

nowski y el autor de estas líneas, consiste en rechazar que la falacia exista, toda vez que el «paso» de lo descriptivo a lo normativo se efectúa por intermedio de una proposición primera evidente de carácter deóntico. La segunda, afirmando que la naturaleza considerada como fundamento de los derechos se encuentra cargada de deonticidad, en particular si se la hace objeto de una consideración de carácter metafísico.

Finalmente, y tras una refutación de la tesis de Norberto Bobbio, según la cual no es necesario fundar los derechos humanos, sino cumplirlos (¿cómo se habrá de cumplir algo que no tiene fundamento alguno?), Beuchot concluye su trabajo sosteniendo que la única fundamentación satisfactoria de los derechos humanos es aquella que la enraíza en la naturaleza humana y en su dignidad y que todos los intentos de esquivar esta afirmación terminan o bien aceptándola implícitamente, o bien no fundando absolutamente nada. De aquí se sigue la necesidad de una consideración metafísica del tema, consideración que tiene su mejor «lugar» en la tradición cristiana de occidente.

Dentro de la lamentable mediocridad de una buena mayoría de los libros dedicados a tratar el tema de los derechos humanos, el volumen de Beuchot significa la irrupción de una brisa vivificante. Realizado con vigor, actualización bibliográfica y agudeza en las conclusiones, alcanza a presentar una visión coherente y sistemática de la fundamentación filosófica de los derechos humanos. Además, está bien escrito y es de fácil lectura, lo que se agradece especialmente en estos tiempos de malbaratamiento del idioma castellano.

Carlos Ignacio Massini Correas

EUDALDO FORMENT, *Lecciones de metafísica*. Prólogo de Abelardo Lobato O. P. Ediciones Rialp S. A. Madrid 1992 (=Manuales Universitarios Rialp 28). 384 páginas. ISBN 84-321-2923-2.

Quienes continúan alentando la certeza de que la metafísica constituye una adquisición preclara y definitiva de la razón humana, tienen hoy un nuevo elemento de juicio para confirmar la validez de su estimación. La publicación de este tratado de filosofía primera de Eudaldo Forment, profesor de metafísica de la Universidad de Barcelona, es una prueba más de la necesidad filosófica de volver una y otra vez a reunir en una síntesis permanentemente actualizada los resultados de la inteligencia de los primeros principios y de las primeras causas, el cometido al que no puede renunciar ningún metafísico que se precie de tal. Sin embargo, yerraría quien de antemano supusiere que estamos ante uno de los tantos manuales disponibles para afrontar las meras exigencias universitarias de los *curricula* filosóficos. El libro de Forment, inversamente, ha sido compuesto en un estilo que, sin desatender los intereses escolares, pone al descubierto que su autor ha desplegado una meditación de la más rancia estirpe científica, la cual solamente habrá de ser apreciada por un espíritu habituado a hundir su mirada en las profundidades de las cosas que son; de esas mismas cosas, a la postre, que la intelección metafísica se encarga de develarlas en su intimidad más recóndita demostrando por qué dependen omnímodamente del ser que las hace ser y ser lo que son.

El trabajo se abre con palabras preliminares de Abelardo Lobato O. P., profesor de la Pontificia Universidad de los Estudios de Santo Tomás de Aquino de Roma. En ellas leemos una oración que resume todo el programa especulativo del hombre que se aboque a teorizar sobre el sujeto de la ciencia del ente en cuanto ente: «La vida intelectual del metafísico requiere paz y limpieza del alma» (p. 27). ¿Quién se atrevería a negarlo? Es indudable que la metafísica es una ciencia y, como tal, una virtud intelectual que garantiza la bondad

de una obra del entendimiento discursivo, mas no la bondad de quien emprenda la hoy denostada tarea de decirnos por qué son las cosas que son. No obstante, la paz y la limpieza del alma, sin ser en sí mismas productos del conocimiento metafísico, son condiciones indispensables para tomar la decisión, nunca exenta de heroísmo, de presentarse a la batalla promovida por la cultura que destila una inquina visceral contra la vieja *domina scientiarum*; una cultura que, según consta, sigue ridiculizándola con los mismos epítetos que Kant (cfr. *Kritik der reinen Vernunft* A II-III, Akad. Ausgabe, Band IV, S. 7-8) había extraído de la *Metamorfosis* de Ovidio (XIII 508-510): «modo maxima rerum, tot generis natusque potens — nunc trahor exsul, inops».

El comienzo del libro de Forment nos sitúa en la hora presente. Hoy se exclama ampliamente que la metafísica habría muerto. El desarrollo del pensamiento moderno ha desembocado en la construcción de múltiples sistemas y antisistemas que, contrariamente a lo sucedido en la historia premoderna, han terminado excluyendo la inteligencia metafísica como vértice y culminación de la vida espiritual alimentada por la razón que discurre merced a sus propias fuerzas naturales. Heidegger ha postulado la superación de la metafísica después de haber verificado que con el ateísmo de Nietzsche habrían caducado todas las posibilidades de buscar el fundamento en un absoluto trascendente a las cosas de este mundo. Si bien Heidegger ha cifrado todas sus esperanzas de una continuidad de la vida del espíritu en la persistencia de la vocación del hombre a pensar el ser, el pensamiento del ser que ha propugnado no coincide con la inteligencia metafísica, al menos tal como ésta se ha venido desarrollando desde los tiempos de Parménides y de Platón. Pero, por otro lado, Heidegger tampoco ha llegado a transitar el camino postmetafísico del pensamiento del ser. Este fenómeno se reitera en el clima de los ensayos dedicados a describir el sentido de lo que hoy se considera como postmodernidad. Valiéndose de diversas apreciaciones formuladas por Jesús Conill (cfr. *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona 1988), Forment se suma a la tesis de quienes ven un empeño fracasado, por contradictorio, en la tentativa de liquidar el pensamiento moderno anhelando edificar la anarquía universal y el caos sobre las ruinas de la metafísica, ya que, aun para esto, la postmodernidad no acaba de desprenderse de la necesidad de acudir a no pocos destellos del saber metafísico. No se puede dejar de percibir en nuestra época un cierto retorno a la metafísica, aunque velado y subrepticio, incluso en las actitudes aparentemente más empecinadas en extirparla de la razón humana (pp. 33-50).

En la segunda lección, Forment estudia las consecuencias del rechazo de la metafísica llevado a cabo en nombre de las ciencias positivas y sobre todo de la fisicomatemática (pp. 51-75). El positivismo y el neopositivismo han encarnado las expresiones más radicalizadas de este gesto contrincante contra la filosofía primera. Pero el encono antimetafísico de estas direcciones del pensamiento contemporáneo ha tenido su punto de inflexión en la obra de Karl R. Popper, un filósofo que suele ser señalado, si bien con no demasiada justicia, como el último representante de esos movimientos dominantes en las naciones anglosajonas. Curiosamente, Popper ha ido evolucionado hasta el punto de proponer una reivindicación de la metafísica destinada a suplir el vacío de explicaciones racionales del universo que las ciencias positivas no están en condiciones de proveernos. Ya en otra ocasión (cfr. *Metafísica y ciencia en Karl Popper*: «Verbo» [Madrid] N° 283-284, marzo-abril de 1990, 549-592), Forment se había ocupado en destacar el aporte de Popper a la remoción de no pocas hipotecas del cientificismo de cuño positivista y neopositivista. Ahora le encontramos corroborando esta impresión al anunciarnos que la revisión efectuada por Popper de la crítica positivista y neopositivista de la metafísica marca una cierta aproximación de este filósofo a algunos planteos que no pueden comprenderse al margen de un enfoque implícitamente metafísico. De inmediato, Forment nos introduce en el problema de la búsqueda de la esen-

cia de la metafísica. En un estimulante diálogo intemporal con Heidegger, el autor concentra sus análisis en el giro teórico que se vislumbra en el pensamiento del filósofo friburguense a partir de la conferencia *La pregunta por la técnica*, impartida en Munich en 1953 (pp. 76-104). Entre esta conferencia y el reportaje publicado póstumamente en la revista *Der Spiegel* el 31 de mayo de 1976, Heidegger ha intentado vincular la problematicidad del ser al surgimiento del fenómeno tecnológico contemporáneo: una y otro tendrían sus raíces en la filosofía griega de la antigüedad. El dominio casi absoluto de la vida y de las inquietudes del espíritu que la técnica ostenta en nuestros días no disipa el drama raigal del hombre, i. e., su relación con Dios. Forment disiente con aquéllos que achacan a Heidegger el haber patrocinado una actitud atea y aun indiferente frente al problema teológico-religioso. Las manifestaciones postreras de Heidegger efectuadas ante periodistas alemanes el 23 de septiembre de 1996 y publicadas poco después de su muerte —*Nur noch ein Gott kann uns retten*: «Der Spiegel» 31.5.1976. S. 199—, aparecen como un voto de esperanza que ha signado la etapa final de la filosofía del maestro germano. Pero no se oculta a Forment que Heidegger ha expuesto deficientemente el «problema de Dios», sobre todo en razón de su apego a las fórmulas ontológicas del pensamiento vulgarizado por el racionalismo moderno. La ausencia de la noción de analogía en la obra heideggeriana ha sido una valla infranqueable para que este autor haya podido abordar tal problema con las seguridades mínimas exigidas por nuestra inteligencia de la causa incausada.

Al ingresar al tratamiento del mismo concepto de metafísica, Forment pasa revista a las definiciones de la ciencia del ente en cuanto ente (pp. 105-137). Aristóteles y Santo Tomás nos han legado los esclarecimientos claves en esta materia. La modernidad se ha apartado de esta herencia aristotélico-tomista. Escoto y Ockham han echado las bases de una versión divergente de nuestra ciencia. La colisión entre las *notitiae intuitivae* y las *notitiae abstractivae* ha abierto el rumbo que ha llevado a Descartes, prolongando en buena parte los lineamientos ockhamistas, a decretar la opción del pensamiento moderno por un idealismo impotente para remontar el nivel de la subjetividad de la conciencia. Al alentar una revolución copernicana de la metafísica, Kant ha reconocido la crisis de todos intentos destinados a organizar la filosofía primera sobre los esquemas del intuicionismo. Tal revolución ha quedado incompleta: «Con ella [Kant] hubiera podido restaurar la doctrina de la naturaleza expresiva y locutiva del conocer» (p. 136). Las consecuencias de la gnoseología intuicionista no han dejado de afectar a la propia escuela tomista (pp. 138-173). Cayetano es señalado como el discípulo de Santo Tomás que ha forzado una variante incongruente con los principios noéticos propalados por el Doctor Común. En la neoescolástica, Pierre Rousselot y Joseph A. Gredt han acogido el intuicionismo propugnado por el prelado dominicano. Opuestamente, la tesis auténtica del Angélico sería aquella sustentada en el *Cursus theologicus* de Juan de Santo Tomás, cuya originalidad ha sido indicada en nuestro tiempo por dos filósofos catalanes: Jaime Bofill y Francisco Canals Vidal. En este punto, Forment rescata el aporte de San Agustín a la descripción de la tridimensionalidad del espíritu humano: memoria, entendimiento y voluntad. Santo Tomás se ha inspirado en esta psicología de origen patristico, si bien se ha servido de las nociones aristotélicas de acto y potencia para desarrollar las virtualidades insertas en la obra agustiniana. El nudo gordiano estriba en la exégesis tomista del conocimiento habitual que el alma tiene de sí misma, oportunamente resaltado por San Agustín como un dato capital de la vida íntima del espíritu. Forment se distancia, pues, de la teoría sostenida años atrás por Manuel Barbado, para quien Santo Tomás habría rescatado ese tipo de conocimiento no más que para mostrar su adhesión respetuosa a la autoridad doctrinal de San Agustín.

Balmes lleva la voz cantante en la larga sección dedicada a la fundamentación de la metafísica (pp. 174-223). Pero este filósofo no se ha sometido a los dictámenes del *cogito carte-*

siano, sino que ha retomado la herencia agustiniana sin dejar de vigilar de cerca la teoría tomista del conocer. En la sección posterior (pp. 224-257) el eje del discurso es la teoría de los grados de abstracción sistematizada por Cayetano en su comentario sobre el opúsculo *De ente et essentia* de Santo Tomás. Creemos que en esto Forment discrepa con las interpretaciones novedosas de la doctrina de la abstracción y de la *separatio* difundidas por algunos autores neotomistas (L.-M. Régis, J.-D. Robert, L.-B. Geiger, R. W. Schmidt) prefiriendo atenerse al sentir mayoritario de la escuela, al modo, por ejemplo, en que entre nosotros se ha expedido Gustavo Eloy Ponferrada (cfr. *Nota sobre los «grados de abstracción»*: «Sapientia» XXXIII [1978] 264-284). En este lugar, Forment suscribe con claridad la distinción del *esse* y la *existentia*. Aprovecha la ocasión para anotar que Suárez ha sido el responsable de una extendida confusión de uno y otra, lo que ha provocado la subsiguiente desinteligencia histórica de la función insustituible que Santo Tomás había conferido al ser, el acto de los actos. La distinción real del ser y la esencia del ente finito no puede comprenderse si no se destaca la eminencia incomparable del acto de ser de la metafísica aquiniana, como que el descuido de tal perfección tampoco permite captar por qué Santo Tomás, aproximándose con ello a Averroes, se opuso a la teoría de Avicena y de otros autores árabes (Alfarabi) y judíos (Maimónides) que hacían del ser un mero accidente agregado adventiciamente a la quiddidad de las creaturas.

El método de la metafísica es la analogía (pp. 258-293). Debemos a Cayetano la interpretación del significado de la analogía que ha gozado de mayor aceptación en la escuela tomista, pero su pensamiento no está exento de críticas y rectificaciones. La última palabra en esta materia es la de Santiago María Ramírez, el cual, a pesar de sus objeciones contra el Ferrariense y su principal seguidor en el siglo XX, R.-A. Blanche, no coincide totalmente con la posición cayetanista, ni siquiera con la Gallus M. Manser, uno de sus más firmes defensores. La doctrina de Suárez, en cambio, es incompatible con la del Aquinate, «porque sostiene que toda proporcionalidad es metafórica, implicando cierto carácter extrínseco» (p. 276). Forment subraya el vuelco de la actitud de Ramírez a partir de la publicación del artículo *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía*: «Sapientia» VIII (1953) 166-192, considerando que sus cláusulas han contribuido a poner al descubierto la *vera mens* del santo doctor en este capítulo por demás intrincado y polémico de la lógica y de la ciencia del ente en cuanto ente.

La estructura o el esquema interno de la metafísica ha sido tergiversado por el pensamiento racionalista (pp. 294-329). Heidegger la ha emprendido contra la constitución ontoteológica de la filosofía primera a raíz de su desengaño del bosquejo de nuestra ciencia trazado por Descartes, Leibniz y Wolff. Una evaluación de su reacción contra la ontoteología debe tener en cuenta este aspecto histórico, pero, por eso mismo, la vehemencia que ha destilado al contrincar contra un pensamiento así esbozado tiene sus alcances limitados a un panorama que está muy lejos de representar la verdadera naturaleza de la metafísica. Ésta es la ciencia del ente en su predicación más universal, pues nada está excluido del concepto analógico de lo que es o puede ser, de donde es igualmente una auténtica teología, ya que el conocimiento de todo cuanto sea o pueda ser no podría obtenerse sin la intelección del primer principio imprincipiado. De ahí también que la metafísica contenga una versación epistémica acerca del conocer, que es un modo de ser, toda vez que la filosofía primera es la ciencia de la verdad, la perfección suma del universo.

El libro de se cierra con una visión sucinta de la persona humana (pp. 330-362). Forment disiente de medio a medio con la opinión de Maritain, no menos que con otros personalismos en boga en décadas recientes (E. Mounier, M. Nédoncelle, J. Lacroix, P. Ricoeur). La opinión expuesta por Maritain «no se encuentra en la filosofía de Santo Tomás, ni en ninguno de sus grandes comentaristas» (p. 337). Todas estas actitudes personalistas, además

nalismos en boga en décadas recientes (E. Mounier, M. Nédoncelle, J. Lacroix, P. Ricoeur). La opinión expuesta por Maritain «no se encuentra en la filosofía de Santo Tomás, ni en ninguno de sus grandes comentaristas» (p. 337). Todas estas actitudes personalistas, además de las falencias que se detectan en una instancia metafísica, «consideran la persona desde una *perspectiva ética*» (ibid.). Los errores que se expanden a partir de sus endeble fundamentos culminan en la paradoja «de que una filosofía que pretendía ocuparse preponderantemente de la persona humana y respetarla en todas sus dimensiones» no ha hecho otra cosa, en definitiva, que «negarla en su estrato más profundo» (p. 338). La concepción tomista de la persona humana transita por otros caminos. Es una concepción formalmente metafísica, desligada de compromisos ideológicos y coronada en la demostración de la perfección absoluta que infunde la participación del acto de ser en la entidad del animal racional; una precisión cuya ausencia del pensamiento de los autores personalistas arriba citados no nos franquea la percepción de aquello que determina más hondamente la dignidad del hombre.

La aparición de esta obra de Forment, madurada en la dirección típica de la escuela tomista de Barcelona, merece la salutación más entusiasta. Los lectores no han de hallar en ella la distribución temática clásica de los tratados de metafísica provenientes de este movimiento neoescolástico, pues, en verdad, ha sido concebida como el fruto de una meditación filosófica más interesada en exponer las convicciones personales del autor que en servir a intereses de otra índole. No obstante, bueno es que podamos disponer ahora de un florilegio de metafísica que responda con fidelidad a las vivencias intelectuales íntimas de quien lo compuso, pues es en esta clase de escritos, no en los manuales limitados a cubrir necesidades pedagógicas, donde nos es dable el enfrentarnos con las elaboraciones más profundas de un filósofo. Esta obra honra exhaustivamente tal propósito. En ella, su autor exhibe la estatura de uno de los más eminentes pensadores españoles de la actualidad.

Mario Enrique Sacchi

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *Plotino. Sobre la trascendencia divina: destino y origen*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza 1992.

Es auspicioso observar que en nuestro país se ha publicado, en castellano, una obra sobre Plotino de características notables. Este libro es una muestra de la seriedad y continuidad de la investigación filosófica en la Argentina. Fue publicado por una universidad nacional cuyo aporte a través de esta publicación contribuye a extender la información acerca de un ámbito de la investigación filosófica poco o nada estudiado en lengua española: el desenvolvimiento del Neoplatonismo como una instancia sistematizadora de las corrientes de pensamiento surgidas en el Imperio romano en conjunción con la aparición del cristianismo.

A pesar de su incidencia determinante en varios períodos de la filosofía occidental, el Neoplatonismo no ha sido suficientemente estudiado en nuestra lengua. Escasean también las traducciones confiables de las fuentes principales. En este sentido, es innegable el mérito del libro que comentamos. Son numerosos y extensos los textos que ilustran el desarrollo conceptual de la argumentación. El lector encuentra, de esta forma, una verdadera antología agrupada temáticamente en torno del Bien, de la Belleza, del Uno, del Ser-Vida-Pensamiento.

La estructura del libro es interesante, además, porque expone el pensamiento de Plotino tal como fue gestándose, de acuerdo con la evolución cronológica que nos relata Porfirio. No olvidemos que Porfirio, a pesar de proporcionar el orden en el que fueron expuestas