más ante sí un objeto frente al cual tener una actitud receptiva. Si, por lo tanto, ya nada hay ya para contemplar, sólo se tratará, entonces, de *actuar*.³

Giovanni Gentile⁴ posee una clara conciencia de esta operación que termina identificando la *verdad* con la *libertad*. Gentile tuvo por maestro a Donato Jaja. De él recibió la crítica del *intuito*. Para Jaja no era posible la existencia de la intuición ya que aceptarla suponía asumir la teoría del *conocimiento como visión* y con ello, la idea de la revelación. Jaja entendía que el *desarrollo crítico* de la filosofía consistía en el abandono progresivo de la asimilación del *conocer al ver*. Para Jaja, el gran aporte del criticismo fue la crítica radical del *intuito*. Precisamente, ha sido la filosofía moderna la que ha clausurado, definitivamente, la intuición y, con ello, la metafísica. *Crítica radical de la intuición* equivale a decir *crítica radical de la metafísica*.

Para Gentile (1944), la única realidad es, pues, el pensamiento. Y el yo, el sujeto, no es, para él, un ser o un estado sino un *proceso constructivo*. Dado que el espíritu es un continuo *farsi*, un hacerse, no hay contenido que venga desde fuera: lo “otro” del conocimiento no es sino una etapa del mismo espíritu a través de la cual él debe atravesar continuamente. El espíritu no

es sino su misma manifestación unificada en una inmanencia siempre dinámica (Gentile, 1944). Por eso el espíritu es esencialmente libertad, creatividad y novedad, fuera de toda predeterminación de esquemas. El espíritu se autocrea en tanto tiene conciencia de sí; y puede tener conciencia de sí sólo cuando tiene conciencia de *pensar que se piensa*.

Hemos advertido que se ha formulado una crítica radical a la intuición. Con ello se niega toda datidad, es decir, toda realidad que provenga de fuera de la conciencia. En consecuencia, la única realidad existente será el yo, el cual será único, absoluto, infinito, universal. No hay más substantialidad sino sólo el *acto puro*, el *devenir puro*. Este devenir puro, obviamente, no puede ser objetivado: es un absoluto desenvolverse.

Cabe preguntarse, a esta altura, si la subjetividad pensante, el yo del que habla Gentile se corresponde, de alguna manera, con la subjetividad individual. La subjetividad pensante no es, para Gentile, la interioridad personal e individual, sino la superindividualidad trascendental (especie de forma mística). Empíricamente, tenemos un yo que está encerrado dentro de los límites de su propio nacimiento y su muerte. El Yo trascendental lo supera absolutamente y lo convierte en un instrumento del absoluto (él mismo). Este Yo Trascendental es, para el pensamiento de Gentile, como la restauración de lo divino. *Es un Absoluto que se hace a través de la historia*. Gentile rechaza al Dios creador, aceptando la existencia de un dios que se resuelve en la autocreación

de sí a través del mundo y del hombre. «¿Dónde encontrar al dios gentiliano?», se pregunta Del Noce. Y responde diciendo que se lo encuentra en *mi acto de auto-trascendencia*, lo que equivale a afirmar el *activismo puro*.⁵ El activismo es la inversión por medio de la cual la *acción*, en tanto transformación de la realidad es asumida como valor en sí, con la consiguiente degradación de los otros sujetos convertidos en meros instrumentos. La filosofía es, entonces, pura *praxis*; *praxis* que surge de la «relación entre sujeto y objeto» (Gentile, 2003, p. 160). Cuando se conoce, afirma Gentile, «se construye, se hace el objeto, y cuando se hace o se construye un objeto, se lo conoce; por lo tanto, *el objeto es un producto del sujeto*; y, puesto que el sujeto no existe sin el objeto, es necesario agregar que el sujeto, a medida que va haciendo o construyendo el objeto, se va haciendo o construyendo a sí mismo; los momentos de la progresiva formación del sujeto corresponden a los diversos momentos de la progresiva formación del objeto» (Gentile, 2003, p. 77). La filosofía de la praxis, al concebir al conocimiento como actividad productiva, termina afirmando la identidad entre el *conocer* y el *querer*.

Esta primacía del querer equivale al desconocimiento total de la naturaleza de las cosas, esto es, de los fines inmanentes a ella. Se pregunta, pues, Casares: ¿qué es lo que queda una vez suprimida la dirección de la verdad? Resulta curioso que aquella exaltación de la libertad por parte de un pensar que ha terminado afirmando la primacía de la *praxis*, termine negándola puesto que instala todas las condiciones

para que ello suceda. Del Noce sintetiza las consecuencias: «El desarrollo lógico de este proceso espiritual debe ser, por eso, el “activismo”, la mística de la *acción para la acción*, la fuga de sí y de la verdad de la acción. La acción es ya querida *por sí*, no más como medio para la realización de un fin. Los valores, en lugar de dirigir y dar significado a la acción, valen solamente como instrumentos que pueden promoverla. Pero la acción así entendida se reduce a una simple *transformación* de la realidad; y esta transformación, este “mover” que es por sí querido, no implica una humanidad mejor. De allí que el *retroceso de los valores* equivalga a un *retroceso de los hombres*. Ellos cesan de ser fines en sí mismos para convertirse en *instrumentos* y en *obstáculos* para mi acción. La lógica inmanente del activismo conduce a la *negación de la personalidad de los otros*, a su reducción a “objetos” (y me viene en mente el sentido etimológico de objeto: “realidad puesta delante de mí”; por eso, no centro de vida espiritual, sino límite que puedo *utilizar* o *abatir*, por mi acción)» (Noce del, 1992, pp. 210-211).

En el ámbito de la política, esta primacía de la acción reconoce su paternidad en Maquiavelo. La filosofía política clásica entendía que su principal problema consistía en determinar la organización colectiva más justa. Y Casares dirá que la organización colectiva más justa será aquella que salvaguarde la dignidad individual. Mas abandonada la metafísica, la filosofía política será absorbida, en la modernidad, por la ciencia. Y así, el problema de la organización política más justa será soslayado. Leo Strauss señala,

a propósito de la operación llevada a cabo por Hobbes: «... pareció necesario, cuando la metafísica tradicional fue reemplazada por la ciencia natural moderna, basar la nueva filosofía política y moral en la nueva ciencia (se está refiriendo a la ciencia natural moderna)» (Strauss, 2006a, p. 11). Y añade: «Los intentos de esta clase estaban condenados al fracaso: la metafísica occidental era, en palabras de los sucesores de Hobbes, “antropomorfista”, por lo que constituía un fundamento adecuado para una filosofía de los asuntos humanos; en cambio, la ciencia moderna, que procuraba interpretar la naturaleza renunciando a todos los “antropomorfismos”, a todas las consideraciones de fin y perfección, no podía —por no decir más— contribuir en nada a la comprensión de los asuntos humanos, a la fundación de la moral y la política» (Strauss, 2006a, pp. 11-12). Esta nueva ciencia política, al abandonar la consideración de los fines, va a concentrarse en el estudio del *cómo* de la política para brindar al hombre la absoluta clave del dominio de los asuntos humanos. Así, señala Strauss, «las ciencias sociales y las psicologías, por perfectas que lleguen a ser, en tanto ciencias, sólo pueden incrementar aun más el poder del hombre, permitirán al hombre manipular al hombre aún más que hasta ahora; pero enseñarán tanto poco acerca de cómo utilizar este poder sobre lo humano o lo no humano como lo hicieron la física o la química» (Strauss, 2006b, p. 18). La nueva ciencia política, nos dice Strauss, «no puede admitir la existencia del bien común» (*sic*) (Strauss, 1973, p. 256).

Hobbes fue el primero en experimentar la necesidad de buscar una nueva ciencia del hombre y del estado. Sin embargo, había sido ya Maquiavelo el que había escindido la política de la moral, declarando la autonomía de la primera. Junto a ello, afirmó la omnipotencia del Estado. O mejor expresado: dado que el Estado constituía un fin en sí mismo, su ciencia propia, esto es, la política, no podría ser sino autónoma. Casares se pregunta entonces: ¿qué quiere decir que el Estado es un fin en sí mismo? Y responde: «Que todo cuanto tenga relación con la vida política, debe disponerse en orden a mantener la existencia del Estado y afianzar su plenitud». Dios —se entiende— es sustituido por el Estado. Por ello señala claramente Casares: «He aquí el corazón mismo de la tesis que estamos comentando. El propósito definitivo de la exaltación del Estado es la liberación del individuo substrayéndolo de su sujeción a Dios y creando un orden de sujeción del cual es él mismo autor omnipotente». Y añade —reconociendo que esta conclusión es derivada de la obliteración del ámbito metafísico—: «Si este ensayo no tuviese por objeto un problema político, debería concentrar toda la crítica en esta idea de la autonomía de la personalidad, raíz profunda de la rebelión de la Reforma y del Renacimiento».

En esta nueva cosmovisión, el hombre se ordena, *todo* él, al Estado, nos dirá Maquiavelo. Maquiavelo asume una inmanencia radical, consecuencia del rechazo de un orden objetivo al que la acción humana deba ajustarse. Contra

esta afirmación, Casares sostiene: «el ámbito del Estado no es todo el ámbito de la vida humana sino aquel aspecto externo de ella que más directamente se vincula con el último fin de la persona. Y porque, en todo caso, su omnipotencia, aun dentro de los límites estrechos del orden político, sólo alcanzaría a las materias sobre las cuales cabe definición absoluta. Todo lo específicamente temporal, todo lo contingente y aun todo lo que pertenezca al dominio de las verdades necesarias, pero que sea ajeno al orden colectivo en su aspecto político, deberá entregarlo el Estado al libre juicio individual mientras el uso de esa libertad no quebrante la integridad de la estructura social». Y concluye Casares: «Todo se justifica para salvar al pueblo menos el sacrificio de lo que es la razón de ser del pueblo como pueblo: la plenitud moral (coronación de la plenitud espiritual) de quienes lo constituyen».⁶

A modo de conclusión, podemos afirmar, que el enjundioso texto de nuestro jurista-filósofo, se apoya en aquella clave de bóveda que Agustín estableciera en su libro de las *Confesiones*: la plenitud de lo humano solo puede hallarse en la contemplación y en el gozo de la Verdad eterna. Nos dirá el santo de Hipona en el capítulo primero de su escrito: «Señor, nos has hecho para ti, y nuestro corazón estará inquieto y desasosegado hasta que descanse en ti» (San Agustín, 1979, cap. I). Toda actividad del espíritu, si bien realizada en el tiempo, solo encontrará su plenitud en la eternidad.

Financiamiento

Este artículo ha sido autofinanciado.

Conflictos de interés

El autor declara que no tiene conflictos de interés.

Notas

- ¹ Filósofo tomista y destacado jurista argentino creador de los Cursos de Cultura Católica de los cuales surgió la Universidad Pontificia Católica Argentina. Nació en 1895 y falleció en 1976. Fue Presidente y Miembro de la Suprema Justicia de la Nación Argentina durante los años 1944-1955.
- ² El filósofo italiano Giovanni Gentile calificó a la encíclica de Pío X con estas palabras: «magistral exposición y una crítica magnífica de los principios filosóficos de todo el modernismo» (Gentile, 1962, p. 49).
- ³ Observa Cornelio Fabro que J. G. Fichte, veía en Descartes la originalidad del pensamiento moderno, considerando que la misma consistía en la nueva noción de libertad. Para Fichte, la afirmación de la libertad equivale a la negación de todo dato, de toda realidad que no surja de la actividad misma del sujeto. La libertad, entonces, es concebida como espontaneidad productiva (Fabro, 2004, p. 130).
- ⁴ Giovanni Gentile nació en Castelvetrano (Trapani, Italia) en 1875 y murió asesinado en 1944. Fue profesor en las Universidades de Palermo (1906-1913), Pisa (1914-1916) y Roma (desde 1917). En 1920 fundó el *Giornale critico della filosofia italiana*, que dejó de dirigir en 1943. Desde 1922 a 1925 fue Ministro de Instrucción Pública de Italia, y en 1923 inició la reforma escolar llamada «reforma Gentile».
- ⁵ A propósito del activismo, Del Noce advierte: «Perfecto es el encuentro, sobre la base de la unidad de las manifestaciones de la misma cultura, con el fascismo que “no es más que el absoluto activismo trasplantado al terreno de la política”, y con el nuevo espíritu revolucionario, en el cual la acción se transforma en valor absoluto, pero al mismo tiempo privada de contenido positivo de modo de no querer otra cosa que no sea ella misma, no quedando otro objetivo que el de “anular aquello que existe”» (Gentile, 1990, p. 38).
- ⁶ Casares, casi a renglón seguido, remite al lector a un largo párrafo en el que parafrasea la distinción maritainiana entre individuo y persona en su escrito *Tres reformadores*. Nosotros, como ya lo afirmáramos hace algún tiempo (Lasa, 1994, pp. 120-122), estamos convencidos que Casares nunca abandonó esta tesis maritainiana que asumió desde su temprana edad.

Referencias

- Aquino, T. (2016). *Cuestiones Disputadas sobre la verdad. Tomo I*. Eunsa.
- Aquino, T. de (2001). *Suma de Teología*. BAC.
- Casares, T. D. (1927). La Política y la Moral. A propósito de Machiavelo. *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Buenos Aires*, 6, 20-33.
- Casares, T. D. (1928). *Jerarquías espirituales. Subordinación de las formas esenciales de la actividad espiritual. Fe-Conocimiento-Acción*. Restoy y Doeste.
- Fabro, C. (2004). *Riflessioni sulla libertà*. Editrice del Verbo Encarnado.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme.
- Gentile, G. (1944). *Teoria Generale dello Spirito come Atto Puro*. Sansoni.
- Gentile, G. (1962). *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*. En *Opere*, XXXV, Firenze, Sansoni, terza edizione riveduta.
- Gentile, G. (1990). *Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*. Il Mulino.
- Gentile, G. (2003). *La filosofia di Marx. Studi critici*. Le Lettere.
- Gilson, E. (1997). *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*. (Traduzione di Vincenzo Venanzi Ventisette). Marietti.
- Lasa, C. D. (1994). *Tomás Darío Casares. El pensamiento y la obra de un jurista y filósofo cristiano*. Ediciones Gladius.
- Noce, A. Del (1992). *Il suicidio della rivoluzione*. Rusconi.
- Pío X (1907). *Pascendi Dominici Gregis*. https://www.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html
- San Agustín (1976). *Confesiones*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Sartre, J. P. (1979). *Las Moscas*. 3ra edición. Editorial Losada.

Strauss, L. (1973). *Liberalismo antico e moderno*. Giuffrè Editore.

Strauss, L. (2006a). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. F.C.E.

Strauss, L. (2006b). *La ciudad y el hombre*. Katz Editores.

Vattimo, G. (2004). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Editorial Paidós.

Recibido: 22 de febrero de 2024

Revisado: 14 de setiembre de 2024

Aceptado: 23 de enero de 2025