

## TEXTOS

Nos complace presentar esta vez en el Anuario "Cuyo", dos textos de interés filosófico. Son cartas-estudios de los doctores Sisto Terán y Alberto Rougés, quienes intercambiaron en ellas, en 1943, importantes resultados de sus búsquedas filosóficas. No es frecuente en nuestro país el cultivo de este género intelectual, ni menos aún la publicación de letras de correspondencia. Además de las enseñanzas intrínsecas que contienen estos textos, cabe recoger en ellos la de que, al fin y al cabo, cuando hay algo valioso que decir, siempre se encuentra el medio de hacerlo, aunque sea a través de la transitoriedad de una página periodística o, como en esta ocasión, a través de la comunicación epistolar.

Agradecemos a los doctores Jorge Luis Rougés y Sisto Terán, la generosa autorización para publicar estos documentos, extraídos de los archivos de familia de ambos pensadores tucumanos. La epístola del Dr. Rougés irá en el próximo número por razones de espacio.

### TEXTO Nº 1

D. F. P.

Tucumán, 23 de abril de 1943.

Señor doctor  
Alberto Rougés  
Presente.

Mi querido doctor:

He leído con vivísimo interés "*Las Jerarquías del ser y la eternidad*", que me envió hace algunas semanas con amable y afectuosa sino también por su excepcional vocación intelectual, tan firme, tan

Ud. sabe que retribuuyo cordialmente sus sentimientos; que colobellas dotes humanas de orden corriente que realzan su persona, co su amistad en lugar muy preferente, apreciándola no sólo por las

celosamente defendida y cultivada en un ambiente más bien adverso a la pura especulación.

Se imaginará, por consiguiente, la sana curiosidad que me despertó el anuncio de la inminente publicación de su obra filosófica, el entusiasmo con que la recibí y la irreprimible excitación con que recorrí sus medulosas páginas.

Colocándonos en el punto de vista suyo, partiendo de las premisas que Ud. adopta, su libro representa un poderoso esfuerzo que, siguiendo en principio al filósofo de *La evolución creadora*, parcialmente depura y prolonga al bergsonismo, y le hace rendir nuevas conclusiones favorables a una noble espiritualidad.

Pero si la filosofía es algo más que asombrosa destreza dialéctica, si es ciencia —*cognitio certa per causas*—, si es saber riguroso que capta verdaderamente la realidad, entonces no basta el exclusivo esfuerzo magnífico del entendimiento ni la excelencia de algunas conclusiones, sino que es indispensable verificar si el punto de vista es acertado, si las premisas son exactas, si las bases de la construcción intelectual se ajustan a lo que es. En caso negativo, el estúpido edificio levantado no sería resistido por la fragilidad de los cimientos, y las mejores intenciones de espiritualidad resultarían frustradas.

Pues bien, Ud. sabe que trabajamos sobre fundamentos distintos; Ud. conoce mi intención, no contra Bergson, extraordinaria y respetabilísima figura de filósofo, sino contra su doctrina que no siempre soporta bien el reactivo del principio de identidad ni satisface las exigencias racionales de nuestra inteligencia. Me he expedido a su respecto en páginas inspiradas en el aristotelismo tomista, que no siento la necesidad de modificar, muy al contrario.

Difícil es entonces que podamos prestarnos recíproco asentimiento, así como Ud. tampoco puede entenderse con Maritain: lo que para éste resulta absurdo, para Ud. es clarísimo, evidente (págs. 8 y 9), en tanto que para Ud. el gran filósofo católico de Meudon no sabe percibir caracteres esenciales de la vida espiritual (pág. 10). No nos queda en este trance más remedio que confrontar nuestras respectivas posiciones, lo que por lo menos tiene su innegable utilidad, en cuanto el pensamiento adverso sirve de piedra de toque para probar el propio.

Por lo que atañe al suyo, me complazco en reconocer que ha sido formulado de manera completa, con vigor y elegancia. Y en cuanto al mío, Ud. sabe también que adhiero a la filosofía esco-

lástica, en la que he encontrado mi equilibrio intelectual. Ciertamente que no voy a pretender oponerle, ahora, un estudio integral y metódico de los problemas que Ud. analiza, iluminándolos por mi parte con la luz de los principios tomistas. Carezco en absoluto del solaz imprescindible para semejante empresa, aparte de que —se lo debo confesar lealmente—, mis lecturas y meditaciones no convergían hacia cosa tan huidiza e inasible, de tan escasa entidad, —y por eso es de tan difícil conocimiento filosófico—, como es el tiempo, del cual Bergson, sin embargo, hizo el centro de su especulación. Pero, siquiera trataré, —siguiendo a Aristóteles y a Santo Tomás, como a sus epígonos contemporáneos: Farges, Nyen, Maritain, Sertillanges, etc.—, de exponerle las principales dificultades que desde mi posición tradicional encuentro para aceptar su teoría, sin poderlas salvar.

#### LA REALIDAD FÍSICA: SER Y ACONTECER

Ante todo, con respecto a la realidad física, debo manifestarle que me extrañaron sobremanera sus juicios según los cuales, el ser de esa realidad es *invariable, inmutable*.

Dice Ud. en la pág. 11 que el carácter esencial del ser de la realidad física, “es la invariabilidad, la ausencia... de todo acontecer”. Y en la pág. 139 repite con energía, como para que no quede duda alguna, que el ser físico es inmutable como la eternidad.

Las palabras “invariabilidad” e “inmutabilidad” son intergiversables, de suerte que no tengo más remedio que concluir que Ud. suscribe la peligrosa afirmación de Parménides, quien, precisamente, atribuía al ser de la realidad física la inmutabilidad propia del Ser increado, de Dios.

Por cierto que no le acompaño: sostengo, al contrario, que sólo Dios, Acto puro, la Plenitud del ser, es inmutable; dueño de todas las perfecciones, no puede devenir nada; únicamente en El se realiza esa imposibilidad de cambio o de mudanza que Ud. asigna también al ser del mundo exterior.

Sostengo que, fuera de Dios, todo lo demás, inclusive y principalmente las cosas de la realidad física, poseen un ser demasiado pobre como para colmar instantáneamente todo lo que son capaces de ser, de modo que pueden devenir muchas otras cosas, tienen cada una de ellas un inmenso margen de posibilidades realmente abiertas, siempre que cambien. En otras palabras, los seres de la realidad física son susceptibles de mudanza y no veo en la realidad

física un hecho más universal, manifiesto e innegable, que la mutación, que el cambio, que el movimiento.

Contra Parménides, afirmo con Aristóteles que la naturaleza es principio del movimiento y del cambio, de manera que ignorar el cambio sería también ignorar la naturaleza: “Quoniam autem natura est principium motus et mutationis. . . necessarium enim est ignorato ipso (motus), et ignorari naturam” (*Physica*, libro III, cap. 1).

—Pero —me observará quizás Ud.—, yo mismo hablo continuamente en varios capítulos de mi libro, del “acontecer físico”, del “devenir físico”, o sea, admito —como no podía ser de otro modo, ante el testimonio irrefragable de nuestros sentidos— el cambio, la mutación en la realidad física.

—Entonces —debería responderle—, si admite la mutación en la realidad física, no es inmutable “como la eternidad” el ser físico, según Ud. en otro pasaje lo sustenta.

Probablemente Ud. entiende escapar a tal contradicción mediante su tesis de que el acontecer físico es un devenir sin ser, es un devenir puro.

En efecto, en la pág. 9 nos dice que “en la realidad física, el ser. . . es incompatible con el acontecer, de modo que las concepciones de dicha realidad deben optar, para ser adecuadas, entre un ser sin acontecer y un acontecer sin ser”; repitiendo en la pág. 137, que, en la realidad física, el acontecer es incompatible con el ser.

Apunto, de paso, que Ud. no parece haber ejercitado esa opción que considera indispensable, ya que por un lado cree en el ser físico inmutable, en el ser sin acontecer; y por el otro, admite el devenir físico puro, el acontecer sin ser.

Por mi parte, yo no estoy con ninguno de los dos términos de su opción: ni acepto que la realidad física se componga de seres inmutables; ni admito en ella el devenir puro, el cambio puro. Digo como Platón en el *Sofista*: “Entre el ser y el cambio, entre el reposo y el movimiento del mundo, es necesario hacer como los niños en sus antojos, que toman lo uno y lo otro”.

Si el mundo físico sólo se compusiera de seres inmutables, de seres plenamente actualizados, incapaces de devenir nada, no quedaría lugar para el cambio, para la mudanza, para el hecho más palpable de la naturaleza. Habría grupos nuevos de seres viejos, pero no habría más ni seres nuevos, ni nuevos grados de ser, ni nuevos individuos.

En cuanto al acontecer físico sin ser, al cambio puro, no lo creo tampoco defendible. Al devenir sin ser no le hallo sentido. El devenir es simplemente un medio, el ser es el fin: sea el ser antiguo a conservar, sea el ser nuevo a producir. El devenir no puede explicarse ni existir por sí mismo. Francamente no concibo un cambio sin nada que cambie, sin un sujeto que soporte la mutación; un movimiento sin un móvil que sea movido, “un flujo sin fluido, un vuelo sin pájaro, un ensueño sin soñador”. Si nada subsiste en el cambio, nada cambia tampoco. El “mero acontecer sin objetos permanentes subyacentes que lo expliquen”, viene en fin de cuentas a suprimir también el cambio o el devenir, lo mismo que la pretendida inmutabilidad del ser físico. Las dos concepciones extremas llegan, pues, a la misma conclusión inadmisibles de suprimir el cambio, el hecho más manifiesto de la realidad física.

Estas discrepancias fundamentales que nos separan, provienen a mi juicio, de la diferente elaboración de la noción filosófica de “cambio”; y, en última instancia, de que yo adopto la distinción aristotélica del ser en acto y el ser en potencia, doctrina básica que, en cambio, tanto Bergson como Ud. rechazan. Comprobémoslo.

Ud. ve el cambio en la realidad física como creación y aniquilación que ocurrirían a cada instante; como el perecimiento total de un objeto y el surgimiento a la existencia de otro objeto completamente nuevo: “El devenir físico —conforme a sus palabras textuales (pág. 36)— es así un constante llegar a ser y un anonadamiento constante”; o, más brevemente (pág. 135), “una sucesión de nacimientos y anonadamientos”.

Por el contrario, la filosofía tradicional entiende que, hablando con propiedad, no hay un verdadero cambio en la creación, ni en la aniquilación, porque en ellas ningún sujeto existente pasa de un estado a otro. Para Aristóteles. Santo Tomás y sus discípulos, el cambio es el paso de un ser a otro, o de una manera de ser a otra, no el tránsito de la nada a la existencia, ni de la existencia a la nada. El cambio no es la aparición súbita de una realidad allí donde nada existía, ni tampoco la desaparición total de una realidad preexistente. De serlo, ello entrañaría atribuir el movimiento a lo que no existe, lo que resulta imposible: *impossibile est enim quod non est moveri* (Aristóteles, *Physica*, lib. V, cap. I; y comentario de Santo Tomás, lectio II).

No puedo admitir la concepción de un mundo físico aniquilado y recreado en cada instante, como lo implica esa sucesión incesante

“de nacimientos y anonadamientos” que Ud. nos propone. Si la aplicáramos a nosotros mismos, que, en cuanto seres corporales, formamos también parte, sin duda, de la realidad física, tendríamos que decir algo que suena muy raro, esto es, que nacemos y morimos en cada instante, para renacer y morir de nuevo en el instante siguiente. La concepción del constante nacer y anonadarse, significaría —empleando palabras de Farges— que la creación y aniquilación de cada cosa se repetirían millares de veces por minuto, sin llegar a imitar, ni remotamente, la duración de cada individuo, porque todos esos cortes innumerables en la existencia la habrán dividido, subdividido, pulverizado sin fin, y todos esos fragmentos sucesivos, sin ningún vínculo que los una, muy lejos de poder remedar la continuidad y la unidad de la existencia individual, no serían sino un montón de ruinas de su maravilloso edificio.

La noción del cambio, elucidada por el aristotelismo tomista, —aplicable también, por supuesto, a la realidad física—, salva estas gravísimas dificultades y, mediante una reflexión rigurosa, no primaria, toma en cuenta todos los datos del problema: si concede la primacía al ser y acepta al principio de no contradicción como ley fundamental del pensamiento y de la realidad, no excluye en modo alguno al devenir, reconoce la mutabilidad atestiguada irrefutablemente por la evidencia sensible; y no exige a optar entre un ser sin acontecer y un acontecer sin ser.

Hay cambio toda vez que —sintetiza Maritain— hay paso de un ser a otro ser, o de una manera de ser a otra; y para que haya este tránsito, es menester que haya alguna cosa que pase, alguna cosa que soporte al cambio, un sujeto que cese de ser esto o aquello (*terminus a quo*: la flecha en el arco; el alimento; el germen), para ser esto o aquello (*terminus ad quem*: la flecha en el blanco; la carne; la planta).

Si falta alguno de estos dos términos positivos, no hay cambio estrictamente hablando, desde que no hay paso del uno al otro. En la creación falta el *terminus a quo*; en la aniquilación o anonadamiento, falta el *terminus ad quem*.

El cambio, el movimiento, el paso a nuevas determinaciones, supone de toda necesidad la permanencia del ser que así pasa. El cambio se produce en el seno de alguna cosa que permanece. Todo lo que cambia —decía Santo Tomás— permanece lo mismo en cierta manera y en cierta manera se modifica, como conserva intacta su substancia lo que era blanco y deviene negro: “Omne quod movetur,

quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit: sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam” (*Summa Theologica*, I, 9, 1, c). Aun para las cosas cambiantes, —agregaba en otra parte: I, 84, 1, ad 3—, hay relaciones, hay maneras de ser que no cambian. Bajo los fenómenos que cambian y que pasan, hay una realidad estable que permanece, aunque sólo cuente ella misma con una persistencia o duración relativa. Bajo el movimiento, hay una cosa que se mueve o se deja mover, y es esta realidad subyacente que llamamos substancia, ser subsistente.

Ud. objeta, seguramente, a esta tradicional noción filosófica del cambio, que, para explicar la producción del nuevo ser o de la nueva manera de ser, exige afirmar que un no-ser deviene ser; que algo viene del no-ser, lo que no respeta el principio de identidad según el cual lo que es, es. Suele argüírsele, en efecto, que el término nuevo a que se llega en el cambio, el nuevo ser o la nueva manera de ser, no puede salir del término antiguo ni según lo que es ni según lo que no es: el término antiguo en tanto que es, es ya todo lo que es, mientras que, el elemento nuevo en el sujeto que cambia, no era; dicho término nuevo tampoco puede proceder del antiguo en tanto que éste no es, porque de la nada nada se hace. De ahí que Ud. se aferra a la incompatibilidad del ser y del devenir, y plantea el dilema: o ser sin acontecer; o acontecer sin ser.

La filosofía perenne refuta eficazmente la objeción, desvanece la pretendida incompatibilidad y elimina el dilema, recurriendo a la imprescindible noción metafísica de “potencia”.

Aristóteles, —escribe Maritain—, fundando la metafísica, demuestra que el ser afirmado con evidencia por el entendimiento, y el cambio atestado con evidencia por los sentidos, son igualmente reales y no se contradicen, porque el ser en acto no viene ni del no-ser, ni de un otro ser en acto, sino del ser en potencia.

Las cosas no están amuralladas dentro de lo que son y lo que no son: encierran, al propio tiempo, “capacidades latentes y energías represadas dispuestas a entrar en acción según orientaciones definidas”. Mientras son ésto y no aquéllo, en ese mismo momento albergan la posibilidad no manifestada de ser aquéllo y no ésto. El *poder ser* no es *ser* en el sentido puro y simple de la palabra, o de una manera plenamente realizada, no es *acto* según la terminología aristotélica, pero tampoco ha de igualarse al *no-ser*. “Un hombre dormido no es *vidente*, ni *parlante* ni *caminante*”, pero tampoco es ciego, mudo, parálitico, pues en tanto no ve, ni habla, ni marcha, conserva

el poder de ver, hablar y caminar. Esa realidad original y sui géneris, que no alcanza la plenitud del ser y que, sin embargo, no se reduce a la nada, es la *potencia*.

El cambio, no es sino un tránsito de la potencia al acto, de la *indeterminación* a la *determinación*, de una capacidad de perfección al acto que es esa perfección misma, “del germen contenido en el grano de trigo a la espiga madura, de la célula de la cual procede el embrión al animal engendrado, del pensamiento que se despierta a la inteligencia cada vez más nítida”.

Ud. manifiestamente rechaza, como la rechaza Bergson, esta doctrina del acto y de la potencia, que, al contrario, para la filosofía tradicional es el único fundamento posible de la teoría del movimiento y del devenir; es la única que llega a una percepción auténtica del cambio en función del ser.

Aquí está, en mi concepto, el nudo de nuestras disidencias. Aquí se abre el abismo insalvable que nos separa. De esta discrepancia inicial, fluyen divergencias de importancia extraordinaria. En esta oportunidad no puedo sino comprobarlo y pasar adelante.

#### LA REALIDAD FÍSICA Y EL TIEMPO

Las bases sobre las que Ud. edifica, le llevan a eliminar, de la realidad física, al tiempo.

Tal es su afirmación rotunda y repetida: “la realidad física o exterior, se halla así irremediamente recluida en el instante en que se encuentra” (pág. 7); “*la realidad física, carece de dimensión de tiempo*” (pág. 12); etc.

Aunque Ud. no hubiera formulado explícitamente esa conclusión, no hubiera podido evitarla dados sus conceptos, antes recordados, del ser físico y del devenir físico. Veámoslo.

El tiempo presupone la mutación, el cambio; no puede concebirse sin el movimiento. “At vero, neque sine motu tempus est. . . Manifestum est quod non est sine motu neque mutatione tempus” (Aristóteles, *Physica*, lib. IV, cap. IX). “Ratio temporis consequitur motum”; “tempus respondet motui” (Santo Tomás, *Summa Theologia*, I, 9, 1, c; y 10, 4, ad 2). Como bien dice Balmes, “el tiempo comienza con las cosas mudables; y si éstas acabasen, acabaría con ellas. Si no hay mudanza, no hay sucesión, y por consiguiente no hay tiempo”.

Pues bien, como para Ud. el ser físico sería invariable, inmutable, forzosamente habría que desterrar a su respecto la idea de tiempo. No suponemos un ser físico que no cambia, que no se altera, sin mudanza externa ni interna, evidentemente no concebimos nada a que sea aplicable la idea del tiempo. Ud. mismo lo subraya con fuerza cuando nos dice que el ser físico es inmutable como la eternidad (pág. 139). Sin disputa, la noción de eternidad es consecutiva a la de inmutabilidad: “ratio aeternitatis consequitur inmutabilitatem” (*Summa Theologica*, I, 10, 2, c.). Pero, como luego lo veremos, la eternidad difiere esencialmente del tiempo, de manera que éste nada tiene que hacer con su pretendido ser físico inmutable.

Insisto, por mi parte, en que el ser físico no es inmutable como la eternidad; al contrario, es por naturaleza mutable; Dios sólo no está sujeto a mudanza, la criatura sí. “Solus Deus est omnino immutabilis: omnis autem creatura aliquo modo mutabilis est”, escribe Santo Tomás (*Summa Theologica*, I, 9, 2, c.), en un todo de acuerdo, por lo demás, con San Agustín, en quien gusta Ud. respaldarse: “Solus Deus immutabilis est; quae autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt” (*De natura boni*, cap. I).

Su concepción del acontecer físico, nos conduce igualmente a la eliminación del tiempo, puesto que, como vimos, el devenir no puede existir por sí mismo; el mero acontecer sin ser suprime también el cambio y, por tanto, la dimensión temporal.

El acontecer sin ser equivaldría a pura potencia sin acto que la haga moverse. El cambio, que no es sino el tránsito de un sujeto del estado de potencia al estado de acto, no se produciría entonces, pues la pura potencia no puede pasar por sí misma al acto. Nada pasa de la potencia al acto, si no es por algún ser en acto. En efecto, resulta absurdo que lo que es en potencia, que lo que puede poseer una perfección pero aún no la posee, se dé a sí mismo esa perfección que le falta en tanto que no la tiene, o sea en tanto que está en potencia.

Ambas interpretaciones suyas de la realidad física, pues, coinciden en la supresión del cambio, y, por ende, proscriben al tiempo.

Excluir obligadamente al tiempo, de la realidad física, me parece un desafío aventurado, como que es la observación del movimiento de las cosas corporales, lo que principalmente nos sugiere la idea de tiempo. Aristóteles decía que es por el cuerpo que se mueve que percibimos lo anterior y posterior en el movimiento; o sea, que nace en nosotros esa idea de tiempo. “Tempus cognoscimus —agregaba— quum motum distinximus, prius et posterius distinguentes:

tuncque dicimus fuisse tempus, quum sensu percipimus prius et posterius in motu”.

Si hay algo patente y que de modo espontáneo se hace notar en la realidad física es el movimiento de los cuerpos, por lo menos el movimiento local. “Omnia autem corpora sunt mobilia, etsi non aliis motibus, saltem motu locali; quia omnia sunt in loco” (Santo Tomás, *In IV Physicorum*, lectio XXIII, N<sup>o</sup> 2). Y si dondequiera que hay movimiento es preciso que haya tiempo, “ubicumque est motus oportet quod sit tempus” (*ibidem*), no se ve, verdaderamente, cómo se pueda expulsar al tiempo de la realidad física.

#### LA REALIDAD ESPIRITUAL, EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD

Arrojado el tiempo de la realidad física, del terreno que le es más adecuado, Ud. lo instala en la realidad espiritual:

“La vida espiritual posee, en todo instante, una dimensión de tiempo o sea una temporalidad.” (pág. 7)

Para fundar esta conclusión Ud. afirma que mientras “el ser del mundo físico, en un *instante* cualquiera, carece de pasado (pág. 18), el ser de nuestro acto creador, el ser de la realidad espiritual “es dueño en todo *instante* de un pasado y un futuro más o menos amplios” (pág. 7). “El ser del mundo físico —repite Ud. en la pág. 21— en un *instante* cualquiera, es solamente ese instante, pues carece de pasado y de futuro. .’ En cambio, en cualquier *instante*, el ser de nuestro acto creador posee un pasado y un futuro, y es, por consiguiente, un lapso”. “En cualquier *instante* que se la considere, la vida espiritual posee, *actualmente*, un pasado y un futuro” (pág. 138).

He subrayado la palabra “instante”, porque, ante todo, me parece que ningún *instante*, sea de la realidad física, sea de la realidad espiritual, puede tener un pasado y un futuro. Filosóficamente considerado, el instante se opone al lapso, se opone al curso de un espacio de tiempo, no es pretérito ni futuro. “Quod autem praeteriit vel futurum est, non est nunc (Santo Tomás, *In VI Physicorum*, lib. VI, lectio V, N<sup>o</sup> 2). El espíritu no puede concebir el instante sino como indivisible. Si le suponemos partes, ellas serían sucesivas, y entonces encontraríamos en el instante partes anteriores y posteriores, lo que es flagrantemente contradictorio. Si el instante fuese divisible, por fuerza una parte de él sería pasado y otra futuro; pero como el pasado y el futuro no son idénticos, seguiríase que el propio instante no sería idéntico a sí mismo como existiendo totalmente a

un tiempo, lo que contradice la noción misma de instante. Comentando a Aristóteles, Santo Tomás escribía a este propósito: “Si igitur et nunc dividatur, oportet quod aliquid ejus sit praeteritum, et aliquid futurum. Sed non idem est praeteritum et futurum: sequetur ergo quod ipsum nunc non sit idem sibi ipxi, quasi totum simul existens (quod est contra rationem ejus quod dicitur nunc: cum enim dicimus, nunc, intelligimus simul in praesenti esse)...” (loc. cit., Nº 6).

Ya sé que esta para mí patente contradicción no ha de arredrar a quien, como Ud., da la impresión de complacerse en desconcertarnos insistiendo, a todo lo largo de su libro, que en la vida espiritual se da la coexistencia de lo sucesivo, superviviendo el pasado y anticipándose el futuro de modo a existir ambos juntamente con el presente.

Las primeras líneas de su introducción se apresuran a sentar que “el carácter esencial de la vida espiritual es la coexistencia, en cualquier instante que se la considere, de un pasado que supervive y de un futuro que se anticipa”.

Y luego sigue la obra repitiendo incesantemente ese *leit-motiv*: “Los momentos sucesivos de la vida espiritual coexisten” (pág. 9); “la coexistencia de lo sucesivo es esencial en nuestro acto creador” (pág. 21); “pasado, presente y futuro del acto creador formarán, pues, un todo indivisible, a tal punto que sería lícito afirmar que los tres nacen y crecen juntos hasta que aquél haya terminado” (pág. 16); “pasado y futuro nacen y crecen juntos, compenetrados recíprocamente, inseparablemente unidos” (pág. 137); etc., etc.

Veamos si ese desconcierto que sus transcriptas afirmaciones nos causan, “proviene de hábitos contraídos en nuestro incesante que-hacer con el acontecer físico”, si nosotros solos tenemos la culpa de nuestra extrañeza; o si Ud., en una construcción audaz, pugna vanamente por hacer añicos al principio de no contradicción, base de la lógica y de la realidad.

Una “coexistencia de lo sucesivo” o “coexistencia de momentos sucesivos”, me resulta tan impensable como una circunferencia cuadrada. Coexistencia y sucesión se excluyen mutuamente. Coexistir es existir una cosa *a la vez* que otra: *existere simul* cum alio. Suceder es entrar una cosa *en vez* de otra: *succedere*, de *sub* y *cedere*, o sea, marchar o venir *después*. “A la vez” y “en vez”, manifiestamente se oponen.

“¿Cuándo se dirá —pregúntase Balmes— que dos seres *coexisten*,

o que existen a un mismo tiempo? *Cuando no hay sucesión entre ellos*; cuando los dos existen: cuando no hay la existencia del uno y la negación del otro. Para concebir la coexistencia, no necesitamos más que concebir simplemente la existencia de los seres; la idea de sucesión se forma, cuando con la idea de la existencia del uno combinamos la idea de la negación del otro”.

El tiempo se extiende a todo lo sucesivo, sea que pertenezca a la realidad física o a la realidad espiritual.

Las partes del tiempo, precisamente porque sucesivas, porque llamadas a la existencia una después de otra, una en vez o en lugar de otra, no pueden coexistir en la realidad.

El tiempo implica sucesión —*tempus enim successionem importat*—; tiene antes y después —*tempus habet prius et posterius*—, antes y después que no pueden estar juntos —*prius et posterius durationis non possunt esse simul*—, siendo inevitable que el uno se retire para que el otro arribe como algo de nuevo: *oportet quod priore parte (temporis) recedente, posterior de novo adveniat*. (Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, 10, 5, c.; y 12, 10, objeción 2).

“El tiempo —vuelvo a citar a Balmes— consta de partes sucesivas: imaginarlas coexistentes, es destruir la esencia del tiempo”.

Afirmar que el pasado supervive y el futuro se anticipa de modo que ambos coexisten con el presente, es aniquilar el tiempo; es afirmar que lo que no es, es; que lo que *no es más* (pasado) y que lo que *no es todavía* (futuro), *es*.

Ud. arguye que estas verdades incommovibles no se aplican, sin embargo, a la realidad espiritual, fundándose en lo que cree encontrar en la consideración de un ejemplo típico de “totalidad sucesiva”, en el examen de un breve discurso de dos o tres frases.

Mientras Ud. sostiene que en un breve discurso hay *coexistencia* de todas sus partes, hay conocimiento *simultáneo*, por nuestra inteligencia, de todas sus frases, a mí me parece que hay *sucesión*, que hay conocimiento de sus proposiciones en tiempo distintos, unas antes, otras después.

Hasta la misma etimología de la palabra con que Ud. denomina su ejemplo, aboga en pro de la tesis de la sucesión y en contra de la tesis de la coexistencia. “Discursus”, en efecto, procede de “discurrere”: correr de una parte a otra, sentido material que trasladado metafóricamente al espíritu significa movimiento de la inteligencia de unas verdades a otras, obtención del fin a que se tiende

por una serie de operaciones parciales intermediarias.

En un breve discurso hay, manifiestamente, sucesión, no coexistencia, de pensamientos; hay una serie de actos de conocimiento que el espíritu ejecuta. Es claro que el significado de todo el discurso no se conocerá plenamente hasta la frase final. Pero de ningún modo es exacto que las frases anteriores por sí solas no tengan cada una de ellas un significado propio e irrevocable.

Supongamos que ese breve discurso sea un silogismo. La demostración no acabará de conocerse hasta que se extraiga la conclusión. Pero ello no quita que tanto la premisa mayor como la premisa menor tenga su sentido perfectamente claro, irrevocable, independiente de la conclusión; ni menos implica coexistencia de las premisas y de la conclusión, o sea, conocimiento simultáneo de las tres proposiciones del silogismo; sino, por el contrario, formulación sucesiva, en tiempos distintos, de ellas.

Que para que el silogismo se perfeccione es menester que al sacar la conclusión estén “*presentes de alguna manera*” (pág. 16) las premisas antes formuladas, no es prueba de la supervivencia *real* del pasado, que como tal transcurrió irremediabilmente. “*De alguna manera*”, sólo puede entenderse como recuerdo en la *memoria*, no como coexistencia en la realidad.

Que, a la inversa, la conclusión esté virtualmente —*no actualiter*— contenida en las premisas, tampoco significa que en la realidad el futuro se anticipe hasta coexistir verdaderamente con el pasado.

Para que resultase rigurosamente exacto que el pasado, presente y futuro de la vida espiritual nacen juntos, coexisten, sería indispensable que nuestro humano entendimiento fuese capaz de conocer varias cosas a la vez y por diversas especies o formas inteligibles, lo que no ocurre según vamos a verlo.

Las varias frases de un discurso, las proposiciones de un silogismo, son, no cabe duda, partes de un mismo todo.

Ahora bien, se puede de dos maneras conocer las partes de un mismo todo: 1º con un conocimiento confuso, en tanto que las partes están en el todo, y entonces son conocidas por una única especie inteligible, por la sola forma del todo; 2º con un conocimiento distinto, en tanto que cada una de ellas es conocida por una especie inteligible propia.

Cuando elaboramos un breve discurso, cuando desarrollamos un silogismo, perseguimos, sin duda, un conocimiento distinto, por me-

dio de varias formas o imágenes intelectuales correspondientes a cada una de sus partes.

Lo que la inteligencia comprende gracias a varias especies inteligibles, no lo comprende simultáneamente, sino sucesivamente. "*Quaecumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit*". Las formas propias a cada uno de los elementos de un conjunto, a cada una de las partes de un todo, son concebidas una después de otra, no a la vez. "*Sicut diversae partes alicujus totius, si singulae propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur et non simul*".

El intelecto de un mismo hombre, podrá contener todas las determinaciones virtuales que se quiera, pero no puede ser informado en acto, al mismo tiempo, por diversas formas, con miras a comprender por ellas. Un mismo sujeto no puede simultáneamente ser determinado por varias formas de idéntico género, pero de especies diversas: por ejemplo, es imposible que un mismo cuerpo sea, bajo la misma relación, coloreado de diversos colores, o informado por diversas figuras; es imposible que dos colores o figuras diferentes se encuentren en el mismo lugar. La inteligencia está sometida también a esta ley. Y como todas las especies inteligibles son de un mismo género, como perfecciones de una sola facultad intelectual, aunque las realidades que ellas representen pertenezcan a géneros diferentes, no es posible que la misma inteligencia sea determinada a la vez por varias especies inteligibles, para comprender un acto diversos objetos. "*Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilis, ad intelligendum diversa in actu*".

Tal es la reiterada enseñanza tomista que profeso, y que sintetizo de la *Summa Theologica* —I, 12, 10; 58, 2; y 85, 4—, para aplicarla, por ser oportuna, a nuestro asunto.

De ella resulta que la pluralidad de especies inteligibles engendra una cierta sucesión de las operaciones intelectuales, según que tal operación es anterior a otra: "*pluralitas specierum intelligibilium causam vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera*" (I, 85, 4, ad 1).

A causa de esta sucesión, que excluye la supuesta simultaneidad, en la realidad, de nuestra vida espiritual, ésta se desenvuelve también dentro del tiempo. Pero del tiempo que todos conocemos, del mismo que mide la realidad física y que consta de partes sucesivas, de un pasado que ya no es más y de un futuro que no es todavía;

no de ese extraño tiempo que Ud. nos describe imaginando coexistentes el pretérito, el presente y el futuro; tan extraño que Ud. mismo tiene que denominarlo contradictoriamente, en algún pasaje (pág. 148), “temporalidad sin tiempo”, y emparentarlo con la eternidad, la cual difiere esencialmente del tiempo, cosa que Ud. parece no admitir.

Efectivamente, en la pág. 12 nos dice Ud. que la eternidad “comprende toda la diversidad temporal”; y que poseer una dimensión de tiempo es participar, en mayor o menor grado, de la eternidad; añadiendo en la pág. 22 que “nuestro acto creador, por ser dueño de un pasado y de un futuro, participa de la eternidad”.

No juzgo exactas las expresiones transcritas, porque la diversidad temporal supone sucesión y la eternidad carece de sucesión, existiendo toda entera a la vez; porque en la eternidad no hay pretérito ni futuro, nada pasa ni deviene, todo en ella es fijo, simultáneo, inmóvil, a diferencia del tiempo en el que hay un antes y un después; porque, en una palabra, el tiempo y la eternidad son medidas de distinto género. “Aeternitas successione caret, tota simul existens” (*Summa Theologica*, I, 10, 1, c.). “Aeternitas est tota simul: in tempore autem est prius et posterius” (*Ibidem*, I, 10, 4, sed contra).

Fénelon, cabalmente en la obra que Ud. cita en la pág. 17, nota 4, o sea, en el *Traité de l'existence de Dieu*, 2ª parte, art. 3, escribe: “Quien dice eternidad no sufre el lenguaje del tiempo: el tiempo y la eternidad son incommensurables, no puede compararse, y es una ilusión de nuestra debilidad el imaginarnos que hay alguna relación entre cosas tan desproporcionadas”.

Mucho antes que el Obispo de Cambrai, Santo Tomás había apuntado (*Summa Theologica*, I, 10, 4, ad 1) esta incommensurabilidad en palabras sencillas: para convercerse de que el tiempo y la eternidad no son medidas del mismo género, basta recordar a qué o a quién ellos respectivamente miden. En efecto, Dios —comenta excelentemente Sertillanges—, “no está en ningún género; no hay, por tanto, ninguna común medida entre El y la criatura, y puesto que la eternidad se presenta como una medida de Dios desde el punto de vista de la duración, comparte su trascendencia. De suerte que no hay, entre la eternidad y el tiempo, ajuste posible; el tiempo no es una parte de la eternidad”.

Para concluir este capítulo de mi ya desmesurado epístola, quiero observar que, aun el acto más simple de nuestra vida espiritual, aun

el que se consume mediante una sola especie inteligible, —caso que no es, como antes vimos, el de un discurso, por más pocas que sean las frases que lo compongan—, cae asimismo, si bien indirectamente, bajo las garras del tiempo extrínseco, del que mide la realidad física, en razón de que nada conoce el entendimiento humano sin el socorro de una representación sensible, de un “phantasma” según la terminología aristotélica.

Por estar nuestra inteligencia siempre acompañada de una actividad sensible o de una representación imaginativa, por estar forzosamente ligada a las operaciones orgánicas de los sentidos, de los que viene originariamente todo nuestro conocimiento, resulta ella, desde este punto de vista, medida indirectamente por el tiempo, aun en sus actos más simples.

En el primer capítulo del opúsculo *De Instantibus*, atribuido a Santo Tomás pero incluido por Mandonnet (*Opuscula omnia*, t. 5, p. 284) entre los no auténticos, se explica acertadamente que en esos actos simples de nuestra vida intelectual, no hay cambio o mudanza de parte del alma misma pero sí de parte de las imágenes sensibles, las cuales, desarrollándose en el tiempo, obligan a la elaboración sucesiva y por grados del pensamiento concomitante. Es por eso que el alma percibe una sucesión continua y aprehende un antes y un después, vale decir, un tiempo, en sus pensamientos: “In actionibus autem animae, licet non sit transmutatio ex parte ipsius animae, tamen est transmutatio ex parte phantasmatum, per quorum anturam in cogitationibus animae est continuum et tempus. Et ideo anima in suis cogitationibus percipit successionem continuam et apprehendit prius et posterius in ea, et in hoc consistit ratio temporis”.

#### SAN AGUSTÍN Y LA “COEXISTENCIA DE LO SUCESIVO”

Hace Ud. un cálido elogio de la genial sagacidad del inmortal africano, y destaca su fino sentido de lo espiritual.

Infimo discípulo de Santo Tomás, no soy yo, sin embargo, quien va a armarle querrela sobre el particular. Participa cordialmente de su profunda admiración por este extraordinario Padre de la Iglesia.

Con lo que disiento es con su tesis de que San Agustín se presente el tiempo como un acontecer espiritual en el que coexistan pasado, presente y futuro.

No fluye esa conclusión de los textos agustinianos que Ud. cita,

y se encuentran en *Las confesiones* otros categóricos que, a mi modo de ver, la invalidan.

Jamás ha admitido San Agustín la contradictoria “coexistencia de lo sucesivo” que le hace Ud. afirmar en la pág. 32.

¿No nos dice, acaso, que la duración del tiempo no se forma sino de movimientos pasajeros *que no pueden pasar todos juntos, simultáneamente?* (Libro XI, cap. XI: “. . .et videat longum tempus, nisi ex multispraeter euntibus motibus, qui simul extendi no possunt. . .”).

Más categóricamente no cabe expresar que esos momentos sucesivos no pueden nacer juntos, coexistir, según Ud. pretende.

Jamás ha declarado San Agustín que el pasado, el presente y el futuro, transcurran a la vez, simultáneamente; que en la realidad, el pasado superviva y el futuro se anticipe, para coexistir ambos con el presente.

Para San Agustín, el pasado es, como para el camión de las gentes, lo que en la realidad escapó, huyó: *quidquid avolavit, praeteritum est* (Libro XI, cap. XV). Y las cosas futuras, aquellas que no son todavía, aunque puedan ser predichas por las cosas presentes que ya son: “*Futura ergo nondum sunt, et si nondum sunt, non sunt: et si non sunt, videri omnino non possunt; sed praedici possunt ex praesentibus, quae jam sunt, et videntur*” (Libro XI, cap. XVIII).

No se compagina la afirmación de Ud., del “pasado que no pasa” con la terminante del Obispo de Hipona, según la cual si nada pasase no habría tiempo pretérito: *si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus*; como tampoco la suya del futuro que ya es, que se anticipa a ser, con la de San Agustín para quien sólo puede haber tiempo futuro si algo está por llegar a ser: “*si nihil adveniret, non esset futurum tempus*” (Libro XI, cap. XIV).

Si hay alguna afirmación rotunda que se repite con insistencia en el libro XI de *Las confesiones*, es la de que el pasado ya no es, y el futuro todavía no es: “*praeteritum jam non est, et futurum nondum est*”, de manera que de un largo pasado no debe decirse que *es*, sino que *fue*, así como de un largo futuro no debe decirse que *es*, sino que *será*: “*Non itaque dicamus, longum est, sed dicamus de praeterito, longum fuit; et de futuro, longum erit*” (cap. XV). El mismo texto que Ud. cita en la nota 34 de la pág. 31, es categórico: “*nec futura sunt nec praeterita*”.

Por el hecho de que el pasado ya no sea y de que el futuro

no sea todavía; por el hecho de que, en la realidad, el pasado no superviva y el futuro no se anticipe, ¿vamos a concluir que no hay tiempo sino instante fugitivo?

De ningún modo. ¿Quién osaría decir —escribe San Agustín, libro XI, cap XVII— que no hay tres tiempos, el pasado, el presente y el futuro, como lo aprendimos siendo pequeños y lo enseñamos a los niños, sino un tiempo presente, a causa de que los otros dos no son?

La objeción que San Agustín se limita a contestar con la objeción misma, preguntando quién se atrevería a sostenerla, está en cambio expuesta con vigor y *debidamente refutada en De Tempore*, —cap. I—, otro opúsculo erróneamente atribuido a Santo Tomás (*Opuscula omnia*, edición Mandonnet, tomo V, págs. 270 y sigts.).

*Objeción:* Aquello que se compone de partes que no son, pareciera no ser, en cuanto la entidad del todo dimana de la entidad de las partes. Es así que el tiempo se compone de pasado y de futuro, que no son, desde que el primero fue y no es, y el segundo no es todavía. Luego, el tiempo no es. (“*Illud quod componitur ex partibus quae non sunt, videtur non esse: entitas enim totius videtur consurgere ex entitate partium. Tempus autem componitur ex praeterito et futuro, quae non sunt: praeteritum enim fuit et non est, futurum autem nondum est. Videtur ergo tempus non esse*”).

*Réplica*, abreviada: Siendo sucesivo el tiempo y el movimiento, la perfección de su ser consiste cabalmente en no tener partes simultáneas. El pretérito y el futuro no son, solamente en tanto que momentos simultáneos. Pero esto no es requerido para el ser sucesivo del tiempo. Es verdad que el antes ya no existe y que el después todavía no existe, es verdad que el pasado y el futuro no tienen ser permanente; pero tienen ser sucesivo, son llamados a la existencia uno a continuación de otro. (“*Esse perfectum ipsius motus et temporis, quod debetur utrique secundum rationem propriae speciei, non est esse simul existens, sicut ipsi dicunt sed est esse in successione. . . Ad primum dicendum quod praeteritum et futurum non sunt sic, ut simul sint. Nec hoc requiritur ad esse temporis, cum sit successivum. . . Tempus habet esse in priori et posteriori motus. Et cum dicis quod haec non sunt, verum est sub esse permanenti; habent tamen esse successivum, ut dictum est*”).

No cabe atribuir, en síntesis, a las partes del tiempo, un ser permanente que sería precisamente la negación del ser sucesivo que caracteriza a aquél. Como bien dice Nys, una duración temporal no

puede nunca ser toda entera actual o existente, por corta que sea: tal es el carácter esencial de toda realidad sucesiva. “*Omnia successiva, secundum se tota non extant*”, leemos en los primeros renglones del opúsculo *De Tempore*. Sin embargo, como el pasado ha sido real, como el presente, aunque fugitivo, posee una existencia real, como el futuro, en fin, parcialmente al menos será realizado un día, es legítimo acordar al tiempo una objetividad real.

Claro está que si se toma al tiempo en la totalidad formal de sus elementos, si se le considera en acto con todas sus partes, entonces es evidente que no existiría sin un espíritu que, por la memoria, conserve el pasado, y, por la previsión, anticipe el futuro; sin un alma capaz de resucitar el pretérito, de prever el porvenir y de comprender sus relaciones esenciales con la existencia presente.

Es incuestionable que sólo en el espíritu se da ese presente de las cosas pasadas, que es la memoria; y ese presente de las cosas futuras, que es la espera. Pero de ello no se sigue que en la realidad, ni física ni espiritual, coexista lo sucesivo.

El *praesens de praeteritis*, de que habla San Agustín, no es pasado superviviente en la realidad; no es sino presente. Del mismo modo, el *praesens de futuris* no es futuro que en la realidad se haya anticipado; no es tampoco sino presente. Y la prueba está que San Agustín recalca, a renglón seguido, que lo importante es comprender bien que lo futuro no es todavía y que lo pasado no es ya más: “*dum tamen intelligatur quod dicitur, neque id quod futurum est, esse jam, neque id quod praeteritum est*” (cap. XX citado en su nota 34 de la pág. 31).

Los ejemplos del cap. XVIII de *Las Confesiones*, no dejan igualmente lugar a dudas, en mi opinión, acerca de que San Agustín no admite la coexistencia de lo sucesivo.

Cuando se refieren verídicamente —o cuando se piensan, da lo mismo—, cosas pasadas, se extrae de la memoria —leemos en dicho capítulo— *no las cosas mismas que pasaron*, sino las palabras concebidas con las imágenes de esas mismas cosas que, pasando por nuestros sentidos, imprimieron en nuestro espíritu como sus huellas o vestigios. Mi juventud —agrega San Agustín—, que ya no es más, que está en el tiempo pretérito, que también ya no es más, cuando la recuerdo y cuento de ella algo, *es en el tiempo presente* que considero su imagen. (“*Quaquam praeterita cum vera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae quae praeterierunt, sed verba concepta ex imaginibus earum, quae in animo velut vestigia per*

sensus praetereundo fixerunt. Pueritia quippe mea quae jam non est, in tempore praeterito est quod jam non est, imaginem vero ejus cum eam recolo et narro, *in praesenti tempore intueor* . . .”). No es, pues, coexistiendo con el presente, ni menos con el futuro, que el pasado se conserva, sino puramente en la memoria.

A su vez, no es coexistiendo con el presente, ni menos con el pasado, que puede decirse que el futuro se anticipa, sino en una espectación que es puramente presente. Sé bien —continúa San Agustín— que a menudo premeditamos nuestras acciones futuras, y que esta premeditación *es presente* aunque no lo sea la acción premeditada, todavía por venir, y la que no será hasta que la comencemos a ejecutar, o sea hasta que pierda su condición de futura para convertirse en presente. Cuando vislumbro la aurora —ejemplifica nuestro autor— pronostico la salida del sol: lo que veo es presente, lo que preannuncio es futuro, y esa aurora que contemplo en el cielo no es el orto aunque le preceda. (“*Illud sane scio, nos plerumque praemeditari futuras actiones nostras, eamque praemeditationem esse praesentem, actionem autem quam praemeditamur nondum esse, quia futura est; quam cum aggressi fuerimus, et quad praemeditabamur agere coeperimus, tunc erit illa actio, quia tunc non futura sed praesens est* . . . Intueor auroram, ariturum solem praenuntio: quod intueor, praesens est; quod praenuntio, futurum . . . Sed nec illa aurora quam in coelo video, solis ortus est quamvis eum praecedat . . .”).

Estas explicaciones agustinianas poseen un valor a mi juicio decisivo, puesto que el cap. XVIII destínase precisamente a exponer de qué manera el pasado y el futuro están presentes —*quomodo praeterita et futura tempora sint praesentis*—, manera que, acabamos de comprobarlo, no es ninguna real coexistencia de lo sucesivo.

Por último, tampoco San Agustín equipara, como Ud., la duración del acontecer espiritual con la eternidad.

Para San Agustín, el tiempo, así sea el relativo a la realidad espiritual, no participa de la naturaleza de la eternidad, como lo evidencia en el cap. XI, en párrafos briosos que nos dan nuevos argumentos para negar que el autor de *Las Confesiones* admita la por mí impugnada coexistencia de lo sucesivo.

Quienes alimentan en su espíritu las imágenes de los movimientos que engendran el pasado y el futuro, no pueden formarse, según el santo doctor, sino una falsa y vana idea de lo que es eterno. No hay comparación posible entre la esplendorosa inmutabilidad de lo

eterno y la movilidad incesante de lo temporal. La duración del tiempo se forma de muchos movimientos pasajeros no susceptibles de pasar todos juntos. La eternidad, al contrario, no encierra en sí nada que pase; todo en ella es presente, en tanto que, el tiempo, nunca puede estar todo entero presente, puesto que todo el pasado es expulsado por el futuro, y todo el futuro sucede al pasado: “non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens; *nil- lum vero tempus totum esse praesens: et videat omne praeteritum propelli ex futuro, et omne futurum ex praeterito consequi...*”.

En la seguridad de que ha de recibir esta larga, aunque apresurada confrontación de convicciones, asignándole el carácter que sinceramente le doy, esto es, el de un profundo homenaje a su esfuerzo intelectual, le saludo con el gran aprecio de siempre.

SISTO TERÁN