

ISSN: 0036-4703

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXVI

FASCÍCULO 248

julio – diciembre

A. D. 2020

Buenos Aires

La revista SAPIENTIA es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. Asimismo, oficia como órgano de la *Sociedad Tomista Argentina*. SAPIENTIA (ISSN 0036-4703, Dirección Nacional del Derecho de Autor N° 381.238) es propiedad de la *Fundación Universidad Católica Argentina*.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Las suscripciones se llevan a cabo completando el formulario correspondiente y efectuando el pago según los modos que figuran en el sitio *web* de la revista:
<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>.

SAPIENTIA se encuentra indizada en:

CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); DIALNET; Fuente Académica Premier; HAPI (Hispanic American Periodicals Index); Latindex-Catálogo; Latindex-Directorio.

SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras, U.C.A.

Av. Alicia Moreau de Justo 1500, C1107AFD Buenos Aires - Argentina

(+54 11) 4349-0200, ext.: 1211

sapientia@uca.edu.ar - <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

Oscar Horacio Beltrán

Director

COMITÉ CIENTÍFICO

Mauricio Beuchot Puente

(Universidad Autónoma de México, México)

Mauricio Echeverría Gálvez

(Universidad Santo Tomás, Chile)

Jörgen Vijgen

(Tilburg University, Holanda)

Yves Floucat

(Centre Jacques Maritain, Tolouse)

Francisco Leocata

(Pontificia Universidad Católica Argentina)

Jorge Martínez Barrera

(Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile)

Carlos Ignacio Massini Correas

(Universidad Austral, Universidad de Mendoza)

Héctor J. Padrón

(Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Católica de Santa Fe, Argentina)

Vittorio Possenti

(Università degli Studi di Venezia)

Juan José Sanguinetti

(Pontificia Università della Santa Croce)

por la Sociedad Tomista Argentina

Ignacio Andereggen

(Universidad Católica Argentina, Buenos Aires)

COMITÉ EDITORIAL

Mariano Asla *(Universidad Austral)*

Diego José Bacigalupe *(Seminario Arquidiocesano de La Plata)*

María Fernanda Balmaseda Cinquina *(UCA)*

Christián Carlos Carman *(Universidad de Quilmes)*

Claudio Conforti *(UNSTA)*

Agustín Echavarría *(Universidad de Navarra)*

Juan Francisco Franck *(Universidad Austral, UNSTA)*

Juan Andrés Leverman *(UCA)*

María Liliana Lukac de Stier *(UCA-Sociedad Tomista Argentina)*

Marisa Mosto *(UCA)*

Carlos Taubenschlag *(UCA)*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

Artículos

IGNACIO ANDEREGGEN

La visión del catolicismo en la obra de Hegel desde un punto de vista filosófico y teológico ¹

El interés en examinar la visión del catolicismo en la obra de Hegel desde un punto de vista filosófico y teológico tiene dos orígenes. Por un lado, existe la innegable influencia de este pensamiento en la cultura e incluso en los acontecimientos históricos del siglo XX y el siglo anterior. La teología y la filosofía de los cristianos no pueden dejar de tener en cuenta la concepción concreta del mundo al que se proclama el mensaje del Evangelio. Dicha idea está definida en una medida muy importante, si no exclusiva, por la forma de pensar que viene de Hegel. Por otro lado, desde el siglo XIX, el pensamiento teológico ha tenido la oportunidad de lidiar con el hegelismo en la discusión de temas especulativos fundamentales. Esto ha ocurrido en el campo del protestantismo y también en el área del catolicismo. Hubo una reacción de rechazo y una reacción de asimilación.

Estas dos reacciones se han dividido en ambos grupos de una manera compleja. La asimilación del pensamiento especulativo de Hegel tuvo lugar en la teología protestante ya desde la primera mitad del siglo XIX prematuramente, más rápida y drásticamente. En cuanto a la teología católica, generalmente reaccionó un poco más tarde con un claro rechazo, aunque no hubo falta de intentos de asimilación durante el mismo siglo. Las características de esta situación se acentuarán en la primera mitad del siglo XX.

Pero después del Concilio Vaticano II el panorama católico cambió radicalmente. La filosofía de Hegel comienza a influir directa

¹ cf. IGNACIO ANDEREGGEN, *Hegel y el catolicismo*, Primera edición. Buenos Aires: EDUCA, 1995.

e indirectamente. Muchos reconocen el pensamiento de Hegel sobre el estatus teológico y toman elementos para el desarrollo de la teología en cuestiones fundamentales, como Cristo, la Trinidad o la vida espiritual del cristiano. Otros obtienen influencia hegeliana a través del diálogo con la teología protestante mediante la adquisición de ciertas perspectivas. Finalmente, la influencia de Hegel en general y en la práctica es absorbida por la apertura factiva al "mundo". La filosofía contemporánea, por su parte, testifica, sin saberlo en nuestra era del pensamiento posmoderno, la "vitalidad" del pensamiento de Hegel.

¿Cómo se evalúan estos fenómenos interconectados, qué relevancia filosófica y teológica tienen? Está claro que una respuesta sería a estas preguntas depende de un juicio del pensamiento de Hegel.

Esta distinción podría ser puramente filosófica; entonces sería posible evaluar, sobre la base de los datos esenciales de la dogmática, a priori la actitud del mismo pensamiento para contribuir al desarrollo de la teología católica o, por el contrario, obstaculizarla.

Sin embargo, nuestra situación es demasiado compleja para permitir una operación de este tipo. Por un lado, "la" teología católica no existe empíricamente, en parte precisamente debido a la situación descrita anteriormente. Por otro lado, la teología corre el riesgo de juzgar el hegelianismo desde una posición de asimilación y, por lo tanto, sin la distancia y objetividad necesarias. Nuestra investigación sobre la concepción del catolicismo de Hegel es, por lo tanto, una abreviatura para formar un juicio sobre la importancia de la presencia del hegelismo en la teología católica.

No olvidemos formulaciones tan audaces como las de Gaston Fessard: "Nadie hoy merece ser estudiado tanto por aquellos que se esfuerzan por desarrollar la comprensión de su fe como él (Hegel). Y no tengo miedo de repetirlo: si Aristóteles era 'el filósofo' de la Edad Media y sobre todo a los ojos de un santo Tomás, Hegel tiene el mismo título para nuestro tiempo".

Entonces, ¿qué pensó el propio Hegel del catolicismo? Para no encontrarse con la misma desventaja hermenéutica que la mencionada anteriormente, por supuesto, es necesario referirse lo más claramente posible al catolicismo mismo. Esto da como resultado la estructura básica de esta exposición.

Como introducción a la personalidad general de Hegel, será útil utilizar la fuente biográfica más cercana al filósofo, *Hegel's Life* de Karl Rosenkranz (1844). La afirmación de que el alma de la práctica política y eclesiástica de la filosofía hegeliana reside en la crítica de la religión católica, como aparece en el párrafo 552 de *la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, expresa la posición luterana confesional del biógrafo, que condicionaba su lectura de la vida de Hegel (y toda una tradición de interpretación). Por otro lado, sin embargo, la declaración de Rosenkranz presta más atención a ciertos comentarios sobre hechos que demuestran que Hegel tenía un interés real en conocer y juzgar la religión católica y que estaba suficientemente libre de prejuicios desde el punto de vista protestante para establecer relaciones espontáneas con ciertas personalidades católicas.

Ya en uno de los primeros escritos críticos de Hegel, *Fe y Conocimiento*, de 1802, encontramos una cita de Pascal, que abre una lista de referencias a autores católicos, que encontraremos en escritos posteriores. También en una obra de 1802 (*Relación del escepticismo con la filosofía*) podemos observar una primera crítica del concepto eucarístico católico, que el pensador desarrollará más tarde.

Más importantes, por supuesto, son algunos indicios sobre el catolicismo, que encontramos en la *Fenomenología del espíritu* de 1807. Contiene referencias a la Edad Media en cuanto a la época católica clásica y tres sacramentos de la Iglesia Católica: la Eucaristía, la confesión y el sacerdocio. Es cierto que la expresión de Hegel es muy general y a primera vista difícilmente suficiente para reconocer estos sacramentos como actos específicos detrás de un discurso filosófico-cultural. El propio Hegel, sin embargo, tuvo que lidiar con ellos en su versión católica en obras posteriores.

En esta obra, el filósofo se centra en la Eucaristía en el contexto del sacrificio y la religión como culto radical. Él ve este Sacramento como el disfrute del pan y el vino en el sentido de los antiguos misterios de Eleusis entre los griegos. Más tarde declarará explícitamente que esto corresponde al significado luterano del concepto eucarístico (en las *Conferencias sobre la filosofía de la religión*).

En los escritos, que fueron escritos al mismo tiempo que la *fenomenología* y se llaman la Filosofía Jena *Real*, el culto aparece como el consumo del cuerpo y la sangre de Jesús, que se hace "otro" en los individuos.

La fenomenología se refiere en una dialéctica audaz a la reconciliación como un perdón que otorga una conciencia a la otra conciencia, pero en un realismo que se acerca a la comprensión católica de la Santa Cena, atemperada por el carácter psicológico del perdón como una "ruptura del corazón duro", que finalmente conduce a la concepción protestante de la Santa Cena. Esta visión confirma una vez más el análisis de las referencias de la *propaedeutica* filosófica, que está cerca de *la fenomenología* en el tiempo.

La concepción hegelea de la reconciliación, por supuesto, nos acercará a la del sacerdocio. Hegel ve en esto el carácter externo de los votos religiosos en el catolicismo, en la renuncia al interior y a la libertad.

Según Hegel, el hecho de que exista un mediador en la religión católica implica la imperfección del acto religioso de culto, cuyo verdadero cumplimiento para él es la ética (*moralidad*). Hegel también describe el proceso histórico-especulativo, que en su interpretación conduce a una "enfermedad letal" basada en la situación del "gobierno del clero sobre el pueblo", que ha privado al clero de su capacidad de influencia real. En su opinión, esta situación ha llevado a la desaparición del papel social del sacerdote y del clero, porque este papel social -se ha generalizado- como instrumento de

nepotismo ha sido sometido a autoridad política y, por tanto, ha aceptado su negatividad.

En este sentido, por lo tanto, la única autoridad verdadera para ir más allá del nivel del sacerdocio en el desarrollo del Espíritu sería *por mediod*e la moralidad que todavía incluye el sacerdocio frente a su necesidad de reconciliación – religión en la que la sustancia divinase sacrifica en la celebración del pan y el vino sin mediador.

Posteriormente encontraremos referencias a autores católicos en importantes obras sistemáticas de Hegel, como la *ciencia de la lógica* (Parte I, 1812; y otras referencias en la edición de 1832) y la primera *enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817).

En el prólogo de la primera edición de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel recuerda nostálgicamente una época perdida que ha puesto el énfasis en la contemplación y que corresponde a la sensibilidad cultural del catolicismo. En el mismo libro de la edición de 1832, alaba la profundidad especulativa de un católico y sacerdote: varón.

Este hecho arroja luz sobre el significado de un pasaje en la *enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que se refiere a San Anselm. Aunque católico, escolástico y de la Edad Media, Anselm está más cerca de la verdad para Hegel que de Kant.

En los *fundamentos de la filosofía del derecho* (1821), Hegel discute el catolicismo en relación con dos problemas diferentes. El primero es el problema moral. La segunda es la relación entre iglesia y estado. En ambos casos, su visión del catolicismo es claramente negativa.

La imagen de la religión católica en las conferencias *sobre la filosofía de la religión* (1821, 1824, 1827, 1831) y en el prólogo del libro de H. F. Hinrichs sobre religión en la relación *interna con la ciencia* requiere una interpretación más fina que la de las principales obras de Hegel. En el caso de *las conferencias*, en realidad son manuscritos y notas. Pero tienen la ventaja de que reflejan la espontaneidad de la enseñanza de Hegel, aunque imperfectamente.

La *introducción* a las conferencias sobre la filosofía de la *religión* muestra la evaluación positiva de los Padres de la Iglesia, del escolástico católico y medieval y en particular de Anselm y Abelard.

Estos dos nombres no se eligen por casualidad. Hegel ve en su enseñanza una afinidad con la suya propia, que se centra en la evaluación positiva de la razón en sí misma y en su relación con la fe.

La parte, que se refiere al concepto de religión, alaba las enseñanzas de Eckhart y St. Anselm. Por otro lado, la parte que se refiere a la religión consumada contiene reflexiones sobre Dios, que es percibido en el sentido escolástico del 'actus purus', y también sobre la Eucaristía. En este último punto, Hegel desprecia la posición católica, en lugar de elogiar la posición luterana.

Las *conferencias sobre estética*, publicadas sobre la base de transcripciones de las conferencias (1817-1829), reconocen el amor de la Virgen María como tema artístico y consideran el catolicismo medieval (Dante) como una fuente de inspiración artística, especialmente en la literatura y la arquitectura (gótica), pero también en la escultura y sobre todo en la pintura.

La grandeza de la música de Bach, por otro lado, según la interpretación de Hegel, se basa en la concepción protestante, que se centra en la Pasión independientemente de la Misa (aunque Bach también compuso grandes masas).

Las *conferencias sobre la filosofía de la historia* publicadas por G. Lasson se basan en un manuscrito (1821) y en las transcripciones del oyente (1822.1824.1827). Ya en la introducción podemos ver el aprecio positivo del protestantismo por su papel en el Estado y el desprecio por el catolicismo. Esto se destaca en particular en el contexto del contraste entre América del Norte y del Sur.

El capítulo sobre el cristianismo presenta un trasfondo teológico protestante. El capítulo sobre la Edad Media, sin embargo, permanece en el elogio de la doctrina escolástica, aunque critica la

llamada "externalidad" de la concepción católica de la Eucaristía y la devoción a María.

Lo mismo se aplica a la confesión, el sacerdocio y las prácticas de la piedad católica. El celibato es retratado como una degradación del matrimonio y tan poco ético, como lo es la pobreza y la obediencia.

En la parte relativa a la modernidad, Hegel empuja el enfoque de Lutero hacia el catolicismo hasta el extremo ("la doctrina luterana es completamente católica"), pero sigue rechazando la visión católica de los sacramentos. A partir de entonces consideró el desarrollo de las nacionalidades (germánicas y románicas) en los tiempos modernos, con respecto a la interpretación de la Revolución Francesa, que fracasó para Hegel debido a su carácter abstracto, que no podía reformar el factor decisivo: la religión (católica).

Básicamente, la misma visión se puede encontrar en las *conferencias sobre la historia de la filosofía* (1805-1831). En el prólogo de la segunda edición (1827) de la *Enciclopedia de Ciencias Filosóficas*, Hegel elogia al católico Franz von Baader como pensador especulativo y escribe una nota en la que invoca la cuestión de la relación entre la razón y la fe contra el protestantismo de Tholuck. Sin embargo, en el párrafo 552 de la tercera edición (1830), Hegel resume enérgicamente su visión del mundo, orientada hacia la etnia; en el sentido de esta visión del mundo uno debe entender la verdadera (pensamiento) religión y su relación con el Estado. Una vez más expresa la concepción protestante de la Eucaristía y declara que la fuente de la supuesta externalidad del catolicismo es su concepción de la Eucaristía, que conduce a la esclavitud (y por esta razón la revolución fracasa). El protestantismo, por otro lado, se muestra como uno y el mismo con la libertad secular.

La misma enseñanza se puede observar en el discurso de Hegel como rector de la Universidad de Berlín con motivo del 300 aniversario de la Confesión de Augsburgo. Por lo que se ha dicho hasta ahora, podemos ver la idea del catolicismo que surge de la reflexión hegeliana. Tiene dos ejes principales: el aumento del pensamiento especulativo y la evaluación negativa del carácter

sacramental de la religión católica (en su teoría y especialmente en su práctica) con especial atención a la Eucaristía.

Este análisis nos permite sacar algunas conclusiones. La Iglesia es el Cuerpo de Cristo. Hegel sin saberlo da un testimonio filosófico de esta verdad. No podemos apartarnos de la Iglesia impunemente. El castigo es separarse de Cristo mismo. Además, Hegel da testimonio (en el sentido de su creencia) de que la pérdida del contacto con Jesucristo no sólo está relacionada con la renuncia del cristianismo en general, sino también con el cristianismo vivido en la Iglesia Católica. Como Bruno Bauer ha dejado muy claro, el catolicismo es el verdadero enemigo espiritual de Hegel, no el protestantismo, que no merece lugar en la dialéctica.

Pero eso no es todo. Freud nos da, no por casualidad, la palabra más acertada para expresar la relación de Hegel con la religión católica: *ambivalencia*. En Hegel no sólo hay *odio*, como subrayó Franz Anton Staudenmeier en el siglo XIX, sino también el *amor*. El filósofo idealista no puede separarse de la observación que lo atormentará a lo largo de su vida: la enseñanza católica es más razonable que todas las demás enseñanzas, incluso que las de la filosofía moderna e incluso la de Kant.

Tal vez la forma más concisa de describir la situación de la filosofía de Hegel desde un punto de vista espiritual podría formularse de la siguiente manera: Hegel es un místico caído, un místico profundamente caído. Su "espíritu" no es un buen espíritu, según la tradición de discernir los espíritus de los grandes maestros de la vida mística cristiana.

Gaston Fessard, S.J., ciertamente no estaba de acuerdo. En su libro, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola* (1956), señaló que llegó a la interpretación de los retiros espirituales de San Ignacio a través de la *fenomenología del Espíritu de Hegel* y así se dio cuenta de la "dialéctica vivida" de la *ex-práctica* de la sociedad jesuita. Para Fessard, la "lógica" que anima las dos obras es la misma.

Según este autor, Kierkegaard y San Ignacio encontrarían una solución común a los problemas planteados por la dialéctica Hegelange, que nuestro tiempo encuentra en cada paso. Una solución que consistiría en una identidad entre la libertad divina y la libertad humana en el momento presente, en la "elección".

Fessard parece haber entendido bien a Hegel, y un poco menos Kierkegaard y San Ignacio. Hegel aborda los problemas a los que se refiere el autor, pero las soluciones propuestas por Kierkegaard y San Ignacio son completamente diferentes. Para el autor danés, se trata de una "superación" de Hegel de su propio pensamiento. En el caso del santo, es la apertura incondicional a la gracia divina, que carece por completo de Hegel, y menos aún con Kierkegaard, a pesar de la apariencia "mística" de ambos pensamientos.

La investigación de Fessard no pretende ser una obra de filosofía pura sobre *el retiro*. No negamos que dentro de ciertos límites – que ciertamente se forzan en este caso, pero no en otras obras espirituales clásicas – podemos pensar legítimamente en algo similar. Pero el resultado final de Fessard no puede satisfacer, porque pierde el carácter específico de San Ignacio, hasta el punto de que está incluido en la dialéctica "puramente filosófica" de Hegel, como lo hizo Hegel cuando afirmó absorber racionalmente la verdad de la teología medieval y la propia religión católica. Por esta razón, según Fessard, es un camino que conduce de la teología a la filosofía, lo que invierte el significado de la dinámica interior de la revelación divina, que, a pesar de su movimiento helicoidal, está claramente orientada hacia el conocimiento de Dios dentro de sí mismo, es decir, la teología.

El autor francés está cometiendo un error aún peor cuando malinterpreta el "espíritu" de Hege en un libro que debería ayudar a reconocer el genio de distinguir los espíritus de San Ignacio. El resultado es una enorme confusión. El problema es muy grave en el caso de un filósofo como Hegel, porque si no alcanzamos este nivel de distinción, es casi imposible despegar y rechazar el núcleo dañino de su doctrina, que tarde o temprano dañará el pensamiento cristiano

más correcto. De hecho, Hegel se ocupa "filosóficamente" de esta misma idea.

Es cierto que existe una conexión entre la descripción de la elección de San Ignacio y el pensamiento de idealistas como Hegel y Marx. Pero decir que es una cercanía en la dialéctica ("el parentesco de la dialéctica ignaziana con la de Hegel y Marx"), presupone que la verdadera apertura a la llamada divina - que implica la imprevisibilidad de la gracia - se reduce al orden del pensamiento humano puro, el único del cual uno puede imaginar una unidad entre lo humano y la elección divina. , como sugiere Fessard.

En su pensamiento, la dialéctica es la génesis del ser humano. Esta dialéctica se expresa por el símbolo del círculo al que se refiere Hegel. Fessard reduce el movimiento contemplativo del alma de San Ignacio y otros místicos al círculo hegeliano, que no sólo, como él dice, no supera sino que fortalece la "infinidad del mal". Así, este movimiento se transforma en la dispersión final y nunca completa de toda la realidad, empezando por la negación de la unidad, ya que esa dispersión o dispersión es el último remanente de la propia unidad. Tal confusión tiene raíces que van más allá de la filosofía. Sólo una verdadera distinción entre espíritus puede lograr una percepción clara de las diversas constituciones del alma humana, que se supone aquí.

La crítica de Cornelio Fabro a Hegel, que se limita al campo filosófico, toca puntos decisivos de una manera apropiada. En su *Introduzione all'ateismo moderno* ("Introducción al ateísmo moderno") este autor señala que el hegelianismo es una filosofía más atea que el marxismo y el existencialismo "en cierto sentido", es decir, en términos de principios y respeto por la religión. Hegel no tendía a humanizar a Dios, sino a deificar al hombre— sin gracia, es decir, sin el intento de encontrar la gracia en el mismo espíritu humano que él, se podría añadir), en medio de todas las contradicciones de los sistemas filosóficos idealistas. Todas las formas de ateísmo contemporáneo están directa o indirectamente relacionadas con Hegel, cuyo sistema pretende probar la verdad de

la teología cristiana (como se verá aún más claramente en su discípulo Feuerbach), pero representa la distorsión intencional más radical y la "profanación" [*profanazione*] del problema de Dios en toda la historia de la filosofía.

Fabro tenía razón al señalar que los teólogos contemporáneos de Hegel y los participantes en su círculo cultural denunciaron su ateísmo. Sin embargo, una crítica puramente filosófica no es suficiente para entender el alcance de la "profanación" de Hegel. Es necesario juzgar sobre la base del Apocalipsis para entender el significado más profundo y también filosófico de su pensamiento, precisamente porque le preocupa repensar el cristianismo sin la gracia vivida y experimentada en la Iglesia.

Sin llegar a la cima de este caso, por supuesto podría mostrarse con cierta facilidad que hay varias declaraciones heterodoxas sobre la verdad del cristianismo en la especulación hegeliana. Pero si estuviéramos satisfechos con esto, perderíamos de vista en gran medida la enorme influencia de Hegel en el modernismo contemporáneo y las razones subyacentes. Perderíamos uno de los instrumentos de interpretación más eficaces para aclarar la situación teológica y filosófica de nuestra cultura.

Augusto Del Noce se acerca a un proceso como el que esperamos aquí. Según él, la aversión al catolicismo corresponde a la oposición a lo sobrenatural. Más específicamente, implica la dislocación del dogma bíblico-católico de la caída del primer hombre en pecado original. El hecho de que en todas las formas de racionalismo aparentemente se puedan identificar elementos cristianos no debe engañarnos. Estos elementos se transforman completamente en un nuevo sistema de valores que se centra en rechazar el concepto bíblico del pecado. Esta observación es de suma importancia para no caer en ilusiones fatales; es hora de hacer un juicio de valor sobre las formas de racionalismo contemporáneo.

Del Noce recuerda la afirmación de Giordano Bruno de que la caída era necesaria y saludable, y que la moralidad del hombre no es inocencia, sino el conocimiento del bien del mal, como en el

pensamiento de Spinoza, que excluye por completo el pecado porque es incompatible con su concepción de Dios.

Y Del Noce muestra cómo, según Hegel, Dios confirma la palabra de la serpiente, el diablo, que Adán, como Dios, se ha convertido en un experto en el bien y el mal. Al revertir expresiones que son en sí mismas ambiguas, esto significa que Adán se ha vuelto como Dios porque toma el lugar de Dios en la experiencia radical del mal. Este es un paso de facto más allá de las formas clásicas de racionalismo filosófico. Para Hegel, la creación es el caso en sí, y el cielo es una ilusión. "La grandeza del cristianismo, por supuesto, [para Hegel] es ofrecer al mundo el concepto de este desafío [a Dios] por parte del primer hombre, de su debilidad, y verlo como un error."

Según Del Noce, el principal punto de referencia de la filosofía de la religión de Hegel es, por lo tanto, su examen del pecado original. También es la razón por la que todos los nombres de la religión cristiana se conservan externamente, porque vemos en la filosofía de Hegel su conexión con la verdad del pecado original – aunque en el contexto de la subversión total de la teología – contra la Ilustración. En la posición hegeliana, es una superación del cristianismo lo que no lo borra, más aún para que incluso preserve las formas externas. Esta reversión del significado del dogma del pecado original marca el comienzo de un proceso de pensamiento que conduce a la antítesis más radical del cristianismo, el marxismo. De hecho, esta antítesis ya está presente en el propio pensamiento de Hegel.

Una interesante idea de Kierkegaard es utilizada por el filósofo italiano para sintetizar la oposición de Hegel al cristianismo. Hegel trata de entenderlo de una manera pagana. No se trata simplemente de lograr una trascendencia del mundo interior en contraste con la vieja ontología a través de la oposición radical a la antropología cristiana. Del Noce dice: "Por el contrario, me parece que tenemos que hablar de una nueva comprensión del cristianismo en las categorías antiguas". Esta idea debe enfatizarse siempre y cuando quede claro e inequívoco que la superación de Hegel [la

derogación] está básicamente en línea con el ateísmo, y no sólo en la comprensión historiográfica del existencialismo contemporáneo.

Es una "superación" -una superación supuestamente cristiana- del cristianismo, que es absorbida por el paganismo. Por último, Del Noce señala con razón que Kierkegaard es un punto de llegada para el ateísmo hegeliano.

LUIS CLAVELL

En la familia crece nuestra libertad **Mi mejor *curriculum vitae***

(Escrito en memoria de la profesora María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi)

Hace casi un año leo: “Me llega la noticia del fallecimiento de Marycel. Ya estaba enferma desde hace varios meses, pero más o menos parecía que estaba bien, y de pronto se agravó y en pocos días el Señor se la llevó. Estará en el Cielo, era una persona íntegra, noble, buenísima, como todos sabemos”. Con estas palabras mi colega Juan José Sanguineti me comunica esta inesperada noticia. Las transcribo porque me parecen muy acertadas.

Así es la profesora María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi. He tenido ocasión de conversar con ella muchas veces en las asambleas plenarias de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino. Sus hijos la animaban a venir a Roma y le facilitaban las cosas. Y nosotros nos enriquecíamos con el contenido de sus intervenciones y con el estilo elegante y enérgico.

Pensando en esta breve colaboración me han impactado estas palabras del Pbro. José Ignacio Ferro Terrén en la homilía del funeral: “Siempre decía que su mejor *Curriculum Vitae* era ser esposa, madre de 6 hijos y de 14 nietos”. Doctora en Filosofía y luego profesora de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires (UCA), investigadora del CONICET, profesora (y miembro fundador) del Instituto de Bioética, presidente de la Sociedad Tomista Argentina, miembro ordinario de la Academia Santo Tomás de Aquino (Roma) desde 1995. Profesora también en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA), en la Universidad Austral, y en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Además, numerosas publicaciones muy valiosas y reconocimientos. Sin embargo, ese “su mejor *curriculum vitae*”

ofrece una clave privilegiada de comprensión de Marycel filósofa, porque demuestra su profundidad intelectual y su sabiduría.

Me ha traído a la memoria un encuentro romano con su maestro Octavio Nicolás Derisi. Hace ya bastantes años en uno de sus viajes a Roma, le visitamos Juan José Sanguineti y yo en la residencia de las hermanas del Instituto Ravasco en la via Pio VIII. Con un tono afectuoso y paterno, nos animaba a seguir trabajando y a publicar todo lo que pudiésemos. Aunque hubiese un sólo lector –nos decía-, ya valdría la pena. Con frecuencia estos comentarios en ambiente familiar de profesores sabios con gran unidad entre vida y cultura intelectual revelan el alma de sus escritos más académicos.

Este me parece el caso de María C. Donadío Maggi de Gandolfi, también en su trabajo *La familia, germen espiritual del perfeccionamiento de la libertad humana*. Se trata de su intervención en la XVI Sesión plenaria de la Pontificia Academia de Santo Tomás sobre el tema *San Tommaso, il matrimonio e la famiglia*, que tuvo lugar 17-19 de junio de 2016 en la Casina Pio IV de la ciudad del Vaticano¹. Quizá ha sido uno de sus últimos artículos publicados. En cualquier caso, lo he releído con particular interés y quisiera comentar algunos puntos que me parecen de gran actualidad y reflejan bien ese “su mejor *curriculum vitae*”.

Derisi, en su pensamiento sobre el bien de la persona y el bien de la sociedad, insiste con frecuencia en esta concatenación: Persona – Familia - Sociedades inferiores. La Sociedad política o Estado está al servicio de ese trinomio de nuestro ser social. De lo contrario se desnaturaliza trasformándose en totalitarismo, o bien en un liberalismo agnóstico que no promueve la libertad que perfecciona. Ahora me interesa sólo la vinculación entre persona y familia, que Marycel Donadío profundiza de un modo muy actual al presentar la

¹ Ha sido publicada en el volumen *San Tommaso, il matrimonio e la famiglia* (a cura di: Bonino Serge-Thomas, Mazzotta Guido), Roma: Urbaniana University Press, 2019, 253 – 267

familia como comunidad de personas que promueve la libertad desde y con la misma libertad.

Otros autores en esa asamblea plenaria desarrollaron de manera excelente otros aspectos pedagógicos y teológicos importantes de la familia. La profesora eligió este tema capital de la libertad, consciente de los problemas actuales en muchos países. “El uso compartido de la libertad en un todo moral no la debilita, sino que, por el contrario, puede formular su decisión con la firmeza sostenida en el amor” (p. 261). La familia es ese todo moral en el que nacemos y crecemos. En ella nos abrimos a la realidad más profunda del mundo y de las personas.

En la familia se da “una complementariedad natural en lo biológico, sensitivo, emotivo y espiritual para lograr la plenificación de varón y mujer como personas y que luego se refleja y continúa en la familia que constituyen” (p. 261). El núcleo fundamental es el amor de amistad, de donación gratuita entre los esposos; y también de padres a hijos, y viceversa, aunque de modo diferente. Este amor de benevolencia, de donación gratuita es lo más específico de la persona humana.

La libertad humana, aún siendo un bien muy alto, necesita perfeccionarse, porque su tendencia hacia el ideal de plenitud excede su finitud y falibilidad. Pero, como afirma Marycel C. Donadío, “solo la libertad puede auxiliar a la libertad, por eso el hombre es un “animal social”, ya que los grupos sociales se constituyen por las libertades que acuden en mutua ayuda al interactuar para alcanzar aquel Ideal de plenitud que es un bien común” (p. 256). Necesitamos el mutuo auxilio para obtener los bienes necesarios materiales y espirituales, la ayuda de nuestros contemporáneos y también de la humanidad en su conjunto. Así la sociedad “se inserta como un todo moral en el devenir de la naturaleza humana hacia el cumplimiento de sus fines connaturales, donde estriba su plenitud de ser” (p. 257). Y para llegar a ser una persona mejor se requiere “una mejoría en el uso de la libertad” (p. 257), teniendo en cuenta la conexión de la libertad con la sociedad, la historicidad y la moralidad: “el nex-

recurso que los conecta es la educación como sabiduría práctica o arte moral” (p. 257). La familia es justamente el primer todo moral en el que nuestra libertad crece y se desarrolla hacia la perfección.

Los padres dan el ser, la alimentación y la disciplina. Más concretamente, es necesaria la instrucción del alma, que requiere un largo tiempo y gran parte de la vida. Todo ello en el contexto de una interacción recíproca de libertades. Padre y madre aman a los hijos como parte de ellos mismos y los aman como a sí mismos, y como el artista a sus obras². No se trata de un ideal utópico. El ser de la familia tiene esa teleología, no sólo ética, sino también metafísica. Realizarla requiere la educación moral como “cultivo de la libertad a través de propuestas, motivaciones, aplicaciones prácticas, estímulos, premios, ejemplos, modelos, símbolos, reflexiones, exhortaciones, revisiones del modo de actuar y diálogos que ayuden a las personas a desarrollar esos principios interiores estables que mueven a obrar espontáneamente el bien”³. Es necesario educar la emotividad, con el consiguiente espíritu de sacrificio y de renuncia de sí mismo. De este modo se pasa de una libertad inicial como una espontaneidad o autonomía incoada a una libertad racional derivada como una espontaneidad o autonomía virtuosa (cfr. p. 256).

Es una tarea exigente y hermosa. La profesora Donadío recuerda con *Familiaris consortio*:

de cara a una sociedad que corre el peligro de ser cada vez más despersonalizada y masificada, y por tanto inhumana y deshumanizadora, con los resultados negativos de tantas formas de “evasión” —como son, por ejemplo, el alcoholismo, la droga y el mismo terrorismo—, la familia posee y comunica todavía hoy energías formidables capaces de sacar al hombre del anonimato, de mantenerlo consciente de su dignidad personal, de enriquecerlo con profunda humanidad y de insertarlo activamente con su unicidad e irrepetibilidad en el tejido de la sociedad⁴.

² Cfr. S. Thomas, *De Virtutibus*, q. 2, a.9, ad 18

³ Francisco, *Amoris laetitia*, n. 267

⁴ Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 43

Otro colega de la Academia de Santo Tomás, Tomás Melendo, ha escrito hace algunos años sobre la profunda transformación de los novios en la celebración del matrimonio. Allí los nuevos esposos con su mutuo consentimiento dan un salto real en su amor y en su ser. Ya no son los mismos. Después de una maduración más o menos larga en el amor, ejercitan en muy alto grado su libertad entregándose totalmente y de modo definitivo uno a otro. Melendo sintetiza muy bien el papel educativo de los padres, al decir que lo principal es que los esposos se quieran de verdad. Los hijos se dan cuentan y ese amor entre los dos y hacia los hijos les hace fuertes ante las dificultades externas.

Como es natural, la familia no está aislada. Si la Iglesia es el seno espiritual en que somos concebidos y nos formamos, la familia participa de esa paternidad – maternidad espiritual. Cuenta con la escuela y vive inserta en el mundo de la comunicación. Pero es el todo moral fundamental, de gran densidad de realidad personal y social.

Siendo esto así, extraña ver todavía el poco espacio dedicado a la familia en la reflexión cultural y filosófica contemporánea, y el uso ideológico de ella muchas veces con fines políticos. Siendo una realidad tan fundamental ser hijo, o ser padre o madre, o hermanos, ¿por qué tratarla sólo en el ámbito de la ética o en estudios psicológicos o sociológicos o en el plano de las consecuencias económicas o laborales? Si el ser persona, con su apertura constitutiva a los demás, al mundo y a Dios, es lo más alto del universo, ¿es posible conocer adecuadamente la realidad humana dejando de lado ese todo moral, esa comunión y comunidad en la que la persona vive y desde la que interviene en la sociedad? Cuando a nivel de estudio, de cultura, de política, se mira la sociedad como compuesta de individuos que se realizan y se ayudan en un trabajo, y en los que la familia es sólo el ámbito de la afectividad, algo privado, sin consecuencias para la sociedad, tengo la impresión de que hemos perdido una parte importante de la realidad.

Por este motivo me alegra ver personas comprometidas en promover la paz que descubren la familia como el lugar propio para adquirir actitudes socializadoras que se proyectarán después en las relaciones interpersonales, “el primer hábitat donde el ser humano encuentra la realidad de la ofensa y la posibilidad del perdón”⁵.

Son señales de que está teniendo lugar – sriviéndome de una imagen artística - un redescubrimiento de la escuela de Atenas de Raffaello, es decir de una filosofía más dialógica, de más plenitud humana que la del solitario pensador desnudo de Rodin, enfrascado en sus cavilaciones y sin mirar a los otros y al mundo.

Ciertamente profundizar en la familia no es fácil, cuando la opción inmanentista de buena parte de la filosofía posterior a Descartes ha tenido como efecto una disgregación social: una sociedad de individuos, oscureciendo o debilitando la sociedad de familias. De este modo la intensificación del ser personal realizada por los novios al casarse pierde fuerza.

A la vez se han difundido también de modo acrítico dualismos irreales, por ejemplo, entre naturaleza y libertad, entre libertad y donación, y un oscurecimiento del bien común. Pero lentamente en el siglo XX algunas tendencias filosóficas como la fenomenología, el personalismo o el pensamiento dialógico, han tratado de encontrar la realidad perdida por el camino. Por ejemplo, Robert Spaemann ha mostrado bien que la persona humana es racional por su naturaleza⁶. Por tanto, no es real el dualismo natural – racional. Lo mismo sucede con la contraposición entre naturaleza y libertad. En virtud de nuestra naturaleza somos libres.

Parte de ese conocimiento racional vuelto a lo concreto y familiar se ha formado en filósofos de raíces hebreas. Una discípula de

⁵ Jaime Cárdenas, “*Familia y sociedad, "primer hábitat" para aprender a perdonar*”, Schengen Peace Foundation, 29 mayo 2021, Europa Press.

⁶ "Robert Spaemann, *Lo natural y lo racional. Ensayos de Antropología*, Madrid: Rialp, 1989, 155

Cornelio Fabro, Paola Ricci Sindoni con sus escritos sobre el hebraísmo (Franz Rosenzweig, Abraham Joshua Heschel. Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt) y con sus magníficos comentarios al libro de Tobías y al diálogo de Jesús con los dos discípulos desanimados que vuelven a Emaús⁷.

Sin pretensión de ser exhaustivo, ejemplos estimulantes para mí son filósofos como J. Pieper, A. Millán-Puelles, C. Fabro, L. Polo, J. Bofill, F. Canals, K. Wojtyła, J. J. Sanguineti, R.T Caldera, R. Bague, R. Sruton, A. MacIntyre, R. Sokolowski, E. Martínez, por no remontarme a clásicos como Gilson, Maritain o Derisi. Muchos de ellos han profundizado en la familia también desde el punto de vista metafísico. L. Polo califica la condición de hijo como condición primordial del hombre.

En este contexto, como he dicho antes, la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino quiso dedicar la XVI Sesión plenaria de 2016 al matrimonio y la familia. El Aquinate capta bien que el amor de los esposos quiere que los hijos existan y vivan, ellos desean su bien, conviven con ellos de modo afable, comparten con ellos alegrías y tristezas⁸. Los aman como parte de sí.

Leyendo el trabajo de Marycel Donadío, pienso que también los filósofos podríamos recordar con más frecuencia y profundidad vital que todos somos hijos, fruto del amor de nuestros padres. Tenemos en propiedad un ser recibido dotado de una permanente relación filial a quienes nos han dado el ser, porque están dotados de una creatividad participada. Este es, según Tomás de Aquino, un aspecto de superioridad con respecto a los espíritus puros angélicos. Cada uno somos un *novum* irrepetible, con un nombre recibido. Pero

⁷ Paola Ricci Sindoni, “Pratiche del dono e paradigma della filialità” en *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono* (a cura di Francesca Brezzi e Maria Teresa Russo), Torino: Bollati Boringhieri, 162-181. También “Essere figli: problemi di antropologia della famiglia” en *I Quaderni di Scienza & Vita, Periodico dell’associazione Scienza & Vita*, n. 10 • Dicembre 2012, 37-44

⁸ S.Th. II-II, q.27, a.7 c.

además su libertad para darse, para buscar el bien del cónyuge nos hace crecer en la libertad.

Me parece un ejemplo de la metafísica viva que también vi en mi maestro, Carlos Cardona, filósofo y poeta, y lector de todas las obras del Aquinate. Él me hizo conocer en 1959 *Los fundamentos metafísicos del orden moral* de Derisi. En las conversaciones con Cardona y en sus cartas estaban siempre presentes algunos aspectos de esa metafísica viva: el conocimiento por connaturalidad y la captación intelectual del singular concreto, cuando otros filósofos destacaban sólo los conceptos universales, abstractos; ética y metafísica aparecían bien unidas. Según Cardona “el tema capital de la filosofía es un problema humano, del hombre en su ser entero, extraño a esa aséptica atmósfera de la “filosofía pura”, partidaria de metafísicas amoraes y de morales ametafísicas, que ha acabado disolviendo la moral al quitarle el fundamento metafísico, después de haber disuelto la metafísica al quitarle el impulso moral. El corazón no es nunca ajeno a la verdad”⁹.

Algo semejante había escrito Jaime Bofill de la Balmesiana de Barcelona, institución en la que años más tarde también Cardona colaboró: “La metafísica tiene como objeto primario suyo a la persona; el universo que considera es primordialmente un universo social; el centro de este, Dios. Todo lo demás tiene para ella sólo un interés relativo”¹⁰. El Instituto Santo Tomás, creado allí y asociado ahora a la Universitat Abat Oliba CEU, junto con la revista *Espíritu*, gracias al trabajo del prof. Enrique Martínez, tiene un gran parecido con lo que pude vivir en mi corta visita a la UCA de Puerto Madero en 2015¹¹.

⁹ *Metafísica de la opción intelectual* 2ª ed., Madrid: Rialp, 1973, 136

¹⁰ J. Bofill, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Barcelona: Publicaciones Cristiandad, 1950, 14.

¹¹ Ll. Clavell “Metafísica del bien y del mal. Realidad del orden moral” conferencia dictada en la Cátedra extracurricular Mons. Octavio Nicolás Derisi, de la Pontificia Universidad Católica Argentina, el 25 de agosto de 2015, publicada

Rémi Brague ha descrito bien el pesimismo cultural europeo, mostrando que el aspecto de la realidad más en crisis en nuestro conocimiento es el de la bondad¹². Naturalmente esta observación lleva a pensar en la familia. Una experiencia singular en sentido contrario es la del francés Tim Guénard en su libro autobiográfico *Más fuerte que el odio*¹³. Apenas cumplidos los tres años es abandonado por su joven madre que tiene sólo 19, atado a un poste de luz a la salida del pueblo la policía lo encuentra y lo entrega a su padre. Durante años trata muy mal a su hijo que crece con odio a su padre y alimenta el deseo de venganza y de hacerse muy fuerte y duro para matarle. Finalmente encontrará un ambiente cristiano que cuida de los más débiles y nace en él el deseo de aprender a amar y de perdonar. Podrá él mismo formar una familia y tener muchos encuentros relatando su largo camino hacia el perdón. La experiencia inesperada de un entorno familiar que nunca había tenido le permite ver la realidad con esa propiedad fundamental de bondad, que Brague echa en falta en la cultura más difundida.

Desde la filiación, metafísica y ética aparecen unidas. Podría decirse que el diálogo yo-tú y que la experiencia del nosotros en la familia es fundamental para una antropología adecuada a la realidad. En *Teoría y realidad del otro*, Laín Entralgo supo exponer el paso al nosotros¹⁴. Pero el contexto de familia, permite entenderlo con más profundidad y vivirlo.

La filosofía no es un juego intelectual, sino una sabiduría para vivir. Cardona lo explicaba así a T. Melendo: “Me hace enorme ilusión que esas “ultimidades” metafísicas lleguen a la gente corriente. Y en estos años me vengo ejercitando bastante en esa tarea

en *Sapientia* / año 2015, vol. LXXI, fasc. 238, 103 – 122

¹² Rémi Brague, *Ancore nel cielo. L'infrastruttura metafisica*, Milano: Vita & Pensiero, 2012

¹³ T. Guénard, *Más fuerte que el odio: Cómo escapar de un destino fatal y convertirse en un hombre feliz a pesar de la desgracia*, Barcelona: Gedisa, 2010

¹⁴ P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid: Alianza Editorial, 1988

que yo llamaría de destilación y descomplicación formal, más que de divulgación. *La metafísica es cosa de todos. En parte, les va la vida eterna*¹⁵.

Quizá por esto, no resisto a escribir una vez más la confidencia de San Juan Pablo II a un grupo de participantes en un volumen sobre su pensamiento: *metaphysica utilis ad omnia*. Uno intervino recordando que san Pablo decía: *pietas utilis ad omnia*. Con su paz característica respondió algo así como: lo sé, lo sé, pero digo también que *metaphysica utilis ad omnia*. Pero ¿quien dice esto?, le pregunté intentando averiguar la fuente. Respuesta: lo decía un profesor mío y pienso que es verdad.

La vida intelectual es parte de la vida entera y se entiende el esfuerzo actual por una visión más real de la persona con sus relaciones a los demás, que no son algo como añadido. Hay un encuentro de libertades en el que se forjan las actitudes más profundamente humanas: las diversas formas de amistad, la comprensión, el perdón. Actitudes que el Papa Francisco nos enseña continuamente.

¹⁵ Citado en T. Melendo, *Metafísica de lo concreto. Sobre las relaciones entre filosofía y vida*, p. 27.

Moral de la situación: entre la obligación y la virtud¹

Resumen: En las teorías éticas contemporáneas, se registra un debate entre obligación y virtud que incide en la conducta de los individuos, en la cultura y en la vida en comunidad. Esbozaré lo que se ha dado en llamar “éticas del deber” y “éticas de la virtud”, reparando en los caracteres compartidos, aunque se dan variantes importantes. Se verá que tal debate incurre en un dilema inconciliable y, en consecuencia, resulta un *falso dilema*. La resolución del dilema la encontramos en TOMÁS DE AQUINO, principalmente en su *Suma Teológica*. El Aquinate ha logrado un verdadero equilibrio entre obligación y virtud al develar el papel y la función que corresponde a ambas en el orden moral. Orden vital entre inclinaciones naturales y leyes, entre valores y normas, entre deberes y virtudes, entre las circunstancias y las normas objetivas. Siendo, a su vez, una clara refutación a la *moral de la situación* del mundo de hoy.

1. El dilema entre obligación y virtud

En la vida cotidiana, toda persona, sea cual fuere su condición social, su raza, su ubicación geográfica o en el tiempo; sea varón o mujer, empresario o empleado, doctorado o estudiante; sea, sea etc., tiene una cosmovisión de vida, una suerte de filosofía espontánea, pre-filosófica, más precisamente. Por lo mismo, en toda persona se advierte una ética o filosofía moral pre-filosófica que puede ser de muy distinto signo doctrinal o ideológico². No significa que la

¹ Ponencia presentada por la Dra. Donadío en la XLIV edición de la *Semana Tomista*, el 13 de septiembre de 2019, y que reproducimos aquí como testimonio postrero de su labor académica.

² “Una *persona corriente* al concebir la vida como un progreso desigual, o a veces como un retroceso, en el logro de su bien, se transforma de modo significativo en un filósofo moral que pregunta y responde a los mismos tipos de cuestiones planteados por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* y por Santo Tomás en el *Comentario a la Ética* y en otros textos. Claro que con frecuencia tal persona no reconoce hasta qué punto ha sido transformada, ni siquiera se reconoce como

persona perciba que es potencialmente un filósofo, pero sus preocupaciones, sus preguntas, coinciden con las del filósofo. ¿Qué se constata en el mundo actual -y a partir la mitad del s. XX? Subyace un debate entre deber y virtud y, proporcionalmente, entre ética del deber y ética de la virtud. Es una cuestión que preocupa con agudeza en el ámbito angloamericano, principalmente, aunque se detectan propuestas en la Europa continental. En realidad, es un dilema que produce tensiones, desencuentros en la vida social, porque obligación y virtud aparecen como polos opuestos e inconciliables. Sucede que las éticas (como la filosofía en general) que van infiltrándose en esa filosofía espontánea, ofrecen un dilema mal planteado y, por lo mismo, “un falso dilema”. El debate es entre quienes reclaman una mayor atención a la virtud y al carácter, y los que proponen una ética de las normas, cuyo objeto primario son las acciones concretas o el cumplimiento del deber. Para los primeros la moralidad no se agota en la conducta externa, sino que ésta es solo un reflejo de los rasgos del carácter de la persona, en el intento de buscar la vida buena para realizar acciones concretas virtuosas. Esto es precisamente lo que contestan los segundos, señalando que, si bien esos rasgos tienen una influencia importante sobre la conducta externa, la rectitud de sus acciones no es enteramente deducible de los valores morales del individuo. A estas propuestas éticas se las ha caracterizado como *éticas del acto* (deber) y *éticas del agente* (virtud).

Así expuesto, es un dilema inconciliable y, por lo mismo, falso porque, lo que unas éticas agregarían o resaltarían, sería críticamente negado por las otras. Las éticas de la obligación abogan por la dimensión objetiva de la moralidad, lo formal extrínseco, la fuerza

filósofo moral”. Macintyre, A.: *Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes*. Texto de la conferencia pronunciada por el autor el 24 de enero de 1991 en la Universidad de Dallas con motivo de la celebración de la festividad de Santo Tomás de Aquino.

[Http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/26845/1/512544.pdf](http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/26845/1/512544.pdf), p. 65.

prescriptiva de las normas. Por su parte, las éticas de la virtud reparan en lo subjetivo, en la perfección del agente moral que redundaría en la rectitud de sus acciones. Las primeras privilegian el principio racional que se centra en la rectitud de los actos exteriores; mientras que las segundas, la rectitud del agente. Tales éticas bien pueden llamarse de *la pura razón* y de *la pura virtud*, porque unas y otras se señalan mutuamente –y con acierto– parcializaciones en tren de abarcar todo el panorama de la ética. Por ello es por lo que “obligación” y “virtud” resultan inconciliables. ¿Es que estos dos parámetros centrales de la rectitud moral son realmente inconciliables? Si así fuera, al deliberar y decidir, unas se encerrarían en la interioridad de la razón y las otras en la interioridad del agente. Pero ¿en base a qué patrón, guía o modelo se pasaría a la acción? Esta es la cuestión que requiere de un examen en torno al tema que nos convoca.

2. Éticas de la obligación³

Es preciso aclarar que, en la actualidad, ambas éticas se proponen dialécticamente una frente a la otra, por lo que hemos de tomar distancia y tratar de perfilar cada una desde lo que le es propio. Todas las propuestas de las éticas de la obligación son herederas de la modernidad y en especial de Kant. Por de pronto, al reconocer que las acciones que tienen mérito moral son las que no están motivadas por nuestras inclinaciones sino por el deber, por el respeto a la ley,

³ Representantes contemporáneos más destacados: hay autores que se inscriben en la filosofía del derecho y otros en ética general, aunque incursionan en ambos campos sin demasiadas distinciones. Los más citados son: Marcia Barón; Zigmunt Bauman; Isaiah Berlin; Max Charlesworth; Ronald Dworkin; Joel Feinberg; William K. Frankena; Frederick S. Carney; Jürgen Habermas; Robert B. Louden. En bioética: Tom L. Beauchamp y James L. Childress. Propuestas postmodernas del ideal ético-estético como en Gerard Vila. Entre los argentinos: Osvaldo Guariglia y Carlos S. Nino.

entendida como un imperativo categórico⁴, con una obligatoriedad universal incondicionada. Por eso se las ha clasificado como *éticas del acto* en cuanto reparan en la corrección de nuestras acciones, que es hacer lo moralmente bueno conforme al deber y no por buenos sentimientos, deseos o intenciones.

Pero, aquello que más les interesa rescatar y desarrollar es la posibilidad humana de la razón de sustraerse y hasta de ir contra sus disposiciones naturales, es decir, el *ser autónomo*. La conducta autónoma está identificada con la legislación universal, ajena a emociones y pasiones. La autonomía puede estar condicionada por múltiples factores externos, pero nunca determinada por ellos. Cada uno dilucida lo que entiende correcto en situaciones controvertidas, y se obliga a sí mismo independientemente de las opciones morales de su entorno.

Sin embargo, los autores contemporáneos de la moral del deber estiman que la Razón universal kantiana, con sus imperativos categóricos, ha desconfiado de la autonomía individual, siendo que es la más expuesta a la ley heterónoma del poder. El mundo actual les impone un giro más allá del puro deber kantiano. Ven la necesidad de fortalecer, entonces, la capacidad de autonomía individual frente al estado paternalista, en los desarrollos científicos y tecnológicos y en los nuevos enfoques de la bioética, entre otros. En algunos puntos, estas nuevas éticas de la obligación se acercan a una lectura liberal de la autonomía, al entenderla como una no interferencia en las decisiones particulares, sin importar la

⁴ Al respecto, Kant propone como criterio universal que las acciones hayan sido realizadas por una buena voluntad. Y la buena voluntad se entiende como aquella que ha actuado siguiendo el imperativo categórico, cuya formulación rectora es: “Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal. Obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza”.

racionalidad ni la moralidad. La autonomía se transforma de hecho en el valor último⁵ de las éticas del deber.

3. Éticas de la virtud⁶

A partir de los años cincuenta del siglo pasado se instala un debate frente a la ética del deber (ya descripta) que invadía toda respuesta filosófica y que, con variantes, mantenía la orientación moral de la modernidad, por su carácter legalista, extrínsecista, basada en normas y deberes, y que ha conducido a versiones éticas consecuencialistas, proporcionalistas y deontológicas⁷. La propuesta de las éticas de la virtud estriba, más bien, en enfocarse en el agente moral, en su interioridad y en la formación de su carácter; manifiesta en varios autores como una renovación de la ética aristotélica. La

⁵ “Lo relativamente novedoso frente a la tradición kantiana es el énfasis en el carácter originariamente individual de la decisión autónoma, más que en la normatividad inherente a ella. Lo que implica la acentuación de algunos rasgos de la decisión autónoma casi desapercibidos en la descripción kantiana de la autonomía, o incluso la puesta de relieve de elementos incompatibles con ella... [Se pone el acento] en el carácter algo imprevisible, fortuito e irracional del querer autónomo, al igual que la insistencia en el hecho de que, en contra del optimismo kantiano, no siempre es posible encontrar una opción moralmente correcta a los múltiples dilemas morales con los que nos enfrentamos en nuestra experiencia cotidiana”. Angelo Papacchini -Dossier: “El porvenir de la ética: La autonomía moral, un valor imprescindible para nuestro tiempo”, *Revista de Estudios Sociales* [En línea], 05 | 2000. URL: <http://journals.openedition.org/revestudsoc/30167>, n.73.

⁶ Representantes contemporáneos más destacados: Gertrude E.M. Anscombe; Jerónimo Betegón; Philippa Foot; David Gallagher; Alasdair MacIntyre; Enrique Molina; Martha C. Nussbaum; Michael Sandel; Carlos Thibaut.

⁷ Cf. Paolo Tejada, *El debate entre deber-virtud*, de su Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, en 2004. <https://www.almudi.org/recursos/oracion-y-predicacion/20-recursos/virtudes/9681-el-debate-deber-virtud-i>. Diana Hoyos Valdés, *Ética de la virtud: alcances y límites*, http://www.scielo.org.co/scielo.php?Script=sci_arttext&pid=S0124-61272007000200008.

virtud comienza a ocupar un lugar importante en las teorías actuales, unas centradas más en los intereses y tendencias, otras incorporando algún elemento objetivo de normatividad.

Si bien, hay claros matices entre las éticas de la virtud, comparten ciertos rechazos y aseveraciones. El punto de partida es negar que el actuar por el solo deber sea el criterio moral básico, sin ningún marco conceptual como fundamento y que se considere suficiente la rectitud de las operaciones constreñidas por la fuerza prescriptiva de la normatividad. Este legalismo ha causado una ruptura entre razones y motivos, como lo verdadero, bueno, bello o justo. Se preguntan cómo puede una persona actuar por el deber sin desearlo. Por eso es que las éticas de la virtud, frente a los imperativos categóricos, cuyos juicios morales se basan en la absoluta necesidad racional sin referencia a ningún fin, oponen los juicios hipotéticos que atienden a la acción que es medio para un fin y que el sujeto debe realizar si está interesado en alcanzar ese objetivo final. El juicio hipotético, por lo tanto, es un deber que está basado en el interés. Los partidarios de la virtud alegan que un auténtico comportamiento moral basa sus reglas en un acto de decisión libre en vista de las cosas consideradas buenas, y no por un deber incondicional que es regla meritoria por sí misma.

Las teorías de los defensores de la virtud frente al deber han merecido la calificación de *éticas del agente*, al preocuparse por las motivaciones y habilidades del sujeto de la moralidad, porque para sí y para los demás es más digno ser buenas personas que poner buenas acciones. A su vez, ocuparse del agente moral traería mayor estabilidad al operar por las disposiciones adquiridas en el virtuoso, mientras que el enfocarse en las buenas operaciones podría darnos cierta certeza respecto del pasado, pero no así del futuro.

Dentro de esta corriente, algunas propuestas, a fin de evadir la sustentación de la moral en un prescriptivismo universal, abstracto e incondicionado, proponen una reformulación de la moral, fundada en pautas nacidas, practicadas y aprendidas dentro de la cultura y la tradición de una comunidad. Es ésta una inscripción particular de la

ética de la virtud en la corriente del “comunitarismo”⁸ propuesta por Alasdair MacIntyre⁹, quien destaca la importancia del bien moral definido en relación a una comunidad de personas involucradas en una *práctica común*¹⁰ en vez de centrarse en fenómenos independientes, como la obligación de un agente moral (ética deontológica) o en las consecuencias de un acto moral particular (utilitarismo).

Por último, he de decir que tanto los defensores de la virtud en la ética han brindado sus propuestas desde las críticas a los que abogan por el deber, como éstos han respondido prontamente con sendas objeciones. Se verá a continuación.

⁸ Hacia los 90 se entabla una intensa discusión entre “liberales” y “comunitaristas”, aunque ninguno de ellos admite ese rótulo por muy estereotipado. Por los primeros se destacan Rawls, Dworkin, Hayek o Nozick. En cuanto a los “comunitaristas”, a partir del libro de Charles Taylor: *Las fuentes del yo* (Barcelona, Ed. Paidós, 1989/1996), y junto a filósofos como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel y Michael Walzer entre otros, se formulan fuertes críticas a los presupuestos individualistas y de justicia procedimental del liberalismo y contraponen tesis que sostienen el papel de la sociedad en la formación de una idea del bien.

⁹ Filósofo escocés (1929-) que se destaca por sus contribuciones a la filosofía moral y a la filosofía política, junto a la preocupación por la historia de la filosofía y de la teología. Se desempeñó como profesor en varias universidades del Reino Unido y en 1969 se trasladó a Estados Unidos, donde continuó con su tarea docente y de fecundo escritor en los temas de su especialidad.

¹⁰ “When I characterized the concept of practice to notice that practices always have histories and at any given moment what a practice is depends on a mode of understanding in which has been transmitted often through many generations. And thus, insofar as the virtues sustain the relationships required for practices, they have to sustain relationships to the past –and to the future- as well as in the present... Hence the individual’s search for his or her good is generally and characteristically conducted within a context defined by those traditions”. A. MacIntyre *After virtue*, Indiana, University of Notre Dame, 1984, pp. 220-221.

4. Éticas de la “pura obligación” y de la “pura virtud”. Resolución del dilema

a) A partir de la exposición de ambas propuestas contemporáneas presentaré el *intercambio de objeciones* entre las éticas de la virtud (EV) y las éticas del deber (ED)

“Lícito-ilícito”, “correcto-incorreto” han de ser desterradas del lenguaje moral (EV). Pero, las virtudes sin principios (deberes) son ciegas por lo que el deber es necesario (ED).

“Autonomía moral”. La noción de deber está asociada a un legislador divino y, como la creencia en Dios ha desaparecido, entonces también el deber (EV). Pero, una cosa es actuar por una coacción externa -*ser obligado*- y otra responder a una pauta moral -*es obligado por*- (ED).

“Actuar por el deber”. La persona que solo cumple con el deber caería en una ética minimalista porque no basta el acto exterior; es necesaria la vida buena. El actuar por el deber sería pura corrección formal (EV). Pero, se ha de distinguir entre actuar por lo *moralmente requerido* -actuar por la sanción- y actuar por lo *moralmente recomendable*. Incluso, la motivación del deber suele ser ocasión de crecimiento en la virtud (ED).

“Motivación de la conducta”: se actúa por la devoción al bien, es decir, el amor a los demás, a la verdad y a la obligación (EV). Lo que hace bueno al actuar no son las motivaciones (que pueden añadirse) del agente, sino cumplir con la obligatoriedad del imperativo categórico. Se ha de actuar no solo por el deseo de ser virtuoso sino por la obligación de ser virtuoso (ED).

“Moral y sociedad”. Mientras el sujeto agente se empeña en adquirir las virtudes para su propia excelencia, éstas a la vez le llevan a preocuparse también por la excelencia de los demás (EV). La sociedad actual, como se define y se conduce a sí misma en términos de neutralidad moral y se considera liberada de cualquier tradición

moral, no presenta esa cohesión y unidad de valores que es el prerrequisito para comportarse como comunidad moral (ED).

b) Por las objeciones ofrecidas en ambos sentidos, es manifiesto que *obligación y virtud son inconciliables*. Es decir, tanto EV como ED incurren en aquel “falso dilema”, por lo cual se hace necesario disolverlo y recomponer la relación entre obligación y virtud. Las observaciones que he de presentar se apoyan en los caracteres y paradigmas compartidos por la mayoría de los autores de estas éticas, aunque se reconocen claras diferencias en varios.

Ad 1) Unas y otras caen en parcializaciones por eso las he clasificado como éticas de la “pura obligación” y de la “pura virtud”. “Pura virtud”, porque la bondad del carácter determinaría la moralidad de los actos, es decir, después que el sujeto ha valorado algo como digno de ser perseguido, no concluye, consecuentemente, que el deber sea parte de esa estimación moral. “Pura obligación”, pues no habría exigencia de armonía entre razones y motivos, de suerte que, entre realizar lo correcto o cumplir lo obligatorio y los motivos para hacerlo, no existiría ninguna correspondencia.

Ad 2) Ambas carecen de los fundamentos antropológicos y metafísicos para sustentar el concepto de virtud o del deber. Incluso, entre los que se dicen seguidores de Aristóteles o de Tomás de Aquino. EV propone su ética en confrontación, sosteniendo que la moralidad no se agota en la conducta externa, sino que ésta es solo un reflejo de los rasgos de carácter de la persona. ED por sus bases deontológicas alega que, si bien esos rasgos tienen una influencia importante sobre la conducta externa, los valores morales del individuo no son enteramente deducibles o consecuencia de sus acciones.

Ad 3) En la evaluación de las circunstancias en la acción concreta, EV considera que en cualquier situación bastaría la bondad del carácter para determinar la bondad de las acciones conforme a deberes secundarios (hipotéticos). ED sostiene que las circunstancias en que son puestas las acciones solo pueden ordenarse por el imperativo categórico, que es universal y necesario.

Ad 4) En torno a la relación entre moral y sociedad, EV pareciera descuidar o tener en menos la preocupación por los demás, pues el motivo que tiene el agente para adquirir las virtudes es la formación del propio carácter. ED afirma que, como no existe un acuerdo social sobre el ideal humano personal, hemos de recurrir a formas más legalistas de la moral.

Ad 5) Como éticas de la “pura obligación” o de la “pura virtud”, unas y otras incurren en relativismo y moral de la situación al aplicar la teoría de la virtud o del deber a la acción concreta. Pues, ¿quién o qué resuelve si el carácter del agente moral o la determinación del imperativo correspondiente justifica la decisión tomada en cada caso? O bien es la disposición del agente o bien la razón prescriptiva. Es la moral de la situación porque el recurso será la conciencia original, entendida como pura sinceridad moral natural. Lo que sucede es que la esfera psicológica se ha constituido en una categoría moral, al adoptar las prerrogativas de la conciencia propiamente moral que es la conciencia virtuosa¹¹. No es fortuito que ambas se continúen en formulaciones consecuencialistas o proporcionalistas de la moral¹².

5. Conciliación entre obligación y virtud: Tomás de Aquino

Tomás de Aquino concibe la virtud como un hábito que permite ejercitar buenas operaciones y que, a su vez, hace bueno al que obra¹³.

¹¹ Cf. Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*.

¹² La *moral consecuencialista* sostiene que sólo las acciones en vistas a sus resultados o consecuencias necesitan de la legitimación de las normas, no así la persona misma que siempre es buena por la espontaneidad de su conciencia. La variante *proporcionalista* aplica la doctrina del doble efecto como prolongación del consecuencialismo teleológico, de forma tal que la moralidad del acto no depende de los efectos sino de la intención que toma en cuenta las razones proporcionadas, determinadas por la sociedad que justifican el efecto malo.

¹³ “Inde est quod virtus bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum, ut

Sin embargo, de aquí no se concluiría que el virtuoso no necesita de la ley, sea de la ley natural o de las leyes humanas. En primer lugar, pertenece a la ley natural todo lo que en cualquier ente está inclinado por naturaleza, y el hombre se siente inclinado a obrar virtuosamente porque es propio de la naturaleza de su razón¹⁴. Sin embargo, la disposición natural no es suficiente para el perfeccionamiento de las virtudes, sino que es necesaria la disciplina, la cual no es fácil de adquirir por todos los individuos humanos, por lo que ha de ser impuesta en sociedad. “Ahora bien, esta disciplina, que obliga mediante el temor a la pena, es la disciplina de la ley. Luego era necesario para la paz y la virtud de los hombres que se instituyeran leyes. Porque, como dice el Filósofo en *I Polit.*: si bien el hombre ejercitado en la virtud es el mejor de los animales, cuando se aparta de la ley y la justicia es el peor de todos ellos”¹⁵.

No se pueden separar los bienes y virtudes de las reglas ni éstas de aquéllas. La auténtica ética de la virtud se plantea tanto qué tipo de persona debo ser como qué cosa debo hacer. Las virtudes perfeccionan la ley, pero la ley colabora en la adquisición de la virtud. En verdad, las virtudes se obtienen por la repetición de actos que se concretan en relaciones interhumanas. De ahí que llamemos a este proceso “costumbre”, porque los valores morales son bienes interpersonales y su ejercicio va logrando los hábitos perfectivos en sus potencias. Las virtudes no se reducen a la costumbre, como mera repetición automática de actos exteriores, pero requieren de ella para forjar los actos interiores que van modelando el carácter virtuoso de la persona, proceso que no se da en soledad sino con el estímulo, sostén y regulación interpersonal¹⁶. De este modo uno de los actos de

dicitur in *II Ethic.*; et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in *VII Metaph.*”. *Q. De virtutibus*, q. 1, a. 1, co

¹⁴ *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 3 co.

¹⁵ *Ibidem*, q. 95, a. 1co.

¹⁶ “Violar las reglas de la relación con los otros comporta verse privado de su cooperación en el logro de un bien. Sobre lo cual, y precisamente de tales personas, se tiene mucho que aprender. Dichas reglas no son conclusiones de un conjunto de

la caridad es la corrección fraterna “cuyo objetivo es corregir al culpable. Ahora bien, remover el mal de uno es de la misma naturaleza que procurar su bien. Pero esto último es acto de caridad que nos impulsa a querer y trabajar por el bien de la persona a la que amamos”¹⁷.

En la convivencia social, las buenas leyes presuponen un cierto grado de práctica política de la ética de las virtudes, requieren de la práctica de la virtud, principalmente de la prudencia, tanto de la prudencia personal como de la prudencia política. La prudencia personal está orientada a que el hombre dirija debidamente su vida respecto del bien propio. Pero, el bien propio no solo incluye bienes comunes, sino que éstos son los mejores bienes que aspira como bien personal y suyo. Además, siendo el hombre parte de varias formas sociales conforme lo inclina su tendencia natural, “es preciso que cada hombre considere lo que es su bien propio siendo prudente respecto del bien de todos; pues la buena disposición de la parte se determina según su debida relación con el todo”¹⁸.

El Aquinate ha logrado un verdadero equilibrio entre obligación y virtud al develar el papel y la función que corresponde a ambas en el orden moral. Orden vital entre inclinaciones naturales y leyes, entre valores y normas, entre deberes y virtudes, entre las circunstancias y las normas objetivas. Esta armonía de la ética tomasiana se evidencia en el recorrido de la *Suma Teológica*. El punto de partida es la consecución de la bienaventuranza (II-I, q. 5, a.8), siguiendo por la bondad o malicia de los actos humanos (I-II, qq. 7-21) y el modo cómo influyen las pasiones en dichos actos (I-II, qq. 22-48), para llegar al tratamiento de las virtudes (I-II, qq. 55-67). Por fin, relaciona tales cuestiones con el estudio de la ley en general (I-II, qq. 90-97). En eso radica su vigencia en el mundo de hoy,

premisas más fundamental, puesto que la lealtad a ellas no puede depender del resultado de una teorización”, Macintyre, A, *After Virtue* p. 70.

¹⁷ *Ibidem*, II-II, q. 33, a. 1co.

¹⁸ *Ibidem*, II-II, q. 47, a. 10 ad 2.

porque las parcializaciones y los extremismos causan una reacción de incomodidad y desajuste a la naturaleza de cualquier ser racional. Vigencia, y a su vez, una clara refutación a la *moral de la situación* del mundo de hoy. Cuando se mira la vida con ojos limpios y con una natural disponibilidad al descubrimiento de la realidad, al decir de MacIntyre, “toda persona es proto-aristotélica y proto-tomista”, es decir, asume la respuesta primigenia y espontánea para su vida moral.

DANIEL ALEJANDRO HERRERA

Universidad Católica Argentina

El estatuto del embrión humano

Resumen: El tema del presente artículo era uno de los tópicos que ha trabajado la Dra. Marycel Donadío de Gandolfi. Esta es una contribución al merecido libro homenaje a la querida Marycel.

El punto de partida metodológico para tratar cualquier tema es delimitar correctamente la cuestión, acotar el objeto que vamos a abordar, en otras palabras ¿de qué vamos a hablar? Este objeto es el *status* del embrión humano o, dicho de otra manera, el *status* del ser humano en estado embrionario. Si bien está bien dicho de las dos maneras, la primera expresión (embrión humano) pone como sujeto (sustantivo) al embrión (que se refiere al estado de desarrollo de un ser) y como adjetivo el calificativo de humano (que por su parte se refiere al tipo de ser o sea a su esencia o naturaleza); mientras que la segunda expresión (ser humano en estado embrionario), pone como sujeto (sustantivo) al ser humano (o sea, al ente que es sustrato o sustento en el que resalta su condición humana) y como adjetivo al estado embrionario en que ese ser (humano) se encuentra. En lo personal prefiero la segunda porque se centra más en la condición humana del ser, en otras palabras, en su esencia o naturaleza, a la que añade su estado o etapa de desarrollo, sin perjuicio que utilizaré también la primera por ser la que se ha generalizado siendo también correcta, como señalé anteriormente.

Ahora bien, en principio nadie negaría el estatuto de persona al ser humano en la plenitud de su vida conciente, pero esta cuestión recrudece especialmente cuando se refiere al comienzo y al final de la vida humana, es decir, al estatuto del ser humano en estado embrionario y al estatuto del ser humano en estado terminal o con pérdida de la consciencia. En esta oportunidad abordaré el problema del estatuto del embrión humano, quedando las otras cuestiones pendientes para un futuro abordaje.

1. El estatuto biológico del embrión humano

El comienzo de la vida del ser humano no depende de la determinación arbitraria ni de la moral, ni del derecho. Es una realidad biológica y por tanto es competencia de la biología (*bio* significa vida) conocer cuál es ese momento. La ética y el derecho se tienen que fundar sobre el dato biológico de la existencia de una vida humana. Como no soy biólogo, sino jurista y filósofo del derecho, voy a remitirme a las conclusiones de la biología respecto al inicio de la vida humana.

Ahora bien, sin perjuicio de lo dicho y aunque me adelante a la cuestión jurídica, en el fallo de la Corte Interamericana de Justicia del 28 de noviembre de 2012 en el caso *Artavia Murillo y otros (fecundación in vitro) vs. Costa Rica* se plantea la cuestión científico-biológica:

La Corte observa que en el contexto científico actual se destacan dos lecturas diferentes del término ‘concepción’. Una corriente entiende ‘concepción’ como el momento de encuentro, o de fecundación, del óvulo por el espermatozoide. De la fecundación se genera la creación de una nueva célula: el cigoto. Cierta prueba científica considera al cigoto como un organismo humano que alberga las instrucciones necesarias para el desarrollo del embrión. Otra corriente entiende ‘concepción’ como el momento de implantación del óvulo fecundado en el útero. Lo anterior, debido a que la implantación del óvulo fecundado en el útero materno facilita la conexión de la nueva célula, el cigoto con el sistema circulatorio materno que le permite acceder a todas las hormonas y otros elementos necesarios para el desarrollo del embrión [...] Asimismo otras posturas resaltan que la vida comenzaría cuando se desarrolla el sistema nervioso¹.

Sin perjuicio de lo dicho, luego la Corte sin justificación y violando el *principio pro homine*, que establece que en caso de duda (como el que la propia Corte ha planteado) se debe estar por aquella interpretación más amplia, que incluya más personas y más derechos, se inclinará por la postura de la implantación:

¹ Corte Interamericana de Justicia, 28/11/12: “*Artavia Murillo y otros (fecundación in vitro) vs. Costa Rica*”, considerando 180.

La Corte ha utilizado los diversos métodos de interpretación, los cuales han llevado a resultados coincidentes en el sentido de que el embrión no puede ser entendido como persona para efectos del artículo 4.1 de la Convención Americana. Asimismo, luego de un análisis de las bases científicas disponibles, la Corte concluyó que la ‘concepción’ en el sentido del artículo 4.1 tiene lugar desde el momento en que el embrión se implanta en el útero, razón por la cual antes de este evento no habría lugar a la aplicación del artículo 4° de la Convención. Además es posible concluir de las palabras ‘en general’ que la protección del derecho a la vida con arreglo a dicha disposición no es absoluta, sino es gradual e incremental según su desarrollo, debido a que no constituye un deber absoluto e incondicional, sino que implica entender la procedencia de excepciones a la regla general².

Por su parte, el Tribunal de Justicia de Europa, en la sentencia que resolvió una petición de decisión prejudicial planteada por la Corte Federal de Justicia de Alemania, vinculada con la interpretación de la Directiva Europea 98/44/CE sobre patentabilidad de las invenciones biotecnológicas, considera que dicha Directiva excluye la patentabilidad de una invención cuando requiera la destrucción previa de embriones humanos o su utilización como materia prima. Respecto al estatuto del embrión humano dice:

El artículo 6, apartado 2, letra c), de la Directiva 98/44/CE del Parlamento Europeo y del Consejo, de 6 de julio de 1998, relativa a la protección jurídica de las invenciones biotecnológicas, debe interpretarse en el sentido de que: Constituye un “embrión humano” todo óvulo humano a partir del estadio de la fecundación, todo óvulo humano no fecundado en el que se haya implantado el núcleo de una célula humana madura y todo óvulo humano no fecundado estimulado para dividirse y desarrollarse mediante partenogénesis³.

Como vemos, dos sentencias emanadas por los más altos tribunales internacionales llegan a conclusiones totalmente distintas

² Corte Interamericana de Justicia, 28/11/12: “Artavia Murillo y otros (fecundación in vitro) vs. Costa Rica”, considerando 264.

³ Tribunal de Justicia de Europa, petición de decisión prejudicial planteada por la Corte Federal de Justicia de Alemania, vinculada con la interpretación de la Directiva Europea 98/44/CE relativa a la protección jurídica de las invenciones biotecnológicas.

en cuanto al inicio de la vida humana y al estatuto del embrión humano. Entonces ¿cuál es la respuesta correcta?

Aquí reside el quid de la cuestión: si la vida humana comienza con la fecundación, desde el primer instante estamos en presencia de un ser humano que merece y exige ser tratado como persona humana. En cambio, si la vida humana comienza en el momento de la implantación o incluso más adelante con la aparición del sistema nervioso, queda pendiente definir qué tipo de ser vivo existe entre la fecundación y la implantación o la aparición del sistema nervioso según el caso. En uno y otro caso, no hay duda de que si no se implanta no podrá desarrollarse como ser humano (todavía no existen máquinas gestantes al estilo de *Un mundo feliz* de Aldous Huxley), aunque ya sea humano desde la fecundación, o no lo sea todavía según sostienen los partidarios del criterio de la implantación. Entonces, en este segundo caso, la siguiente pregunta que se impone es si el ser fecundado extrauterinamente a través de la unión de gametos humanos, antes de su implantación, no es un ser humano, entonces ¿qué es? ¿un ser vivo no humano? ¿una cosa? ¿un bien? Ahora bien, en biología ¿las definiciones dependen de opiniones o de verificaciones científicas? Biológicamente la realidad será lo que es independientemente de las distintas opiniones (verdaderas o erradas) que se tenga sobre ella. En otras palabras, será verdadera la que coincida con la realidad biológica y errada la que no.

El nivel fundamental de organización de la naturaleza viviente es la célula. Esta constituye el elemento más simple pero esencial del viviente, es la unidad biológica de estructura, función y reproducción. Esta forma individual se denomina *organismo*. Es la forma de vida que representa la integración, la coordinación y la expresión última de las estructuras y de las funciones del ser viviente, y que lo hace un ser singular y no otro de su especie. Aunque la forma plenamente desarrollada de un organismo (adulto) se completa únicamente en la fase madura de su ciclo vital, sin embargo, ésta ya existe desde el inicio del propio ciclo (generación) y constituye la base de la unidad de cada ser viviente para toda su vida. Cada

organismo multicelular que se reproduce sexualmente inicia su ciclo vital como un organismo constituido temporalmente por una única célula (*embrión unicelular o cigoto*) y posteriormente por más células (*embrión multicelular*). Pero su estructura biológica, aparentemente simple, no configura al embrión unicelular como equivalente a ninguna de las células del cuerpo humano tomadas singularmente, ni al embrión multicelular como equivalente de algún grupo o masa de células. Desde el principio se trata ya de un *organismo* –y no de una célula o masa de células– por su incipiente ciclo vital que representa la expresión definida, en el espacio y en el tiempo, de la integración y de la coordinación de todas sus células, en diferentes niveles de progresiva organización morfofuncional (células, tejidos, órganos y aparatos)⁴. La fecundación (y lo que acontece a partir de ella) es un acontecimiento que puede ser verificado empíricamente por la ciencia moderna.

En efecto, es pacíficamente aceptado en biología que a partir de la fecundación del ovulo comienza el ciclo vital de un nuevo organismo que responde a los caracteres genéticos y morfológicos de un ser humano y se desarrolla por medio de un proceso continuo, donde cada etapa es necesaria, no pudiéndose prescindir de ninguna. Así, por ejemplo, es reconocido incluso por el celebre informe *Warnock* dictado en 1984 en el Reino Unido por el Comité sobre fertilización humana y embriología⁵. Sin perjuicio de ello y con opiniones divididas, determina arbitrariamente la legitimidad de la investigación con embriones humanos a los que denomina pre-embryones hasta el día 14 en que aproximadamente se produce la

⁴ Serra, Angelo. 2000. “Identidad y estatuto del embrión humano-la contribución de la biología”. En *Identidad y estatuto del embrión humano*, editado por Serra, Angelo y Colombo, Roberto, 112. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.

⁵ Department Of Health and Social Security. 1984. *Report of the Committee of Inquiry into human Fertilization and Embryology*. London, Her Majesty's Stationery Office: 65, citado por Serra Angelo y Colombo Roberto en *Identidad y estatuto...* 151.

implantación y hasta el cual puede dividirse en dos embriones (el caso de los gemelos monocigóticos).

Al respecto podemos decir que, mediante el recurso de no nombrar a las cosas por su nombre, embrión humano, o más bien, ser humano en estado embrionario, se inventa una palabra (pre-embrión) que por una parte no dice nada, ni especifica el estatuto biológico del viviente que designa, y por otra, oculta la verdadera entidad biológica del nuevo ser humano y de su estado. La localización del embrión al implantarse en el útero no modifica biológicamente su naturaleza y por tanto es idéntico al embrión preimplantado. Por otro lado, en cuanto al caso de los gemelos monocigóticos, el hecho de que un individuo se vaya a dividir más adelante en otros dos individuos, que se vaya a duplicar, no obsta para que antes de dividirse sea un único individuo. De acuerdo con las afirmaciones de los genetistas pueden existir dos sistemas alternativos de generación de la vida humana que no se excluyen mutuamente: 1) desde el mismo instante de unión del óvulo y el espermatozoide en los supuestos normales: *ontogénesis*; 2) en los casos extraordinarios de gemelos monocigóticos comienza la vida humana para la segunda mitad, a partir de la escisión del producto de la concepción: *mitosis* ⁶.

Por lo tanto, en la fusión cromosómica de los gametos comienza a operar como una unidad, una nueva célula humana (*cigoto*), dotada de una nueva y exclusiva estructura informacional que constituye la base de su desarrollo posterior. Desde ese mismo instante, simultáneamente queda constituido el código genético (*genotipo*) y comienza el ciclo vital con la interacción del genotipo con el ambiente físico, químico y biológico (*fenotipo*). Todo lo que sucede a partir de ese instante es parte del desarrollo de un único e idéntico ser. En consecuencia, no se puede distinguir entre individualidad genética estática e individualidad fenotípica o de desarrollo, pues

⁶ Vila-Coro, María Isabel. 1995. *Introducción a la biojurídica*, Madrid: Universidad Complutense, 43

necesariamente van juntas, siendo justamente la *forma dinámica diacrónica* o fenotipo (que se deriva y contiene al genotipo como *forma estática sincrónica*) lo que constituye la individualidad, o sea, la existencia de un nuevo individuo de la especie humana (*homo sapiens*) con su propia identidad biológica.

Ahora bien, no podemos pedirle a la biología que tenga una respuesta a todos los problemas que surgen a partir de esta constatación, pues hay determinados elementos del estatuto del embrión humano (por ejemplo, la presencia de un alma espiritual) que no pueden ser verificados empíricamente por las ciencias positivas como la biología, por no formar parte de su objeto, ni ser accesible a su método. Por otra parte, tampoco es comprobable por las mismas ciencias positivas (por idénticas razones) la inexistencia de un alma espiritual. En consecuencia, es competencia de la Filosofía (y la Teología) discernir a partir del dato biológico, cuál es el estatuto ontológico del embrión humano y desde cuándo podemos hablar en el nuevo ser humano de la presencia de un alma espiritual.

Tampoco es competencia de la biología determinar si el embrión humano es persona, cuya respuesta en el plano ontológico, como vimos, es requerida a la Filosofía, sin perjuicio de su consideración moral y jurídica. En efecto, así como la Filosofía considera este estatuto en el plano del ser, por el cual el hombre es persona en tanto es una sustancia individual de naturaleza racional (según la clásica definición de Boecio), la moral y el derecho lo consideran en el plano del deber ser en que se dan ambas ciencias prácticas y así determinan cómo debe ser tratado y reconocido moral y jurídicamente el hombre.

2. El estatuto antropológico ¿personal? del embrión humano

Al respecto, la respuesta varía según cuál sea la concepción del hombre. Una cosa es si la abordamos desde la concepción clásica de *corpus et anima unus*, de unidad sustancial de cuerpo y alma, por la cual definimos al hombre como animal (género) racional (diferencia

específica) y otra si lo hacemos desde otras concepciones, ya sean espiritualistas al considerar que el hombre se identifica con su alma espiritual unida accidentalmente a un cuerpo, o materialistas que no distinguen una diferencia cualitativa u ontológica entre los animales y el hombre, sino más bien una diferencia de grado o cantidad⁷.

De la misma manera, hoy día podemos distinguir en sentido amplio claramente dos concepciones de la persona humana: 1) ontológica: que identifica la persona humana con el ser humano que subsiste y que constituye el sustrato o soporte ontológico de las funciones vitales que lo manifiestan y por lo tanto de los derechos y deberes fundamentales. 2) funcional: toda concepción reduccionista que identifica la noción de persona humana con alguna función vital del ser humano, o con alguna forma de consenso que asimismo constituiría la base de sustentación de los derechos y deberes reconocidos públicamente. En consecuencia, para estos últimos, la personalidad es un atributo que se adquiere o se pierde con prescindencia del ser humano que subyace. Así, por ejemplo, para ENGELHARDT, los embriones, los fetos, los neonatos, los deficientes mentales profundos y los enfermos comatosos no son personas y por tanto no serían sujetos de derecho. Lo mismo sucede con SINGER, que además les reconoce personalidad a ciertos animales (monos superiores), al igual que TOOLEY, como ha sucedido en Argentina al reconocerse judicialmente el estatus de persona no humana a una orangutana llamada “Sandra”⁸.

Respecto a las distintas variantes del funcionalismo, por el cual se define el estatuto de la persona humana a partir de alguna función vital, podemos decir junto a Possenti:

En esta posición se hace lugar a un equívoco filosófico muy notable, que consiste en la disolución de la sustancia (y de su realidad) y en su

⁷ Cf. Torralba Rosello, Francese *¿Qué es la dignidad humana?* (Barcelona: Herder, 2005), 102.

⁸ *Asociación de funcionarios y abogados por los derechos de los animales y otros c/GCBA s/amparo*, 21 de octubre de 2015.

concomitante transformación en el concepto de función u operación [...]. El equívoco al que aludimos consiste fundamentalmente en identificar el orden del ser con el orden del obrar, disolviendo totalmente el primero en el segundo. De esta manera, la sustancia no tiene su raíz en el acto de ser, sino en el proceso de capacitación operativa; y según sea la escuela filosófica, se hará hincapié en un tipo de operación o en otro (autoconciencia para unos, el campo relacional para otros, el social, el productivo, el técnico, etc.) una vez abolido el desnivel que hay entre la sustancia / existencia y funciones / operaciones, el sujeto individual es entendido como función en acto que se expresa en una suma de operaciones, pero no como acto primero del ser de una sustancia, que constituye el lugar o punto de consistencia o impresión de todos los otros actos que serán considerados actos segundos u operaciones, y que los hace posibles y los sostiene. La filosofía del ser advierte que el orden del obrar depende del orden del ser (*operari sequitur esse*) –de manera que para el análisis del primero sea útil conocer algo del segundo-, y que en los entes finitos los dos ordenes no se identifican. El ente finito no se identifica nunca con sus operaciones; esto sólo sucede en el Acto puro donde el ser y obrar, el conocer y el amar son lo mismo”⁹.

Por eso, de conformidad a lo afirmado por KAROL WOJTYLA, el sujeto o *suppositum* humano que tiene el acto (primero) de ser a través de su alma como forma substancial, es persona, y como tal es sujeto de todo el actuar, de todo el operar y de todo lo que le ocurre o le acontece (tanto en su dimensión corporal como espiritual) a lo largo de su vida¹⁰. En consecuencia, el estatuto de persona no se define por la función vital o el *obrar* que se sigue de ella, sino por la sustancia como el *suppositum* que la soporta, como la *hipóstasis* portadora de la esencia u *ousía*, o sea, por el ser (*esse*). Ahora bien, al afirmar esto estamos en la concepción ontológica clásica.

No hay ninguna duda cuando aplicamos esta concepción substancial de persona al ser humano ya desarrollado, pero cuando queremos hacerlo con el ser humano en estado embrionario surge la cuestión de si a partir de los conocimientos científicos de la embriología moderna, podemos realizar la correspondiente reflexión

⁹ Possenti, Vittorio “¿Es el embrión persona? Sobre el estatuto ontológico del embrión humano”, en *El derecho a la vida*, edición a cargo de C. I. Massini y P. Serna (Navarra: Eunsa, 1998), 127

¹⁰ Cf. Wojtyla, Karol (1982), *Persona y acción*, Madrid, BAC, p. 90.

filosófica a fin de tratar de responder si el embrión humano unicelular (cigoto) es ya un cuerpo organizado proporcionado al alma humana que lo informa (animación inmediata), o si por el contrario, todavía no lo es, sino que lo va a ser en algún momento posterior (animación retardada).

El Magisterio de la Iglesia no aborda explícitamente la cuestión teórica (filosófico-teológica) sobre el momento de la animación, ni toma posición a favor de una u otra postura. Sobre el tema sólo afirma que los conocimientos científicos sobre el embrión humano “ofrecen una indicación preciosa para discernir racionalmente una presencia personal desde este primer surgir de la vida humana”¹¹, aportan indicios importantes, pero no certezas absolutas. Por eso concluye el planteo con una tesis problemática y por tanto todavía abierta: “¿Cómo un individuo humano podría no ser persona humana?”¹². En otras palabras, no define la cuestión dogmáticamente (dejando en libertad al filósofo y al teólogo), aunque deja marcada una preferencia (fundada en los indicios proporcionados por la ciencia) por la animación inmediata. A partir de allí, deja de lado la cuestión teórica ontológica y se aboca al problema práctico moral (que abordaremos después), afirmando que la sola probabilidad de la existencia de una persona desde el primer surgir de la vida humana, genera la obligación moral por la cual “el ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción”¹³.

Entre los fundamentos filosóficos, se encuentra el de la proporcionalidad entre el coprincipio material y el coprincipio formal que constituyen la unidad del compuesto (*sínolo*), y cuya validez todos reconocen. Mientras que entre los fundamentos teológicos podemos citar la creación directa del alma por Dios en cada hombre y por ende la oposición a la hipótesis traducianista,

¹¹ *Donum Vitae*, 1.1 y *Evangelium Vitae* 60.

¹² *Donum Vitae*, 1.1 y *Evangelium Vitae* 60.

¹³ *Evangelium Vitae* 60.

tanto material (que el alma al igual que el cuerpo se encuentra virtualmente en el semen y por ende se trasmite por vía seminal), como espiritual (Dios crea directamente el alma del primer hombre y a partir de allí era transmitida a sus descendientes por una fuerza formativa contenida en la propia alma del generante). El tema del traducianismo actualmente se encuentra superado en el pensamiento católico por la afirmación del dogma de la creación directa por Dios del alma de cada hombre, tal como lo reafirmara Pio XII en *Humani Generis* y el *Catecismo de la Iglesia Católica*¹⁴. Por tanto, no hay necesidad de separar los momentos de la generación del cuerpo por transmisión seminal y de animación humana por creación del alma. Si a pesar de ello se encuentran separados, tiene que responder a otros fundamentos.

Ahora bien, los que sostienen la tesis de la animación sucesiva o retardada se basan en la autoridad misma de Santo Tomás de Aquino, que a su vez se remonta a Aristóteles y su noción de epigénesis, por la cual el alma humana definitiva aparece luego de la aparición y sustitución de las almas vegetativa y animal previas en el hombre. Siguiendo el razonamiento del Padre Valbuena sobre la postura del Aquinate podemos plantear dicha tesis de esta manera: la premisa mayor (filosófica): cada forma substancial reclama en la materia que ha de informarse una disposición y organización apropiadas, sin las cuales la forma nunca se une terminantemente a dicha materia. La premisa menor (científica): tal disposición y organización no existen en el embrión humano para recibir el alma racional hasta cierto tiempo después de la concepción. La conclusión (filosófica y científica): el embrión vitalmente humano no es informado por el alma racional hasta cierto tiempo¹⁵.

¹⁴ Cf. Pio XII (1950), *Humani Generis*, DS 3896; Cf. Pablo VI (1968), *Credo del Pueblo de Dios*, 8; Juan Pablo II (1997), *Catecismo de la Iglesia Católica*, 366.

¹⁵ Cf. Valbuena, Jesús (1959), O.P. “Introducción a las cuestiones 118 y 119” en Santo Tomás de Aquino *Suma Teológica* Tomo III (2º Madrid: B.A.C., 1959), 1043.

Mientras la premisa mayor es un principio fundamental de la filosofía hilemorfista, de validez universal y que nadie discute, la premisa menor fue tomada de la ciencia de su tiempo, hoy superada. Por lo tanto, la conclusión de naturaleza filosófico-científica es una inferencia necesaria de ambas. Ahora bien, comprobada la veracidad de la mayor, la discusión se circunscribe a la validez de la menor. En otras palabras, si tomando en cuenta los avances científicos de la actualidad, el embrión humano puede considerarse o no un cuerpo organizado y, como tal, materia dispuesta para recibir la forma substancial definitiva. Según cuál sea la respuesta que se le dé a esta cuestión, será la conclusión a la que arribaremos sobre el momento de la animación.

Ahora bien, esto no quiere decir que para Santo Tomás el embrión sea primeramente una planta, luego un animal y finalmente un hombre, pues, como dice él mismo, “no es, por otra parte, posible que una forma numéricamente idéntica pertenezca a diversas especies”¹⁶. En el hombre (completo) hay numéricamente una sola alma como forma substancial, siendo al mismo tiempo vegetativa, sensitiva y racional. Por eso, siempre y en todo momento de la generación, para Santo Tomás, estamos en presencia de un hombre, de un ser humano, pero no perfecto, o en acto, sino imperfecto o en potencia.

Llegado a este punto, es pertinente la distinción propuesta por LUCAS LUCAS, siguiendo a BERTI, entre potencia activa (en cuanto tiene una relación con el acto) y ser en potencia (entendida como mera posibilidad de ser)¹⁷. También, siguiendo más el lenguaje de Santo Tomás, podemos hacer la misma distinción, pero entre el ser en potencia (el ser que ya es en acto, pero a su vez está en potencia u ordenado a un acto posterior), y ser posible (que todavía no es,

¹⁶ Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, 118, 2.

¹⁷ Cf. Lucas Lucas, Ramón LC “El estatuto antropológico del embrión humano” en *Identidad y estatuto del embrión humano* (Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2000) 161.

aunque puede llegar a ser). En realidad, cuando el Aquinate habla de hombre imperfecto o en potencia, se refiere, no a lo que Lucas Lucas denomina ser en potencia como mera posibilidad de ser, pero que todavía no es, sino más bien, a lo que él llama potencia activa, entendida como aquel ser en acto que se encuentra ordenado o en potencia a una actualidad o perfección superior. Por eso, - según dice Berti- “si el embrión está ya en potencia, debe poseer en acto, como acto primero, el alma que es propia de la especie humana, aunque no esté en condiciones de ejercitar rápidamente todas las facultades”¹⁸.

Por otro lado, es apropiada la conocida distinción que hace Zubiri entre personeidad y personalidad¹⁹, que coincide con la de persona y personalidad que hace el citado Possenti²⁰. Mientras la personeidad se refiere al sustrato ontológico portador de la naturaleza racional humana, o sea, a la sustancia (o ser subsistente) individual de naturaleza racional, la personalidad está referida a los dinamismos responsables de actos y conductas. En otras palabras, mientras el primero en tanto que concepto antropológico es al mismo tiempo un concepto ontológico, el segundo, por su parte se trata de un concepto psicológico y por tanto funcional operativo. En consecuencia, a modo de conclusión, para Zubiri, el embrión humano tendría personeidad aunque todavía tenga que desarrollar su personalidad. En el caso del embrión humano, ya se encontraría la incomunicabilidad radical de su acto de ser propio y el soporte o sujeto de este, que al mismo tiempo es sujeto o soporte de la comunicabilidad intencional, aunque todavía no la hubiera desarrollado.

¹⁸ Berti, E. “Quando esiste l’uomo in potenza? La tesi di Aristotele”, en S. Biolo *Nascita e morte dell’uomo* (Genova: Marietti, 1993), 121.

¹⁹ Cf. Blanco, G. *Curso de Antropología Filosófica* (Buenos Aires: Educa, 2002), 540.

²⁰ Possenti “¿Es el embrión persona?” 134.

Planteado de esta manera, llegamos al núcleo de la cuestión: ¿el embrión humano unicelular es un cuerpo organizado, materialmente dispuesto y proporcionalmente ordenado al alma espiritual como forma substancial del hombre, o es necesaria una *preparatio materiae* previa que disponga la misma orgánicamente para poder ser informada por el alma espiritual definitiva? No habría ninguna duda que se trata de un alma humana y no del alma de una planta, porque el alma vegetativa de una semilla está biológica y ontológicamente ordenada a ser una planta, en cambio, el alma de un embrión humano no está ordenada a ser una planta, sino un hombre.

Ahora bien, aceptada la humanidad del alma, como perteneciente a un individuo de la especie humana, la cuestión queda acotada a determinar *si es un alma solamente vegetativa o es ya el alma espiritual definitiva del hombre*. Por otro lado, si definimos al hombre como *animal* (género) *racional* (diferencia específica), ¿podemos hablar de un hombre que sea sólo vegetativo y no naturalmente racional, aunque lo sea, sólo potencialmente? Creo que no, porque el hombre es siempre naturalmente racional (porque está dispuesto biológica y ontológicamente naturalmente a la racionalidad), aunque su acto (estado) sea solamente vegetativo y su racionalidad no se encuentre en acto, sino sólo en potencia. Entendemos que esta es también la postura de Santo Tomás cuando habla de hombre imperfecto o en potencia.

Entonces, ¿cuál sería el momento de la creación directa del alma humana por Dios y de su infusión en el cuerpo? ¿sería *ab initio* de la generación, o al término de esta? Creo que el momento de la creación del alma roza el misterio mismo de Dios y también lo que de misterio hay en el hombre, por eso, cuando más nos acercamos a él, más se nos aleja, pues como dijimos no puede verificarse empíricamente por la ciencia (ni la existencia, ni la inexistencia de un alma espiritual), y también hace titubear a la propia reflexión filosófica más elevada y elaborada, como la tomista, común a ambas posturas.

En suma, a lo que sí podemos arribar es que, independientemente del problema cronológico de la infusión del alma en el embrión

humano, lo más importante es la determinación del principio ontológico de la unión del alma creada por Dios con el cuerpo generado por los progenitores como causa segunda, que como tal reconoce la causa primera en el mismo Dios. En virtud de esto podemos afirmar simultáneamente que los padres generan a todo el hombre porque el cuerpo está constitutivamente ordenado al alma creada por Dios para cada uno y Dios crea a todo el hombre, aunque para hacerlo utilice a los padres como causa segunda en la generación del cuerpo y en la transmisión de la vida.

3. El estatuto moral y jurídico del embrión humano

La respuesta a esta cuestión dependerá de cuál sea la postura que adoptemos respecto a la concepción de la persona: ontológica o funcional.

Para los partidarios de la concepción funcionalista de la persona, todo su razonamiento se basa en la distinción entre persona (concepto construido moral y jurídicamente) y ser humano (concepto descriptivo biológico). Por ejemplo, según ENGELHARDT²¹ o HARRIS²², el argumento sería el siguiente: dado que desde una perspectiva moral secular (o más bien secularista) el embrión o el feto, aunque son seres humanos (algunos como THOMPSON o TOOLEY incluso lo niegan), no son personas en tanto no son agentes morales, tampoco serían sujetos de derecho, ni titulares de los derechos fundamentales, incluyendo el derecho básico a la vida. En consecuencia, no hay ningún impedimento ético o jurídico respecto tanto de la experimentación con embriones, como de la procreación asistida, de la crioconservación, como el descarte de embriones, salvo aquellos que surjan de la consideración que tengan respecto de ellos las personas en sentido estricto, y como consecuencia de ella se

²¹ Cf. Engelhardt, Tristram *Los fundamentos de la bioética* (Barcelona: Paidós, 1995), 155 y 161

²² Cf. Harris, John *Superman y la mujer maravillosa* (Madrid: Tecnos, 1998), 55

transformen en personas en sentido social. Por eso, desde esta perspectiva, para poder disponer de los embriones o fetos es necesario el consentimiento de la persona o las personas que los producen, lo que transforma a los mismos en un objeto de dominio. En el fondo de la argumentación se encuentra toda una concepción antropológica que considera al embrión humano un objeto, un algo y no un sujeto, una persona, y, en consecuencia, puede ser pasible de ser considerado propiedad de otra persona, lo que constituiría una afrenta a su dignidad humana, a través de formas modernas y sofisticadas de poder y de “esclavitud”.

Solamente se reconoce el derecho a la vida en las personas, en cambio las “prepersonas” (cigotos, embriones y fetos) no tienen *per se* dicho derecho, aunque no se desprenda que se lo pueda tratar de cualquier manera. Lo mismo se podría decir de las “pospersonas” (seres humanos que han perdido la conciencia). En consecuencia, tanto los beneficios como los perjuicios sobre una “prepersona” son beneficios o perjuicios considerados a futuro respecto a la persona que será. Ahora bien, en caso de que el perjuicio sea la muerte (como sucede en el aborto) no se considera un daño a la persona que será, porque esa persona no existe y nunca existirá. En cambio, si se la daña, pero no se la mata, ese daño a futuro es injusto porque afecta a una persona futura. Esto significa una grave incongruencia, pues mientras que es reprobada una conducta menos grave, no lo es la más grave. Por lo tanto, se da la paradoja que, en caso de que se produzca el daño, sería “preferible” matar al embrión o feto (que no es persona), que dejarlo nacer y que de esta manera se consolide el daño en una persona en sentido estricto. Esta conclusión es reprochable tanto ética como jurídicamente por su evidente desprotección de la vida humana anterior a la etapa conciente.

Por otra parte, SINGER²³, a diferencia de los abortistas que discuten que el embrión sea un ser humano, cosa que él reconoce sin lugar a dudas, su planteo a favor de la aceptación del aborto se basa en el rechazo de que

²³ Cf. Singer, Peter (1984), *Ética práctica*, Barcelona, p.100.

toda vida humana por ser humana es sagrada, dado que desde su igualitarismo biológico el derecho a la vida no se funda en la condición de ser humano, sino en la capacidad de sufrir y de tener intereses (ser sintiente), y por tanto ser reconocido persona, circunstancia que puede faltar en algunos seres humanos (embriones o fetos) y que puede existir en algunos animales superiores (monos). Por eso, sin que se justifique hacer cualquier cosa con el embrión, para él es moralmente más reprochable matar a un chimpancé, que sí puede sufrir y tener intereses y al que podemos extender el status de persona, que a un embrión que no puede sufrir, ni tiene intereses, ni es persona. En realidad, el igualitarismo biológico por él propuesto no está científicamente demostrado, ni es una inferencia necesaria del evolucionismo darwiniano del que parte (Darwin no realizaba esta igualación sino que más bien distinguía, más allá de familiaridades y parentescos, al hombre como un eslabón superior de la cadena evolutiva), por lo que su ataque a la sacralidad de la vida humana sería infundado.

Un caso especial lo constituye Ronald DWORKIN²⁴, que a diferencia de Singer parte de la consideración de la sacralidad de la vida humana, lo que hace lamentable que una vida humana una vez empezada termine prematuramente (argumento autónomo), y descarta el planteo de la determinación previa del status de persona deducido del status biológico humano para justificar o no el aborto (argumento derivado), pues independientemente de la respuesta a la cuestión del estatuto del embrión-feto (que para él no tendría ninguna incidencia en el debate sobre el aborto), la vida humana en cualquier estado tendría un valor intrínseco, consistiendo el debate en la diferente interpretación que cada persona, grupo o religión tiene respecto a este valor. Como hay diferencias de interpretación sobre el valor intrínseco que todos le reconocen a la vida humana, el principio aplicable es que la decisión que se tome debe ser personal (no debiendo el Estado interferir y mucho menos penalmente), fundada en la libertad de conciencia y la consecuente responsabilidad.

Por su parte, respecto a su respuesta al argumento autónomo, podemos decir que afirmar por un lado el valor intrínseco de la vida humana, y que sea lamentable que una vida humana una vez

²⁴ Cf. Dworkin, Ronald (1998), *el dominio de la vida*, Barcelona, Ariel, p. 140.

empezada termine prematuramente, pero por otro dejar librado a la libertad de conciencia de cada uno la decisión sobre dicho valor, hace que el mismo, más allá de la cuestión teórica, en la práctica sea puramente subjetivo, de modo que prevalece la libertad de conciencia de uno (la madre) por sobre el derecho a la vida de otro (el hijo). Particularmente en el caso del aborto, quedaría exclusivamente en poder de la mujer decidirlo (al no reconocer estatuto moral y jurídico de persona al embrión), reduciendo en este supuesto la protección de la vida a una cuestión privada, sin incidencia, ni interferencia pública. Esto hace que en última instancia el argumento coincida con el vertido por el juez Blackmun en el famoso fallo *Roe vs. Wade*, por el que declaró que una mujer embarazada tiene un derecho constitucional a la privacidad en materia de procreación, y que este derecho general incluye el derecho al aborto si ella y el médico deciden a favor de aquel. El magistrado añadió que las razones que pueda tener un estado para anular este derecho criminalizando el aborto no constituían razones imperativas durante los dos primeros trimestres de embarazo, y concluyó que un estado no podía prohibir el aborto durante ese período.

El argumento es falaz, lo que no significa negar un derecho a la privacidad, en cuanto tiene que existir una esfera íntima de la persona que esté fuera del alcance de la regulación del Estado y especialmente en materia penal. Más bien, lo que se afirma es que en este caso no se aplica, porque además de la privacidad de la mujer, se encuentra involucrada la vida y los derechos de otro ser humano. Por eso, si bien es cierto que el derecho no abarca toda la amplitud del campo moral y las acciones privadas tienen que estar exentas del juicio de los magistrados (como señala el principio de reserva establecido por el art. 19 de nuestra Constitución Nacional), también lo es que el derecho sería más bien un mínimo de ética exigible públicamente según un criterio de justicia, y, que sin lugar a dudas, la protección de la vida humana en cualquiera de sus manifestaciones y estados es parte nuclear de dicho mínimo.

En cambio, en la concepción ontológica de la persona podemos distinguir un aspecto teórico y un aspecto práctico de la cuestión. Desde un punto de vista teórico la concepción tradicional considera que todo hombre es persona (humana), en tanto es una sustancia individual de naturaleza racional (concepción ontológica), sin perjuicio de la discusión acerca del momento de la animación espiritual (inmediata o retardada), o si se trata de un ser humano en acto o en potencia. En cambio, desde un punto de vista práctico (ético-jurídico), en la misma concepción tradicional (más allá de las diferencias apuntadas) todos coinciden en que el ser humano debe ser respetado y tratado como persona. En otras palabras, el estatuto biológico y antropológico del ser humano en estado embrionario es fundamento de la eticidad y juridicidad con que tiene que ser reconocido y tutelado. El estatuto ético-jurídico de la persona humana contempla tanto al sujeto moral y jurídico titular de derechos y deberes, como a su dignidad por la que es merecedor de consideración y respeto por parte de los demás.

Al respecto, Juan Pablo II en la encíclica *Evangelium Vitae* luego de confirmar lo señalado en documentos anteriores, agrega un argumento probabilístico: la sola probabilidad de estar en presencia de una persona humana funda y justifica racionalmente la obligación moral de su respeto incondicionado:

Por lo demás, está en juego algo tan importante que, desde el punto de vista de la obligación moral, bastaría la sola probabilidad de encontrarse ante una persona para justificar la más rotunda prohibición de cualquier intervención destinada a eliminar un embrión humano. Precisamente por esto, más allá de los debates científicos y de las mismas afirmaciones filosóficas en las que el Magisterio no se ha comprometido expresamente, la Iglesia siempre ha enseñado, y sigue enseñando, que al fruto de la generación humana, desde el primer momento de su existencia, se ha de garantizar el respeto incondicional que moralmente se le debe al ser humano en su totalidad y unidad corporal y espiritual: “ El ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben

reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida “²⁵.

En la última Instrucción *Dignitas Personae*, se señala que

esta afirmación de carácter ético, que la misma razón puede conocer como verdadera y conforme a la ley natural, debería estar en los fundamentos de todo el orden jurídico. Presupone, en efecto, una verdad de carácter ontológico, en virtud de cuanto la mencionada instrucción ha puesto en evidencia acerca de la continuidad del desarrollo del ser humano, teniendo en cuenta los sólidos aportes del campo científico. Si la Instrucción *Donum Vitae* no definió que el embrión es una persona, lo hizo para no pronunciarse explícitamente sobre una cuestión de índole filosófica. Sin embargo, puso de relieve que existe un nexo intrínseco entre la dimensión ontológica y el valor específico de todo ser humano y que la realidad del ser humano, a través de toda su vida, antes y después del nacimiento, no permite que se le atribuya, ni un cambio de naturaleza, ni de gradación de valor moral, pues muestra una plena cualificación antropológica y ética. El embrión humano, por lo tanto, tiene [no dice solamente que se le debe] desde el principio la dignidad propia de la persona²⁶.

En otras palabras, la doctrina de la Iglesia quiere dejar en claro que, sin necesidad de tomar partido por alguna de las posiciones filosófico-teológicas en pugna sobre el estatuto ontológico del embrión humano, nada impide establecer el estatuto moral del mismo (que presupone y guarda un nexo intrínseco con el ontológico), que no puede ser otro que el de considerarlo y respetarlo como persona. La sola probabilidad de estar en presencia de una persona justifica la obligación moral de reconocerla, o sea que el riesgo es tan grande que, en caso de duda, se debe estar a favor de la vida y del reconocimiento (moral) del estatuto personal del ser humano en estado embrionario.

4. Conclusión

A diferencia del funcionalismo, que identifica la noción de persona humana con alguna función vital del ser humano, o con alguna forma de consenso, sólo desde la concepción ontológica

²⁵ *Evangelium Vitae*, 60.

²⁶ *Dignitas Personae*, 5

inspirada en la filosofía realista clásica, se puede defender la vida humana, al ser humano portador de esa vida y a la persona humana que se identifica con ese ser humano, desde el primer instante de su fecundación-concepción y hasta el último de su muerte. Esto es posible porque esta concepción filosófica tiene sólidos fundamentos: 1) metafísicos: en el ser como realidad básica y fundante; 2) antropológicos: en el ser humano como unidad sustancial de cuerpo y alma; 3) éticos: en la ley natural por la que conocemos los primeros principios evidentes del obrar humano y en la dignidad humana; 4) jurídicos: en la persona humana como sujeto radical del derecho y de los derechos en tanto especificidad jurídica de su concepción ontológica. Por eso, se trate de un hombre en potencia, o, un hombre en acto con facultades en potencia es un ser humano (biológica y ontológicamente) y tiene la dignidad de persona humana, debiendo ser respetado (moral y jurídicamente) como tal, porque el hombre es la única criatura en la tierra que Dios ha “querido por sí misma”²⁷, desde la eternidad, en el tiempo y para la eternidad.

²⁷ *Donum Vitae*, 1.1.

PEDRO DANIEL MARTÍNEZ PEREA

Cristo Verdad, Espíritu de la Verdad y post-verdad en santo Tomás de Aquino

Hablar hoy de la verdad no es algo común, especialmente luego de la aparición de un término nuevo: la *post-verdad* como característico de nuestros días. En último análisis, con ello se indica el ‘destierro de la metafísica’ y la ‘desaparición y muerte’ del concepto clásico de verdad¹. Frente a esta nueva (e inédita) ‘forma’ de pensamiento no han faltado filósofos y teólogos católicos, en la escuela de santo Tomás de Aquino, que se hayan dedicado al estudio de la verdad de las cosas. Ahora bien, como la inteligencia tiene por objeto el ser y la verdad, su acto propio consiste en llegar o ‘dejarse encontrar’ por la verdad de las cosas. Y, en este sentido, corresponde singularmente al estudioso ocuparse no tanto de aquello que los hombres han dicho de las cosas sino de aquello que las cosas son. El presente trabajo quiere ser un homenaje a la Dra. María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi quien fuera, entre otras actividades, profesora de Filosofía en la UCA, miembro de la Pontificia Academia Santo Tomás de Aquino (Vaticano), *alma mater* de las Semanas Tomistas (Buenos Aires) y referente del pensamiento tomista, junto a Mons. Octavio Nicolás Derisi, a Mons. Gustavo Eloy Ponferrada y al R. P. Domingo Basso, O.P., entre otros.

El objeto de nuestro estudio consistirá en indagar acerca de la verdad siguiendo el pensamiento de santo Tomás de Aquino. En un primer momento se hará referencia a ella en cuanto transcendental del ente (*veritas ut verum*) para luego espigar en la Revelación su importancia en relación con Cristo que es “la verdad”. Finalmente, la *post-verdad* será abordada a partir de sus raíces en el pensamiento

¹Cfr. *Infra*, nota 44; Granier J., *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, (L’Ordre Philosophique) (Paris: Éditions du Seuil, 1966)

moderno y postmoderno, que permitirán describirla. En la conclusión emergerá la actualidad de la *veritas ut verum* en referencia a Cristo Verdad y el pensamiento tomista ante una cultura de la *post-verdad* que conduce a un *ateísmo transhumanista*².

I. Veritas ut verum

Santo Tomás trata de la verdad tanto como trascendental del ente (*veritas ut verum*) como en cuanto virtud (*veritas ut virtus vel veracitas vel virtus veritatis*), enumerada también entre las virtudes sociales (*S. Th.*, II-II, qq. 80. 109). En el presente apartado consideraremos la verdad en su primera consideración, es decir la verdad en cuanto trascendental del ente: *unum, verum et bonum convertuntur cum ente*³.

Hay “muchas verdades participadas, sin embargo, una es absoluta, que por su esencia es verdad, es decir el mismo ser divino” (*Super Io.*, cap. 1, *lect.* 1). Por otra parte, la verdad se encuentra en las cosas en cuanto son ‘medidas por el intelecto divino’ (*omnis veritas sit a Deo*) y en el intelecto humano que es ‘medido’ por la esencia de las cosas en cuanto dicen una inclinación al intelecto (*habitudinem ad intellectum*) (*De veritate*, q. 1 art. 8), pues “nada se puede conocer sino por su verdad” (*In I Sent.*, dist. 3, q. 1, art. 2), porque la verdad de la cosa hace posible que se pueda conocer (*Ibid.*, dist. 19, q. 5, art. 1), ya que la esencia en cuanto verdad es la razón por la cual se ordena al intelecto (*dicit rationem per quam*) (*Ibid.*, art. 1, ad 2^m), así como el *unum* ‘agrega’ la razón de indiviso y el *bonum* la de fin

²Los puntos I y III del presente estudio contienen una versión corregida y ampliada de la ponencia que el Autor realizó en la *XLIV Semana Tomista* (Bs. As., 9-13.IX.2019).

³Cfr. *In I Sent.*, dist. 3, q. 2, art. 2; dist. 19, q. 5, art. 1, ad 2^m. Ad 3^m; dist. 39, q. 1, art. 3, ad 4^m; *S. Th.*, I, q. 16, art. 3; q. 64, art. 2. Los textos tomistas citados a lo largo de nuestro estudio han sido tomados de la edición del *Corpus Thomisticum* realizada por Enrique Alarcón. El número que acompaña a la cita hace referencia al sugerido en la difundida Edición Marietti.

(*Ibid.*, ad 3^m). Si bien la “*veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate*” (*Ibid.*, art. 1). La *ratio veritatis* es la adecuación del intelecto humano cuando alcanza el *esse rei*, (*veritas est adaequatio rei ad intellectum*) por ello dice el Angélico que *esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*⁴.

La razón de verdad se completa por la conmensuración de la res al intelecto humano, por el cual nuestro conocimiento *non mensurat res, sed mensuratur ab eis*⁵. En la simple aprehensión no se da la razón de verdad o falsedad, sino que con la segunda operación (compone/divide; afirma/niega) el intelecto halla la verdad o la falsedad⁽⁶⁾ y “en su signo que es el enunciado” (*In I Sent.*, dist. 19, q. 5, art. 1, ad 7^m). De tal modo que lo verdadero se dice “primero de la verdad del intelecto” y de una enunciación (palabra, lenguaje) se dice verdadera “en cuanto es signo de aquella verdad” (*Ibid.*, art. 1).

Aristóteles, como gran metafísico, explicaba la primacía del ser sobre el pensar con un razonamiento muy simple: “Desde luego, tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo”⁷. En efecto, las cosas no son *porque* las pensamos o amamos “[...] sino que son ellas, desde su trascendencia ontológica, las que iluminan con su inteligibilidad nuestra inteligencia, y las que mueven con su bondad nuestra voluntad [...]”⁸. Este modo de considerar al hombre en relación con el ser era el distintivo del pensamiento cristiano de la mejor Escolástica medieval. De allí

⁴Cfr. *S. Th.*, I, q. 16, art. 1, ad 3^m; *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 105.

⁵Cfr. *In I Sent.*, dist. 19, q. 5, art. 2, ad 2^m; *De Virtutibus*, q. 4, art. 1, ad 7^m.

⁶Cfr. *De Veritate*, q. 14, art. 1; Contat A., *La relation de vérité selon Saint Thomas d'Aquin* (Studi Tomistici, n. 62) (Città del Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso - Libreria Editrice Vaticana, 1996).

⁷Aristóteles, *Metafísica*, Lib. 9, cap. 10, n. 1051b 8-10 (Madrid: Gredos, 1994), p. 390

⁸Derisi, O. N., *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás* (Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica, 1945), p. 281

que al cambiar el modo metafísico de pensar por otro se iniciará una nueva cosmovisión, con claras consecuencias en el quehacer filosófico y teológico.

II. Cristo Verdad, el Espíritu de la Verdad y la salvación

Jesucristo Nuestro Señor confesó públicamente que fue enviado al mundo por el Padre “para dar testimonio de la verdad. El que es de la verdad, escucha mi voz”. A lo cual Pilato le preguntó “¿qué es la verdad?” (Jn 18, 37-38). Estas afirmaciones y pregunta tan profundas y esenciales, han suscitado grandes meditaciones y reflexiones. Al respecto, una indagación a partir de la Revelación, como la que a continuación realizaremos, nos permitirá esbozar algunas conclusiones sobre Cristo Verdad y el Espíritu de la Verdad; el amor a ella y su relación con la salvación.

1. Cristo Verdad y el Espíritu de la Verdad

El Apóstol san Juan proclama que “la gracia y la verdad nos han llegado por medio de Jesucristo”, el Verbo Encarnado, “lleno de gracia y de verdad” (Jn 1, 14, 17). Él que es “autor de la verdad” conoce “toda la verdad, tanto divina como humana”, porque Dios es la misma verdad. Y la “verdad es luz”. Por ello, santo Tomás, comentando a san Juan (Jn 5, 24), afirma que “Dios es luz, es decir verdad, y las tinieblas, mentira, y en él no hay ninguna tiniebla”⁹. San Juan bautista, por su parte, dio testimonio no de él, sino de la verdad, es decir de Jesucristo (Jn 5, 33).

Asimismo, Cristo afirma no sólo que es el Camino y la Vida sino también que es la Verdad (Jn 14, 6). Por lo que, en este sentido, la Verdad no puede quedar reducida a algo, sino que es Alguien: Cristo,

⁹ *Super Io.*, cap. 5, lect. 6, n. 805. Cfr. *Ibid.*, cap. 1, lect. 8, n. 189; lect. 10, n. 205; cap. 4, lect. 2, n. 615; *Super Mt.*, cap. 24, lect. 3, n. 1949: “Veritas est lumen”.

el Verbo Encarnado, el Hijo de Dios, es la Verdad. Cristo, “siendo él mismo la verdad, es el camino para llegar al conocimiento de la verdad”¹⁰, que él mismo enseña, pues “vino al mundo -como nos lo recuerda san Juan- “para dar testimonio de la verdad””¹¹.

Jesucristo enviado por el Padre no busca su propia gloria sino la de Aquel que lo envió y por ello dice la verdad (Jn 7,18). Al respecto, comenta santo Tomás, las herejías y las falsas doctrinas son introducidas por aquellos que buscan su propia gloria y por su soberbia, que será algo propio del Anticristo (*et hoc competit Antichristo*) (*Super Io.*, cap. 7, lect. 2, n. 1040).

Al Espíritu Santo también se lo afirma como *el Espíritu de la verdad*, “a quien el mundo no puede recibir, porque no lo ve ni lo conoce” (Jn 14, 17), porque “procede de la Verdad y dice la Verdad” (*Super Io.*, cap 14, lect. 4, n. 1916). Incluso san Juan distingue el “Espíritu de la verdad” del “espíritu del error” (1 Jn 4, 6). “Espíritu de la verdad” que Dios Padre enviará, por intercesión de la oración de Cristo (Jn 14, 16; 15, 26), para enseñar a los fieles “toda la verdad” (Jn 16, 13)¹².

San Juan nos transmite que en la oración al Padre Cristo no sólo pide que sea enviado el Espíritu de la verdad sino también le suplica para que los apóstoles sean “consagrados en la verdad”, santificados en la verdad. “Es decir, en el conocimiento de la verdad de la fe y de sus mandamientos”, pues -continúa santo Tomás- “por la fe y el conocimiento de la verdad somos santificados” (*Super Io.*, cap. 17, lect. 4, n. 2229). Consagración en la verdad, a su vez, en orden a ser preservados del Maligno, porque no son del mundo. Así también, suplica al Padre para que aquellos que creerán en su predicación y en la de sus discípulos, crean también en Jesucristo. Por lo que el

¹⁰*Ibid.*, cap. 14, lect. 2, n. 1868. Cfr. *Ibid.*, n. 1869.

¹¹*Ibid.*, n. 1870; Jn 18, 37.

¹²Cfr. *Super Io.*, cap. 14, lect. 4, nn. 1907-1910. 1914-1916; cap. 15, lect. 5, nn. 2058-2067; cap. 16, lect. 3, n. 2102.

Evangelista establece una estrecha relación entre la verdad, la consagración en ella, el ser preservado del mundo, de los ‘errores’ en contra de la fe y del demonio mismo¹³.

2. Vivir la verdad amándola

Ahora bien, como el no amar la verdad significa no querer adherirse a la verdad quiere decir, entonces, que se trata de un acto de la voluntad, de un acto libre. Al respecto, santo Tomás, comentando la parábola del Sembrador (Mt 13, 3-52) afirma, siguiendo a san Gregorio, que se dan clases o grados de malos afectos en relación con la verdad del anuncio evangélico. Uno se refiere a quienes escuchan dicha verdad con el oído del cuerpo, pero no tienen voluntad de practicarla (*non habentes voluntatem implendi*). Otro representa a aquellos que, si bien la reciben con gusto e incluso se arrepienten de sus faltas, sin embargo “seducidos por los placeres vuelven a la iniquidad”. Y, en este sentido, se dice que no ‘aman’ la verdad ni se ‘adhieren’ a ella. Pues los que rehúsan escuchar la verdad evangélica tanto con el afecto como en su efecto no son de

¹³ Cfr. Jn 17, 15-17. 19-20: “No te pido que los saques del mundo, sino que los preserves del Maligno. Ellos no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo. Conságralos en la verdad: tu palabra es verdad. [*Sanctifica eos in veritate; sermo tuus veritas est; ἁγιάσον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν*]. Por ellos me consagro, para que también ellos sean consagrados en la verdad [*sanctificati in veritate; ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ*]. No ruego solamente por ellos, sino también por los que, gracias a su palabra, creerán en mí [*qui credituri sunt per verbum eorum in me; περὶ τῶν πιστευόντων δι τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμὲ*]”. Los subrayados son nuestros. Cfr. *Super Io.*, cap. 17, lect. 3, nn. 2225-2227; lect. 4, nn. 2228-2229. 2231. “*sanctifica eos in me veritate, quia ego verbum tuum sum veritas. Vel sanctifica eos, immittendo eis spiritum sanctum; et hoc in veritate, idest in cognitione veritatis fidei et tuorum mandatorum; supra VIII, 32: cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos. Nam per idem et cognitionem veritatis sanctificamur; Rom III, 22*” (n. 2229); lect. 5, nn. 2232-2236.

Dios y quienes, por el contrario, la escuchan y con gusto la siguen en sus vidas son de Dios¹⁴.

A su vez, la fidelidad a las enseñanzas del Evangelio produce y causa (*efficit*) en los creyentes el poder conocer la verdad (Cfr. *I Jn* 5, 20). En efecto, “Jesús dijo a aquellos judíos que habían creído en él: “Si ustedes permanecen fieles a mi palabra, serán verdaderamente mis discípulos: conocerán la verdad y la verdad los hará libres”” (*Jn* 8, 31-32). Este pasaje del Evangelio pone en evidencia dos aspectos que se presentan unidos, a saber: fidelidad a la Palabra de Dios y conocimiento de la verdad.

El conocimiento de la verdad se refiere a aquélla que nos hará libres en su sentido más pleno (*maximum est libertatis adeptio*). Porque, continúa santo Tomás, por “la verdad de la doctrina (*veritas doctrinae*) nos libraré del error de la falsedad [...]; por la verdad de la gracia (*veritas gratiae*) nos liberará de la esclavitud del pecado [...] y por la verdad de la eternidad (*veritas aeternitatis*), en Cristo Jesús, seremos liberados de la corrupción [...]” (*Super Io.*, cap. 8, lect. 4, n. 1199).

Al respecto, leemos que el rey David pedía al Señor que orientara totalmente su corazón ‘al temor de su Nombre’ y le indicara el camino para que pudiera ‘vivir según la verdad de él’ (*Sal* 86, 11). Pues eligió “el camino de la verdad” y, por ello, aborrecía “todo camino de mentira” (*Sal* 119, 30. 104). Por su parte, el profeta Ezequiel nos amonesta a caminar según los mandamientos de Dios “para obrar la verdad” (*Ez* 18, 9). Pues Dios se complace con aquellos que “practican la verdad” y rechaza “los labios mentirosos” (*Prov* 12, 22). Precisamente, porque Dios envió la luz al mundo (Jesucristo) para que los hombres conocieran la verdad y, obrando

¹⁴ Cfr. *Super Io.*, cap. 8, lect. 7, nn. 1254. 1260. San Agustín, *La Trinidad*, Lib. 8, cap. 7, n. 10: “Consiste el amor verdadero en vivir justamente adheridos a la verdad”.

conforme a ella, llegaran a la luz, pues “el que obra el mal odia la luz”¹⁵.

Ahora bien, como el Verbo de Dios es la misma verdad y como “nadie puede conocer la verdad a nos ser que se adhiera a la Verdad, es necesario que quien desee conocer la verdad se adhiera a ese Verbo”. Y quien se adhiere a él “no andará por caminos inaccesibles sino por el camino recto”¹⁶. Por ello, la fidelidad y el conocimiento son la consecuencia del amor del discípulo hacia Cristo Verdad (*amor cordis*) manifestado, no sólo de palabra, sino también en el cumplimiento de sus enseñanzas (*obedientia operis*).

De todo lo dicho, y en este contexto, podríamos afirmar que el fiel no sólo trata de ‘amar’ la verdad sino también de ‘cantarla’ (Sal 71, 22), porque se alegra “con la verdad” (I Cor 13, 6). Al respecto, san Juan llega a decir que su mayor alegría consistió en constatar que sus “hijos viven en la verdad” (III Jn 4). Y el vivir y caminar alegremente en la verdad del Señor es consecuencia de tener siempre presente ante los ojos el amor y la misericordia de Dios (Sal 26, 3). Pues el mismo Señor nos dice que “el que no me ama no es fiel a mis palabras”. Y, por el contrario, “el que me ama cumple mis palabras [...] y mi Padre lo amaré; iremos a él y habitaremos en él”¹⁷.

3. Verdad y salvación

Asimismo, la Revelación afirma que la voluntad de Dios es que “todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1 Tim 2, 4). Ahora bien, sostiene santo Tomás, “no hay salvación sino por el conocimiento de la verdad” (*Super 1 Tim.*, cap. 2, lect. 1, n. 62). De la verdad del Evangelio, que purifica a quienes la obedecen, y no sólo a ellos personalmente sino también en orden a

¹⁵Jn 3, 20-21. Cfr. *Super Io.*, cap. 3, lect. 3, nn. 491-495. “*Hic ostendit idem quantum ad bonos facientes veritatem, idest bona opera. Veritas enim non solum in cogitatione et dictis consistit, sed et in factis. Venit ad lucem*” (n. 495).

¹⁶*Super Io.*, cap. 14, lect. 2, nn. 1869-1870.

¹⁷Jn 14, 15. 21. 23-24. Cfr. *Super Io.*, cap. 14, lect. 4, nn. 1907-1908.

los demás por la caridad fraterna. La Verdad así entendida no sólo santifica y salva sino también hace libre a quien se adhiere a ella. En efecto, san Pedro afirma que la “obediencia a la verdad” tiene un poder purificador en las almas de los fieles, por el cual se es capacitado para amar sinceramente a los hermanos (1 Pe 1, 22)¹⁸.

Se trata, entonces, de un conocimiento y obediencia a la verdad (verdad para contemplar) que se encuentran indisolublemente unidos también a la vida moral personal (verdad para obrar).

Por lo que existe una intrínseca relación entre el conocimiento de la verdad y la salvación. Pues vivir o no la verdad de la vida moral, en segundo lugar, tiene consecuencias reales y concretas. Pues “todo el que obra el mal aborrece la luz y no va a la luz [...]. Pero el que obra la verdad, va a la luz” (Jn 3, 20-21). Tanto es así que aquellos

¹⁸Cfr. *Supra* nota, 13; 1 Pe 1, 22: “Por su obediencia a la verdad, ustedes se han purificado [*Animas vestras castificantes in oboedientia veritatis; Τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας*] para amarse sinceramente como hermanos. Ámense constantemente los unos a los otros con un corazón puro”. Los subrayados son nuestros.

No todas las versiones usan la misma traducción de *hegniko,tej*, participio perfecto de *ἀγνιξω*, que expresa las nociones de santificar, consagrar, lavar, purificar (a través del cumplimiento de un rito). Al respecto tanto la *Vulgata* como la *Nova-Vulgata* usan la expresión *castificantes*, también Vigouroux, otras, en cambio, traducen como ‘purificar’ (Torres Amat; Straubinger; Nacar-Colunga; Bover-Cantera; Libro del Pueblo de Dios; CEI-2012; CEE; Navarra; Neue Jerusalem Bible) y otras ‘santificar’ (CEI-1986; La Bible de Jérusalem-1998).

Por otra parte, para la expresión obediencia de la verdad (*oboedientia veritatis* - ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας) algunas ediciones la traducen como “obediencia a la caridad” (*Vulgata*; M. Vigouroux; Torres Amat). Sin embargo, La *Nova-Vulgata* y las demás versiones, apenas citadas, leen “obediencia a la verdad”, pues “invece di obediencia charitatis (obbedienza di amore) che si ha nella Volgata, tutti i codici greci hanno obbedienza alla verità, e questa lezione è da preferirsi” (*La Sacra Bibbia Commentata* dal P. Marco M. Sales O.P., Vol. II (Testo latino della Volgata e versione italiana di Mons. Antonio Martini. Riveduta e Corretta) (Torino: L.I.C.E.T - Tipografia Pontificia, 1914), 537

que no ‘amen la verdad’ y no vivan y obren según ella terminarán por ‘creer a la mentira’ y a las seducciones del Anticristo¹⁹. Porque “apartarán sus oídos de la verdad” (2 Tim 4, 24). Para oponerse a esas seducciones san Pablo nos advierte que los cristianos tendremos que estar “revestidos con las armaduras de Dios” y, permaneciendo de pie, “ceñidos con el cinturón de la verdad” (Ef 6, 11. 14).

A partir de lo expuesto, observamos que la verdad se encuentra unida a la salvación y la mentira a la muerte como su causa, pues “una boca mentirosa da muerte al alma (Sab 1, 11). El prototipo de la muerte es el demonio, quien por envidia hacia el hombre se hace homicida. Por otra parte, el diablo es contrario a la verdad, pues desde el comienzo “no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando miente, habla conforme a lo que es, porque es mentiroso y padre de la mentira”²⁰.

El demonio mintió a nuestros primeros padres cuando les dijo: “No, no morirán” (Gn 3, 4). Mentiroso y engañador porque, separándose de la verdad, se hizo contrario a la verdad y “padre de la mentira” y “ninguna mentira procede de la verdad” (1 Jn 2, 21). Por ello, el Angélico afirma que “la verdad consiste en la iluminación del intelecto. Dios mismo es luz [...]. El diablo es padre de la mentira, así como Dios es padre de la verdad”²¹. El mismo Satanás inclina y llena el corazón de algunos para querer engañar y “mentir al Espíritu Santo”, como a Ananías o al mago judío llamado Barjesús²². San Juan en el Apocalipsis afirma que el “enorme Dragón, la antigua Serpiente, llamada Diablo o Satanás” es el engañador y seductor de “todo el mundo” (Ap 19, 9).

¹⁹Cfr. Rm 1, 25. 32; Ef 4, 25; 2 Tes 2, 11; 1 Jn 2, 21; Apoc 14, 5.

²⁰Jn 8, 44. Cfr. *Super Io.*, cap. 5, lect. 6, nn. 803-805; cap. 8, lect. 6, n. 1242.

²¹*Super Io.*, cap. 8, lect. 6, nn. 1250-1251.

²²Cfr. *Ibid.*, nn. 1242. 1244-1249; Hch 5, 3-4; 13, 6-10.

III. La post-verdad

La llamada *post-verdad* tiene su inicio con el progresivo ‘olvido’ del ser en la *modernidad*. Asimismo, este ‘olvido’ alcanzó a la verdad disolviéndola de especulativa en práctica y a la contemplación en la acción. Por ello, consideraremos seguidamente estas características, para luego dedicarnos a la *post-verdad* como ‘obra’ de la *posmodernidad*.

1. La modernidad: ‘olvido’ del ser y de la verdad

1.1. El pensamiento moderno y el ‘olvido’ del ser

El pensamiento moderno, en cuanto tal, culmina la progresiva reducción de la filosofía a la lógica y a la gnoseología (Ockham-Descartes-Kant). Las consecuencias del pensamiento kantiano hicieron que la filosofía por su parte quedara reducida o a la experiencia pura o al agnosticismo y la misma metafísica a la lógica. El mismo Hegel sostendrá esta transformación de la metafísica obrada por la filosofía crítica kantiana: “La filosofía crítica, es verdad, había ya transformado la metafísica en lógica [...]”²³. Es decir, la destrucción de la metafísica que tenía por objeto el ser.

El idealismo alemán, especialmente con Hegel, no sólo afirmó una identificación entre ser y pensar, en donde el mismo hombre es pensamiento “[...] y aun lo que piensa es pensamiento que se piensa [...]”²⁴, sino que también sostuvo doctrinas claramente panteístas

²³Hegel G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Einleitung*, en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gesammelte Werke*, (Editt. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften), T. 11 (Editt. F. Hogemann - W. Jaeschke) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978), p. 22,30-23,9. “Die kritische Philosophie machte zwar bereits die Metaphysik zur logik [...]” (22,20).

²⁴Cfr. Caturelli A., *La filosofía*, (Biblioteca Hispánica de Filosofía, n. 49), (Edit. A. González Álvarez) (Madrid: Editorial Gredos, 1966), 449.

que, en definitiva, conformarán un ‘panteísmo ateo’²⁵. En otras palabras, se produjo “la transformación de la gratuidad y donación del ser en su inversa: la posición del ser por el pensar subjetivo y autónomo que será, al cabo, la plena absolutización de la razón”²⁶

Ahora bien, como no se puede pensar sino el ser, entonces el hombre (su pensamiento) ‘crea el ser’, como lo postula el idealismo. Y, en este sentido, las cosas son (lo que son) porque el hombre las piensa y las ‘dice’, como si fuera Dios: el hombre se hace dios pretendiendo ‘crear el ser’.

Estas son las consecuencias inéditas de la inclinación inmanentista del pensamiento que se siguen cuando la inteligencia humana intenta ‘adueñarse’ del ser en lugar de dejarse ‘poseer’ por él, reconociéndolo como un ‘don’²⁷. Por ello, el ‘racionalismo-inmanentista’ deja al hombre no sólo cerrado a la trascendencia sino también encerrado en sí mismo, en su propia subjetividad egoísta y experiencia religiosa sin apertura a los demás.

1.2. Disolución de la verdad especulativa en la práctica y de la contemplación en la acción:

El ‘olvido’ del ser tuvo como su consecuencia la disolución de la verdad especulativa en la práctica y de la contemplación en la acción. Con el americanismo, finales del s. XIX, se dio inicio a la adaptación de la Iglesia a lo cambiante y contingente del mundo y al ‘espíritu del mundo’ justificándola incluso doctrinalmente²⁸. Adaptación que se encuentra en el fundamento mismo del *americanismo*²⁹. Se trataba

²⁵Cfr. Fabro C., *Introduzione all’ateismo moderno*, Vol. 1 (Roma: Editrice Studium, 1969²), 587-612.

²⁶Caturelli A., *La filosofía...* 413.

²⁷Cfr. *Ibid.*, p. 411.

²⁸Las doctrinas americanistas fueron condenadas por León XIII en la *Ep. Testem benevolentiae* (22.I.1899).

²⁹Cfr. “Die Grundwelle des Amerikanismus: Versöhnung der Kirche mit der Welt und Anpassung an den Zeitgeist” (Gisler A., *Der Modernismus. Dargestellt und*

de un modo de pensar (*fides*) y practicar (*mores*) el catolicismo ‘adaptándolo’ a una nueva cultura sin dogmas. Implicando necesariamente la introducción del cambio y de la contingencia en la misma doctrina católica³⁰. Y, por ello, sus postulados se convertirán en los prolegómenos del *modernismo*³¹.

Por otra parte, el *americanismo* habría que comprenderlo en el contexto del *Parlamento mundial de las religiones* (Chicago 1893)³², que en sus conclusiones no admitía verdades estables, fijas u

gewürdigt, Köln: Verlagsanstalt Benziger & Co., 1912), 154-159); Martínez P. P. D., “León XIII y el Americanismo”, en AA.VV., *Lucidez y coraje. Homenaje al Padre Alfredo Sáenz en sus bodas de oro sacerdotales* (Buenos Aires: Ediciones Gladius, 2013), 31-63.

³⁰Cfr. Klein F., “Préface à la vie du Père Hecker”, en Elliott W., *Le Père Hecker fondateur des “Paulistes” américains 1819-1888*, (Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1897⁵), X.

³¹Cfr. Gisler A., *Der Modernismus ...*, 7-222 y 397-413; mcavoy Th., “Americanismo: mito e realtà”, en *Concilium* 3 (1967): 130-144; Martínez R. A., “El Vaticano y la evolución. La recepción del darwinismo en el Archivo del Índice”, en *Scripta Theologica* 39 (2007): 545; Colin P., *l’audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893-1914)*, (Anthropologiques) (Paris: Desclée de Brouwer, 1997), 101-113; Sáenz A., *El modernismo: Crisis en las venas de la Iglesia*, (Colección ‘La Nave y las Tempestades’, n. 11) (Buenos Aires: Ediciones Gladius, 2011), 84-96; Fogarty G. P., *The Vatican and the Americanist crisis: Denis J. O’Connell, American agent in Rome, 1885-1903*, (Miscellanea Historiae Pontificiae, n. 36) (Roma: Università Gregoriana Editrice, 1974): “Isaac Hecker, the spiritual father of Americanism” 317. Tanto fue el influjo de este modelo (heckeriano) que al poco tiempo fue asumido por el mismo modernismo italiano, como lo testimonia la novela *Il santo*, de A. Fogazzaro, en donde se lee que en la casa del profesor Guarnacci una señorita madura había “bautizado a Benedetto como padre Hecker italiano y laico” (Fogazzaro A., *Il Santo. Romanzo*, (Milano: Casa Editrice Baldini, Castoldi & C.º, 1906), pp. 301-302). Sobre esta novela véase Sáenz A., *El modernismo...* 161-186.

³²Cf. *The World’s Parliament of Religions. An illustrated and popular story of the World’s first Parliament of Religions, held in Chicago in connection with the columbian Exposition of 1893* (Edit., J. H. Barrows) (Chicago: The Parliament Publishing Company, 1893)

objetivas. Por ello, se presentaba como urgente la necesidad de adaptarse a la vida del mundo y las exigencias del momento. Lo cual significaba la negación de una ‘verdad para contemplar’ y la afirmación solo de una ‘verdad para obrar’. Todo aquello que se ordenara a mejorar la vida del hombre puramente en el mundo (inmanencia), en el ‘aquí’ y ‘ahora’, sería la norma por seguir. En definitiva, se trataba de una norma que surge ‘desde’ lo práctico (vida cotidiana) y no desde un principio externo o verdad objetiva. En este pasaje de la contemplación a la acción no importaba tanto una verdad objetiva sino de ‘vivir’ una misma experiencia religiosa y moral que uniría a los hombres en una futura y supuesta religión universal y perfecta.

La reducción de la verdad a la praxis, a lo puramente práctico y contingente sin referencia a una verdad estable (teórico-contemplativa) condujo inexorablemente a un intento de adaptar a la misma Iglesia con el mundo y con el ‘espíritu del tiempo’,

En estos contextos filosófico-religiosos, ‘aparece’ el *modernismo* en la Iglesia. Los filósofos modernistas se opusieron explícitamente a la concepción de la verdad como hemos hecho mención en la primera parte de nuestro trabajo, por considerarla, según ellos, como una definición puramente intelectualista. En este sentido, es determinante tal reconocimiento por el propio É. Le Roy: “*Le grand désaccord entre les scolastiques et nous porte sur la notion même de vérité*”. En otras palabras, en la definición de la verdad no entrará más el aspecto contemplativo sino más bien el de la acción. Esta ‘filosofía de la acción’ llevaba a redefinir la misma verdad en función de la vida intramundana. Si esto es así, y la verdad es cambiante según cada situación, entonces no habría ya lugar para afirmar una verdad inmutable³³.

³³Le Roy É., *Dogme et critique* (Paris : Librairie Bloud et C, 1907), 355 (cf. P. 350); Idem : “La définition que j’incrimine est celle-ci: la vérité consiste en la conformité de la pensée a son objet. C’est la définition scolastique: *veritas est*

Según *Il Programma dei Modernisti*, escrito en gran parte por Buonaiuti³⁴, hoy (1907) “todo ha cambiado” por ello se hace imposible rehabilitar la filosofía escolástica y habrá que trabajar “para que la conciencia de su caducidad se difunda en la masa de los fieles”. Y habrá que ir desplazándose fuera de los recintos de la filosofía escolástica hacia ‘una nueva formulación de la misma experiencia y espíritu religioso cristiano’, que hoy (1907) es la filosofía contemporánea (Kant, Spencer) que reconoce en la immanencia su mejor expresión³⁵.

Ahora bien, para poder aceptar como ‘forma de pensamiento’ a la nueva filosofía no fue suficiente rechazar en general la filosofía escolástica, sino que se requería, además, según se afirma en el *Programma*, “cambiar el concepto mismo de la ciencia, de la verdad y de la teoría del conocimiento escolásticas”. En efecto, de ahora (1907) en adelante la ciencia no tendría que ser más una *cognitio rei per causas* ni la verdad una *adaequatio rei et intellectus*. Pues la nueva teoría del conocimiento y de la filosofía de las ciencias ‘han demostrado’ que “hoy no es más posible hablar de que se puede llegar a una certeza y a una verdad que se puedan decir como *adaequatio rei et intellectus*”. Precisamente porque los modernistas

adaequatio rei et intellectus”, en *Bulletin de la Société française de Philosophie* 25 février (1904), 154. Cfr. Tonquédec J., de, *La notion de Vérité dans la Philosophie Nouvelle*” (Paris : Gabriel Beauchesne & C^{ie}, Éditeurs, 1908)

³⁴Cfr. *Il Programma dei Modernisti. Risposta all’enciclica di Pio X “Pascendi Dominici gregis”* (Torino: Fratelli Bocca, Editori, 1911²).

³⁵Cfr. *Il Programma dei Modernisti...* 89-98. “Ragionando in questo modo, è vero, noi ci siamo incontrati con una delle tendenze fondamentali della filosofia contemporanea: con la tendenza immanentistica, considerata anzi come la condizione stessa della filosofia” (92). “Noi accettiamo la critica della ragione pura che Kant e Spencer hanno fatto: ma lungi dal ricorrere alla testimonianza aprioristica della ragione pratica o dal concludere all’affermazione di un inconoscibile [...]” (98). En relación con el influjo del pensamiento de Kant y Spencer en los postulados modernistas véase Gisler A., *Der Modernismus ...*, 313-330. 367-380.

(*noi*) distinguen distintos órdenes de conocimiento, por lo que “todo es convencional en nuestra representación abstracta de la realidad”. Para los modernistas, entonces, la teoría del conocimiento de la filosofía escolástica (con la expresa referencia al intelecto agente y al intelecto posible) “es diametralmente contraria” a la de la ‘nueva filosofía’, que ha demostrado que en el campo del conocimiento todo es subjetivo y simbólico, tanto para las leyes de las ciencias como para las teorías metafísicas. Es posible llegar a estas conclusiones, en último análisis, porque el modernista es “esencialmente crítico y anti-escolástico”³⁶.

Por lo que ya ‘no existen verdades estables, fijas u objetivas’ y, por ello, se presenta la necesidad de adaptarse al ambiente y a la formación histórica en donde cada cual vive. Pues “la especulación se nos presenta hoy como una acción en el sentido más genérico de la palabra, y obediente a la acción”³⁷.

En este movimiento o pasaje de la contemplación a la acción no importa tanto la afirmación de una verdad objetiva sino de ‘vivir’ una misma experiencia religiosa y moral que uniría “a los hombres que se adhieren al catolicismo”. Es decir, realizan una reducción de la verdad a la *praxis*, constituyéndose así el concepto de ‘verdad pragmática’ en el fundamento y columna del modernismo, como lo señala A. Gisler: *Der pragmatistische Wahrheitsbegriff-eine Säule des Modernismus*³⁸.

De allí que la filosofía moderna -en cuanto moderna- tiene en su columna vertebral el agnosticismo que ‘produce’ el relativismo. En efecto, cuando no se conoce el ser no se puede conocer la verdad (agnosticismo). Pues, si no se puede descubrir una verdad objetiva

³⁶Cfr. *Il Programma dei Modernisti ...* 96. 104. 112. 127.

³⁷Cfr. *Ibid.*, 104-105. “La speculazione ci appare oggi come un’azione nel più generico senso della parola, e obbediente all’azione” (96).

³⁸Cfr. Gisler A., *Der Modernismus ...* 397-413. Acerca de la relación entre historia y verdad y cómo aquella determinaría a ésta, véase Welte B., *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, (Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 1996).

no se puede tampoco llegar a conocer un orden natural y una jerarquía moral en la misma realidad. Y al no poder alcanzar la verdad entonces todo es relativo. Al respecto, san Pío X puso en evidencia de qué manera tanto el agnosticismo como el relativismo influyeron decididamente en las doctrinas modernistas³⁹.

2. Posmodernidad y post-verdad

La modernidad obró el ‘olvido’ del ser y de la verdad, como su consecuencia necesaria. Por su parte, con Nietzsche se anunció la ‘muerte’ de Dios y de la verdad. Sin ser y sin verdad el lenguaje, que se manifiesta como ‘un juego’, será quien determinará la realidad. En este contexto la llamada *post-verdad* encuentra ‘su actual lugar’. Mostrar este ‘camino’ es el objeto del presente apartado.

2.1. Posmodernidad y el adiós a la verdad

La modernidad, al no orientar más la investigación sobre el ser y abandonar el concepto de verdad como adecuación del intelecto con la realidad, no sólo ‘construyó’ a un hombre que no puede vivir ni relacionarse con los demás sin parámetros objetivos (verdad objetiva), sino que los necesita ‘crear’. Lo cual significa que la verdad, no siendo ya el esplendor del ser conocido por la inteligencia, se transforma en una nueva clase de verdad ‘creada’ por una voluntad mayoritaria de un grupo especialmente con poder: legislativo, económico o mediático⁴⁰.

Por lo que, luego de este acto de defunción de la verdad *qua talis*, se irá elaborando una verdad fruto de consensos. Incluso para algunos escritores “uno de los temas centrales de la teología

³⁹Cfr. Pío X, *Encycl., Pascendi dominici gregis* (8.IX.1907), en AAS 40 (1907), 596-597.

⁴⁰El rechazo de la verdad, origen de la actual *post-verdad*, fue claramente identificada por santo Tomás como un error antiguo, afirmando que “los antiguos dijeron que la verdad no puede ser conocida por nosotros” (*De spiritualibus creaturis*, art. 10, ad 8^m).

cristiana” consiste en la relación entre el consenso y la verdad o más bien entender ésta en dependencia de aquél. También el Magisterio sería el fruto del consenso de los fieles. Y, por ello, es necesario - dirán- un trabajo arduo que pueda concluirse en una ‘redefinición del concepto de verdad religiosa’. Ya que, ante ‘la crisis del concepto de verdad’ se impone llegar a “la verdad a través del discurso y el consenso” (*Wahrheit durch Diskurs und Konsens*)⁴¹.

La *posmodernidad* está signada a partir de Nietzsche por “la muerte de la “verdad” anunciada con la muerte de Dios”⁴². Es decir, la “muerte del Dios de la metafísica, del Dios de los moralistas, del Dios cristiano”⁴³. Por lo que sin Dios Creador no puede existir una creatura, ni una esencia de las cosas (que, de existir, no se podría conocer) y el hombre redimido queda sustituido por el *superhombre*⁴⁴. Nietzsche sostiene que el bien y el mal es “una antigua ilusión” (*Así habló Zaratustra*, III, 9) y, según sus reflexiones realizados “desde más allá del bien y del mal” sobre la religión, también la moral lo es (*Más allá del bien y del mal*, III, 56). El hombre nietzscheniano queda privado “de sentido religioso y trascendente, que se afirma a sí mismo en su fidelidad a la tierra y

⁴¹Cfr. Gruber F., *Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit* (Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag, 1993), 11-43. 255-325; Kreiner A., *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1992), 191. 238-269. 465-473.

⁴²Xicoténcatl S., “Nietzsche: ocaso y crisis de la verdad” en *Logos* 47 (2019), 26. Cf. Lubac H. De, *Le drame de l’humanisme athée*, en *Oeuvres complètes*, T. 2 (Paris: Les Éditions du Cerf, 2000), 59-60. “[...] L’idée même de vérité disparaît, remplacée qu’elle est par cette idée de mythe. [...], puisqu’il en viendra à signaler en premier lieu “la volonté de non-vérité” [...]” 88-89. Los corchetes son nuestros.

⁴³Sanna I., *l’antropologia cristiana tra modernità e postmodernità* (Brescia: Editrice Queriniana, 2002), 162; Lorusso A. M., *Postverità* (Bari-Roma: Editori Laterza, 2018), 3-19 (la post-verdad) la verdad no corresponde con la realidad “*La verità quindi non è corrispondenza alla realtà, all’”essenza delle cose”, perché questa non la conosciamo; non è accessibile*” (79).

⁴⁴Sanna I., *l’antropologia cristiana ...* 162.

al mundo, sobre y fuera de todo valor divino y humano, desvinculado de todo juicio verdadero de bien y de mal”⁴⁵.

Por su parte, el segundo Wittgenstein, absolutizando la lingüística, hace del lenguaje un ‘juego’ en donde prevalece el uso de este sin expresión de sus raíces metafísicas, pues “el significado de las palabras es el uso en el lenguaje” (*Investigaciones filosóficas*, I, § 43). Ya que “la conexión entre lenguaje y realidad se hace mediante definiciones de palabras que pertenecen a la gramática” (*Gramática filosófica*, IV, § 55). La gramática, por su parte, no dice relación necesaria con la realidad, pues “las reglas gramaticales determinan un significado [...] siendo en ese sentido arbitrarias como lo es una unidad de medida” (*Gramática filosófica*, X, § 133. El corche es nuestro)⁴⁶. Por lo que la verdad del lenguaje ‘ahora’ ‘mide’ el ser al no estar ‘medido’ por la realidad.

⁴⁵Sanna I., *l’antropologia cristiana ...* 170.

⁴⁶Cfr. Ferreiro M. M., *Lenguaje y realidad en Wittgenstein. Una confrontación con Tomás de Aquino* (Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 2003); Lescourret M.-M., “Wittgenstein’s Philosophical Grammar” en *Wittgenstein und seine Einfluß auf die gegenwärtige Philosophie. Akten den 2. Internationalen Wittgenstein Symposiums*, (Editt. E. Leinfellner-W. Leinfellner-H. Berghel-A Hübner) (Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, 1980), 319: “La gramática es un método de proyección, un método de traducir la realidad al lenguaje. La gramática no tiene que justificarse a sí misma con respecto a la realidad, en cuanto que la realidad es una construcción gramatical [...]. La gramática se construye a sí misma su objetivo” (citado por Ferreiro M. M., *Lenguaje...* 223). El corchete es nuestro. Cfr. Marconi, D. (ed.) *Guida a Wittgenstein. Il “Tractatus”, dall “Tractatus” alle “Ricerche”, Matematica, Regole e Linguaggio privato, Psicologia, Certezza, Forme di vida* (Roma-Bari: Editori Laterza, 1997); Rojo R., “Wittgenstein: Gramática y metafísica”, en *Thémata* 21 (1999), 263-276; Miranda M., “La primera parte de la *Gramática Filosófica* de Wittgenstein” en *Daimon*, Supl. 1 (2007), 128-129.

2.2. Posverdad

La consecuencia de los postulados y conclusiones de la filosofía *posmoderna*, origen del ‘pensamiento débil’ o ‘líquido’, consiste en un nuevo modo de relacionarse con la verdad, la disolución del sentido de la historia, en donde la misma historia no es más real, y la filosofía queda reducida a una hermenéutica sin metafísica. “No existen hechos, sólo interpretaciones” y si hay ‘verdades’ son alternativas porque existe “el pluralismo de las verdades”⁴⁷. En otras palabras, el rechazo *posmoderno* del pensamiento metafísico ‘construye’ una realidad sin el ser extramental. De este modo, al no tener ya valor objetivo el ser y la realidad, se concede la primacía, a través del lenguaje y del relato, a lo puramente subjetivo, emocional y a la ideología. De ‘ahora en adelante’ no será admitida como válida la afirmación aristotélica según la cual es verdadero “decir de aquello que es que es y de aquello que no es que no es” (*Metafísica*, 1011b). De allí que, cuando se pretende ‘crear’ el ser sin verdad, todo vale y el ‘relativismo’ se hace ‘verdad’, por el cual nada es verdadero y todo es justificado.

En este contexto, se ubica el actual aumento y divulgación ‘global’ de aquello que se denomina la *post-verdad*. Divulgación que se puee constatar actualmente en las políticas públicas -nacionales e internacionales-, en la educación y en los medios de comunicación masiva. La *post-verdad* es descrita como la “distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales” (*Diccionario de la Lengua Española*). No deja de ser sintomático, además, que tal

⁴⁷Ferraris M., *Postverità e altri enigmi*, (Voci) (Bologna: Il Mulino, 2017), 121. 154. Cf. Braver L., *A Thing of this World. A History of Continental Anti-Realism*, (Evanston (Illinois): Northwestern University Press, 2007); Lorusso A. M., *Postverità ...* 3-19.

expresión fuera declarada por el *Diccionario de Oxford (post-truth)* como la “palabra del año” en 2016⁴⁸.

Conclusiones

1. Actualidad de la *veritas ut verum*. Ante el *slogan* de que ‘todo es relativo’ surgen algunas preguntas fundamentales. Así, por ejemplo, diciendo que todo es relativo al menos tal enunciado es cierto y verdadero, por lo que no todo es relativo, pues decir que todo es relativo no es relativo. Además, ¿relativo con relación a qué?, ya que si algo se dice relativo se sostiene con relación a algo que no lo es. Y como no se puede seguir ‘razonando’ al infinito habrá que concluir que hay algo estable y verdadero para poder sostener que algo es relativo.

La actualidad de la *veritas ut verum*, como explicada por santo Tomás, emerge porque afirma el ser, la esencia y la naturaleza ya que sin ellos no hay lugar para la verdad. Actualidad ante el “odio inicuo” que implica el rechazo de la naturaleza⁴⁹. Por otra parte, es actual

⁴⁸El *Oxford Dictionary* se refiere a la expresión *post-verdad (post-truth)* como “an adjective defined as relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief [...] In 2016 post-truth has gone from being a peripheral term to being a mainstay in political commentary, now often being used by major publications without the need for clarification or definition in their headlines”. Por su parte el *Vocabolario Treccani* la define como una “argomentazione, caratterizzata da un forte appello all’emotività, che basandosi su credenze diffuse e non su fatti verificati tende a essere accettata come veritiera, influenzando l’opinione pubblica” (citados por Ferraris M., *Postverità ...* 163, nota 10. El corchete es textual).

⁴⁹Cfr. *Super Ps.*, 24, n. 13: “Est autem duplex odium. Primum odium est bonum, quando quis odit peccatum sive peccatorem propter culpam: Ps. 138: perfecto odio oderam illos. Item est odium iniquum, quando quis odit naturam vel justitiam; ideo dicit, et odio iniquo oderunt me, idest injusto et sine causa: Joan. 15: ut impleatur sermo qui in lege eorum scriptus est, quia odio habuerunt me gratis”.

porque la *veritas ut verum* es “el objeto y fin de la virtud” (*S. Th.*, II-II, q. 109, art. 1).

2. *Importancia del amor a la verdad en orden a la salvación.* Cristo, siendo ‘la Verdad’, nos impele a amar la verdad, y esto en relación con nuestra salvación. Y es tan importante, que san Pablo nos advierte que aquellos que no ‘amarán la verdad’ terminarán creyendo a la mentira y a las seducciones del Anticristo (2 Tes 2, 10-12), porque apartaron “sus oídos de la verdad” (2 Tim 4, 24). Este amor a la verdad hace libre al fiel cristiano. Asimismo, en el trabajo realizado se ha puesto en evidencia que la verdad se encuentra unida a la salvación. Pues, sostiene santo Tomás, “no hay salvación sino por el conocimiento de la verdad” (*Super 1 Tim.*, cap. 2, lect. 1, n. 62).

3. *La posverdad conduce al ateísmo transhumanista.* El progresivo *menos-precio* y *des-precio* de la Escolástica, produjo el olvido del ser (*esse*) y un racionalismo inmanentista relativista (filosofía) sin posibilidad de encuentro con la fe (teología). El carácter de cada época o momento histórico se encuentra determinado por la concepción que se tenga del ser y, por ello, de la metafísica. Pues de ella dependerá también la determinada interpretación de la verdad y de la vida. Tanto es así que la negación del ser lleva ineludiblemente al ateísmo. Incluso, y con la declaración de la muerte de Dios se pretendió hacer del ateísmo un ‘verdadero humanismo’ como su conclusión necesaria⁵⁰.

⁵⁰Cfr. Fries H., “Feuerbach“, en AA.VV., *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein*, (Herderbücherei, n. 716) (Freiburg im Breisgau: Herder, 1979), 78-93. “*Der Atheismus im Sinn F.s ist also keineswegs nur Leugnung; in dieser Gestalt taugte er nichts. Der Atheismus ist die Negation jener Negation, die den Menschen negiert. “Ich negiere Gott heißt, ich negiere die Negation des Menschen”. F.s Atheismus gibt dem Menschen wieder, was ihm die Religion, vor allem aber die theologie geraubt haben, indem sie diese Schätze “an den Himmel schleuderten”. Der Atheismus belebt die Kräfte des Menschen, “nicht mehr ein besseres leben zu glauben, sondern ein besseres Leben zu wollen und es zu schaffen”. Der Atheismus ist ein wahrer Humanismus*” (p. 87). La cursiva es nuestra. Cfr. Schröder W., *Ursprünge des Atheismus*.

Asimismo, la negación de Dios y como Dios creador, en cuanto la “*prima causa essendi est prima causa veritatis*” (In I Sent., dist. 19, q. 5, art. 1), hace que el hombre no sea una creatura. Por lo que, afirmaba Benedicto XVI, un humanismo sin Dios “es un humanismo inhumano”⁵¹. Creemos que el actual y programado *transhumanismo* tendría sus raíces inmediatas no sólo en el rechazo del ser y de la verdad sino también en la negación de la esencia y naturaleza del mismo hombre.

Al respecto, no podríamos sino recordar las poéticas palabras del gran Lope de Vega, quien parecería nos hablara hoy en relación con el adiós a la verdad en esta época de la *post-verdad*:

Dijeron que antiguamente
se fue la verdad al cielo:
tal la pusieron los hombres
que desde entonces no ha vuelto⁵²

Untersuchungen zur Metaphysik-und Religions kritik des 17. Und 18. Jahrhunderts, (Quaestiones Themen und Gestalten der Philosophie, n. 11) (Stuttgart - Bad Cannstatt: F. Frommann - G. Holzboog, 1998), 263-320.

⁵¹Benedicto XVI, *Carta Encíclica, Caritas in veritate* (29.VI.2009), n. 78

⁵²Lope de Vega, *La Dorotea. Acción en prosa*, Acto Primero, Escena IV, en *Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*, T. 2 (Madrid: Imprenta de Bernardo y Compañía, 1902), 6.

CARLOS I. MASSINI-CORREAS

Universidad de Mendoza-Universidad Austral

Tomás de Aquino y el modo “político” de gobernar

A Marycel Donadío de Gandolfi, *in memoriam*

Introducción

En primer lugar, y antes de entrar al desarrollo del tema elegido, se precisarán algunos aspectos generales, metodológicos, temáticos y bibliográficos que pueden esclarecer al lector el modo de abordaje, el método y la finalidad de este trabajo. En primer lugar, parece oportuno preguntarse: ¿por qué recurrir una vez más a Tomás de Aquino, filósofo y teólogo característico de la Edad Media, en especial en un área del pensamiento que frecuentó tan poco y pareciera que con escaso interés? La respuesta a esta cuestión ha sido dada por el autor de estas líneas en otros lugares, pero no está de más reiterarla sintéticamente aquí. Esta respuesta puede formularse así: de un estudio desinteresado de la historia del pensamiento occidental surge que, en la gran mayoría de los casos, quienes cultivan de modo medianamente riguroso la filosofía, y en especial la filosofía práctica, lo hacen en el contexto y con los métodos y supuestos propios de alguna *tradición de pensamiento*. En otras palabras, en filosofía nadie comienza a pensar desde cero, sino a partir de los problemas y respuestas que otros autores han planteado e intentado responder, en especial de aquellos que han dado origen a una estirpe o escuela filosófica; esta estirpe requiere, para ser tal, que se la continúe, se la defienda, se la corrija y se la desarrolle, dando vida de este modo a lo que Giuseppe Abbà denomina una “tradición de investigación”¹.

¹ Abbà, Giuseppe, *Quale impostazione per la filosofia morale?* (Roma: LAS, 1996) y, del mismo autor, *Le virtù per la felicità* (Roma: LAS, 2018); el autor

Uno de esos autores, y de los más relevantes, que han dado origen con su obra a una tradición de investigación filosófica varias veces centenaria, ha sido indudablemente Tomás de Aquino. Resulta prácticamente imposible una bibliografía completa acerca de este autor y esta tradición, ya que ella resultaría inabarcable, por lo que se remitirá aquí al libro de James A. Weisheipl *Friar Thomas D'Aquino: his life, thought, and works*², que es realmente valioso en casi todos los aspectos, así como al volumen colectivo *The Cambridge Companion to Aquinas*, editado por Norman Kretzmann y Eleonore Stump³. Por otra parte, corresponde consignar que existen varias modalidades, corrientes o estilos en el contexto de la amplia tradición tomista de pensamiento; una de las más recientes es la que se ha denominado “tomismo analítico”, cuyos orígenes pueden situarse en algunas de las obras del jesuita Frederick Copleston⁴ y tiene a su mayor difusor actual en el antiguo profesor de la Universidad Saint Andrews de Escocia, John Haldane⁵. El autor de estas líneas tiene desde hace unos años una positiva afinidad con esta corriente, aunque no de un modo excluyente o inconcuso⁶.

del presente trabajo ha desarrollado esta idea en su estudio “Tradición, universalidad y dialéctica de las filosofías prácticas”, en AA.VV., *Scientia, fides & sapientia. Escritos dedicados a Gustavo Eloy Ponferrada*, eds. G. Delgado y M.E. Sacchi (La Plata-Argentina: UCALP, 2002), 373-385

² Weisheipl, James A., *Friar Thomas D'Aquino: his life, thought, and Works* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1983)

³ AA.VV., *The Cambridge Companion to Aquinas*, eds. N. Kretzmann & E. Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)

⁴ Véase: Copleston, Frederick, *Aquinas* (London: Penguin Books, 1991) (original: 1955), 243 ss.

⁵ Véase: Haldane, John, *Practical Philosophy: Ethics, Society and Culture* (Exeter: Imprint Academic, 2009). Véase también: Lisska, Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, (Oxford: Clarendon Press, 1997)

⁶ Véase: Massini-Correas, Carlos I., *Alternativas de la ética contemporánea. Constructivismo y realismo ético* (Madrid: Rialp, 2019) 179 ss.

Pero además del carácter tradición-dependiente de los estudios contemporáneos sobre el pensamiento de Tomás de Aquino, aquellos que se han centrado en los aspectos políticos de sus ideas han sido objeto muchas veces de aproximaciones prejuiciosas o partidistas, ya sea monárquicas, democristianas o de otras perspectivas parcialistas en sentido político. En esta disputa de parcialismos, a principios del siglo XX predominaron los monárquicos, tal como puede verse, entre varios otros, en el libro de Víctor Bouillon *La politique de Saint Thomas*, dedicado a Charles Maurras, y en el que aparece el Aquinate como un defensor acérrimo y excluyente del monarquismo más completo⁷. En el presente estudio, y procurando abandonar todo sectarismo, se intentará un abordaje de la problemática *sine ira et studio*, como lo proponía Tácito, es decir, en un esfuerzo por descubrir y reformular las contribuciones centrales del Aquinatense a la tradición del pensamiento político occidental, ensayando precisar sus aportes más relevantes a la filosofía práctica, inclusive la que se desarrolla en nuestros días confusos y problemáticos.

En esta oportunidad se contará con la cooperación de los progresos editoriales realizados en los últimos años, principalmente, aunque no de modo exclusivo, en el ámbito cultural anglosajón⁸. Pero también habrán de tenerse en cuenta especialmente los problemas que plantea lo reducido y disperso de las fuentes aquinatenses en materia de pensamiento político; en efecto, tal como lo precisa Francois Daguet, es necesario subrayar “el carácter limitado de las

⁷ Véase la traducción castellana: Bouillon, Víctor, *La política de Santo Tomás*, trad. J.B. Genta, (Buenos Aires: Editorial Nuevo Orden, 1965 (original de 1927). Asimismo, véase: Lagor, J-L., *La philosophie politique de Saint Thomas*, Les Éditions Nouvelles, Paris, 1948 (J-L. Lagor es el pseudónimo de Jean Madiran)

⁸ Entre muchos otros, véase: Westberg, Daniel, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Russell, Daniel C., *Practical Intelligence and the Virtues* (Oxford: Clarendon Press, 2011); Schneewind, J.B., *Essays on the History of Moral Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2012); Macintyre, Alasdair, *Ethics and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) y muchos más.

fuentes tomasianas. La única obra que encara el tema principalmente, el *De Regno*, está inacabado⁹, y el comentario de la *Política* de Aristóteles, también él inconcluso, no aporta sobre la cuestión del mejor modo de gobernar ninguna aclaración significativa. Si bien lo esencial de la respuesta a estas cuestiones se encuentra en dos artículos relevantes de la *Summa Theologiae*, se trata solo de dos artículos. Este carácter restringido de las fuentes explica, por una parte, las interpretaciones muchas veces contradictorias de las que han sido objeto y, por otra parte, mueve a una cierta prudencia en las conclusiones a las que se pretende arribar¹⁰.

Por otra parte, el presente estudio no se centrará en la cuestión - abordada varias veces por el Aquinate - de las “formas de gobierno”, retomada por muchos autores y que ha alcanzado una amplia difusión cultural¹¹, sino en otra cuestión paralela, estudiada de modo más circunscripto por Tomás, pero que puede tener hoy en día una mayor relevancia tanto de principio como en el ámbito de la praxis política concreta. Esta cuestión se refiere no a las diversas formas institucionales de la *polis*, sino más bien a los diversos modos de ejercer el gobierno político, es decir, de lo que en nuestros días se denomina a veces “gobernanza” o bien “tipos de gobierno”¹². En otras palabras, no se estudiará aquí la cuestión de si el “régimen” de gobierno ha de ser monárquico, aristocrático, democrático (con sus correspondientes desviaciones) o bien mixto, sino de las características del ejercicio efectivo de la autoridad política, sea cual sea la forma institucional de gobierno vigente en cada caso. Si bien,

⁹ Además, durante cierto tiempo varios autores pusieron en duda la autenticidad de este opúsculo; véase en este punto: Torrell, Jean-Pierre, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Pamplona: EUNSA, 2002, 189).

¹⁰ Daguét, Francois, *Du politique chez Thomas D'Aquin* (Paris: Vrin, 2015) 267-268 (en adelante DPTA).

¹¹ Véase: Ramírez, Santiago, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común* (Madrid: Euramérica, 1956), 69 ss. Y Demongeot, Michel, *El mejor régimen político según Santo Tomás* (Madrid: BAC, 1959).

¹² DPTA, 285.

tal como se verá más adelante, la cuestión de la forma de gobierno “mixta” tiene relevancia respecto a la referida al modo de gobernar.

Ahora bien, para realizar ese estudio, se comenzará por explicitar lo analizado y desarrollado sobre esa cuestión por tres relevantes autores contemporáneos, de diferentes tradiciones lingüísticas: Francois Daguet, profesor en el *Studium des Dominicains* de Toulouse, John Finnis, profesor emérito de la Oxford University y de la Notre Dame University, esta última en los Estados Unidos, y Francesco Viola, profesor emérito de la Università di Palermo, para pasar luego a realizar algunas conclusiones de esos análisis y a una breve consideración acerca de las virtualidades de esa doctrina del Aquinate para la valoración del ejercicio del gobierno político en las comunidades de nuestros días.

La interpretación de Francois Daguet

En este apartado se hará referencia puntualmente a una de las obras del dominico francés, en la que aborda específicamente el pensamiento político del Aquinate, y a la que ya se ha hecho mención más arriba. En ese libro, en el que se explicita y comenta la totalidad de la doctrina política de Tomás de Aquino, Daguet desarrolla su interpretación de un texto del *Comentario a la Política*, en el que se efectúa una distinción, que originalmente hace Aristóteles, entre dos diferentes “modos de gobernar”: el “gobierno real” y el “gobierno político”. El texto del Aquinate - según la traducción de Daguet - es el siguiente:

cuando un hombre tiene la prelación de manera absoluta y en todos los ámbitos (*simpliciter et secundum omnia*), el régimen se denomina *real*; cuando tiene la prelación según las reglas de la ciencia, es decir, según las leyes establecidas por la ciencia política, el régimen se denomina *político*: en el sentido de que por una parte ese hombre [gobernante] dirige, en todo aquello que está sometido a su poder, y por la otra, él está siendo gobernado, en aquellos dominios en los que está sometido a la ley¹³.

¹³ DPTA, 286. Véase también el original latino: Tomás de Aquino, *In octo libros*

En ese mismo lugar, el teólogo y filósofo dominico sostiene que este comentario tomasiano se ve afectado por una mala traducción del texto aristotélico por parte de Guillermo de Moerbeke, para quien la opinión presentada en el texto del Estagirita - que el régimen de gobierno real es absoluto y el político es acorde con las reglas de la ciencia política y por tanto alternado - no se refiere propiamente a la alternancia del poder, sino más bien a dos dimensiones de una misma forma de gobernar, la real y la política. El resultado de todo esto es que Tomás termina adoptando una solución cercana al texto de Moerbeke pero doctrinalmente conforme al pensamiento del Estagirita; “la ciudad - escribe el Aquinate en este punto - es gobernada por dos regímenes, el político y el real. El régimen real se da cuando el que gobierna la ciudad tiene una potestad plena; y el político cuando el gobernante tiene una potestad limitada (*coarctatam*) según las leyes de la ciudad”¹⁴. Por todo ello, según Daguet, “es posible afirmar con toda certeza que, para Tomás de Aquino, fiel en este punto a Aristóteles, el ‘gobierno real’ se caracteriza por una plenitud de poder sobre los ciudadanos, mientras que en el ‘gobierno político’ el poder resulta encuadrado y regulado por las instituciones [y leyes] de la ciudad”¹⁵.

Pero sucede que, un poco más adelante, en la Lección III de esa Primera Parte, el Aquinate manifiesta que “se constata también que el intelecto o razón domina el apetito [sensible] pero a través de un gobierno *político y real*, que es aquel que vale para los hombres libres, en el que es posible contradecir en cierta medida [al gobernante]”¹⁶. Ahora bien, ¿de qué se trata en el caso de este

Politicorum Aristotelis expositio, ed. Raymundo Spiazzi, Turín-Roma: Marietti, 1966, 6 (L. I, l. 1, 13); o bien la traducción española: Tomás de Aquino-Pedro de Alvernia, *Comentario a la Política de Aristóteles*, ed. Ana Mallea & Celina Lértora, Pamplona: EUNSA, 2001 (en adelante CPA) 38.

¹⁴ Tomás de Aquino-Pedro de Alvernia, CPA, 37

¹⁵ DPTA, 286.

¹⁶ CPA, 59.

gobierno “político y real”, que sería el que corresponde para los hombres libres? ¿Será un nuevo modo de regir las comunidades mayores, mixtura del modo “real” y del modo “político”? ¿O significará más bien de que aquí se toma la expresión “político” en sentido más amplio, como abarcando los modos de gobierno “real” y “político”, este último en sentido estricto?

La respuesta de Daguet en este punto ha sido sintetizada por su autor del siguiente modo:

[Tomás] dice que ese gobierno ‘político y real’ reenvía a la manera en la que los hombres libres son conducidos por su gobernante, guardándose la posibilidad de obrar [a veces] en sentido contrario o bien con la posibilidad de sustraerse a los preceptos del rey o del príncipe. En definitiva, el sentido que Tomás da a la expresión (“gobierno político y real”) es claro: se trata de un modo real de gobierno, es decir, que reconoce la prioridad y el poder del gobernante, pero que es político en el sentido de que [el ejercicio de] este poder no es absoluto o pleno, en la medida en que los ciudadanos pueden [en ciertos casos] sustraerse a él. Y se puede agregar que estos desarrollos muestran que, para Tomás, la distinción entre gobierno real y gobierno político no se refiere a las condiciones de acceso al poder, a la duración de las funciones o a la alternancia entre gobernantes y gobernados. Estos aspectos podrán tener su importancia, pero no son esenciales a la distinción de los modos [de gobernar]¹⁷.

En otras palabras, según Daguet, resulta lo más adecuado pensar que, para Aquino, la mejor forma de gobernar a los hombres es la que reúne los dos elementos o dimensiones siguientes: a) que la *forma de gobierno* sea una mixtura de monarquía, aristocracia y democracia, y b) que el *modo* como se ejerce el gobierno o *modalidad de gobernar* sea “político”, es decir, limitado por las instituciones y leyes de la comunidad política. En el primer caso, siguiendo en esto al Estagirita, Tomás de Aquino considera que el régimen mixto es el que asegura la mayor estabilidad de la comunidad, en razón de que todos los estamentos que componen la polis (el líder, los superiores y el pueblo común) participan en el poder. En el caso del modo de gobernar, la coexistencia de las diferentes formas asegura que el modo de gobierno habrá de ser

¹⁷ DPTA, 288.

“temperado” o “limitado”, ya que cada una de esas formas limitará los riesgos inherentes a las otras.

Y es por ello que, si bien Aquino afirma en varios lugares que la monarquía sería la mejor forma de gobierno, es claro que lo hace en teoría o “en absoluto”, ya que cuando habla de la praxis política, en la condición actual de los hombres, prefiere claramente al gobierno mixto y “político”.

Esta clara preferencia práctica por una constitución mixta -escribe Daguet - está en el mismo sentido de la distinción entre ‘gobierno real’, caracterizado por la plenitud del poder, y el ‘gobierno político’ en el que, en cierta medida, el poder es atemperado. Aquí se comprende mejor que el primero concuerda con el carácter ideal de la realeza, y que el segundo responde mejor a las exigencias de la práctica¹⁸.

Ahora bien, ¿en qué consiste, o bien, cuál es el instrumento o medio más apto para esa *moderación* que es propia del ‘gobierno político’? ¿Hay algún elemento de la *polis* que el Aquinate señale como necesario o al menos conveniente para limitar el poder del gobernante? En este punto Daguet sostiene claramente que

Tomás de Aquino establece aquí (*Summa Theologiae*, I-II, q. 95, c.) un vínculo explícito entre el carácter mixto del régimen - en este caso considerado como el mejor - y el hecho de que la ley sea la obra conjunta de la tradición de los antiguos y de la aceptación del pueblo. Esto significa claramente unir la forma mixta del régimen con el ‘gobierno político’, entendido aquí como el que se ejerce según la ley. Este compromiso del pueblo en la obra legislativa, de cualquier modo que sea, es para Tomás un dato intangible [...]. Se tiene aquí una convergencia entre las dos líneas tomasianas de razonamiento: la de la forma de gobierno y la de su modo de ejercerlo¹⁹.

Dicho en otras palabras, el dominico francés pone de relieve en este lugar que - en el pensamiento del Aquinate - el principal elemento integrante de lo que denomina ‘gobierno político’ es el del gobierno conforme a las leyes. Sobre ello escribe que

la sumisión a la ley aparece, a fin de cuentas, como el criterio determinante del modo de gobierno [...]. La amplitud del *Tratado de la*

¹⁸ DPTA, 293.

¹⁹ DPTA, 295.

Ley de la *Summa* testimonia sin posibilidad de equívoco la elección preferencial de Tomás de Aquino por un régimen mixto regulado por la ley, y por lo tanto por el derecho [...]. Se percibe bien, por otra parte, a través de sus escritos que Tomás de Aquino otorga menos importancia a la forma exterior de los gobiernos - él sabe lo suficiente de historia como para conocer su contingencia - que al modo de gobernar. Aquellos que - incitados por pasiones partidistas y de otro tiempo muy diferente al de Tomás - han pretendido invocar su autoridad en apoyo de las tesis monárquicas, no solo han cometido un grave anacronismo: se han mostrado como pobres discípulos de un maestro lo suficiente fino como para dejarse capturar por una forma [de gobierno] determinada, aunque ella aparezca como preferible desde un punto de vista ideal. Este primado del modo de gobernar sobre la forma exterior otorga una gran flexibilidad al pensamiento político de Tomás de Aquino²⁰.

De todo lo expuesto hasta ahora, puede concluirse que la interpretación efectuada por Francois Daguet acerca de la doctrina del Aquinate en punto a las formas y modos de gobernar, doctrina bastante compleja y enmarañada, la presenta como promoviendo una forma limitada de gobierno y del modo de gobernar. Daguet sostiene que esa conclusión resulta “inequívoca” a pesar de lo disperso y a veces impreciso de los textos tomasianos, ya que sería la más coherente con ciertas tesis básicas del Aquinate: la intrínseca racionalidad de la dirección de la praxis humana, su subordinación a los dictámenes de la virtud racional-práctica de la prudencia, su vinculación constitutiva con la naturaleza racional del hombre y sus bienes propios, etc.

Y un poco más adelante termina su explicación recordando oportunamente que

estas consideraciones muestran que la cuestión del buen gobierno no puede quedar nunca resuelta definitivamente, que la forma política no será nunca la ideal, es decir, totalmente racional. No obstante, el mejor régimen no es una ficción, sino más bien una finalidad hacia la que tiende la construcción política [...]. La edificación política de una ciudad a través de sus instituciones es un proceso siempre en marcha, nunca acabado. Pero se concluirá mal que la vida política es meramente aleatoria e indeterminada: para Tomás de Aquino, ella es una búsqueda permanente, un camino [siempre inacabado] hacia la mayor racionalidad posible. Ya

²⁰ DPTA, 296-297.

se ha dicho: la comunidad política tiende hacia el bien común, pero no lo posee jamás [completamente]²¹.

La propuesta de John Finnis

Tal como lo reconoció Neil MacCormick²², John Finnis es seguramente el más conocido de los cultores iusnaturalistas de la filosofía práctica, en especial de la filosofía del derecho. Pero también es, por otra parte, uno de los autores de la tradición del realismo clásico que han sido objeto en mayor medida de impugnaciones y confutaciones, a veces de una severidad y contundencia sorprendentes. Este autor, nacido en South Australia y doctorado en Oxford, converso del agnosticismo al catolicismo, Catedrático de la Oxford University y autor del libro iusnaturalista más leído desde 1980, *Natural Law and Natural Rights*, publicó en 1998 su interpretación personal de la filosofía del Aquinate bajo el título de *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*²³. Conviene aclarar que la tarea abordada en este libro es la de una interpretación que no pretende ser canónica, ni histórica, ni meramente expositiva de lo que dijo textualmente el sabio de Aquino, sino principalmente una búsqueda de lo que pueden decir esos textos de modo verdadero y práctico a los hombres y comunidades de nuestros días para el logro en común de una vida buena y satisfactoria.

En ese libro, dedica el capítulo VIII, titulado “*The State: Its Government and Law*”, a estudiar el núcleo de las ideas políticas de Tomás de Aquino, en especial en lo referente a la formas y modos de

²¹ DPTA, 301.

²² Maccormick, Neil, “Natural Law and the Separation of Law and Morals”, en AA.VV., *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, ed. R.P.George (Oxford: Clarendon Press, 1994) 105-133.

²³ Sobre la formación intelectual y el pensamiento práctico de John Finnis, véase: Massini-Correas, Carlos I., *Jurisprudencia analítica y derecho natural. Análisis del pensamiento filosófico-jurídico de John Finnis* (Madrid-Barcelona-Buenos Aires-Sao Paulo: Marcial Pons, 2019)

governar desarrollados y propuestos por el filósofo y teólogo napolitano. En este punto, luego de recalcar que el estudio de la política y el derecho corresponde a la razón práctica, es decir, a la que estudia y propone las mejores formas de vida y de modos de gobernar las comunidades completas, Finnis sostiene que

el caso central [de una analogía de atribución] del gobierno político es el de la dirección de personas libres [...] y el caso central de derecho es el de la coordinación de la actividad de individuos voluntarios sujetos a la ley, la cual, por su carácter público (promulgación), su claridad, generalidad, estabilidad, y practicabilidad, los trata como participantes en la razón pública²⁴.

Y un poco más adelante, el pensador australiano sostiene que “Aquino entiende la comunidad política precisamente como el tipo de comunidad que es establecida para asegurar los bienes que solo son apropiadamente consolidados y fortalecidos a través de leyes generales y públicas reforzadas por una fuerza coercitiva e imparcial”; para luego afirmar que

las frecuentes observaciones de Aquino sobre las relaciones políticas [...] conducen hacia una pacífica e insistente defensa del gobierno limitado por la ley. El gobierno que no es despótico es real o político, pero lo que es común a las formas reales y políticas de gobierno es que sus sujetos son libres e iguales, y tienen el derecho de resistir algunas de las directivas del gobierno [...]. Este derecho a negar la obediencia resulta inconcebible salvo que la autoridad del gobierno esté limitada²⁵.

Y plantea luego la pregunta central: ¿qué tipo de límites tiene en mente aquí Tomás de Aquino?

Para el filósofo oxoniense todo gobierno legítimo, es decir, que no es despótico o tiránico, ha de tener su potestad restringida o delimitada por la ley jurídica, sea esta natural o positiva. “En contraste con el gobierno despótico - escribe Finnis - tanto el gobierno ‘real’ como el ‘político’, son gobiernos sobre ciudadanos libres que tienen el ‘derecho’ y la ‘autoridad’ (*facultas*) de repudiar

²⁴ Finnis, John *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1998) 257 (en adelante, AMPL)

²⁵ AMPL, 258-259.

en ciertos casos los preceptos de la suprema autoridad”²⁶, cualquiera sea su forma: real, aristocrática o democrática. Para Finnis, “este es un límite legal, o al menos basado en la ley”; aunque es conveniente recordar aquí que “law” en inglés, se traduce al castellano tanto como “ley”, cuanto como “derecho” en general²⁷.

Y luego de desarrollar la tesis tomasiana según la cual si bien en el caso de la monarquía y del gobierno de tipo monárquico el rey no está sujeto a la coacción generalmente adosada a la legislación jurídica (*vis coactiva*), aunque sí está sujeto a los contenidos de las directivas jurídicas (*vis directiva*)²⁸, Finnis defiende que “Aquino da la impresión de que prefiere la forma ‘política’ de gobierno, limitado por leyes elaboradas con el propósito de regular a los gobernantes supremos, a la forma denominada ‘real’”²⁹. Además, según el profesor de Oxford, para Tomás la forma ‘política’ de gobernar, exige también una cierta participación de los ciudadanos a través del voto, alguna rotación en las funciones, algún modo de división de funciones entre los ministros³⁰, y otras “ordenaciones de los gobernantes legalmente instituidas”³¹. Y concluye sosteniendo que, según Aquino, “el recambio regular en los oficios que es característico, quizá de la esencia, del gobierno ‘político’, no puede ser realizado sin leyes que de algún modo especifiquen y limiten los oficios, sus períodos de duración y los modos de acceder a ellos”.³²

En síntesis, es posible sostener que la tesis central de Finnis en este punto es que un gobierno que sea ‘político’ y no despótico o tiránico, ha de estar regulado por leyes que determinen y limiten las

²⁶ AMPL, 259.

²⁷ Vease: *The Oxford Spanish Dictionary*, eds. C.S. Carvajal y J. Horwood (Oxford: Oxford University Press, 2003), 1407

²⁸ Véase: *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 5.

²⁹ AMPL, 262.

³⁰ Véase: *Summa Theologiae*, II-II, q. 183, a. 2, ad. 3.

³¹ Véase: *Summa Theologiae*, I-II, q. 105, a. 1c.

³² AMPL, p. 263.

funciones de los gobernantes, cualquiera que sea la forma de gobierno adoptada: monarquía, aristocracia o democracia. En otras palabras, es preciso que tenga vigencia lo que hoy en día se denomina “estado de derecho” o, mejor aún, “gobierno del derecho”, traduciendo la expresión inglesa (*rule of law*) de esa realidad institucional³³. Quien aplicó por primera vez estas ideas de Tomás de Aquino a la doctrina inglesa del *rule of law*, fue un jurista y político inglés, Sir John Fortescue (1394-1479) (mixturadas con las de un jurista y clérigo inglés su contemporáneo, Henry de Bracton), en su obra fundacional *De Laudibus Legum Angliae*³⁴.

Por otra parte, corresponde consignar que, si bien el Aquinate hace referencia, al hablar del modo político de gobernar, a la participación ciudadana en el gobierno de la *polis*, a una cierta distribución de las funciones del poder, a la periodicidad del ejercicio de los cargos³⁵, y al derecho de resistencia de los ciudadanos fundado en las leyes, Finnis reconoce que no se encuentran en el pensamiento de Aquino, ni siquiera en germen, ni la idea moderna de la representación política, ni la de un contrato social como fundamento de la autoridad, ni una doctrina sistemática de la división de los poderes del gobierno político. Estas ideas, tal como aparecen difundidas en nuestros días, son un producto específico de la filosofía y del pensamiento político moderno, anclados en una serie de

³³ Véase: Massini-Correas, Carlos I., *Gobierno del derecho y razón práctica*; recientemente terminado y en proceso de edición. Véase también: Coyle, Sean, *Modern Jurisprudence. A Philosophical Guide* (Oxford and Portland-Oregon: Hart Publishing, 2014) 194 ss.

³⁴ Véase: Kelly, John Maurice, *A History of Western Legal Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1994) 183 ss.; y también; Strauss, Leo, “*De laudibus legum angliae*, by Sir John Fortescue”, reseña publicada en *What is Political Philosophy? And Others Studies* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988), 275-279

³⁵ Véase: Tomás de Aquino, *Comentario...*, cit., II, 1, 122.

nociones muy diversas y a veces contradictorias a las que son propias de la cosmovisión clásica³⁶.

Respecto a esto último, el pensador australiano ha escrito que “[Aquino] no previó el artificio constitucional de la separación de poderes, es decir, a la distribución de los tipos de autoridad gubernativa entre instituciones y personas de un rango coordinado”, y agrega sin embargo que “la idea de una cierta reciprocidad, mutualidad, y aún de un acuerdo entre los gobernantes y los gobernados juega una parte significativa en la teoría de gobierno del Aquinate [...] pero eso está muy lejos de la teoría de un originario o fundacional contrato social”³⁷. En rigor, todas esas propuestas políticas de Tomás de Aquino están fundadas en su concepción “comunitaria” de la sociedad política y de la necesidad de una “concordia” entre los integrantes de la comunidad para hacer posible una convivencia razonable y orientada al bien común, pero no en la perspectiva individualista y voluntarista que comenzó su andadura en occidente pocos años después de su muerte prematura³⁸.

Finalmente, resulta oportuno transcribir parte de otro texto de Finnis, en el que resume acertadamente las ideas que se han expuesto hasta ahora en este apartado, bajo el oportuno título de “Limited Government”³⁹. En ese lugar sostiene que

el primer teorizador del gobierno en articular como un concepto específico el *desideratum* de que la autoridad gubernamental ha de ser

³⁶ Véase, *inter alia*: Bastit, Michel, *Naissance de la loi moderne* (Paris: PUF, 1990) y Massini-Correas, Carlos I., *La desintegración del pensar jurídico clásico en la edad moderna* (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1980)

³⁷ AMPL, pp. 263-266.

³⁸ Véase: Villey, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne* (Paris: Montchrestien, 1975); y Villey, Michel, *Critique de la pensée juridique moderne* (Paris, Dalloz, 1976)

³⁹ Finnis, John, “Limited Government”, en *Collected Essays-III-Human Rights & Common Good* (Oxford: Oxford University Press, 2011, 83-106 (el título originario del artículo de 1996 es “Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government”).

legalmente [o jurídicamente] ‘limitada’ parece haber sido Tomás de Aquino [...]. En la primera página relevante de su comentario a la *Política* de Aristóteles, Aquino da una explicación de la distinción, que Aristóteles en ese lugar esboza pero no explica, entre los tipos (o regímenes) de gobierno *político* y *real*. En las formas de gobierno ‘real’, dice el Aquinate, los gobernantes tienen una autoridad plenaria, mientras que en las formas ‘políticas’ su autoridad queda ‘limitada [*coarctata*] de acuerdo con ciertas leyes de la polis’⁴⁰.

Y más adelante ratifica y aclara estos conceptos afirmando que

en su comentario a la *Ética* de Aristóteles, en el punto del Libro V en el que el Estagirita sintetiza brevemente los méritos del gobierno del derecho, Aquino expande y quizá profundiza un poco esa síntesis: un gobierno correcto [o justo] no tolera un gobierno no regulado de los gobernantes (gobierno de los hombres), sino que exige que los gobernantes sean gobernados por la ley (o derecho), precisamente porque la ley es un dictamen de la *razón*, mientras lo que inclina el gobierno hacia la tiranía (el gobierno en interés de los gobernantes) son sus *pasiones* humanas, que los inclinan a atribuirse más de las cosas buenas y menos de las malas de lo que les correspondería en una participación ecuánime⁴¹.

Se volverá más adelante sobre este tema del gobierno “político” como gobierno racional - de racionalidad práctica - estructurado y sujeto a instituciones y normas intrínsecamente racionales.

Francesco Viola, Tomás de Aquino y el rule of law

El tercero de los autores a tratar, en razón de que ha abordado sistemáticamente la cuestión del modo de gobernar según la ley en el pensamiento de Tomás de Aquino, es el profesor emérito de la Università di Palermo Francesco Viola, quien desarrolla principalmente esa cuestión en su extenso trabajo “Legge umana, rule of law ed ética delle virtù in Tommaso D’Aquino”, incluido en el libro *Diritto naturale e liberalismo. Dialogo o conflitto?*, escrito en asociación con el profesor de la Università di Bari, Michele Mangini. Este trabajo ha sido ampliado y corregido e incluido en un libro posterior: *Rule of law. Il governo delle lege ieri ed oggi*, así como en

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 83-84.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 83-84.

un artículo publicado con el título de “El *rule of law* como idea de la sociedad”, en la *Revista Jurídica Austral*⁴².

En el trabajo de Viola mencionado en primer término lo que el autor intenta clarificar es, ante todo, que

la idea de que el poder debe ser limitado o controlado a fines de proteger la libertad de la persona humana es en sentido amplio iusnaturalista, porque implica la preexistencia de vínculos moralmente justificados que la producción del derecho positivo debe respetar, aun cuando no se requiera necesariamente un recurso [explícito] al derecho natural para asegurar ese control⁴³.

Y en segundo lugar, que las ideas político-jurídicas de Tomás de Aquino se inscriben innegablemente y con un lugar destacado en la historia y la tradición del gobierno del derecho y, por lo tanto, del gobierno limitado⁴⁴.

Pero antes de comenzar con la exposición de las ideas de Viola en ese punto, resulta conveniente hacer referencia a una precisión terminológica que ese autor realiza al inicio de su trabajo y que tiende a evitar confusiones y malos entendidos que suelen ocurrir frecuentemente. Esta precisión radica en la distinción - y la diferencia semántica - que existen entre el significado de la locución más usual “Estado de derecho” y la más precisa, aunque menos difundida, de “gobierno del derecho”.

Resulta bueno distinguir - escribe Viola - el sentido anglosajón del *rule of law* de la concepción decimonónica continental [alemana] del *Rechtsstaat*. Esta última presupone el monopolio estatal del derecho señalado notoriamente por Max Weber [...]. Se pierde así la importancia de las razones más profundas de justificación por las cuales los caracteres

⁴² Viola, Francesco, “Legge umana, rule of law ed ética delle virtù in Tommaso D’Aquino”, en Mangini, Michele & Viola, Francesco, *Diritto naturale e liberalismo. Dialogo o conflitto?* (Torino: Giappichelli Editore, 2009) 3-63 (en adelante LURL). Véase también: Viola, Francesco, *Rule of Law. Il governo della legge ieri ed oggi* (Torino: Giappichelli Editore, 2011) y Viola, Francesco, “El *rule of law* como idea de sociedad”, en *Revista Jurídica Austral*, N° 1/1, Buenos Aires, 2020: <https://ojs.austral.edu.ar/>

⁴³ LURL, 1-2.

⁴⁴ LURL, 3 y *passim*.

de las leyes estatales han de ser algunos y no otros [...]. [No es así] en el *common law*, para el cual el derecho no es creado por el Estado sino que se encuentra en las tradiciones, en las costumbres y en los principios jurídicos descubiertos por la razón del juez⁴⁵.

Dicho sintéticamente: conviene tomar en cuenta, al momento de utilizar estas expresiones, que la de raíz anglosajona supone una concepción iusnaturalista de la política y el derecho y la de raíz alemana, por el contrario, tiene como trasfondo una filosofía claramente positivista de esas realidades⁴⁶.

Y entrando ya directamente al tratamiento de la cuestión del gobierno limitado en Tomás de Aquino, Viola sostiene que la concepción tomasiana de la ley positiva está fuertemente influenciada por las tesis sostenidas en ese punto por Isidoro de Sevilla (560-636) en sus *Etymologiae*, que el Aquinate conocía muy bien y citaba a menudo. En este libro, el obispo y sabio visigodo enumera los requisitos formales y materiales que debe cumplir la ley cuando afirma categóricamente que “la ley es la constitución de un pueblo sancionada por los mayores junto con la plebe”; y continúa diciendo que “la ley habrá de ser honesta, justa, posible de cumplir, conforme a la naturaleza, en consonancia con las costumbres de la patria, apropiada al lugar y a las circunstancias temporales, necesaria, útil, clara [...], no dictada para beneficio particular, sino para el provecho común de los ciudadanos”⁴⁷.

⁴⁵ LURL, p. 2. Véase también: Massini-Correas, Carlos I., “Racionalidad y Estado de Derecho. El *rule of law* en los discursos de Joseph Ratzinger”, en *Humanitas*, N° 85, Santiago de Chile (2017), 334-349.

⁴⁶ Véase en este punto: Kriele, Martín, *Introducción a la Teoría del Estado*, Buenos Aires: Depalma 1980

⁴⁷ Isidoro De Sevilla, *Etimologías*, T° I (Madrid: BAC, 1982), 374-375. Estos requisitos han sido traídos al debate una vez más en el siglo XX por el difundido libro de Lon Fuller, *The Morality of Law* (New Haven & London: Yale University Press, 1969). Sobre el pensamiento de Isidoro, véase: Aspe, Virginia, “Sobre Isidoro de Sevilla y su influencia en Novohispania”, en AA.VV., *In umbra intellientiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan C. Cruz*, ed. A.L. González y M.I. Zorroza, Pampona: EUNSA, 2011, 79-93.

Tomás se refiere a este párrafo del sevillano en la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae*, donde trata la cuestión de “Si San Isidoro describe convenientemente las cualidades de la ley positiva”. Allí explicita y defiende las afirmaciones de Isidoro y a continuación sostiene que “existe finalmente un régimen que reúne a todos los anteriores [monarquía, aristocracia y democracia] y que es el mejor; y el cual se somete a la ley, ‘sancionada por los mayores junto con el pueblo’, tal como dice Isidoro”⁴⁸. Una vez más, Aquino se refiere aquí al mejor régimen como el que mixtura el poder personal con el consejo de los mejores y la participación del pueblo, pero agregando que es el que gobierna sujeto a la ley, con lo cual resulta que su modo de gobernar es “político”, es decir, según las leyes fundamentales de la comunidad que están por sobre el gobernante.

Y volviendo a los textos de Viola, el filósofo italiano comienza su exposición sosteniendo que

los debates más recientes sobre el problema del gobierno limitado se han polarizado en torno a la contraposición entre las concepciones formales del *rule of law* y las sustanciales. En realidad, el disenso es el relativo al concepto mismo de ley, es decir, si al fin de determinar este concepto resulta suficiente un elenco de caracteres meramente formales, o bien resulta necesario agregar también ciertos requisitos sustanciales (en general, la consideración de su justicia) [...]. Tomás de Aquino - continúa Viola - se debe incluir notoriamente entre los sostenedores de una concepción de contenido o sustantiva del *rule of law*, pero no tanto por haber considerado a la justicia como un elemento necesario de la validez de la ley humana, sino por su definición de la ley en general, como ordenada esencialmente al bien de la comunidad de que se trate⁴⁹.

Pero también es necesario no olvidar que el Aquinate también exige que el concepto de ley humana incluya ciertos caracteres formales, que él desarrolla siguiendo las enseñanzas de Isidoro de Sevilla, tal como se ha precisado más arriba.

⁴⁸ *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 4 c. Sobre este texto, véase: Budziszewski, J., *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise of Law* (New York: Cambridge University Press, 2014)

⁴⁹ LURL, 11.

Pero además, pareciera que para Viola, el elemento central, el que justifica o fundamenta en definitiva al gobierno del derecho en Tomás de Aquino, tiene su raíz decisiva en la antropología del Aquinate, según la cual el ser humano, y por lo tanto el ser humano social o ciudadano de una comunidad política, es constitutivamente espiritual, y por lo tanto racional y libre, con libertad de elección⁵⁰. Ahora bien, si el sujeto de la *polis* es eminentemente racional, lo que le conviene propiamente es que sea dirigido de modo razonable y no por la simple voluntad o capricho del quien ejerce la autoridad.

La ley humana - escribe Viola - es por lo tanto una auténtica elaboración de la razón (*ordinatio rationis*) que pretende evitar tanto la pasiva recepción de las costumbres, cuanto el arbitrio de la voluntad gubernativo-legislativa. Se define, por lo tanto, por su contenido, pero este no está ya dado [por completo] y debe ser justificado en cada ocasión. Por ello, tiene necesidad también de cualificarse con criterios formales, es decir, con referencia a la legitimidad del órgano que la produce y del modo en que es producida⁵¹. Y cita a continuación un texto del Aquinate, en el que sostiene que “legislar pertenece ya sea a toda la multitud o bien a la persona pública que tiene el cuidado de la comunidad, porque en todas las cosas ordenar al fin corresponde a quien tiene ese fin como propio⁵².”

Y finalmente, Viola recuerda y reafirma que

según Tomás de Aquino [y toda la tradición de la cultura clásica] el derecho es una disciplina ordenada principalmente a guiar a los hombres, sobre todo a aquellos inclinados al mal y al vicio, al ejercicio de la virtud. Esto implica obviamente una cierta finalidad moral de la ley positiva y, por lo tanto, está en claro contraste con la autonomía [moral] de las personas, que aparece como el valor central del liberalismo⁵³.

⁵⁰ Véase: George, R.P., “Reason, freedom, and the Rule of Law: Their Significance in the Natural Law Tradition”, en *The American Journal of Jurisprudence*, N° 46, Notre Dame, 2001, 249-256; Véase también: Massini-Correas, Carlos I., “La dignidad humana y el sentido del derecho”, en AA.VV., *Les personnes et les choses, du Droit Civil à la Philosophie du Droit et de l'État. Mélanges en l'honneur du Professeur Jean-Marc Trigeaud*, eds. A. Zabalza & C. Grard, (Bordeaux: Éditions Bière, 2020) 17-34

⁵¹ LURL, p. 18. Véase también: Murphy, Mark, *Philosophy of Law. The Fundamentals* (Oxford: Blackwell Publishing, 2007) 39

⁵² *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 3 c.

⁵³ LURL, p. 19. Véase también: Massini-Correas, Carlos I., “Nota sobre el *rule*

Y más adelante agrega que

el derecho debe estar en condiciones de proporcionar razones para la acción que puedan entrar en competencia con las otras razones no jurídicas para actuar en el procedimiento de la deliberación práctica. Esto no significa que las normas jurídicas deban ser consideradas como normas [meramente] morales, sino como que no pertenecen al campo de la mera factualidad, en cuanto proveen razones [éticas] para la acción⁵⁴.

En definitiva, es posible recapitular lo sostenido por Francesco Viola sobre esta problemática en los siguientes puntos: (i) Tomás de Aquino se coloca, en razón de sus ideas, en el marco de la tradición que defiende la sujeción - aunque sea solo en la dimensión directiva - del gobierno político a las leyes jurídicas, es decir, a la idea del gobierno constitutivamente limitado; (ii) esa idea se estructura en dos aspectos complementarios: (a) el de los contenidos, según el cual la ley debe ordenar y coordinar de un modo justo al bien común político la conducta de los ciudadanos; y (b) el formal, conforme al cual toda ley debe cumplir con ciertos requisitos de procedimiento y de estructura para que pueda reglar racionalmente la acción de los integrantes de la polis: que regule para el futuro, que sea conocida, que sea coherente, que lo que mande sea posible de cumplir, etc.; (iii) lo anterior supone que Tomás de Aquino propone como forma ejemplar de gobernar la que denomina como “gobierno político”, en la que el gobernante debe respetar las leyes (aun cuando no se le pueda forzar coactivamente su cumplimiento), las que a su vez suponen el cumplimiento de algunos requisitos formales, como cierta participación popular, periodicidad de las funciones gubernamentales, etc.⁵⁵

of law y la ética de la virtud”, en *Philosophia*, N° 71, Mendoza-Argentina (2011), 147-153.

⁵⁴ LURL, p. 20.

⁵⁵ Véase también: Massini-Correas, Carlos I., “Sobre el *rule of law* y el concepto práctico del derecho”, en *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*, N° 20, Konrad Adenauer Stiftung, Bogotá, 631-648.

Resultados centrales de lo expuesto

De esta breve exposición de las ideas de tres relevantes autores contemporáneos es posible extraer algunas consecuencias o resultados, no sólo históricos o teóricos, sino fundamentalmente de carácter práctico-normativo, que es el propio de la filosofía práctica, y por lo tanto aplicables de modo fructífero y benéfico a la valoración, dirección y crítica, especialmente de la coyuntura política y jurídica contemporánea. La primera de estas consecuencias es que, tal como se expuso al comienzo, las ideas de Tomás de Aquino sobre la política y el derecho se enmarcan en el cuadro de una tradición de pensamiento e investigación, aquella que Isaiah Berlin denominó la “tradición central del pensamiento de occidente”⁵⁶. Esta tradición, que tiene sus raíces en el pensamiento griego, principalmente en el de Platón y Aristóteles - aunque fundamentalmente de este último - recibió un fuerte impulso de profundización, sistematización y universalización a través de su recepción en la reflexión y la especulación cristiana, muy especialmente en las ideas filosóficas y teológicas de Tomás de Aquino⁵⁷.

Ahora bien, de los textos del Aquinate y de las interpretaciones de los autores contemporáneos analizados, surge con claridad que para ellos el gobierno de las sociedades completas o políticas ha de ser constitutivamente limitado, es decir, restringido y ordenado por baremos objetivos. Y además, no limitado de cualquier manera, sino (i) en cuanto a los contenidos y dirección de las acciones de gobierno, así como (ii) en cuanto a las formas institucionales por medio de las cuales se realizan esas acciones. En general, la especulación acerca del pensamiento político de Aquino se ha centrado en el aspecto

⁵⁶ Berlin, Isaiah, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, (New York: Alfred Knopf, 1991). Cit. Por George, Robert P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, (Oxford: Clarendon Press, 1995) 19.

⁵⁷ Véase en este punto: Reale, Miguel, *La sabiduría antigua*, Barcelona: Herder, 1996, *passim*; y también: Gilson, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid: Rialp, 1981, *passim*.

sustantivo de esos límites de la acción política gubernativa, concretamente en lo referido a su orientación al bien común⁵⁸. Pero asimismo, y en razón de los nuevos temas y problemas abordados sucesivamente por el pensamiento político, también se ha estudiado la doctrina tomista en lo que respecta a los aspectos formales y procedimentales de la gobernanza política. Todo esto precisando que las formas institucionales del gobierno adquieren su sentido y se estructuran con la finalidad de hacer posible, facilitar y promover la mejor vigencia de los límites sustantivos.

De los estudios sintetizados al comienzo, centrados en los pocos textos destinados específicamente por el Aquinate a los modos de ejercer el gobierno político, es decir, sobre los hombres libres⁵⁹, surge claramente que las limitaciones institucionales o estructural-formales propuestas por Aquino pueden reducirse a las siguientes: (i) el ejercicio del gobierno político deberá realizarse de acuerdo a, o al menos sin infringir, lo establecido por las leyes de la comunidad, sean estas naturales o positivas; y en especial aquellas que hoy denominamos constitucionales; (ii) las leyes positivas habrán de establecerse a través de un mecanismo que incluya algún modo de participación de los ciudadanos (Isidoro de Sevilla habla del concurso de los mayores [las tradiciones del pueblo] y la plebe); (iii) las funciones gubernamentales habrán de tener un límite de duración, con lo que se excluyen los cargos vitalicios o de duración irrazonable, ya que la experiencia muestra claramente que los gobiernos de ese tipo tienden a la arbitrariedad y al despotismo; (iv) que los ciudadanos estén dotados de derechos que el gobierno deba respetar, en especial de un derecho que resista a la opresión en el caso de los

⁵⁸ Véase, entre muchos otros autores: Cardona, Carlos, *La metafísica del bien común*, Madrid: Rialp, 1966; Forment, Eudaldo, “La filosofía del bien común”, en *Anuario Filosófico*, N° XXVII/2, (Objetividad y Libertad. Jornadas sobre la obra filosófica de Antonio Millán-Puelles), (1994) 797-815 y Massini-Correas, Carlos I., “Privatización y comunidad del bien humano. El liberalismo deontológico y la respuesta realista”, en *Anuario Filosófico*, N° XXVII/2..., 817-828.

⁵⁹ Véase: Tomás de Aquino, *Comentario a la Política*...110.

regímenes despóticos y finalmente, (v) que el gobierno se estructure de modo de que en él estén representados los diferentes sectores de la sociedad (gobierno mixto), de modo que así se “modere” adecuadamente la actuación gubernamental.

Todo lo anterior puede resumirse de modo conveniente en una proposición general y a la vez sintética: “el gobierno político debe estructurarse y ejercerse de un modo racional”. Por supuesto que se está haciendo referencia aquí a la razón práctico-moral, y no a la técnica, teórica o lógica. En este sentido, Finnis sostiene que,

en su comentario a la *Ética* de Aristóteles, en el punto en que el Estagirita resume, en el libro V, los méritos del *gobierno de la ley*, Tomás de Aquino expande y profundiza este resumen de este modo: un gobierno recto no tolera el gobierno no regulado de los gobernantes (o “de los hombres”), y exige que los gobernantes sean regulados por la ley, precisamente porque la ley es un dictado de la *razón*, mientras que lo que amenaza con transformar el gobierno en una tiranía (el gobierno en el interés de los gobernantes) son las *pasiones* humanas, que los inclinan a atribuirse a sí mismos más de las cosas buenas y menos de las malas, de lo que les correspondería compartir⁶⁰.

Dicho en otras palabras, para el Aquinate la diferencia primera y radical entre un gobierno recto o legítimo y una tiranía radica en que el primero se estructura y ejerce conforme a la razón, concretamente de la razón práctica, y el segundo se conforma y se conduce movido por las pasiones humanas, es decir, de acuerdo con inclinaciones y movimientos desviados (del bien) del apetito sensitivo⁶¹. Esto significa que, cuanto más racional - en cuanto a fines y medios - sea la constitución y el ejercicio del gobierno político mayor será su proximidad al modo recto (o correcto) de gobernar y mayor legitimidad revestirá su constitución y operación. Pero esta sujeción a la ley - *ordinatio rationis* - supone necesariamente un límite o constricción de la ordenación y el ejercicio del gobierno, alejándolo radicalmente de la tiranía, gobierno constitutivamente no-racional. De aquí se sigue que, para el Aquinate y la tradición de pensamiento

⁶⁰ Finnis, John, “Limited Government” 84.

⁶¹ Véase: Amengual, Gabriel, *Antropología filosófica* (Madrid: BAC, 2007)

que en él se referencia, todo gobierno correcto y legítimo, ha de estar dirigido e impulsado (y a veces impuesto) por la ley, sea esta intrínsecamente valiosa (ley natural) o por razón de su autoría (ley positiva).

Por otra parte, de la lectura del Aquinate surge que solo esta modalidad de gobierno podrá denominarse propia y simplemente “política”, ya que las demás formas y modalidades solamente podrán llamarse así por derivación analógica⁶², en la mayoría de los casos de carácter extrínseco y, en el límite del alejamiento del caso central, no resultará adecuado denominarlas de ese modo⁶³. En otras palabras, el gobierno limitado es el “caso central”, y su denominación la “significación focal” de la palabra “político” y de la expresión “gobierno político”; todas las otras denominaciones de realidades semejantes lo serán “por analogía”, y designarán a casos diluidos, periféricos, menguados, impropios o, en el límite, corrompidos, del caso central de “gobierno político”⁶⁴.

La segunda de las consecuencias radica en que para valorar, desde el punto de vista de su adecuación a lo “político” en sentido propio, una realidad, institución u operación de ese carácter, es necesario considerar no sólo las estructuras y constituciones gubernativas, tal como suele hacerse demasiadas veces, sino también y principalmente el modo y procedimiento como que se ejerce la actividad de los gobernantes. De aquí que, según el Aquinate, una de las razones para que la forma institucional del gobierno deba tener carácter “mixto”, es que esa forma conduce a la “moderación” del gobierno, es decir, a alejarlo de posiciones extremas y, en cuanto tales, de carácter irracional. Pero por otra parte, ese “modo” de ejercer el gobierno se

⁶² Véase: Gamba, José Miguel, *La analogía en general* (Pamplona, EUNSA, 2002), *passim*.

⁶³ Véase: Kuhn, Helmut, *El estado. Una exposición filosófica* (Madrid: Rialp, 1979)

⁶⁴ Véase: Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, 2ª ed., (Oxford: Oxford University Press, 2011) 3-22.

encuentra limitado por una serie de recursos que ya se han estudiado más arriba: la participación popular, la periodicidad de las funciones, la sujeción de los gobernantes a las exigencias de las leyes, etc. Y el conjunto de estos requerimientos de régimen y de modo de ejercicio es lo que configura propiamente al modo “político” de gobierno, que es el que prefiere el Aquinate por sobre el modo “real”, aunque varios autores monárquicos hayan querido ver en él a un activista monárquico decidido. Pero en todo caso, una monarquía aceptable según las exigencias de Tomás de Aquino, habrá de ser una monarquía “política”, es decir, limitada según los parámetros ya precisados más arriba⁶⁵.

Pasando ahora a la tercera de las consecuencias de los desarrollos de los autores mencionados, esta radica en el carácter a la vez universal y normativo que revisten los desarrollos que se siguen de las exposiciones del Aquinate. Ya se ha hecho mención a este carácter de la filosofía práctica, pero resulta conveniente reiterarlo y aplicarlo al caso del “gobierno político” respaldado por Tomás de Aquino. Y esto tiene una especial importancia, toda vez que del estudio de la historia de las naciones, surge con bastante claridad que la vigencia efectiva - aunque nunca perfecta - de este modo “limitado” o “moderado” de gobernar a los pueblos resulta ser bastante excepcional, lo que puede llamarse una *rara avis* en el panorama que presentan la historia y los saberes políticos.

Pero en el pensamiento griego clásico, donde se constituyó la filosofía en sí, pero en especial la filosofía práctica, es decir, la ordenada al establecimiento de la índole, modalidades y dimensiones del bien humano (político, jurídico y personal) y de los medios para alcanzarlo⁶⁶, se desarrolló toda una perspectiva de estudio orientada a la conceptualización y crítica de los gobiernos tiránicos habituales

⁶⁵ Véase: Martínez Barrera, Jorge, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona: EUNSA, 2001, *passim*.

⁶⁶ Véase: Hardie, William F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, (Oxford: Clarendon Press, 1985)

y de su superación a través de los gobiernos propiamente “políticos”⁶⁷. Expresado en otras palabras, esta filosofía práctico-política revestía - y reviste - carácter normativo o paradigmático, es decir, orientado a proponer modelos de constitución y ejercicio de la autoridad para las comunidades completas⁶⁸, modelos que integraran todas las dimensiones, de contenido y formales, de un “buen” modo de gobierno.

Además, es bien sabido que, desde una perspectiva práctico-realista, es decir, una que parta desde el conocimiento experiencial de las “cosas humanas” y lo trascienda en constante referencia a la realidad de las praxis y del modo de ser del hombre y se estructure además en la búsqueda de modelos posibles de optimización y realización de una vida lograda, este objetivo no podrá ser alcanzado nunca - aunque la muerte - de un modo perfecto o total. Pero será siempre un arquetipo, paradigma o ideal que guiará las actividades humanas hacia su mejor perfección posible dadas las circunstancias, las disposiciones de los hombres y los conocimientos y técnicas disponibles. En especial, es necesario conocer racionalmente la naturaleza humana y sus dimensiones perfectivas, ya que de lo contrario no se dispondrá de un baremo objetivo e incondicionado para conocer los perfiles de una vida humana lograda. En este punto y refiriéndose concretamente a Aristóteles, Ignacio Yarza afirma que este “no deduce la ética desde la naturaleza del hombre, pero es consciente de que el hombre - como cualquier otro ente - tiene un modo propio de ser que enmarca desde dentro los límites en los que su obrar ha de moverse [...] [y] entiende desde los hechos que el

⁶⁷ Sobre el tema de la tiranía en el pensamiento griego, véase: Strauss, Leo, *Sobre la tiranía*, traducción y edición de Leonardo Rodríguez Duplá, (Madrid: Ediciones Encuentro, 2005) y Strauss, Leo, *What is Political Philosophy?* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988) 95-133

⁶⁸ Véase, en este punto: Vergnières, Solange, *Éthique et Politique chez Aristote*, Paris: PUF, 1995, *passim*.

modo de ser del hombre y de las cosas [son los que] limitan y dirigen la acción humana”⁶⁹.

Finalmente, la última de las consecuencias de lo estudiado que se va a consignar aquí (aunque no son las únicas que podrían extraerse), es que esta referencia a la índole humana y a los bienes que le son proporcionados, hacen patente que el núcleo de la esencia humana radica en su racionalidad o espiritualidad⁷⁰, es decir, en su capacidad constitutiva para conocer la veritativamente la realidad dada, así como los bienes en los que radica la perfección humana y para elegir de modo deliberado los medios que conducen a ella, aunque sea de modo siempre incompleto. Y esto ocurre especialmente en esas normas - las normas jurídicas - que limitan y orientan el accionar de los gobernantes: “la idea del Aquinate - escribe Mark Murphy - es que cualquier cosa que pensemos acerca del derecho, es necesario admitir que este consiste en normas, en estándares prescriptivos [o prohibitivos o permisivos] que nuestra conducta debe acatar [...]. Pero los únicos estándares que pueden inducir a los seres racionales a actuar en cuanto seres racionales son los estándares racionales. Por lo tanto, el derecho es un estándar racional de la conducta humana”⁷¹.

En definitiva, resulta claro que, en el contexto de las ideas de Tomás de Aquino, el gobierno propiamente “político”, es decir, ordenado al bien común y no al provecho personal de los gobernantes y a la manipulación de los gobernados como títeres o mascotas, es aquel que, ante todo, se encuentra limitado o coartado por el derecho. Y a su vez, este límite tiene índole jurídica en sentido propio toda vez que consiste en normas (leyes) de derecho que dirigen y encarrilan racionalmente la acción de los gobernantes alejándola de la tiranía y

⁶⁹ Yarza, Ignacio, *La racionalidad de la ética de Aristóteles*, Pamplona: EUNSA, 2001, 85-87.

⁷⁰ Véase en este punto: Melendo, Tomás, *Dignidad humana y bioética*, Pamplona: EUNSA, 1999; y también: Fabro, Cornelio, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Milano: Edizioni Ares, 1983

⁷¹ Murphy, Mark *Philosophy of law* 39

guiándola al bien de los gobernados. Pero es necesario precisar aquí que, en este caso, no se estará en presencia de un uso teórico, técnico-instrumental o meramente artístico de la razón humana, sino de su uso práctico en sentido propio, es decir, ordenado a la delimitación y al logro de alguna de las dimensiones de la perfección humana. Esta perfección es lo que el Aquinate denomina “bien” y que define como “lo perfecto y perfectivo de otro a modo de fin”⁷², y que en su dimensión humana y comunitaria se alcanza básicamente a través de principios y normas orientadas constitutivamente a su logro⁷³.

De este modo, queda en claro que en el pensamiento de la “tradición central del pensamiento de occidente”, que tiene al Aquinate como su exponente central y paradigmático, todo lo propiamente “político” abarca las diferentes realidades: comunidades, autoridades, sistemas de normas, virtudes, actividades de gestión o coordinación, etc., en la medida en que se ordenan de modo racional - en el contenido y en la forma - al logro del bien común de las sociedades completas, que casualmente por ello se denominan “políticas”. Todo lo que no sea estrictamente político en la vida de las sociedades humanas, se inclina o se ordena inexorablemente hacia la “tiranía”, es decir, la acción humana social dirigida pasionalmente al bien personal de los gobernantes a través de la manipulación causal-técnica de la conducta de los seres humanos que le están sujetos.

Ahora bien, la “ciencia” política contemporánea, heredera del pensamiento moderno, ha dejado de lado esta distinción clásica entre

⁷² Tomás de Aquino, *De Veritate*, 21, a. 1c. Véase en este punto: Davies, Brian, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford: Clarendon, 1993

⁷³ Véase: Kraut, Richard, *What is Good and Why. The Ethics of Well Being*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts & London, 2007. Véase también, del mismo autor: *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

el gobierno “político” y el tiránico. En este sentido, Leo Strauss ha escrito que

no es casualidad que la ciencia política de hoy no haya acertado a entender la tiranía como lo que realmente es. Nuestra ciencia política está obsesionada con la creencia de que los ‘juicios de valor’ son inadmisibles en las consideraciones científicas, y está claro que llamar tiránico a un régimen es tanto como pronunciar un ‘juicio de valor’ [...]. La ciencia política de hoy sitúa sus orígenes en Maquiavelo. Hay no poca verdad en esta afirmación. Sin entrar en consideraciones más amplias, *El príncipe* de Maquiavelo [...] se caracteriza por la indiferencia deliberada entre el rey y el tirano; *El príncipe* presupone el rechazo tácito de esa distinción tradicional. Maquiavelo era plenamente consciente de que al elaborar la concepción expuesta en *El príncipe* estaba rompiendo con toda la tradición [clásica] de la filosofía política⁷⁴.

Esta tradición clásica, representada de modo esclarecido por Tomás de Aquino, tiene no obstante - y en contra de lo que pensaba el Florentino - mucho que decir acerca de la coyuntura actual del pensamiento y de la actividad política, fundamentalmente por su capacidad para introducir a la razón - práctica y ampliada en sentido finalista⁷⁵ - en la descripción, juicio y crítica de la conducta e instituciones de nuestras comunidades completas. Por ello, conviene concluir como lo hace Neil MacCormick, considerado por muchos como un ius-positivista, en su libro *Practical Reason in Law and Morality*:

¿Puede la razón ser práctica? - pregunta - Retornamos a la cuestión con la que fue abierto este libro, y damos una respuesta que es fuertemente afirmativa. Nada es más importante para la dirección de una vida humana lograda y satisfactoria que se aplique la razón y la inteligencia a la conducción del curso que uno tome a lo largo de su vida. Esto se aplica tanto a la observancia de las normas comunes, morales y jurídicas, que nos vinculan con los demás, y definen nuestros deberes y compromisos para con ellos, así como para buscar qué es lo mejor que podemos [y

⁷⁴ Strauss, Leo, *Sobre la tiranía*, cit., pp. 42-43.

⁷⁵ Véase en este punto: Cianciardo, Juan & Zambrano, Pilar, *La inteligibilidad del derecho*, Madrid-Barcelona-Buenos Aires-Sao Paulo: Marcial Pons, 2019, 23-46

debemos] hacer en las oportunidades que se nos presentan en el ámbito de la libertad moral.⁷⁶

Conclusiones breves

Llegado el momento de consignar las conclusiones de los desarrollos realizados hasta ahora, estas se formularán de un modo especialmente escueto, reduciéndolas a sólo dos. Ante todo, corresponde consignar que las consideraciones de Tomás de Aquino sobre el gobierno político, que ha dado origen a una larga y rica tradición de pensamiento e investigación, de la que son un testimonio destacado las opiniones de los autores aquí tratados, resultan indudablemente, a pesar del tiempo transcurrido desde que fueron elaboradas y consignadas por escrito, una fuente significativa y sobresaliente de ideas racional-prácticas acerca de las instituciones y actividades políticas, aun y principalmente de las que son propias de nuestro tiempo. En especial porque los más de siete siglos transcurridos desde su formulación, han sido un tiempo de estudio, desarrollo, actualización y reformulación de esas ideas, actividades que las han enriquecido y profundizado, constituyéndolas en una tradición de pensamiento y haciéndolas especialmente aptas para la explicitación, valoración y crítica de las realidades políticas de nuestros tiempos confusos y convulsos.

Y en segundo lugar, es importante destacar que el núcleo central del pensamiento filosófico-político del Aquinate pasa por la sujeción de ese pensamiento a los cánones de la razón, en especial la razón práctica, que estudia y propone el contenido y las formas, el fin y los medios de la realización humana a través de una vida lograda, personalmente y en común. Para alcanzar una comprensión de esta forma de la razón, es necesario abandonar el reduccionismo y el nihilismo desarrollados a partir del pensamiento moderno y tardo-

⁷⁶ Maccormick, Neil, *Practical Reason in Law and Morality*, Oxford: Oxford University Press, 209

moderno, y “abrirse a toda la amplitud de la razón”⁷⁷, tal como lo propone Ratzinger, con valentía, apertura de mente, actitud realista y generosidad para con las mujeres y hombres desorientados que son nuestros contemporáneos. En esta tarea, la obra de Tomás de Aquino resultará seguramente de un valor inexcusable y de una ayuda objetiva y esclarecida para la comprensión, valoración y optimización de las realidades políticas en las que nos ha tocado convivir.

⁷⁷ Ratzinger, Joseph, “Freedom and Truth”, en *Truth and Tolerance*, San Francisco-California: Ignatius Press 2004, pp. 231 ss.; sobre el pensamiento de Ratzinger en este punto, véase: Blanco, Pablo, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Madrid: Rialp, 2005, *passim*; AA.VV., *Pope Benedict XVI’s Legal Thought*, eds. M. Cartabia & A. Simoncini, New York: Cambridge University Press, 2015, *passim*; Spaemann, Robert, “Benedicto XVI y la luz de la razón”, en *BENEDICTO XVI et alii, Dios salve a la razón*, Madrid: Encuentro, 2008, pp. 165-183 y Massini-Correas, Carlos I., “Verdad, libertad y el paradigma ético contemporáneo. Consideraciones a partir de un texto de Joseph Ratzinger”, en *Sapientia*, LIV n° 206, (1999), pp. 427-435

JULIO RAÚL MÉNDEZ

Universidad Católica de Salta

Universidad Nacional de Salta

Pontificia Academia S. Tomás de Aquino

Sobre la ontología del derecho

Resumen: Habitualmente se da por supuesta la noción de derecho, como si todos entendieran lo mismo y como si fuera algo ya sabido. Pero no es así. El artículo se detiene en dos temas. En primer lugar, en determinar el contenido esencial de lo jurídico. Sobre esto el debate se da entre dos concepciones: el descriptivismo y el axiologismo. En segundo lugar, en identificar dentro de la pluralidad de significados nocionales del derecho cuál sea al que le corresponda la primacía. Esto último en el marco de la comprensión de esa pluralidad como un plexo analógico, en el cual se busca el primer analogado.

On the ontology of law

Abstract: Usually, we take for granted the concept of law, as if everyone has the same understanding of the concept and everything is understood. However, that is not the case. This paper examines two points. The first is the essential content of what is law. Under this first point it will consider the debate between “descriptivism” and “axiologism”. The second point attempts to identify which of the plurality of senses of the term law is the primary sense. The plurality of senses is understood as an analogical complex from which the prime analogue is sought.

El derecho y lo justo

El campo de la actividad jurídica tiene la particularidad de generar entre sus actores una intensa reflexión filosófica, que se refleja en los propios productos habituales, como ser los escritos de los abogados en los procesos y las sentencias de los jueces, y así también en abundante bibliografía y actividad académica. Los estudios de grado sobresalen por incluir como disciplina propia su “Filosofía del derecho” o “iusfilosofía”.

Aún en el marco de corrientes de época reacias a los planteos ontológicos, en este ámbito iusfilosófico hay una cuestión recurrente, que reside en el núcleo de todas las consideraciones. Se trata del interrogante fundamental: ¿qué es el derecho? Esto significa una indagación ontológica: que se pregunta y afirma sobre la esencia de algo, no meramente sobre el uso lingüístico de los términos; nuestra pregunta es sobre la esencia del derecho.

En las conversaciones comunes de los hombres aparece frecuentemente el término "derecho" como una realidad lingüística instalada, los diálogos transcurren dando por entendida la noción a que corresponde como realidad mental. Esto mismo acontece permanentemente en quienes estudian o trabajan en los asuntos jurídicos. Pero si introducimos la pregunta "¿qué es el derecho?", lo más probable es que ocurra que los hablantes sobre el derecho se vean en serias dificultades para responder¹. Sin duda la noción "derecho" es muy familiar a los hombres en general y en especial a aquellos que estudian o trabajan en los asuntos jurídicos; más aún, para estos últimos es la noción siempre implicada en todo asunto. Pero es necesario hacernos cargo de precisarla con rigor filosófico por la densidad antropológica que entraña y por las características que se siguen de la construcción social que origina y a la que pertenece.

Kant marca la división entre la ciencia jurídica y la metafísica o filosofía del derecho en la distinción entre la pregunta por lo que dice el derecho o legislación de un país (*quid sit iuris?*) y el interrogante por qué sea propiamente el derecho (*quid sit ius?*)². Mientras el primer interrogante versa sobre lo particular y contingente, el segundo atiende a lo universal y necesario. De allí se deriva que la

¹ San Agustín relata algo semejante con la noción de "tiempo", en *Confesiones* XI, 14: "Pues ¿qué cosa es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo; pero si quiero explicarlo a quien me lo pregunte, nolo sé para explicarlo".

² Cfr. KANT, I., *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, Prólogo, México, UNAM, 1978, pp. 30- 31.

filosofía del derecho sea desarrollada propiamente por los filósofos y esa pregunta sea el núcleo fundamental de su especulación.

En el uso común y también en el específico se asocia el derecho a lo relativo a la justicia. Sin embargo, en la reflexión filosófica la cuestión es debatida.

En efecto, algunos autores, como Carlos S. Nino (1943-1993)³, sostienen que lo jurídico se define suficientemente por una serie de rasgos fácticos como

- su eficacia,
- el monopolio de la fuerza y
- la dotación de órganos de aplicación con prescindencia de notas valorativas como la de "justicia".

Esta posición de descriptivismo puro, denominada "positivismo metodológico", argumenta que la inclusión de la nota de justicia (o cualquier otra de tipo axiológico) presenta, al menos, tres dificultades:

- tener que hacerse cargo de los diferentes y relativos criterios axiológicos efectivamente vigentes en una sociedad;
- no poder emitir un juicio valorativo sobre el derecho, por haberlo identificado con el valor respectivo (no tendría sentido la expresión "derecho injusto");

³ Apoyándose en las teorías de Kelsen, Benthan, Austin, Ross y Hart, Nino, de la escuela analítica, coincide con Kelsen en la reducción de lo jurídico a lo fáctico y la exclusión de lo axiológico, pero toma distancia del carácter "ideológico" del iuspositivismo kelseniano que encuentra como último fundamento de lo jurídico el hecho de fuerza de la revolución triunfante, cfr. Nino, C. S., Introducción al análisis del derecho, Bs. As., Astrea, 1980, pp. 37-43. Otro autor analítico que excluye lo axiológico es R. Vernengo, quien expresa: "Al hacer depender la aceptación de una norma de su correspondencia con un sistema de valores, que pretendemos exclusivo, incurrimos en ideología, pues nos privamos de la posibilidad de describir al derecho positivo tal como es, juzgándolo, en cambio, a la luz de lo que deseamos. Esta es la tesis que sostuvo durante años Hans Kelsen", en su *Curso de Teoría General del Derecho*, Buenos Aires: Depalma, 1985, 151. Comparar con Kelsen, H., *Teoría pura del derecho*, Méjico: UNAM, 1979, 79-80.

- no corresponder al uso habitual que admite como "derecho" aún aquello que se critica como "injusto".

A nuestro parecer a esta tesis, frecuente en los autores analíticos, hay que observarle:

- a) hay que distinguir entre una proposición descriptiva y otra propiamente deóntica. La primera es sociológica, fenomenológica, y pertenece al punto de partida del concepto de lo jurídico. Aquí debemos reconocer que, efectivamente, la vida jurídica de una sociedad se hace cargo de criterios axiológicos vigentes en ella en materia de justicia. En eso consiste toda ella. El legislador o el juez al ejercer su autoridad están asumiendo algún criterio axiológico en materia de justicia, dentro de los posibles; pueden modificar el de otras autoridades e incluso ellos mismos variar de criterio en el tiempo y circunstancias. Pero también cada ciudadano cuando actúa con buena fe en la vida social piensa actuar en justicia. Las controversias entre partes se deben a criterios axiológicos de justicia. Por tanto, un auténtico descriptivismo jurídico no es tal (jurídico) si prescinde de la nota axiológica de justicia. El segundo tipo de proposiciones, en cambio, es el punto de llegada de la discusión iusfilosófica; es el problema del fundamento del derecho o fundamentación crítica del criterio axiológico de justicia o fuente última de juridicidad o validez del derecho (su prueba de identidad). Esta última discusión no queda resuelta por el reconocimiento de la categoría de "justo" como perteneciente al derecho, es un problema ulterior; tiene dos grandes soluciones sistemáticas: el iuspositivismo y el iusnaturalismo, que requieren su propio debate. En ambas posturas cabe la nota de justicia, la cuestión es la identificación de su fuente. Por otra parte, que en el seno de una sociedad existan distintos criterios axiológicos es algo normal, es la base para una discusión crítica y

argumentada, que busque cuál es el criterio para reconocer. Esta discusión es habitual en el mundo jurídico, porque es una construcción racional, y no una simple toma de posición por preferencias afectivas no racionales, ni una pura imposición de fuerza desde el poder.

- b) el problema del llamado "derecho injusto" es tributario del anterior en su solución, según se concluya en una posición iuspositivista o iusnaturalista. En ambos casos se podrá mantener esa instancia axiológica, aunque de diversa manera. Esto ocurre muy frecuentemente. Porque se tacha de "injusta" una norma se solicita o se realiza su modificación; porque se tacha de "injusta" una sentencia se apela a otra instancia superior.
- c) éste es propiamente el punto para discutir aquí: si la nota de justicia integra o no lo que habitualmente se considera lo jurídico. Observemos que el ámbito al cual se aplica esa calificación es precisamente el del derecho, fuera de él carece de sentido. Las consecuencias dependerán del criterio axiológico adoptado o test de identidad (iusnaturalismo – iuspositivismo) y de la intensidad de la calificación.

Es oportuno señalar que H. L. Hart abre su conceptualización descriptivista del derecho rechazando que los mandatos jurídicos se distingan de los de los delincuentes por su contenido de justicia; porque así quedarían fuera los mandatos jurídicos claramente injustos. Por ello, Hart hace residir lo propio de lo jurídico en que no es algo ocasional, sino estable y respaldado por su pertenencia formal al "sistema jurídico". Sin embargo, el mismo Hart rechaza que el derecho pueda tener cualquier contenido sin valoración axiológica: no puede ni siquiera identificarse con aquello que digan los jueces sin importar qué sea. Por ello reivindica, contra el descriptivismo puro, un mínimo contenido de justicia o derecho natural como

esencial al derecho, en la conjunción de igualdad y legalidad para la supervivencia de la sociedad humana⁴.

Esta discusión tiene algo parecido con lo que ocurre con el arte. Hay quienes pretenden suprimir de su ámbito la categoría de belleza por las dificultades y los debates que encierra su identificación. Pero, al mismo tiempo, advertimos que, una vez quitada la noción de belleza, nada queda que identifique a ese tipo de producto humano que llamamos arte. Ciertamente, cabe una discusión sobre la calidad estética de un producto u otro, pero esa discusión ya se da en el seno de la categoría de belleza. De todas maneras, nos parece que la elucidación de la cuestión sobre lo jurídico resulta más sencilla.

En el uso generalizado, de lo que se trata es de lo que le pertenece a cada uno como lo suyo, y de esto se dice que es "lo justo". Por otra parte, el lenguaje habla de "jueces",⁵ de "administración de justicia", de "corte de justicia"; cuando se termina una presentación judicial es usual consignar "... será justicia". Efectivamente, tomemos en cuenta los siguientes fenómenos:

- cuando se legisla, se discute y se presenta la norma como lo justo para ese momento en esa sociedad;
- cuando surge una controversia digna de llevarse a los tribunales, es porque se considera que de otra manera no se hace justicia;
- cuando se recurre a los jueces, se pretende recibir justicia;
- cuando se critica una norma o se resiste su acatamiento, se fundamenta en términos de justicia lesionada;
- cuando se invoca el acatamiento a una norma, se argumenta en términos de justicia cumplida;

⁴ Cfr. Hart, H. L., *El concepto de derecho*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2004, 9-10; 239-260.

⁵ Porque los jueces son aquellos que tienen por oficio pronunciar autoritativamente lo justo, por ello son llamados "la justicia animada". Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 4.

- cuando se recurre a un abogado, se busca auxilio profesional para proteger o reivindicar lo justo;
- cuando se reclama jurídicamente algo de otro sujeto se argumenta en términos de justicia a realizar;
- cuando se recurre a una mediación se estima que es posible modificar las posiciones iniciales de las partes, y encontrar entre ellas, con la ayuda de un mediador, una solución que salve lo suyo de cada uno.

Podemos decir que toda la vida jurídica es una expectativa y un dinamismo acerca de lo justo. La valoración es el sentido que define la actividad; una descripción de lo jurídico que prescindiera de lo justo resulta ininteligible. Por ello consideramos que un descriptivismo que prescindiera de la calidad de lo justo no describe adecuadamente lo jurídico. Una correcta descripción del fenómeno jurídico ha de entender que el derecho es por sí mismo una realidad axiológica.

Toda la argumentación jurídica es siempre valorativa; no se trata de relatar conductas que ocurren, sino de reglarlas y de pretender que sean de un modo o de otro. El modo es lo que se llama “lo justo”. Por este modo de ser (justo) es que algo se llama derecho.⁶

A su vez, el desplazamiento del adjetivo “derecho” a la condición de sustantivo también nos indica la centralidad axiológica. Este término cotidianamente usado en el ambiente jurídico carece de sentido sin su acepción valorativa; es por ésta que ha emergido sobre el carácter tácito de los sustantivos: tanto de la norma, como de la conducta, del poder y del saber práctico, respectivos todos al contenido común de lo jurídico como lo derecho.

⁶ Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum* V lect. 12, 1134 b 18, 15-17: (los juristas) “llaman derecho (*ius*) a lo mismo que Aristóteles llama lo justo (*iustum*), así también Isidoro en el libro de las Etimologías dice que se dice derecho como lo justo”. Cfr. Isidoro, *Etimologías III*, 1. Notemos la precisión con que Tomás señala que lo justo en el ámbito jurídico toma el nombre de derecho (*ius*); es decir que el derecho es la versión jurídica de lo justo.

Ahora bien, porque se trata de una construcción humana es siempre revisable, precisamente, desde su aspecto valorativo. A la inversa de lo que dice el primer Nino, en su obra de 1980, la nota axiológica de justicia es el centro de lo jurídico, es lo que le quita el carácter dogmático en sentido fuerte a lo jurídico, y es lo que motiva su revisión; v. gr. quien se piensa agraviado recurre al juez y si no está satisfecho con la solución recibida puede apelar hasta la última instancia del sistema de administración de justicia. Aún ahí puede tener una valoración divergente y reconocer lo jurídico como una construcción humana que tiene sus límites. Permanentemente argumentamos en términos de justicia; no alcanza con la vigencia efectiva de un poder que logra sus objetivos sin oposición adecuada: es necesario que existan razones por las cuales algo pueda ser reconocido como lo suyo en esa convivencia organizada.

La búsqueda de la fundamentación crítica del criterio axiológico de justicia o fuente última de juridicidad marca toda la historia de la iusfilosofía y de las argumentaciones jurídicas como una exigencia de la razón precisamente porque lo jurídico no es algo puramente fáctico, objeto de un relato, sino algo deóntico, objeto de una valoración racional. Si concebimos lo jurídico como un ámbito de simples imposiciones del poder dominante, y los juicios axiológicos como simples apreciaciones afectivas, todo lejano de la racionalidad argumentativa, ya no reflejamos el fenómeno real de que nos ocupamos.

Pensemos lo que ocurre cuando a todo este aparato se le quita la nota de "justo": pues, simplemente, el hombre se sustrae de él. Si no se espera o no se pretende justicia no se recurre al abogado ni al juez, ni se reconoce el ordenamiento normativo. Si una persona ha sufrido un ilícito o un menoscabo en lo suyo, y considera que el aparato estatal no le dará satisfacción, si considera que el aparato estatal no lo atenderá, no será en modo alguno eficiente, o (peor aún) que será aliado de los que lo agravian, no presenta ni tramita su reclamo. Si no tiene, no digamos certeza total, al menos una expectativa de justicia, todo trámite y toda argumentación jurídica carecen de

sentido. Otro fenómeno, más grave aún, que puede ocurrir cuando la desconfianza en el sistema de justicia lo deslegitima, es que se organice un sistema paralelo, no estatal, para resolver los conflictos y dar una organización a la sociedad: es lo que se llama la mafia o criminalidad organizada.⁷

Sin la inclusión, de alguna manera, de la nota de "justicia" todo el ámbito jurídico se desfigura y desaparece; por ello el Digesto se abre afirmando que el derecho (*ius*) es llamado tal porque viene de la justicia.⁸ Aunque en realidad más bien parece lo contrario: que la justicia toma su nombre del *ius*, como su realización o aquella energía que lo realiza. Pero, de todas maneras, el vínculo es inescindible.

Con mucha elocuencia San Agustín observaba que en una banda de malhechores puede haber una cierta organización, con un jefe que ejerce su autoridad con consenso de los miembros, y que reparte el botín según reglas preestablecidas. Que haya organización, con mandatos que se imponen, se aceptan y se cumplen, con una autoridad que distribuye el bien común y que puede usar la fuerza, todo ello es necesario, pero solo hasta aquí todavía no alcanza para que haya Estado. Esos son los elementos que para el descriptivismo del positivismo metodológico (v. gr. del primer Nino) definen suficientemente lo jurídico; lo cual, como hemos visto, resulta insuficiente. Lo específico del Estado es la finalidad de justicia que penetra formalmente todos sus actos; por ello Agustín se preguntaba: "(...) si ha sido quitada la justicia, ¿qué son los Estados, sino grandes bandas de asaltantes?"⁹

⁷ Cf. Savagnone, G., *La Chiesa di fronte alla mafia*. Cinisello Balsamo, San Paolo, 1995, 16-83.

⁸ Cf. Digesto I.1.1: "*est autem a iustitia appellatum ius*". Por ello los romanos recogían la tensión entre el "*dura lex sed lex*" (es dura la ley, pero es la ley), y el "*summum ius summa iniuria*" (el derecho más rígido es la mayor injusticia), donde el extremo normativista termina volviéndose contra sí mismo.

⁹ AGUSTÍN, *De civitate Dei* IV,4: "(...) *Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna atrocina*".

Esta percepción común del sentido de la organización política aparece testimoniada en el relato que hace el historiador romano Tácito en su biografía de Agrícola (c. 98 p. C. n.). Allí realiza una dura crítica al Imperio; señala que los britanos obedecen y pagan sus impuestos siempre y cuando no se les trate injustamente (XIII: si iniuria absint: si están ausentes las injusticias); acusa a los romanos de hacer la guerra por su avaricia y ambición (XV: illis avaritia et luxuriam causas belli esse: para ellos la avaricia y la lujuria son causales de guerra). Pero lo más fuerte es lo que transcribe de la arenga de Calgaco, jefe de los caledonios, quien cuestiona el carácter político-jurídico del Imperio por la finalidad que evidencian a fines del s. I sus actores en Britania:

(...) Son los saqueadores del mundo; ahora que ya han devastado todas las tierras, miran al mar: si el enemigo es rico, son avaros; si es pobre, ambiciosos, porque no los han saciado ni sus conquistas a Oriente ni a Occidente. Son los únicos que desean las tierras ricas y pobres por igual: robar, asesinar, saquear es su definición para ese falso imperio; donde lo arrasan todo, dicen que hacen la paz.¹⁰

Con su mirada de historiador, Tácito hace una lectura de los acontecimientos comparando lo que fue Roma en tiempos pasados, su papel en el mundo como difusor del derecho, y la decadente situación que refleja en su acción carente de criterios axiológicos. El centro de la crítica de Tácito, en su relato general sobre los britanos y en el discurso de Calgaco, es que sin tener la justicia como finalidad en su actividad no es reconocible la organización política llamada imperio: ha perdido el núcleo de la juridicidad.

Ahora bien, el imprescindible reconocimiento de la dimensión axiológica, y no cualquiera, sino la de justicia, todavía no termina de resolver la cuestión. Hemos visto que Tomás de Aquino comparte que el derecho es lo justo, pero advierte que para tener determinada la noción todavía es necesaria una precisión. En el texto que recién

¹⁰ Cornelius Tacitus, *De vita et moribus Iulii Agricolae* XXX: “ (...) Raptores orbis, postquam cuncta vastantibus defuere terrae, mare scrutantur: si locuples hostis est, avari, si pauper, ambitiosi, quos non Oriens, non Occidens satiaverit: soli omnium opes atque inopiam pari adfectu concupiscunt. Auferre trucidare rapere falsis nominibus imperium, atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant.”

mencionamos, al citar a Isidoro de Sevilla, que identificaba simplemente el ius y lo justo, Tomás marca una distancia señalando que esto ocurre de parte de los juristas (*iuristae*); aquí aparece una clave fundamental. Hay un sentido técnico, profesional, de lo justo que es lo jurídico.

¿Qué quiere expresar Tomás al circunscribir el derecho no a lo justo en toda su amplitud, sino a lo justo de los juristas? Lo que quiere recoger es que se trata de lo justo político, como lo había hecho Aristóteles; lo justo en la sociedad organizada. Hay relaciones humanas cuya justa adecuación no compete al derecho, además aquí se trata de una justicia acotada por límites: está en manos de hombres, con todos sus condicionamientos culturales, de época, circunstanciales, estructurales y personales. Se busca realizar justicia con marcos definidos, que son garantía y recorte a la vez: su exterioridad, los plazos procesales, los requerimientos relativos a lo que puede considerarse la verdad de los hechos. En la medida en que la prosecución de la justicia es un ejercicio de un poder social, también está limitada por el contrapeso del juego de los diversos poderes.

Por ello cabe, ciertamente, advertir que en el ámbito jurídico se trata de lo justo en un cierto sentido. Evidentemente no hay juridicidad si se expulsa el criterio de justicia, pero también se toma en cuenta que lo jurídico no agota simplemente y por sí la consideración axiológica en materia de justicia. Se trata de la justicia que se pretende y se puede lograr en una sociedad organizada para tal fin.

La preocupación descriptivista por dejar fuera lo axiológico para que pueda mantenerse ese uso, responde equivocadamente a esta realidad del límite de justicia que le pertenece a lo jurídico. Sin duda hay un plus de valoración sobre los hechos de la convivencia social, en materia de justicia, que excede a lo jurídico (así lo reflejan la opinión pública, la estimación del ciudadano, la propuesta política y el análisis moral). Pero este plus de valoración no es totalmente extrínseco e impertinente. Porque el núcleo de lo jurídico es lo justo,

en una expectativa de la praxis social, estas valoraciones son usuales y pertinentes. Y esto es así porque tienen el mismo núcleo significativo, aunque de distintas maneras, es decir con distintos alcances de realidad respecto a la misma meta de justicia.

Quitado del horizonte y de la expectativa de la justicia, el fenómeno jurídico se torna irreconocible. La pura vigencia de una organización sostenida por la fuerza no es lo que habitualmente llamamos derecho, ni es lo que unifica como finalidad social las voluntades y respalda que se sostenga el esfuerzo por su efectiva vigencia. La motivación social, aún para reclamar el respaldo de una organización específica y el uso de la fuerza en los casos necesarios, es la valoración en términos de justicia: que cada uno tenga lo suyo, que en y gracias a la convivencia se pueda vivir humanamente alcanzando los fines propios.

En una obra póstuma, publicada en 1994 y reeditada en 2014, el mismo Nino cambió de posición. Allí reconoce que los actores de la vida jurídica tienen la noción axiológica del derecho y que una perspectiva externa, de tipo sociológico, no puede prescindir de esta nota fundamental.¹¹

El plexo analógico

Ahora bien, en el registro de nuestra experiencia, el hecho jurídico aparece como algo complejo, debido a la polisemia derivada de la sustantivación del adjetivo calificativo que ha desplazado a varios sustantivos: con el término "derecho" designamos:

- las normas,
- las sentencias judiciales, iii.- un poder de reclamar,

¹¹ Cfr. Nino, C. S., *Derecho, moral y política. Una revisión de la teoría general del derecho*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2014, 47-54. En esta característica axiológica el último Nino identifica lo que denomina la "conexión justificatoria" entre derecho y moral, en su nivel político.

-
- un sistema de poder político organizado, v.- una conducta social,
 - un orden social,
 - el saber práctico que se ocupa de estas realidades.

Si bien se trata de realidades y nociones diversas, tienen algo en común; por ello decimos que el término "derecho" es un término análogo, y que la noción "derecho" es una noción análoga. En estas siete acepciones hay una comunidad semiótica (en el término "derecho") y semántica (en el significado); el contenido de la comprensión conceptual, el significado, no es exactamente el mismo (como en la univocidad), pero tampoco se trata de siete significados ajenos entre ellos. Hay una comunidad semántica, significativa, conceptual, que los tiene unidos en torno a un núcleo común, por lo cual constituyen un plexo nocional de base intrínseca.

Mientras en la univocidad la comprensión (conjunto de notas contenidas en el predicado) es idéntica en toda la extensión (cantidad de sujetos de quienes se predica), en la equivocidad la comprensión varía totalmente en los casos de la extensión; en cambio, en la analogía la comprensión se mantiene idéntica en algunas notas y varía en otras en los casos de la extensión.

Ahora bien, entre los analogados hay una relación de dependencia: en cuanto el contenido nocional se predica primeramente o con mayor propiedad de uno de ellos y de los otros por alguna referencia a aquél. Este es llamado el primer analogado; su determinación es fundamental para comprender el alcance nocional de todo el plexo significativo y de cada analogado en particular, pues su inclusión en el plexo analógico está originada y definida por dicha referencia al primer analogado. El primer analogado es el portador por excelencia del núcleo significativo.

El término "derecho" no es unívoco, porque se aplica a siete distintas realidades. No es lo mismo una conducta humana que un producto de pensamiento y decisión como es la norma o la sentencia. Sin embargo, no es un término equívoco, pues se predica de esas siete

realidades con un significado que no es totalmente divergente. En la predicación analógica hay algo común y hay algo diverso; el plexo de lo jurídico está constituido por siete realidades diversas que tienen algo en común.

Ahora bien, hay dos tipos de analogía. La analogía de proporcionalidad consiste en una comparación de relaciones: por ejemplo, si digo que "6 es a 3 como 4 es a 2", estoy expresando que la relación entre 6 y 3 es análoga a la que hay entre 4 y 2. Análoga porque es en parte igual (es la relación de algo con su mitad) y en parte diferente (en los miembros de la primera relación uno es par y el otro impar, en tanto que los miembros de la segunda relación son pares; también porque las magnitudes son distintas). La analogía de atribución es la que se verifica cuando hay un término que se aplica propia, principal e intrínsecamente a una sola realidad (primer analogado) y a varias otras, sólo debido a sus diversas relaciones con aquélla. Así, en el caso de "sano", el primer analogado es el estado de un cuerpo vivo, de él se dice propiamente y con prioridad que es "sano" como una cualidad que le pertenece por poseer la salud; del clima se dice que es "sano" sólo en cuanto favorece la salud de un cuerpo, de un color en cuanto denota el estado de salud de un cuerpo, de la medicina en cuanto ayuda a recuperar la salud del cuerpo. Sólo por referencia al cuerpo sano (primer analogado) se entiende la predicabilidad de "sano" en los otros analogados (secundarios); si intentamos prescindir de esa dependencia la predicabilidad de los analogados secundarios se destruye. Derecho es un término análogo, con analogía de atribución. Porque se aplica a una realidad primera, que es propia, formal y esencialmente el derecho (analogado principal) y a otras realidades que corresponden al mundo jurídico y reciben el nombre de "derecho" solo por la referencia o vinculación que pueden guardar con el analogado principal (analogados secundarios).

En el caso de "derecho" los siete analogados tienen algo en común: la norma, el poder, la conducta, las sentencias, el orden social, el sistema de poder político, el saber, tienen su referencia a lo

justo; de todos se predica lo justo en algún sentido. Lo justo es el núcleo común de significado, la cuestión a resolver es cuál es el portador por excelencia de este núcleo, y por virtud del cual se verifica ese contenido en los otros portadores.

Por ello necesitamos determinar cuál es el primer analogado en el plexo semántico "derecho": este ejercicio filosófico nos dará la noción de mayor rango en lo jurídico y (por esta vía) nos ayudará a ordenar reflexivamente nuestra comprensión del complejo universo jurídico. Vamos a examinar los siete miembros del plexo jurídico para descubrir, razonando, cuál es el principal de ellos.

i.- Comencemos por un analogado que, frecuentemente, es el más destacado en la primera aproximación al plexo jurídico, al punto que para muchos pareciera ser el primer analogado: la norma jurídica. En el lenguaje de los autores normativistas es usual calificar la norma como el derecho objetivo. Evidentemente, se circunscriben a las normas positivas escritas; aquí "objetivo" se toma en sentido empírico-verificable: porque está fijada por escrito y al alcance de todos. En cambio, es más difícil aplicar esa calificación para normas consuetudinarias o verbales; nada digamos de posibles normas "naturales", porque no suelen entrar en este contexto. De todas maneras, nos ocupamos ahora de todo tipo de norma jurídica. Considerando su propia realidad podemos realizar cuatro observaciones que nos muestran que no es la norma el analogado principal.

i.a.- Siendo ella una proposición deóntica en términos de justicia no tiene sentido en sí misma, sino que, por su naturaleza, está dirigida a la producción de una conducta imperada como justa. En efecto, en las normas lo que importa, en primer lugar, y en definitiva, no es una calidad redaccional (como en la literatura), ni una claridad o verdad nocional (como en la ciencia), sino que su sentido está en la conducta

a producirse por su imperio. La norma es, de por sí, una regla o medida de los actos humanos.¹²

Mientras en la literatura la proposición tiene sentido en sí, mientras en la ciencia lo tiene en referencia a la verdad objetiva, en el ámbito normativo el sentido está en la conducta a realizarse: los atributos de belleza redaccional y de claridad nocional son importantes (más este último), pero se subordinan al sentido esencialmente operativo de las normas. Éstas se distinguen en el universo de las proposiciones en cuanto describen e imperan conductas; entre las normas algunas son "jurídicas" en cuanto describen e imperan conductas como "justas" (en términos de justicia).

i.b.- No se entienden las normas sino en referencia a las conductas; a tal punto que, por bien redactado, coherente y claro que sea un cuerpo normativo, si no alcanza a ser operativo, si no tiene vigencia de hecho, deja de ser propiamente normativo: cae en desuetudo, que es la forma más simple de quitarle valor normativo a una proposición.¹³

i.c.- De los dos puntos anteriores se sigue el principio de factibilidad, es decir de que sólo cabe prescribir en la norma lo que es posible que se realice. Es de buena práctica legislativa no prescribir lo que se sabe que es imposible de realizarse (sea por razones objetivas de lo mandado, o sea por razones subjetivas de los obligados).¹⁴ En lo objetivo está la índole propia de la conducta prescripta, pero también la carencia de modos efectivos de urgir su cumplimiento en caso de violación. En lo subjetivo están las capacidades y características de los sujetos particulares, también

¹² Cfr. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q. XCVI a. 2: "*lex ponitur ut quaedam regula vel mensura humanorum actuum*".

¹³ Como bien muestran los estudios de sociología jurídica, "sin costumbres que la sustenten, la ley es pura declamación". Cfr. Fucito, F., *Sociología del derecho*. Buenos Aires: Universidad., 1993, p. 16.

¹⁴ Los romanos expresaban este principio general del derecho: "*impossibilium nulla obligatio*" (no hay obligación respecto a lo imposible), también "*ad impossibilia nemo tenetur*" (nadie está obligado a lo imposible).

características generales de índole cultural, cuando lo imperado es opuesto a la idiosincrasia o a las costumbres ancestrales de un pueblo. Si se estima que lo normado no llegará a tener vigencia efectiva por alguna circunstancia que lo torna utópico o distópico, no tiene sentido dictar esa norma en materia contingente.

i.d.- En cambio, la norma alcanza vigencia efectiva cuando las conductas imperadas se realizan establemente, se configura así la consuetudo (la costumbre) que es el modo habitual como vive una sociedad. Para la definitiva conformación de la norma es necesaria su vigencia como consuetudo. Desde el punto de vista funcional, como lo reconoce el sabio realismo de los romanos, no siendo las normas un producto absoluto de la razón y la voluntad del legislador, es necesario que las normas no se modifiquen sin una seria razón de justicia, porque de lo contrario en su inestabilidad no alcanzarán a hacerse costumbre.¹⁵ Es tan fuerte la primacía de la conducta que, cuando su repetición estable teje la costumbre de una sociedad, aunque no exista una norma formalmente establecida, esa costumbre es una fuente jurídica autónoma: el llamado derecho consuetudinario.

Estas observaciones sobre los cuerpos normativos nos hacen ver que, aunque sean el elemento más llamativo del fenómeno jurídico, no son, sin embargo, el principal, en cuanto carecen de sentido en sí mismos, sino que remiten a otro (la conducta jurídica): a él se ordenan y de él reciben toda su razón de ser. La norma jurídica es una proposición práctica, es un mandato. Su sentido no reside en sí misma. Una buena norma no es simplemente aquella que está bien redactada, que tiene buena gramática o incluso belleza literaria. Tampoco el valor de la norma reside en una descripción de la realidad. Aun cuando su formulación esté en el modo indicativo y parezca una descripción, es siempre una prescripción. La norma

¹⁵ Cfr. Digesto, Lib. I. Tit. IV leg. 2 *In rebus novis*: “*in rebus novis constituendis, evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo iure quod diu aequum visum est*” (al establecer algo nuevo, su utilidad debe ser evidente, para que se abandone aquel derecho que por tanto tiempo pareció justo). También Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q. 97 a. 2.

existe en cuanto impera conductas; busca una incidencia en la realidad operativa de la convivencia humana. Es tan cierto que la norma sólo existe en función de la conducta, que si de modo sostenido y generalizado ésta no se realiza la norma deja de existir como tal, cae en desuetudo. Fijémonos qué interesante: la norma pretende que exista la conducta, si no alcanza su objetivo es letra muerta. Por más que haya tenido legitimidad en su origen, si no alcanza la conducta dejó de ser norma jurídica.

ii.- Por su parte las sentencias judiciales tienen el mismo valor de proposiciones deónticas que imperan una conducta en términos de justicia para un caso concreto. Ellas son una realidad jurídica por antonomasia y están inmediatamente ligadas a su finalidad operativa, sin la cual carecerían de sentido, aún en el caso de las llamadas sentencias “declarativas” y las que responden a un recurso de certiorari. Para ellas vale lo que vimos respecto a las normas, todo su sentido radica en las conductas que imperan y pretenden se hagan realidad efectiva. Toman su cualidad de algo “jurídico” de esas conductas justas que describen e imperan.

iii.- Otro analogado de gran prestigio en nuestros usos es el llamado "derecho subjetivo", al punto que pareciera ser él el primer analogado: por ejemplo, cuando se piensa que las normas establecen o reconocen nuestros "derechos" (en este sentido), que del juez pedimos se efectivicen nuestros "derechos", queremos que el abogado nos asesore sobre nuestros "derechos", etcétera. Es frecuente denominarlos "facultades", pero es más preciso llamarlos poderes jurídicos, pues hay casos cuyo ejercicio no es "facultativo" (deónticamente contingente) sino "necesario" (deónticamente): por ej. el caso de la responsabilidad parental.

Ahora bien, estos "poderes", en realidad, están dirigidos a una conducta que se exige de otro para ser puesto cada uno en lo suyo, en su integridad. Este "poder" o "derecho subjetivo" es ininteligible sin la referencia a la conducta del otro, sea de acción u omisión. Esa conducta es la razón y la medida del poder jurídico subjetivo. Cuando reclamamos un derecho no reclamamos una norma, sino una

conducta de otro a favor nuestro. Por ejemplo, cuando decimos que tengo el derecho de propiedad significamos que tengo el poder de exigir de otros que no interfieran en el ejercicio de mi dominio real; cuando decimos que tengo derecho a la vida significamos que tengo poder de exigir de otros que no dañen mi vida (y, en ciertos casos, que colaboren con ella); cuando decimos que tengo derecho a una indemnización significamos que tengo poder para exigir que otro me recompense el daño, etcétera. El derecho subjetivo es categorialmente una potencia activa del sujeto, su realidad y su especificidad dependen del acto (conducta) a que se refiere; sin ella se desvanece.

iv.- Por otra parte, cuando decimos “estar a derecho” significamos que nos incluimos bajo el sistema organizado del poder político que se ocupa de la justicia y esa inclusión no significa otra cosa que la realización de las conductas pertinentes.

v.- Del examen precedente resulta que tanto la norma general como la sentencia, los poderes jurídicos y el sistema político relativo a la justicia, están todos referidos a la conducta jurídica. Este analogado se destaca en el análisis del plexo como el primero y el propiamente significado.

vi.- Por ello el orden social que también llamamos estado de derecho está construido por la efectiva realización de esas conductas.

vii.- A su vez, el saber jurídico, que trabaja con proposiciones normativas, particularmente en su nivel de "ciencia jurídica", de por sí, en cuanto "saber práctico", está dirigido a guiar la acción. Pensemos en el caso del abogado o el juez o cualquier funcionario judicial (fiscal, defensor, etcétera): su saber está directamente orientado a unos resultados, que son conductas humanas mediadas por las normas jurídicas. Puede darse el caso del que estudie el saber jurídico sin pretensión (intención o fin subjetivo) de intervenir en el circuito jurídico práctico, sin embargo, dicho saber le señala un curso de acción, que se volverá operativo (pasará de su relativa condición especulativa) llegada una circunstancia pertinente. Los saberes

conexos con la ciencia jurídica, la sociología, la medicina, la filosofía y demás, todos ellos terminan girando sobre las conductas.

La centralidad de la conducta

Aunque desde el s. XIV se haya dado primacía al derecho subjetivo¹⁶ y desde el s. XVII se haya destacado la norma, lo real es que el centro de la vida jurídica está en la conducta justa debida: como lo hemos visto detalladamente, ésta resulta ser el primer analogado en el plexo "derecho".¹⁷ Es en la conducta social hacia otro que pone en su relativa situación a cada uno donde se encuentra propiamente lo justo. En los otros analogados también se encuentra intrínsecamente, pero sólo en su referencia con la conducta justa pueden propiamente llamarse como algo justo, es decir, como algo jurídico. Así como sin referencia a la conducta no tienen sentido los otros analogados, sin la calificación de "justa" en esa conducta (con el alcance que venimos viendo para esta calificación) los otros analogados no tienen la calificación de jurídicos.

Ésta ha sido la concepción clásica griega, romana y medieval.¹⁸ Los reclamos de Villey en la segunda mitad del siglo XX para un regreso al objetivismo jurídico, como superación del normativismo y

¹⁶ Un ejemplo evidente del giro del objetivismo al subjetivismo se puede ver en Francisco Suárez (1548- 1617) cuando expone los analogados jurídicos. En primer término, indica la conducta (en sentido tomista), luego la facultad (facultas), la ley (sólo en cuanto tiene por contenido a la conducta) y, finalmente, la sentencia judicial. De ellos considera al poder subjetivo como el significado más estricto del término "derecho". Lo entiende como un poder moral sobre una cosa o relativo a algo que le es debido. Cf. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967, 10-12; *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore*, Paris: Vives, 1856, 4-5: "(...) *facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet, vel circa rem suam, vel ad rem sibi debitam*".

¹⁷ Cfr. Casares, T., *La justicia y el derecho*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1974, 96; Massini, C. I., *Sobre el realismo jurídico*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot., 1978, cap. I. También *Filosofía del derecho*, Buenos Aires: Abeledo- Perrot., 1994, 34.

¹⁸ Aristóteles abre el estudio de la justicia (*dike*) y del derecho (*tó dikaion*) preguntándose de qué tipo de acciones (*práxis*) se trate y cuál sea el criterio para establecer esto último, cf. *Ética a Nicómaco* V,1, 1129a. Por su parte, Tomás de Aquino trata del derecho (*ius*) como la obra exterior (*opus, ipsa res*) de la virtud de la justicia, cf. *Summa Theologiae* II-II qq. LVII-LVIII; en q. LVII a. 1 desarrolla el plexo analógico y la primacía de la obra justa.

del subjetivismo, han sido originados en sus estudios históricos y siguen teniendo un gran valor. En cambio, sus conclusiones teóricas no nos resultan tan satisfactorias.

Efecto, en la reivindicación de la objetividad jurídica frente al normativismo y al subjetivismo, Michel Villey rechaza su identificación en la conducta humana por considerarla una confusión moralizante. La interpretación villeyana de lo justo aristotélico (*tò díkaion*) o la misma cosa justa (*ipsa res iusta*) tomista no es muy precisa. Oscila entre situar lo jurídico en el resultado de la acción en referencia a los miembros de la sociedad, como el estado natural de las cosas en una adecuada proporción en la convivencia, o también en el objeto-materia sobre el que versa esa acción, como la porción que a cada uno le corresponde en la participación social. Al negar la identidad de lo jurídico con la conducta, para Villey las proposiciones jurídicas han de ser indicativas y no prescriptivas: la iurisdictio enuncia lo justo, no es un imperium de conductas.¹⁹ Los aportes de Villey han servido para criticar el subjetivismo y el normativismo en un reclamo de objetividad, pero su interpretación histórica de los textos a veces es forzada y, sobre todo, su respuesta iusfilosófica no resiste totalmente la confrontación con la experiencia.

Un gran mérito le corresponde a Carlos Cossio (1903-1987) por haber recuperado la centralidad de la conducta en el derecho en un contexto de dominio del normativismo. La elaboración del iniciador de la escuela argentina de filosofía del derecho no se hizo partiendo del conocimiento de la historia del derecho ni tampoco del estudio

¹⁹ Cfr. Villey, M., *Philosophie du droit*. Vol. I *Définitions et fins du droit*, Paris: Dalloz., 1978, 71-76; *Leçons d'histoire de la Philosophie du Droit*, Paris: Dalloz, 1962.; también *Compendio de Filosofía del Derecho*, Pamplona: EUNSA, 1979, 84-90. Para un análisis del significado de Villey en la iusfilosofía, se puede ver Rabbi-Baldi Cabanillas, R., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, Pamplona: EUNSA, 1990; Vigo, R. L., *Perspectivas iusfilosóficas contemporáneas*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1991, 209-291; Errázuriz, C. J. – Sol, T. – Popovic, P. (a cura di), *L'essenza del diritto. Le proposte di Michel Villey*, Sergio Cotta e Javier Hervada, Roma: Pontificia Università della Santa Croce, 2019

de los clásicos, sino precisamente partiendo de la observación fenomenológica de la experiencia jurídica.²⁰

En la actualidad, a pesar del uso lingüístico normativista anotado, se abre camino el reconocimiento de la centralidad de la conducta y se tiende a calificarla como el "derecho objetivo" en sentido estricto, lo que es más acorde con la realidad de la vida jurídica.

Aquí la calificación de objetivo está tomada en una doble razón: a) en cuanto se adecua a la integridad del término en la relación jurídica, y, por tanto, tiene un patrón de medida fuera de sí, originado en el título respectivo; b) en cuanto está originada por ese patrón (el fin, su perfección) en sentido estricto, prescinde de los aspectos subjetivos tanto del agente como del término.

Se trata de una conducta:

- humana (acción u omisión, mediada por la libertad),
- social (referida a otro, en interferencia intersubjetiva),
- externa (su fin radica en que alcance al término y lo ponga en su integridad),
- justa (porque pone a cada uno en lo suyo, en su integridad),
- debida (porque es imperada por la norma a una libertad con necesidad deóntica).

Con relación a ella se constituyen como "derecho" los demás analogados: la norma y la sentencia que la describen e imperan, el poder que la exige, el saber que la conoce y dirige su ejecución, el sistema de poder que la garantiza y el orden social que resulta de su efectiva vigencia. Con relación a la conducta justa debida se articulan los demás analogados del "derecho": así conocemos por las normas las conductas que debemos realizar respecto a otros y las que podemos exigir de otros.

²⁰ Cfr. Cossio, C., *Teoría egológica del derecho*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1964.

El derecho como conducta pertenece a un miembro de la relación como a su término en virtud de un título que vincula esa conducta con su integridad; pertenece al otro miembro como a su sujeto ejecutor, también debido a algún título que lo vincula con la conducta como a quien le pertenece realizarla. Así, cuando se realiza dicha conducta, "ajusta" a ambos miembros entre sí.

Por ejemplo, en el caso de un contrato de mutuo: pertenece al sujeto agente (deudor) cumplir en tiempo y forma el pago a que se ha obligado, pertenece al término (acreedor) recibir dicho pago que lo pone (en ese respecto) en su integridad patrimonial, el "poder jurídico" del acreedor es el de exigir del deudor que realice la conducta justa que le debe. En el caso del derecho a la vida, pertenece a cada hombre como sujeto realizar conductas de respeto a la vida, y en caso de extrema necesidad de asistencia en su salvaguarda, respecto a todo otro hombre (término) para que tenga su integridad biopsíquica; éste, a su vez, tiene el poder jurídico de exigir esas conductas respecto a todo sujeto.

La centralidad de la conducta, que nace de la inteligencia y de la voluntad de las personas, lleva a considerar la costumbre como fuente jurídica superior a la norma no sólo por la posibilidad de la desuetudo que la derogue. En realidad, el poder de la autoridad, de cuya inteligencia y voluntad emanan las normas, no existe sino por un sustento en el consenso social que se expresa en una costumbre. La autoridad legisla y gestiona en nombre de la multitud de personas que tienen inteligencia y voluntad propia; la autoridad social siempre la tiene delegada. Por ello si la costumbre la sostiene vale, y si la costumbre le quita el respaldo cesa. La centralidad de la conducta está en el origen de la legitimidad de la autoridad normativa. El consenso social que respalda a la autoridad se expresa en la costumbre como conducta sostenida y compartida.²¹ Esta centralidad

²¹Sobre este origen en cierto sentido democrático del derecho a través de la costumbre, cfr. Tomas de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q. 97 a. 3 ad 3. El principio es sostenido tanto para la situación en la que la población libremente da su consenso a una autoridad, como para el caso en que tolera un gobierno

de la conducta nos descubre la vida jurídica como una praxis social, como un proceso social ordenado según una instancia racional.

Como se ve, del hecho que una conducta sea la que ajusta a los miembros de la vida social se sigue que sea debida, es decir que uno deba realizarla y el otro tenga el poder de exigirla: la conducta porque es justa es debida.²²

Lo que especifica una conducta social (causa material) como "derecho" es que sea "justa" (causa formal intrínseca), es decir que pertenezca al sujeto agente y al término como lo que les pertenece en su relación. La noción de lo justo es la percepción de la integridad de los miembros en su interferencia intersubjetiva. Es objetivo porque solamente toma en cuenta lo que resulta de los títulos de los miembros de la relación, no las pretensiones en más o en menos de ellos. Aristóteles señala que lo justo es un medio objetivo entre las subjetividades de los actores que pueden pretender en más o en menos, en exceso o en defecto; la tarea de cada actor de la vida jurídica y en especial del juez en su sentencia es alcanzar a determinar ese medio objetivo con la mayor exactitud prescindiendo de las deformidades subjetivas.²³ Esa objetividad que nace de los títulos de los miembros es algo racionalmente argumentable porque puede ser fundada en dichos títulos y éstos en los fundamentos que los originan. No se trata de un reparto arbitrario, sino de una

de fuerza. Cuando deja de tolerarlo, los actos destituyentes expresan y ejecutan la caída del consenso. El término democracia tiene en Tomás un significado diverso; pero el concepto está dentro de la semántica actual de ese término.

²²No a la inversa: que sea justa porque es debida. Luego habrá que resolver el interrogante del fundamento del derecho, lo que hace "justa" a una conducta social.

²³Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* V,1, 1129 a. Es doctrina aristotélica permanente que las virtudes, así la justicia, tienen por objeto una conducta media entre dos errores: exceso y defecto. Esta posición no significa una búsqueda de la mediocridad o un compromiso que sacrifique lo que verdaderamente (objetivamente) corresponde a cada uno, sino la conclusión de la razón práctica en aquello que es lo debido apartándose de los errores hacia un lado u otro. Como bien dice M. Villey, esta búsqueda racional y su aplicación práctica en las conductas no tratan de descansar en una meseta, sino de ascender esforzadamente a una cima; cf. *Compendio...*, 85.

asignación, en la participación del bien común, de la que se puede dar razones.

En la relación jurídica la primacía pertenece a la integridad del término, que es el fin de la conducta justa concreta. Por ello decía con acierto R. von Ihering que "el fin es creador del derecho": recuérdese que el fin es la causa de las causas porque es lo buscado en todo el proceso causal. Concomitantemente, se pone también en su integridad relativa al sujeto agente, por ello se igualan en y a través de la convivencia en cuanto cada uno está en su integridad actuando o recibiendo lo que le corresponde.

No se trata de una igualdad aritmética que suprima las diferencias entre los miembros sino de una igualdad geométrica, en cuanto los diversos miembros, gracias a la interferencia activa, alcanzan la integridad de su propia figura identitaria relativa. Esta igualdad construye un estado general en la sociedad que llamamos el bien común: un orden de justicia contribuye a que cada miembro de la sociedad pueda alcanzar su plenitud, en una contribución a la felicidad de los miembros.²⁴

Que la pluralidad social de miembros no sea aritmética, sino geométrica, significa que la alteridad no es la simple multiplicación de lo mismo en un otro que es lo mismo, sino de otro que es lo mismo de otra manera. Esta alteridad radical, sin embargo, se da en el seno de la igualdad básica o esencial por la identidad humana. En rigor filosófico tenemos que decir que la igualdad es esencial y la diferencia es accidental; no como algo carente de valor, sino como algo que se da caracterizando a cada persona individual, pero sin modificar la común pertenencia a la condición humana esencial que es la misma sustancia de cada persona.

²⁴Decimos "contribuye" porque por sí sola la justicia no es suficiente para lograr el bien común; es necesaria pero no suficiente: debe ser completada con los frutos de otras virtudes vinculadas a ella y también de la caridad.

Ahora bien, hay fines humanos personales y sociales: por ello hay derechos personales y sociales. Esto nos hace reconocer un pluralismo jurídico originario en cinco grandes esferas de términos jurídicos: las personas, las familias, los cuerpos intermedios, el Estado, la comunidad internacional.²⁵

Por ello, no resultan aceptables los monismos jurídicos que dan sentido exclusivo a los términos originarios, sea el colectivista (el único originario es el Estado), sea el individualista (el único originario es el interés individual, la sociedad sólo está para su resguardo). La primera es la visión totalitaria del comunismo y del nazismo; la segunda es la concepción madre del liberalismo, sistematizada por Kant.

De la intrínseca definición del derecho como "lo justo debido" se deriva el carácter controversial que hemos indicado antes. Si la inteligencia humana no tuviera la capacidad de reconocer en distintos grados (en gran parte con probabilidad, más que con certeza apodíctica) qué es lo justo, si la voluntad humana no estuviera en condiciones de quererlo, no habría controversia ni se organizarían los mecanismos judiciales, de mediación, de arbitraje, etcétera, para solucionar los conflictos.

La pretensión de justicia en "lo suyo" es lo que fundamenta la organización social, el acatamiento a las normas y la búsqueda de solución a los conflictos. Si se entendiera, al modo puramente descriptivista, que cualquier organización social es autoconsistente de una manera meramente formal sin el contenido de "justicia" no se entendería la consistencia de muchos conflictos y acciones reivindicativas; la organización social quedaría como algo meramente "fáctico", en el ámbito de lo descriptivo como la naturaleza prehumana, fuera del sistema deóntico de las relaciones humanas.

²⁵Cf. J. Messner, *Ética general y aplicada*. Madrid: Rialp, 1969, 21 ss.

MANUEL OCAMPO PONCE

Universidad Panamericana

Guadalajara, México

maocampo@up.edu.mx

Amor y Bien. Los problemas del amor en santo Tomás de Aquino, un estudio desde la perspectiva de María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi

Resumen. Sin lugar a duda, el amor es uno de los temas más importantes y difíciles dentro de la magna obra de santo Tomás de Aquino. Se trata de un tema eminentemente metafísico, en cuanto tiene una relación estrecha con el bien, el fin, la perfección, la analogía y la causalidad. Su relevancia radica en que nada puede ser más importante para el ser creado que el principio del cual procede y el fin al cual ha de llegar gracias al amor. Ese amor natural o elícito que todo el universo tiene del fin es, a su vez, el principio fundamental de la existencia de todo lo creado y la meta de todo movimiento que conduce hacia Dios como culmen de toda perfección. El amor es precisamente la pieza clave que se encuentra en todo proceso y en todo movimiento. El presente trabajo es un homenaje a la Dra. María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi por su brillante trayectoria y trabajo incansable a favor de la verdad y de la promoción de la filosofía de santo Tomás de Aquino, especialmente en este tema del amor que desarrolla en su obra titulada: *Amor y bien, los problemas del amor en santo Tomás de Aquino*. Se trata de un intento por mostrar el brillo de esta espléndida obra que expone magistralmente el tema del amor en el Aquinate.

Palabras clave: amor – apetito – bien – fin – perfección

Amor y Bien. Los problemas del amor en santo Tomás de Aquino, a study from the perspective of María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi

Abstract. Without a doubt, love is one of the most important and most difficult themes in the great work of Saint Thomas Aquinas. It is an eminently metaphysical subject, insofar as it has a close relationship with

the good, the end, the perfection, the analogy, and the causality. Its relevance lies in the fact that nothing can be more important for the created being than the principle from which it proceeds and the end to which it must arrive thanks to love. That natural or elicited love that the entire universe feels for the end is, in turn, the fundamental principle of the existence of everything created and the goal of all movement that leads towards God as the culmination of all perfection. Love is precisely the key piece found in every process and in every movement. This work is a tribute to Dr. María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi for her brilliant career and tireless work in favor of the truth and the promotion of the philosophy of Saint Thomas Aquinas, especially on this theme of love that she develops in her work entitled: *Love and good, the problems of love in Saint Thomas Aquinas*. It is an attempt to show the brilliance of this splendid work that masterfully exposes the theme of love in the Aquinate.

Keywords: love – appetite – good – end – perfection

No es de extrañar que una persona de la talla intelectual y moral de la Dra. Donadío haya abordado un tema tan fundamental, profundo y hermoso, como el tema del bien y del amor en santo Tomás de Aquino. Pero su mérito no está sólo en la selección y el abordaje del tema, sino que la forma en que lo aborda refleja las características de un espíritu bondadoso, grande y muy generoso, impregnado por dos virtudes cristianas fundamentales: la sabiduría y la caridad. Lo anterior se pone de manifiesto desde las primeras palabras de la introducción de su libro titulado: *Amor y Bien. Los problemas del amor en santo Tomás de Aquino*, en las que establece con claridad y contundencia, que

nada aparece en la realidad, nada comienza a ser, nada cambia, nada se mueve, sin que alguien ame lo que aparece, lo que comienza, lo que cambia, lo que se mueve. Nada crece, nada se desarrolla, nada se desplaza, nada siente nada padece, sin un amante que quiere crecer, desarrollarse, desplazarse, sentir, padecer. Nadie piensa, reflexiona, trabaja, juega o estudia si alguien no acepta amar el pensamiento, la reflexión, el trabajo, el juego, el estudio. Nadie ama si no ama el amor de amar.¹

¹ DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, María Celestina. *Amor y Bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica de Argentina, 1999, 17.

Y luego añade que el motivo por el que se ama es el bien.² Es así como amor y bien se encuentran interconectados en el dinamismo del ente, es decir, de todo lo que constituye la realidad, pues ser y actuar constituye toda la realidad. Nada actúa si no es por un bien que es su fin, y ese actuar es el amor o tendencia al fin.³ “El amor es la tendencia al bien y el bien es el objeto propio del amor”.⁴ La hermosa obra que la Dra. Donadío nos ha dejado como legado, está dividida en cuatro partes: Referencia histórica. El bien, objeto del amor. El amor como tendencia al bien. Los problemas del amor.

Referencia histórica del amor

En cuanto a la referencia histórica del amor, la Dra. Donadío, inicia desde el mundo griego con la palabra *éros* (deseo o apetito del propio bien); en segundo lugar, *philía*, que se refiere al afecto por amistad o parentesco; para en tercer lugar llegar al *agápe* que alude al amor desinteresado con elección voluntaria *stérgein* que designa la afección de los hijos por los padres.⁵ Luego continúa con el mundo latino con el verbo *amare* y el sustantivo amor que corresponden a sus pares *phileín* y *philía* en griego, mientras que el verbo *diligere* y el sustantivo *dilectio* corresponden al griego *agapán* y *agápe*. *Dilectio* suele traducirse por *caritas*, que proviene de *carus*, y alude a lo que merece alguna retribución de nuestra parte; de modo que no es sinónimo de amor, sino que se trata de un afecto más noble y ordenado. En el mundo cristiano *caritas* tiene un segundo sentido que lo eleva a un plano sobrenatural como virtud teologal. La *caritas* se opone a la *cupiditas* en cuanto la *caritas* es desinteresada ligada a la virtud sobrenatural, mientras la *cupiditas* o concupiscencia es

² Cfr. *Idem*.

³ Cfr. *Ibidem*, 18.

⁴ *Idem*.

⁵ Cfr. *Ibidem*, 24.

pasional e interesada.⁶ Aunque caridad se usa en castellano a veces en un sentido vulgar para designar obras filantrópicas.

El bien. El objeto del amor. La deseabilidad.

Una vez presentadas las distintas acepciones del término desarrolladas en la historia, la Doctora inicia la segunda parte, en la que establece que como lo que se ama es el bien, hay que considerarlo como propiedad trascendental y observar su carácter analógico.⁷ Se refiere a santo Tomás diciendo que bien y deseabilidad son nociones correlativas, en cuando el bien es razón de deseabilidad del ente.⁸ Algo es bueno por el hecho de ser y, porque es, es deseable.⁹ Respecto del ente, el bien añade una relación de razón al apetito, de modo que el bien resulta ser el mismo ente en cuanto apetecible o deseable.¹⁰ Se trata de la perfección del ente en acto que además es fin de la tendencia de un ente capaz de alcanzar la plenitud.¹¹ “Entre el bien y el ente en acto perfecto, media la perfectividad propia del fin y por todo ello el bien constituye la razón de deseabilidad”.¹² De este modo, el amor del ente es el desnivel óptico entre lo que un ente es y lo que debe ser, porque todo ente ama o desea su propia perfección conforme a su naturaleza y huye de lo que significa deficiencia o corrupción.¹³ Por esa razón, aun el mal, cuando es amado o deseado, lo es bajo la razón de bien, es decir, formalmente como bien, aunque materialmente sea un mal.¹⁴ Los entes apetecen su propio bien, que es su propio *esse* en estado perfecto.

⁶ Cfr. *Ibidem*, 25 y 25.

⁷ Cfr. *Ibidem*, 47-51.

⁸ Cfr. *Ibidem*, 53.

⁹ Cfr. *De div. Nom.* C. IV, 1.1, 266. *Apud.* Donadío, *Amor y bien* 54-55.

¹⁰ Cfr. *S.Th.*, I, q.5, a.6, c. *Apud.* Donadío, *Amor y bien*, 56

¹¹ Cfr. DONADÍO *Ibidem* 57.

¹² Cfr. *Ibidem*, 57.

¹³ Cfr. *De div. Nom.* C.IV, I. 14, n.477. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien* 57.

¹⁴ Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 58.

Posteriormente, la Dra. Donadío va más profundo afirmando que, en todo ente hay una tendencia hacia el Acto de Ser Subsistente por la semejanza y participación de todo ente que es bueno en cuanto es. Porque todo ente amado y apetecido en cuanto es, por ser determinado y finito, no aquieta la tendencia, sino que busca un bien interminable que no puede ser otro que la Bondad Suma.¹⁵

Recogiendo lo anterior, la Dra. Donadío afirma que el movimiento apetitivo sale de sí en busca de su objeto, que es algo real y concreto, y eso es lo que significa el tender y la tendencia.¹⁶ El apetito se une con lo apetecido al término de su tendencia, que es cuando se produce el gozo de la posesión. El bien que es el fin de la tendencia se anticipa en la intención. Esta anticipación, real pero imperfecta o potencial, es en la que el fin origina el movimiento del agente y especifica el modo de causación. El fin tiene una primacía en la acción, no en la ejecución, sino en la intención, por eso es la causa de las causas.¹⁷ Así, la Doctora pone de manifiesto la convertibilidad entre fin y bien, en cuanto el bien implica causalidad a modo de fin, y el fin merece ser causa en tanto que incluye el bien; ambos, bien y fin, son razón de la deseabilidad que media entre el bien y el fin.¹⁸

El bien como fin

En lo que se refiere al fin, la Doctora reitera que este es término en cuanto aparece en la realidad desencadenando la apetición como algo presente en la intención del que apece.¹⁹ De modo que la causalidad no se limita al orden de la ejecución, sino que se extiende al orden de la intención. El fin está en la intención de suerte que el querer del fin es principio y causa de querer eficazmente los medios

¹⁵ Cfr. *Ibidem*, 59.

¹⁶ Cfr. *Quaest. Quodlib. VIII*, q.9, a.1.c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 60.

¹⁷ Cfr. *Cont. Gent. III, c.17, Praeterea. Apud.* DONADÍO, *Amor y bien* 64.

¹⁸ Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 65.

¹⁹ Cfr. *De Pot.* q.1, a.2 ob. 8. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien* 68.

para el fin.²⁰ Y aquí entra en función el intelecto, pues la intención es un acto del intelecto que da a conocer el fin, aun cuando hay entes que conocen intelectualmente y otros que carecen de todo conocimiento y han de ser movidos por un ser intelectual.²¹ La Dra. Donadío ha dejado claro que en santo Tomás, el fin tiene el primado entre las causas por vía de la intencionalidad, pues causa en cuanto que es “conocido”, por vía del apetito y del deseo.²² Y luego procede a comparar las posturas de Capreolo y de Báñez, llegando a la conclusión de que ambos cometen un error ya que “para Santo Tomás, el conocimiento del bien es raíz y origen del acto del apetito, tanto como el alma lo es de las potencias. Empero, tal orden de origen no sería propiamente el de la causa final.”²³ Según la Doctora, el error de Capreolo y de Báñez consistió en pretender explicar la razón propia de la causa final por el sólo recurso al conocimiento del bien que antecede al movimiento apetitivo. Pero, como hemos dicho antes, la Dra. Donadío explica que, en el pensamiento de santo Tomás, el santo “hace consistir la razón formal de la causalidad final en la misma bondad objetiva y real del fin, mientras que corresponde a la aprehensión del bien el carácter de *condición necesaria (sine qua non) de la causación del fin.*”²⁴ A lo que añade que aciertan Cayetano, F. Silvestre de Ferrara y Juan de Santo Tomás.²⁵ Tanto el bien conocido como el conocimiento del bien son requeridos, aunque

²⁰ Cfr. RAMÍREZ F., *De hominis beatitudine: in I-II Summae Theologiae Divi Thomae commentaria*, Inst. de Fil. Luis Vives, Madrid, 1972, T.III, L.I, P.I, c.I, c.I, art.1, parágrafo III, p.251, 297. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 69.

²¹ Cfr. *De Pot.* q.1, a.5c.; *Cont. Gent.* III, c.23, *Adhuc; In Sent.* III, d.27, q.1, a.2c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 69 y 70.

²² Cfr. *De Verit.* q.22, a.2c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 71.

²³ Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 72.

²⁴ DONADÍO, *Amor y bien*, 73.

²⁵ Cfr. TOMÁS DE VIO, Cayetano, *In Primam et Secundam Partem Summae Sancti Thomae Aquinatis expositionem, Ilulium Accoltum*, Roma, 1569. DE FERRARA, Silvestre, *Commentaria in Summam Contra Gentiles*, Roma: Garroni, 1918. DE SANTO TOMÁS, Juan, *Cursus Philosophicus Thomisticus. Philosophia Naturalis*, Reiser, Torino, 1930-37. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 73.

el acento recae sobre el bien, con una proporción de anterioridad y posterioridad entre el bien conocido y el conocimiento del bien, porque el bien aprehendido es el que mueve.²⁶ Lo apetecible es un objeto realmente bueno y por eso el intelecto lo aprehende y el apetito lo ama. El bien/fin como objeto apetecible es lo que determina y especifica al apetito, de modo que existe una preeminencia de la bondad real, objetiva, sobre el conocimiento del bien, en lo que respecta al constitutivo propio de la causa final. Es la bondad objetiva real y no su aprehensión lo que quiere la voluntad que, además, se mueve hacia eso real para poseerlo. La voluntad quiere poseer algo real y objetivo, no una mera forma intencional, por muy buena que sea.²⁷

De modo que la Dra. Donadío concluye que “El fin como causa designa, entonces, un contenido objetivo y real, independientemente de su *esse intentionale*, como realidad en la que se aprehende el fin.”²⁸ La intención del bien no puede ser el constitutivo formal de la causa final, porque el conocimiento del bien no puede ser razón apropiada, al menos, *per se*, de la naturaleza del fin como causa.²⁹ Sin embargo, la presencia intencional del fin es necesaria, como algo que está en la realidad misma. La causa final consiste propia y formalmente en la misma bondad objetiva y real, y sólo en un sentido segundo dice ordenación al conocimiento. La misma bondad objetiva y real es la causa *per se* que responde por el constitutivo formal de la causa final, mientras la intencionalidad sólo es un requisito necesario, aunque accidental, respecto al constitutivo formal.³⁰ En la causalidad final tenemos la razón de finalidad que es el ser, y el ser en la intencionalidad que condiciona al que tiende al fin. La Dra. Donadío distingue en el apetito el *esse reale appetibilis* (razón de la

²⁶ Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 74 y 75.

²⁷ Cf. *Ibidem*, 75.

²⁸ Cfr. *Ibidem*, 76.

²⁹ Cfr. *Idem*.

³⁰ Cfr. *In Metaph.* V, I. 6, n.827. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 77 y 78.

causa final) que existe en la realidad; el *esse appetibilis* (condición necesaria del apetecer) y el *esse executum* (aquello real que tiene razón de fin).³¹

Por otra parte, nos dice que el bien sobreañade al ente una relación al fin, puesto que el fin de todo ente es aquello en que se consuma la tendencia apetitiva y la tendencia apetitiva de todo ente se consuma en el mismo bien, por eso, el fin de todo ente ha de ser algún bien.³² El ente apetece alguna perfección que le falta y que es su propio bien. Por último, el “intendere” como acto cognoscitivo tiene por objeto el fin y el bien; fin y bien causan en cuanto entendidos.³³ De modo que la naturaleza del fin es ser causa final. Si quitamos la causa final, desaparece la causa por la que tienen sentido las otras causas.³⁴ A esto añade que, todo agente anhela finalizar su tendencia pues, en caso contrario, caería en un proceso al infinito, lo cual es imposible, porque de ese modo se negaría el comienzo del proceso. Esto sucede tanto en los agentes intelectuales y, aún más, en los naturales, en los que hay una mayor determinación de la acción respecto de su principio, de su desarrollo y de su término.³⁵ Es así como la Doctora concluye con santo Tomás que el fin se revela a través de tres líneas principales: como consumación del movimiento tendencial, como causa desencadenante de tal movimiento e ingresando en la misma razón de la causa eficiente y, por último, constituyendo la misma naturaleza del bien.³⁶

³¹ Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 78.

³² Cfr. C.G. III, c. 16. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 79.

³³ Cfr. DONADÍO, *Amor y bien* 80.

³⁴ Cfr. *Ibidem*, 82.

³⁵ Cfr. *Ibidem*, 83 y 84.

³⁶ Cfr. *In Metaph.* I, 1. 4, n.71. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 86.

El bien como perfección

Después de una exposición de los sentidos en que santo Tomás considera el término “perfecto”, la Doctora Donadío nos explica que el término perfecto proviene de *per-factum* como lo que alcanza su perfección al final de un proceso; como lo que, proviniendo de la potencia, se hace totalmente acto; y luego pasa a significar también aquello que posee su *esse completum*, haya partido de un estadio potencial o no.³⁷ En un segundo sentido, se refiere a aquél que de nada carece respecto de su propia virtud, de modo que obra bien en su género sin deficiencia ni exceso, y hasta se extiende al mal como cuando se dice “perfecto calumniador”, en cuanto nada le falta de lo que requiere para hacer el mal.³⁸ Y añade un tercer modo cuando se refiere a una determinación extrínseca, como el fin que puede ser considerado como *causa cuius gratia aliquid fit* (no puede extenderse al mal) o como término (en cuyo caso sí puede extenderse al mal).³⁹ Posteriormente añade otro significado del término “perfecto”, cuando nos referimos a aquellas cosas por las cuales algo resulta perfecto y aquí incluye cuatro modos: como cuando lo aplicamos a la medicina que hará cualquier cosa para dejar a un paciente perfecto, cuando decimos perfecto hombre, porque tiene ciencia perfecta; por la referencia intencional, es decir, nada es perfecto sino lo representativo; o por las relaciones que guarde con lo propiamente perfecto.⁴⁰

De todo lo anterior, la Doctora Donadío, recoge que el término perfecto denota plenitud de ser, y así la perfección se nos presenta como propiedad trascendental del ser. El acto de ser guarda una relación con la perfección. Pero el acto de ser puede decirse de tres modos: *ipsa quidditas vel natura rei*, *ipse actus essentiae* y cópula.

³⁷ Cfr. *S.Th.*, I, q.4, a.1, ob.1 y ad.1. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 88.

³⁸ Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 88.

³⁹ Cfr. *In Metaph.* V, 1.18, n.1039. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 89.

⁴⁰ Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 90.

En el primer modo, como *quiddidad* de la cosa, algunas veces se dice acto de ser a la misma naturaleza o esencia de la cosa; otras veces el acto de ser es el acto de la esencia, como su acto primero, como el alma es el acto de los vivientes; otras veces acto de ser se considera como cópula verbal. En este caso se refiere al acto de ser de los entes fuera de Dios, el cual es participado como algo que no es de la esencia de la cosa, ya que no es género ni diferencia.⁴¹ El *esse* concebido como cópula verbal está en el intelecto que compone y divide en cuanto a su complemento, y tiene como correlato objetivo el *esse* del ente, que sí se da en la realidad de las cosas. La Doctora precisa que el *esse*, conforme al primero y segundo modo, es algo en la realidad misma de las cosas.⁴² El acto como *actus essentiae*, se da esencialmente sólo en Dios y se distingue del *esse* que es el principio por el cual la sustancia es en acto. *Quod est* es la misma sustancia subsistente, mientras el *esse* es el principio por el cual la sustancia es en acto.⁴³ El *esse* es el acto de todo lo que es; es la actualidad de toda forma o naturaleza que, en las creaturas, sólo puede ser determinado o contraído como acto por la potencia que lo recibe. Ese acto es máximamente formal en cuanto es acto y porque, análogamente a la forma, es determinado como el acto por la potencia. La forma da el *esse in actu* a la materia que la determina a ser forma de tal cosa; a un determinado modo de ser.⁴⁴ Al acto de ser nada puede añadirse que sea más formal que él.⁴⁵ Pero además es acto último, lo más íntimo y lo más profundo.⁴⁶ Por todo esto la Doctora Donadío concluye con santo Tomás, que: “el acto de ser *per se* es primero y más digno que la vida *per se* y la sabiduría *per se*, que es lo más perfecto de todas las cosas, es decir, acabado como totalmente

⁴¹ Cfr. *Ibidem*, p.91.

⁴² Cfr. *In Sent. I*, d.33, q. a.1, ad.1. *Apud*. DONADÍO, *Amor y Bien*, 92.

⁴³ Cfr. *Sum. Theol. I*, q.50, a.2 ad 3. *Apud*. DONADÍO, *Amor y Bien*, 93.

⁴⁴ Cfr. *De verit.* q.9, a.3, ad.6. *Apud*. DONADÍO, *Amor y Bien*, 94.

⁴⁵ Cfr. *De Pot.* q. 7, a.2 ad 9. *Apud*. *Idem*.

⁴⁶ Cfr. *Sum. Theol. I*, q.8, a.1. *Apud*. DONADÍO, *Amor y Bien*, 95.

hecho.⁴⁷ La Doctora ha dejado claro que sólo Dios posee la perfección absoluta, mientras los demás entes la poseen en la medida en que participan del acto de ser del mismo Acto de Ser Subsistente.⁴⁸ Todos tienen una perfección primera y una perfección segunda o plenificación de su acto de ser que pueden alcanzar en su línea óptica, de donde la Doctora señala una bondad *simpliciter*, pura y simple, conforme a la especie de cada ente, con la que cada ente es relativamente perfecto; y otra *secundum quid* por la que resulta pura y simplemente perfecto.⁴⁹ Como remedio a la perfección inicial imperfecta, surge la operación, a través de la cual el ente alcanza su propia y peculiar plenificación en el ser.⁵⁰ Entre ambas perfecciones se da una interdependencia, la perfección primera es causa y principio de la perfección segunda, porque todo agente obra proporcionalmente a su naturaleza que es principio radical de operación.⁵¹ El ente se plenifica por la perfección segunda, aun cuando esta se da en el orden accidental. Sólo en el *Ipsum Esse Subsistens* su propia perfección se confunde con su mismo acto de ser.⁵² Lo perfecto es el mismo ente que ha alcanzado la plena expansión de sus posibilidades esenciales. La operación es perfección segunda respecto a la esencia del ente, pero primera en cuanto atañe a la plenitud perfectiva del mismo ente finito.⁵³ La perfección del ente es de la misma naturaleza del bien, porque el bien es lo que todas las cosas apetecen; es la razón de apetibilidad, y lo deseable o apetecible exige una plenitud de ser como consumación de su movimiento. Entre la perfección y el bien media la perfectividad a modo de fin, entendiendo por perfectivo, el ente que

⁴⁷ Cfr. *De Div. Nom.* c. V, 1, 1, n.635. *Apud. Idem.*

⁴⁸ Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 95.

⁴⁹ Cfr. *Ibidem*, 96.

⁵⁰ Cfr. *Cont. Gent.* III, c.64, *Item. Apud.* DONADÍO *Amor y Bien* 97.

⁵¹ Cfr. *Sum. Theol.* I, q. 73, a.1; *Cf. Cont. Gent.* II, c.23; *In Ethic.* I, 1. 4, n.12. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 97.

⁵² Cfr. *Cont. Gent.* I, c.38, *Praeterea. Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 99.

⁵³ Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien* 99 y 100.

hace a otro perfecto. Pues lo perfecto se comunica prodigando a otro lo perfectible, es decir, una participación de su perfección.⁵⁴ Además, la perfección y lo perfecto pueden considerarse en sí mismos o por relación a otros, es decir, *perfectum secundum se* y *perfectum secundum aliud aut relative*; la perfección en su constitutivo intrínseco y la perfección como perfectividad. De modo que lo perfecto como perfectivo dice causa, fin, complemento, acabamiento de lo imperfecto perfectible.⁵⁵

Posteriormente la Doctora Donadío hace otra distinción diciendo que algo puede perfeccionar a otro según la razón de especie como es propio de lo perfectivo según la inteligibilidad que ofrece a un espíritu cognoscente o puede perfeccionarlo según el mismo *esse*, que es ser perfectivo según el acto de ser que se tiene *in rerum natura*, tanto respecto del acto de ser del ente que perfecciona como de aquél del que resulta perfeccionado. Es perfectivo aquel que aporta su propio acto de ser como perfección de otro, tanto en línea entitativa o accidental; en cambio es perfectible el que puede ser perfeccionado en el mismo acto de ser que tiene *in rerum natura*. Conforme al primer sentido de perfectivo, se dice que el trascendental *verum* es perfectivo, y conforme al segundo, es el *bonum*.⁵⁶

Es así como se reencuentran: perfección, fin, deseabilidad y bien. El fin puede causar en la medida que implica una plenitud perfecta capaz de consumir la tendencia del apetente. La Doctora Donadío deja claro que el fin es algo perfecto y perfectivo, porque la razón propia del fin es la misma perfección. Lo que añade la razón de fin sobre el bien es una formalidad. El fin se relaciona al bien como lo formal a lo material, ya que el término apetecido o deseado connota

⁵⁴ Cfr. *De Div. Nom.* c. III, 1, un, n. 227; XIII, I, 1, n.568. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 100.

⁵⁵ Cfr. *Sum. Theol.* I, q.50, a.7, ad 3; q.62, a.7, ad 1. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 101

⁵⁶ Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 101.

una excelencia y una plenitud perfecta.⁵⁷ La Doctora también profundiza en la relación entre perfecto, ente, bueno y perfecto, señalando que no se dice de igual forma *ens simpliciter* y *ens secundum quid*, ni *perfectum simpliciter* y *perfectum secundum quid*. Y no se dice de igual forma *bonum simpliciter* y *bonum secundum quid*. Es necesario considerar el bien como objeto bueno, es decir en el orden del fin, de la causa final, y el bien como sujeto bueno, es decir, en el que se realiza la bondad que es el orden de la causa formal.⁵⁸ “El ente inicialmente bueno y perfecto, a través de la operación que es una perfección segunda, tiende a su bien pleno como aquello perfecto que consume y finaliza las posibilidades de su naturaleza.”⁵⁹ Al ente perfectible le advienen una serie de determinaciones accidentales por las que alcanza su plenitud perfecta, resultando pura y simplemente bueno. La bondad terminal accidental, atañe al mismo ser, porque lo informa intrínsecamente. Mientras el objeto bueno, al implicar perfección y perfectividad del ente en acto, connota la razón de causa final, el bien como sujeto bueno, sea incoada o plenamente bueno y perfecto, se inscribe en la línea de la causa formal.⁶⁰

Bien y ser

En todo lo anterior, hay una prioridad del ente respecto de la razón.⁶¹ Y la razón de bien no queda fuera de ese planteamiento, aun cuando al ente no pueden hacerse sino adiciones impropriamente dichas, porque nada queda fuera de él. La Doctora Donadío afirma con santo Tomás que el bien (*bonum*) es una propiedad constitutiva del ente que conceptualmente expresa un modo general consecuente a todo ente, pero en orden a otro. La conveniencia de *bonum* es con

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, 103.

⁵⁸ Cfr. *Idem*.

⁵⁹ DONADÍO, *Amor y Bien*, 103.

⁶⁰ Cfr. *Ibidem*, 104.

⁶¹ Cfr. *De Verit.* q.1, a.1. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 106.

el apetito, así como de *verum* es con el intelecto.⁶² Toda propiedad trascendental acoge la dualidad de añadir algo al ente y de importar algo esencialmente con una mutua complementariedad de fundamentación en la realidad. La razón formal de bien no consiste esencialmente en una realidad absoluta que añade algo realmente distinto al ente tomado universalmente. Respecto al ente, algo puede ser considerado como realidad absoluta a modo de aquello que es o como aquello por lo que algo es. Aquello que es, es el ente mismo, es decir, la substancia, mientras que aquello por lo que algo es, es el mismo acto de ser.⁶³ El bien como propiedad trascendental importa actualidad, pero no en la línea del mismo acto de ser sino que lo supone respecto de él como la potencia al acto. El acto de ser, como es el acto de todos los actos, está supuesto por toda actualidad formal y aún trascendental.⁶⁴

En cuanto a la relación, aquella que es conforme al acto de ser real es la relación predicamental, que es un accidente cuya realidad toda consiste en el respecto que guarda a otro. Considerando la vía negativa, la Doctora Donadío deja muy claro que la razón formal de bien no puede consistir en una relación conforme al acto de ser de razón, ni al acto de ser real (*secundum esse*), ni en una relación de predicación (*secundum dici*).⁶⁵ Posteriormente, por la vía positiva de la determinación sostiene que “la razón formal de bien trascendental consiste en algo absoluto con respecto, a saber, la misma perfección del ente en cuanto connota la razón de perfectivo a modo de apetecible o de fin.”⁶⁶ Cuando consideramos que el bien, como lo ha hecho Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* I, c.1, en que establece que el bien es aquello que todas las cosas apetecen, y luego la argumentación al respecto que hace santo Tomás en la *Summa*

⁶² Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 107.

⁶³ Cfr. *Cont. Gent.* II, c. 54. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 114.

⁶⁴ Cfr. *Sum. Theol.* I, q.3, a.4c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 115.

⁶⁵ Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 116.

⁶⁶ DONADÍO, *Amor y Bien*, 119.

Theologiae I, q.5, nos daremos cuenta de que algo no es bueno en cuanto apetecible, sino que el bien es el fundamento de la razón de deseabilidad, que es una denominación extrínseca del bien.⁶⁷ Y aunque la determinación del bien como apetecible y deseable es extrínseca, realmente es término formal del apetito.⁶⁸ La Doctora aclara que la razón formal de bien consiste en algo absoluto que connota una razón de deseabilidad, es decir, que funciona como fundamento y causa de la deseabilidad, que es la razón formal de bien cuya relación es sólo de razón.⁶⁹ La razón formal de bien como algo absoluto importa, entonces, razón de perfecto y, de ahí, de ente en acto y, necesariamente, de ente.⁷⁰ Pero la razón formal de bien no puede quedar en la perfección del ente en acto, porque nada añadiría al ente universalmente tomado; algo ha de añadir a la perfección del ente en acto, aunque sea algo de razón.⁷¹ No agrega algo absoluto; no puede ser una relación ni predicamental ni entitativa, sólo puede ser una relación de razón, aunque la Doctora establece que no es el ente en cuanto bueno el que resulta relacionado con, sino que otro está relacionado con él. Lo que está ordenado realmente no es el bien mismo sino lo ordenado al bien, tal como acaece entre la ciencia y lo escible.⁷² El ente como tal es fundamento último e implícito de la deseabilidad, mientras que el bien es el fundamento próximo. La razón formal de bien connota la razón de deseable considerado como fundamento de deseabilidad, pues la razón formal de bien consiste en algo absoluto con respecto, es decir, a modo de fin, pues ejerce su perfectividad en cuanto mueve al apetente a ser perfeccionado por él.

⁶⁷ Cfr. *In Ethic.* I,1. 1, n.9; III, 1. 1, n.386; 1. 12, n. 515; VII, 1,9, n.1438. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 120.

⁶⁸ Cfr. *Cont. Gent.* III, c.3. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 120.

⁶⁹ Cfr. *De Verit.* q.21, a.1c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 120.

⁷⁰ Cfr. *Sum. Theol.* I, q.5, a.1 c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 121.

⁷¹ Cfr. *De Verit.* q.21, a.1 c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 122.

⁷² *Ibidem*, p.123.

La deseabilidad es de la razón formal de bien y, por lo mismo, lo es del fin.⁷³

De modo que la Doctora Donadío deja claro que, en santo Tomás, el bien universalmente considerado, en su carácter de propiedad trascendental, propia y formalmente dice razón de causa final, pues no sólo importa la perfección dada al ente en el momento inicial, sino también la perfectividad a modo de fin, capacidad de perfeccionar, movilizándolo y finalizando el apetecer del ente.⁷⁴ En cuanto al bien como causa formal, puede cobijar la razón de causa formal si se considera la distinción entre *bonum simpliciter* y *bonum secundum quid*, aunque considerado como *bonum simpliciter*, en línea accidental, resulta incorporado como forma en el sujeto perfectible, inscribiéndose en su naturaleza misma.⁷⁵ En lo que se refiere al bien como causa eficiente, podría atribuirse causalidad eficiente al bien, no propia o intrínsecamente, sino indirectamente, en cuanto se adjudica al sujeto en el que se realiza algún tipo de bondad.⁷⁶ De cualquier modo es importante que el bien connota razón de causa final y el fin es primero en cuanto que es la causa que desata la causación eficiente por su presencia en la intención del agente y último en el orden del ser pues en él se consuma el dinamismo causal.⁷⁷ De modo que la Doctora concluye que al bien como fin le es propio el carácter de primero y de último según el aspecto que se lo considere, el de la causación o el de lo causado.⁷⁸ Respecto a la convertibilidad entre ente y bien, la Doctora Donadío parte de que entre ente y perfección media el ente en acto, porque la perfección excluye todo lo que es deficiente. Luego procede a afirmar que perfecto y ente se convierten, en cuanto ambos son tales por la

⁷³ Cfr. *Sum.Theol.* I, q.16, a.1 c; I, q.5, a.4 c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 125 y 126.

⁷⁴ Cfr. *Sum. Theol.* I, q.5, a.4, ad.1. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 128.

⁷⁵ Cfr. *Sum. Theol.* I, q.5, a.1, a.1, ad.2. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 128.

⁷⁶ Cfr. *In Metaph.* I, 11, n.177. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 130.

⁷⁷ Cfr. *De Pot.* q.3, a.18 ad 5. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 132.

⁷⁸ Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 132.

actualidad del ente en acto, que no significa el mero *ex-sistere*, el hecho de estar en la realidad fuera de sus causas, sino la presencia del acto de ser a nivel óntico, pues el mismo acto de ser implica la razón de bien.⁷⁹ La convertibilidad entre ente y bien se da en cuanto que el mismo acto de ser, por el que el ente es tal, tiene razón de bien.⁸⁰

En lo que se refiere a la deseabilidad, el *Ipsum Esse Subsistens* es en grado máximo deseable, mientras los entes que participan del acto de ser desean la consumación y perfección de su acto de ser, que encuentra su pleno acabamiento en el encuentro con el Acto de ser subsistente.⁸¹ Considerando la razón de fin del acto de ser, la Doctora señala dos momentos en la causación del fin: uno inicial en que el fin es mero propósito, y uno terminal en que se goza el fin ante su posesión. En cuanto a la razón de perfección del acto de ser, no se da la perfección del ente si no es perfeccionado en su misma línea esencial.⁸² Es así como la Doctora concluye que ente y bien se convierten, pues el ente en cuanto tal connota la razón de deseable, de fin y de perfección en que consiste la naturaleza del bien.

Por último, sobre el mal, la Doctora Donadío concluye con santo Tomás que el mal excluye el mismo acto de ser, por lo cual no puede gozar como tal de ningún tipo de entidad.⁸³ De modo que, aunque el bien comprende aún los entes en potencia que no pueden ser incluidos en la causalidad del ente, esa perspectiva de la causalidad no anula la convertibilidad entre ente y bien. En la realidad, ente y bien se confunden en una convertibilidad sin resquicios.⁸⁴

⁷⁹ Cfr. *Sum. Theol.* I, q.4, a.1, c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 133.

⁸⁰ Cfr. *De Verit.* q.21, a.2 c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 135.

⁸¹ Cfr. *Cont. Gent.* I, c.72, Amplius. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 136.

⁸² Cfr. *Sum.Theol.* I, q.5, a.3 c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 137.

⁸³ Cfr. *De Malo* q.1, a.1 c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 143.

⁸⁴ Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 145

El amor

Una vez aclarados los fundamentos anteriores, en la tercera parte, la Doctora Donadío aborda de lleno el tema del amor afirmando que el amor es “una realidad tendencial entre un objeto que atrae y colma la búsqueda amorosa y un centro, un sujeto, desde donde parte el afecto, desde donde surge el amor.”⁸⁵ Aclarando que el amor no es ni el bien ni el apetito, sino la armonía o el equilibrio entre ambos. Y el amor específicamente humano supone que la inteligencia le presente su objeto y le señale la importancia, la nobleza, el placer, la conveniencia, el interés, lo necesario, para arrancarlo de sí y provocar la respuesta. Amamos muchas cosas, pero el amor más humano es el que gesta el amor de amistad entre personas.⁸⁶ Aunque la experiencia nos muestra que hay personas viles y ruines de modo que muchas veces nos produce más plenitud el canto de los pájaros. Sin embargo, amar es querer el bien del otro, hasta haber casos en que lograr que otro alcance el bien como suyo, llega a producir el olvido del bien propio del que ama. La Doctora se pregunta: ¿cómo explicar eso? Más aún ¿cómo se puede seguir el mandamiento del amor y amar a los que no nos aman e incluso nos odian, para que alcancen su bien?⁸⁷ Para resolver estas cuestiones, la Doctora expone que, en santo Tomás, las esencias son ordenadas, y el orden las define porque sólo son en tanto que participan del orden. Desde cómo los hombres aman, ha de descifrarse la esencia propia del amor; la complejidad radica en la integración, en un mismo centro dinámico, de los niveles biológico, sensitivo y racional, tanto en lo que se refiere al conocimiento como a la afectividad. Por último, respetar la intrincada conexión entre las esencias y el orden ontológico que la

⁸⁵ DONADÍO, *Amor y Bien*, 147

⁸⁶ *Ibidem.* 148.

⁸⁷ *Ibidem.* 148 y 149.

cosmovisión de santo Tomás reconoce, y en la que Dios tiene un papel fundamental.⁸⁸

Bien, apetito y amor

En este punto, la Doctora nos recuerda que “el bien es lo que todos apetecen”⁸⁹ y, para santo Tomás, el apetito es el término más general para designar toda tendencia, de modo que el sentido en que examina el apetito es como aquello desde donde emerge el amor del bien.⁹⁰ El apetito es el principio de movimiento esencial del ente entre lo que no posee y necesita, entre la carencia de acto y la necesidad de tener ese acto.⁹¹ El movimiento apetitivo es esencial al ente, porque su limitación, su finitud, produce una tensión a la actualización en alguna línea, para alcanzar el pleno acabamiento de sus posibilidades ónticas. Y en ese deseo se encuentra, en todo ente, el deseo natural de amar a Dios sobre todo. La razón, por la que el fin causa, es la atracción y solicitud que el bien suscita en el apetente, el cual, como perfectible es tensionado a alcanzar esa perfección que el bien connota a modo de difusión y deseabilidad.⁹² A toda forma le sigue alguna inclinación que llamamos apetito, por la cual busca aquello de lo que carece, y tal forma, puede o no suponer un conocimiento, apetito natural o elícito, sensible o intelectual. Mientras en el apetito natural se da solamente el apetito y la moción del bien, en los apetitos que suponen conocimiento, encontramos además del apetito y la moción objetiva del bien que causa por atracción, la moción interna del mismo apetito debido a la forma aprehendida. Por eso ese apetito resulta motor, porque es principio eficiente del movimiento del sujeto hacia el bien, movido por la solicitud del bien que es el fin de

⁸⁸ *Ibidem.* 151 y 152.

⁸⁹ *Cont. Gent.* II, c.47, Inest. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 159.

⁹⁰ *Cfr. De Verit.* q.21, a.5 ad 6. Ver: *Sum. Theol.* I, q.59, a.1 c y ad 2. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 159.

⁹¹ *Cfr. In Sent.* I, d.45, q.1, a.1, ad.1. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 160.

⁹² *Cfr. De Verit.* q. 21, a.2c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 161.

la tendencia.⁹³ Apetito y bien se correlacionan por una unidad analógica, cuyo fundamento es el Acto de Ser Subsistente, que precontiene todas las posibles determinaciones del ente, porque las trasciende a todas, sean del orden del pensamiento o del querer.⁹⁴ De la conformación del apetito con su objeto depende el lanzamiento tendencial como tal, cuyo acto fundamental llamamos amor.⁹⁵

En el caso del apetito natural, la Doctora Donadío establece que no es apetito sensitivo ni intelectual en cuando se da en los entes carentes de conocimiento. La inclinación o tendencia natural sigue a su forma natural, por lo que se ordena a la consecución de un único fin que es su bien propio. El objeto de la inclinación natural es su misma naturaleza en estado perfecto, de modo que el bien propio es lo más amable para la inclinación natural ya que, al no haber conocimiento, la forma sólo se moviliza por la conveniencia con la proyección de ella misma en estado perfecto.⁹⁶ El apetito natural ha de ser entendido como amor natural, y consiste en un movimiento hacia su bien propio y, a la postre, implícitamente hacia Dios. Se trata de un accidente pasión, porque en el apetito natural, los entes son movidos por Dios como primer motor y fin último. Dios, por su supremo intelecto, crea todas las cosas, las conserva en la existencia y las mueve hacia sus debidos fines.⁹⁷ A toda naturaleza en cuanto tal le sigue una ordenación e impulso natural a sus fines propios que le son connaturales.⁹⁸ La Doctora aclara que, cuando santo Tomás se refiere a la distinción entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, se refiere al acto de la voluntad, no a la potencia en su relación al fin que la especifica al atraerla, como sucede con todo apetito. El apetito natural es anterior a cualquier apetito, incluso al que depende o supone conocimiento, porque la naturaleza debe ser preservada en

⁹³ Cfr. *Sum. Theol.* I, q.80, a.1 c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 163.

⁹⁴ Cfr. *Sum. Theol.* I, q.37, a.1 c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 164.

⁹⁵ Cfr. *De malo*, q.4, a.2 ad 12; q.8, a.3 ad 22. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 165.

⁹⁶ Cfr. *Sum. Theol.* I, q.19, a.1, c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 167.

⁹⁷ Cfr. *De Spe*, c.4. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 170.

⁹⁸ Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 172.

toda inclinación subsiguiente, incluso en los entes que poseen intelecto.⁹⁹

En el apetito intelectual se registra una doble tendencia, una que sigue a su misma naturaleza intelectual que es el apetito natural de la voluntad en su apertura al bien en sí, y la otra que sigue a la operación de la inteligencia que, a su vez, concreta su apetito natural ante la verdad. La búsqueda natural se concreta en actos particulares intelectuales y volitivos.¹⁰⁰ La Doctora aclara que la forma superior de apetito es el apetito elícito, sensitivo e intelectual, que es consecuente de la presencia intencional inmediata del bien en el conocimiento. Los entes cognoscentes tienen posibilidad de otra forma de amar. Los seres vivientes, animales u hombres, pueden moverse a sí mismos, y por las facultades de conocimiento pueden hacerlo respecto de múltiples y variados apetecibles. El apetito elícito asume y eleva el apetito natural y ambos convergen en una única razón de apetecer, que es la connaturalidad del apetito con el bien. Los apetitos elícitos sensible e intelectual no difieren porque por el conocimiento captan objetos apetecibles diferentes, sino por el modo como cada uno se inclina a los objetos: mientras el apetito sensitivo tiende procurando algo para sí, con una orientación subjetiva, el intelectual puede inclinarse objetivamente a otro de sí. Aquí la Doctora aclara que tampoco difieren porque el apetito sensitivo capte los bienes particulares y el intelectual el bien universal, porque ambos aprehenden su objeto bajo una condición universal que es la *ratio boni*. Lo que sucede es que en el juicio de confirmación afectiva que ambos apetitos suponen para desencadenar el amor, uno lo hace bajo el aspecto particular de la conveniencia, en una captación inmediata de la relación de connaturalidad con el bien; el otro, no es que tenga por objeto directo la *ratio boni*, sino los bienes concretos como realización de la *ratio*

⁹⁹ Cfr. *Ibidem*, p.173.

¹⁰⁰ Cfr. *Sum. Theol.* I-II, q.10, a.1, ad.1; *Cont. Gent.* III, c.88. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 174.

boni. Por último, tampoco difieren por los modos de conocer que les anteceden, en cuanto el sentido capta lo singular y el intelecto lo universal, porque la aprehensión de lo universal que realiza el intelecto, la hace mediante la particular captación del sentido, de modo que la distinción del apetito por vías del conocimiento es una distinción consecuente pero no principal.¹⁰¹

“El apetito sensitivo es un dinamismo intermedio entre el apetito natural y la voluntad, porque da origen al amor sensible por la disposición que le confiere el conocimiento del bien, pero no puede dar acabamiento por sí mismo a tal movimiento.”¹⁰² No alcanza la *ratio boni* como tal y, por tanto, es movido por otro (su forma) a la consecución del fin. Esa es la verdadera diferencia con el apetito intelectual o voluntad.¹⁰³ Por otra parte, la voluntad tiene en común con el apetito sensitivo que su objeto propio no es la *ratio boni*, sino los bienes concretos y finitos, aunque difiere del apetito sensitivo en que la voluntad no está determinada a quererlos.¹⁰⁴

En lo que se refiere a la libertad, la Doctora inicia diciendo que el término coincide con la raíz etimológica de actuar que significa guiar, conducir, dirigir, ordenar. La voluntad es dueña de sus actos y actúa como produciendo su propia acción. Una vez hecha la distinción entre acciones humanas y acciones del hombre, define la libertad como un atributo de la voluntad, que consiste en que, como la voluntad está determinada connaturalmente al Bien Absoluto e Infinito, eso le provoca un adicional de tendencia ante cualquier clase de bienes que susciten su atracción que la hace libre, no a modo ilimitado, pero sí no necesitada en su horizonte indeterminado de tendencia. Sin embargo, el bien universal captado por la inteligencia

¹⁰¹ Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 177.

¹⁰² Cfr. *De Ma.* q.6, a.un.c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 178.

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 179

en el plano teórico, no necesariamente es apetecido en el plano existencial como el verdadero bien absoluto.¹⁰⁵

Atributos de la *natura amoris*

Para el desarrollo de este punto, la Doctora Donadío establece que el amor se designa con el término *virtus*, entendido como todo aquello que puede ser principio de algún movimiento, y que se especifica por los términos *unitio* y *concretio*. Se trata de una unión afectiva, en la que el amante estima lo amado como algo uno consigo mismo o que le pertenece y por ello se mueve hacia él.¹⁰⁶ En el amor se registran tres formas de unión: una que es causa del amor y que puede ser una unión sustancial, como cuando uno se ama a sí mismo, o de semejanza, que es el amor que se tiene por otras cosas. Una segunda, que es la unión esencial al mismo amor, en cuanto es un afecto coaptativo y que se parece a la unión sustancial, porque el amante quiere como a sí mismo (amistad) o como algo suyo (concupiscencia). Y una tercera es un efecto del amor, que es la unión real entre amante y amado, consecuente de la conveniencia que el amor implica. Y dice que de la esencia del amor es la segunda forma de unión, que se asemeja a la unión sustancial, porque el amante tiende a unirse y fundirse en lo amado.¹⁰⁷ Al igual que lo que sucede en el intelecto, a partir de la información unitiva, el amante tiende a transformarse en lo amado, a actuar conforme a las exigencias de lo amado. De modo que el amor connota unión, tanto en la inmutación por lo amado, como en la respuesta de salida hacia lo amado para transformarse en él. Hasta aquí se trata de una unión de moción que hace real la unión afectiva en que consiste propiamente el amor. La unión inicial desata el impulso a transformarse en el otro.¹⁰⁸ Esa unión, respeta la distinción entre el amante y el amado

¹⁰⁵ Cfr. *De Verit.* q.24, a.1, ad 3. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien* 186 y 187.

¹⁰⁶ Cfr. *Sum. Theol.* I-II, q.25, a.2, ad.2. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 190.

¹⁰⁷ Cfr. *Sum. Theol.* I-II, q.29, a.1, ad.2. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 190.

¹⁰⁸ Cfr. *In Sent.* I, d.17, q.1, a.5, ad.4. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 191 y 192.

manteniéndose la alteridad. La virtud unitiva también concreta, es una condensación en la unidad del amor, sin anular la alteridad y sin caer en la dispersión. Esa unión y concreción es analógica en el amor, antecedido o no de conocimiento.¹⁰⁹ En un primer momento, el amor consiste en la atracción del bien que puede ser como un fenómeno físico (*coaptatio*) o como fenómeno psicológico (*complacentia*) que es el placer afectivo o gozo intencional anticipado del fin. Se trata de una inclinación hacia el objeto que aún no es el impulso tendencial como tal. En ese punto el apetito es al mismo tiempo pasivo y activo. Pasivo por la recepción de la forma de lo amado y activo, porque la intención es una primera respuesta, un movimiento o acto imperfecto hacia el objeto.¹¹⁰

Una vez recibida una forma intencional, se produce el amor a partir de la conformación del apetito con lo amado, y surge esa inclinación como fuerza que une al amante con lo amado a través del apetito. En una segunda fase, la fuerza o energía es transformante, e inicia el movimiento hacia lo apetecible. “El amor es el primer contacto o relación de nuestro apetito con el bien, del que brotarán, por el despliegue de su virtualidad interna, los restantes movimientos tendenciales.”¹¹¹ El amor es la raíz de toda tendencia. El objeto del amor es atrayente, pero no desde su existencia intencional sino a través de tal existencia, porque el encantamiento amoroso tiende a lo apetecible como fin de su movimiento y en él se complace.¹¹² Es así que el objeto que es fin funciona como causa formal extrínseca del amor, mientras su causa eficiente es el conocimiento, desde la forma intencional o desde el intelecto como productor de la presencia intencional del bien en el apetente.¹¹³

¹⁰⁹ Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 192.

¹¹⁰ Cfr. *Ibidem*, 193.

¹¹¹ *Ibidem*, 196.

¹¹² Cfr. *Sum. Theol.*, I-II, q.26, a. 2c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 196.

¹¹³ Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 196.

Pero cuando el fin cesa de ser causa y se incorpora como término del movimiento, cesa el amor en un sentido propio, porque entre el amor y el fin media el deseo y el gozo que es complacencia y quietud. La causación formal explica el primer momento del amor como atracción del bien, mientras la causación final explica el segundo momento del amor como impulso hacia el bien.¹¹⁴ El amor designa el encantamiento ante el bien que arranca la inclinación proporcionada al fin. El amor es una relación dinámica entre actos semejantes,¹¹⁵ de modo que la semejanza es causa del amor como razón o motivo del amor. Aunque, como lo ha establecido magistralmente la Doctora siguiendo a santo Tomás, dentro del amor siempre se respeta la alteridad, aun cuando la semejanza es determinante de la relación amorosa, pues es la *causa formal quo* del amor.¹¹⁶

Ahora bien, la Doctora nos dice que el amor como unidad potencial coincide con el amor natural en todo ente y se emparenta con la forma más perfecta de unión que es la unión formal, como si el amante y amado tuvieran una sola forma. Incluso en el apetito natural como amor de su propia perfección no hay una unidad formal perfecta, porque el amante no tiende hacia su misma forma sino hacia su forma perfecta. En cambio, en el amor como unidad actual, el amante sale de sí para transformarse en lo amado, como impulso por el que se proporciona al bien como fin. La misma caridad puede ser expresada como unidad en el amor, porque así lo exige el motivo formal especificativo u objeto formal *quo* de la caridad.¹¹⁷ Su objeto en forma directa y esencial es Dios, pero también el amor de amistad a la persona de nosotros mismos y del prójimo, aunque de forma secundaria. Incluso hay un objeto propio indirecto de la caridad que son las cosas amadas para la persona, a quien se las deseamos por

¹¹⁴ *Ibidem*, p.197.

¹¹⁵ *Cfr.* DONADÍO, *Amor y bien*, 202 y 203.

¹¹⁶ *Ibidem*, 206.

¹¹⁷ *Ibidem*, 208.

caridad con amor de concupiscencia.¹¹⁸ En la caridad, la determinación más formal del amor es la semejanza afectiva. Porque la semejanza es causa de la unión afectiva, ya que toda potencia o hábito exige una correspondencia o proporción con el objeto, en este caso, entre el amante y lo amado. Dios es lo amado por la caridad (*finis quod*), y es la persona para quien (*finis cui*) se tributa el amor de amistad por razón de Dios mismo (*finis quo o cuius gratia*), es decir, teniendo a Dios como motivo principal del amor de caridad.¹¹⁹

Santo Tomás considera que la coaptación subjetiva en la caridad ha de ser considerada como una proporción o conveniencia entre Dios y el hombre, según los cuatro géneros de causas. Primero, proporción de causa-efecto (causa eficiente), porque el efecto retorna siempre al principio, y así el hombre se ama a sí mismo como algo de Dios y por Dios. Segundo, proporción de medios-fin (causa final), porque la caridad es amor de Dios por sí mismo como fin y a nosotros mismos y al prójimo como medios para el amor de Dios. Tercero, proporción de imperfecto-perfecto (causa casi material) pues la parte que es lo imperfecto ama todo lo perfecto, como lo participado al ser por esencia. Y por último, la proporción que opera la gracia (causa casi formal), pues nos asemeja a Dios constituyéndonos en amantes de Dios.¹²⁰ La caridad es amor de amistad que ama la gloria que es Dios mismo, es decir, apetece y desea poseer a Dios mismo. De ese modo la caridad incluye el amor de concupiscencia por el bien propio, incluso de los bienes creados, no como fin de la caridad, sino para elevarnos a través de él, al amor de Dios por sí mismo que es el motivo principal de la caridad.¹²¹

Es así que la dialéctica del amor es una dialéctica de la unidad desde el movimiento unitivo del amor primordial con su naturaleza

¹¹⁸ Cfr. S. RAMÍREZ, *La esencia de la caridad* (Madrid: Bibl. De Teólogos Españoles, 1978, sección, cap. I, 75-181. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 209.

¹¹⁹ Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 210 y 211.

¹²⁰ Cfr. *Sum. Theol.* II-II, q.27, a.3. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 212.

¹²¹ Cfr. *Sum.Theol.* II-II, q.28, a.1 ad.3. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 213.

en estado perfecto, unión casi formal. El ente finito cumple el mandato ontológico de avanzar de acto en acto hasta transformarse a su medida en el Acto que le dio origen y que le exige retornar dando el ciento por uno.¹²² Ningún ente puede dejar de amar la felicidad de su realización cabal, y ese amor surge del amor a la propia perfección, no como narcisismo, porque el ente finito no puede dejar de encontrarse con los demás entes finitos y así descubre que todos comparten un bien común. De modo que no es que el amor al propio bien se hace comunidad, sino que el amor del bien propio es un bien común.¹²³ En este caso el bien común es el mejor bien propio, por eso no hay conflicto entre el bien individual y el bien común. Y así la unidad formal con su propia naturaleza en acto, es también unidad potencial con los que comparten el mismo bien, es amor a los otros como a sí mismo.¹²⁴

En esto la Doctora subraya que santo Tomás añade a Aristóteles para mostrar que, por la ley natural, el hombre descubre no sólo que el bien común es más amable que el bien particular, más eminente y más divino, sino que el amor natural incluye la exigencia de vivir en sociedad para desarrollar en plenitud su capacidad de ser.¹²⁵ Y a esto añade que la comunidad del bien, en especial Dios como bien común del universo, lejos de neutralizar los grados posibles de perfección de los entes, cuida amorosamente que todas las partes alcancen lo mejor y obtengan su consumación, bajo el respeto de la multiplicidad, diversidad e individualidad de todas. El amor divino es difusivo de la bondad en las cosas.¹²⁶ Dios al amar no tiende a la bondad, sino que crea la bondad.¹²⁷ De modo que la semejanza del amor también se aplica a Dios por eminencia, en cuanto es por semejanza la participación en el ser de todo lo creado; es por la

¹²² *Idem.*

¹²³ *Ibidem*, 217.

¹²⁴ *Cfr. Sum. Theol.* I-II, q.28, a.1c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 218.

¹²⁵ *Cfr. Sum. Theol.* I-II, q.92, a.1c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 221.

¹²⁶ *Cfr. Cont. Gent.* II, c.44, *Item.* *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 221.

¹²⁷ *Cfr. Sum. Theol.* I, q.20, a.2c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 222.

semejanza participada que las cosas son, y son buenas.¹²⁸ Ese amor crea en un orden tal que los entes, en su búsqueda progresiva y constante del acto, lo encuentran junto a otros, junto a todos, sumergidos en una tarea común. El amor común es una tarea común, es la unión en acto, con respecto a ese bien que por ser común puede causar a muchos en cuanto actúan como pluralidad ordenada. Dios ama de forma tal que nada exige, todo obsequia; no ama como a sí, sino que se dona como una fuente eterna de participación en el ser y en el bien. Dios es el gran amigo; Maestro de amistad, Dios es el máximo bien común.¹²⁹

Por lo anterior, la Doctora concluye que el apetito natural es necesario y universal. Además, todo apetito natural, incluyendo la voluntad, es naturalmente recto. Sin embargo, cuando un apetito natural en seres carentes de inteligencia y de voluntad libre no cumple su amor natural, es por alguna violencia o impedimento exterior que frustra esa inclinación insoslayable. En el caso de la voluntad, hablamos de transgresión, de la cual ella es responsable. Esto sucede porque la brecha que han de sortear los entes finitos por su distinción de acto-potencia, no es segura. Es impredecible en los entes libres, y puede ser violentada o interrumpida en los entes que no lo son. El desorden en la naturaleza es una posibilidad fundada en la misma finitud del mundo creado.¹³⁰ Sin embargo, la primera fase del amor como búsqueda del bien propio termina en el encuentro con el Acto puro y Bien sumo, porque sólo en él pueden consumarse todos los fines particulares de los entes. Se entra así en la segunda fase en que la beatitud es el bien común y su logro una tarea comunitaria.¹³¹

¹²⁸ Cfr. JULIO RAÚL MÉNDEZ, *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la Suma contra gentiles*, Sudamericana, Buenos Aires, 1990. Apud. DONADÍO, *Amor y bien* 222.

¹²⁹ *Ibidem*, 225 y 226.

¹³⁰ Cfr. *Sum. Theol.* I-II, q.34, a.1c. Apud. DONADÍO, *Amor y bien*, 228.

¹³¹ Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 229 y 230.

En el caso del hombre, por ser corpóreo y espiritual, también registra el amor placentero o deleitable que es el amor de concupiscencia. Sin embargo, sobrepasa los límites del apetito sensitivo, y en él se cumple el amor en toda su plenitud como apertura al bien mismo. Por eso su amor se corrompe cuando por su operación constriñe toda su capacidad de amar al amor de concupiscencia.¹³²

Posteriormente, la Doctora Donadío hace referencia a la lectura del amor desde sus causas entitativas y desvela tres momentos de los que de una u otra causa surgen distintos atributos de la naturaleza del amor. El primer momento o *coaptatio*: “El amor es el primer contacto o relación de nuestro apetito con el bien, del que brotarán, por el despliegue de su virtualidad interna, los restantes movimientos tendenciales.” El segundo momento o *spiratio*: “el amor es un movimiento inmanente del apetito originado en la unión concretiva del apetito con el bien como forma, por la que se proporciona al bien como fin, de lo que resulta el acto que es la operación.” El tercer momento o *similitudo*: “Amar es asemejarse afectivamente al otro: a Dios como fuente suprema de amor y a los otros conforme al orden de las naturalezas hacia un mismo bien común.”¹³³ Posteriormente, desde la *natura boni*, la Doctora hace una segunda lectura partiendo de la semejanza, como causa formal intrínseca de la unión afectiva, que gesta en un solo movimiento, la conciliación de todos los principios del amor que son las propiedades trascendentales del ser y del bien. Amor, difusión y amistad se concilian en la riqueza del orden que es la creación radical del amor divino. No se trata de un olvido de sí, ni del sacrificio de la parte, sino buscar el bien propio en el bien común. “El amor es la comunicación del bien a otro, en base a la semejanza participativa en un mismo bien común y a semejanza de Aquél que al amar crea la bondad.”¹³⁴

¹³² *Ibidem*, 231.

¹³³ *Cfr. Ibidem*, 234 y 335.

¹³⁴ *Ibidem*, 236.

Los problemas del amor

Por último, la Doctora Donadío dedica la cuarta parte del libro a los problemas del amor, e inicia diciendo que no hay enamoramiento real sin unión de inteligencia y afectividad, entre amante y amado, y añade que el hombre es el único ser encarnado que puede hacerlo por sí mismo. Posteriormente, la Doctora agrupa en tres centros el pensamiento de santo Tomás en lo que considera problemas capitales: metafísicos, antropológicos y morales, aclarando el verdadero sentido de la *Sum. Theol.* II-II, q.26, a.13, ad.3. En cada centro de problemas, la respuesta busca conciliar los posibles conflictos entre el apetito y el bien, tanto a nivel del ente, como del viviente, particularmente el humano y de la acción moral. No presenta todos los problemas del amor, sino sólo aquellos principales que inciden en la síntesis resolutive de la filosofía tomista del amor: develar la naturaleza del amor a la luz de la naturaleza del bien, la conciliación metafísica del amor y del bien. Parte de la conciliación entre ente y bien, para alumbrar las demás conciliaciones en el orden del amor: naturaleza-espíritu, sensibilidad-intelecto, naturaleza-moralidad, naturaleza-gracia.¹³⁵

La Doctora deja claro que el ente y el bien son convertibles; el ente no es bueno en cuanto apetecible o apetecido, sino que es bueno porque es en acto. Posteriormente insiste en que el hombre es capaz de un amor desinteresado. Para fundamentar esa tesis, la Doctora explica que es preciso distinguir entre el amor de sí y el amor del bien propio. El amor de sí es el de la posesión de la propia perfección por la felicidad que suscita en el amante, y el amor del bien propio incluye el bien en cuya consecución se va encontrando con el bien de la especie, del género, hasta alcanzar el mismo Acto de Ser Subsistente.¹³⁶

¹³⁵ Cfr. *Ibidem*, 238-240.

¹³⁶ Cfr. *Ibidem*, 245-248.

El objeto del amor natural, que es el bien propio, como una tendencia afectiva hacia sus connaturales fines perfectivos, es sólo un primer estadio del apetito natural. El paso del amor de concupiscencia al amor de amistad, en sentido metafísico, es cuando todo ente finito reflexiona sobre sí. Luego el hombre accede a la posibilidad de relacionarse realmente con otro en cuanto otro, de donde surgen la sociabilidad y la amistad como formas de relación interpersonal y como predicados esenciales del hombre. El problema metafísico se resuelve en la armonía entre naturaleza y gracia. El amor sobrenatural de la caridad perfecciona la armonía en vistas del fin, destruyendo el pecado y elevando infinitamente la naturaleza del hombre.¹³⁷

En lo que se refiere a los problemas antropológicos, se resuelven desde la naturaleza del amor a la luz de la naturaleza del bien. Porque el amor es una conciliación, una conformación entre el apetito y el bien, por eso el estudio de la naturaleza del amor desde sus causas entitativas buscó conciliarse con los atributos trascendentales del bien. Así como los problemas metafísicos se resuelven desde la convertibilidad entre ente y bien, en el caso de los problemas antropológicos el principio de conciliación es entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*. Pero bajo todas estas conciliaciones, la Doctora advierte que la convertibilidad entre el ente y el bien sustenta las restantes, tal y como lo presentó al estudiar la naturaleza del bien y del amor.¹³⁸

El primer problema antropológico es si el amor natural se opone al amor espiritual. A lo que responde, acudiendo a Geiger, que no se oponen sino todo lo contrario, pues en la forma espiritual del hombre se asumen y se elevan las propiedades y perfecciones de toda creación inferior al hombre.¹³⁹ El segundo problema antropológico

¹³⁷ Cfr. *Ibidem*, 248-260.

¹³⁸ Cfr. *Ibidem*, 262.

¹³⁹ Cfr. *Ibidem*, 264; GEIGER, L.B., *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1952. Apud. DONADÍO, *Amor y bien*, 264.

se refiere a si en el hombre, el amor natural, sensible e intelectual, se complementan, y afirma que efectivamente se complementan, porque el bien propio de cualquier ente reúne los fines perfectivos de todos y cada uno de los componentes de su substancia. En el caso del hombre, el principio ontológico y teleológico no tienen por qué no cumplirse. En la posibilidad de amar del hombre todo el ser humano resulta comprometido y elevado, y no por el sometimiento de su cuerpo o por la renuncia de su amor sensible. “Todo el hombre vibra hasta en el amor más sublime; todo él tiembla, espera, lucha, insiste y aspira llegar al gozo.”¹⁴⁰ La ascesis surge para postergar todo lo que se oponga a amar de la mejor manera.

Finalmente, en cuanto a los problemas morales, la Doctora se refiere a santo Tomás diciendo que la filosofía se ofrece como un plan de la vida buena. Nos dice que toda filosofía, si no se hace forma de vida, no es auténtica filosofía. Y luego reitera que la constancia en seguir ese plan de vida, la fidelidad al proyecto, la consumación del fin amado por naturaleza, no es cierto, ni seguro para el ente finito. Mucho menos para el hombre afectado por la finitud y por el carácter hipotético y falible de su libertad. El amor natural es insuficiente para conducir efectivamente al hombre hacia su fin cabal. El hombre puede moverse conforme a una apariencia de bien. El proyecto de la naturaleza se hace orden moral, porque el modo de acceder a su fin natural es por un amor ordenado al bien, y en eso consiste el bien moral. Pero el fin último trascendente ha de ser elevado y perfeccionado por el amor sobrenatural de la caridad dando lugar a la teología del amor.¹⁴¹

El primer problema moral se refiere a la convertibilidad entre ser y bien moral, en que no faltan quienes proponen una escisión entre bien y ser, sobre todo cuando tratan del amor desinteresado de Dios y en la teoría del amor puro. Intentan desconectar el bien como un

¹⁴⁰ *Ibidem*, 268.

¹⁴¹ *Cf. Ibidem*, 272.

absoluto moral del ser, de la perfección y así de su poder de motivar por consumación del acto de ser del amante. Sin embargo, la Doctora nos dice que ser y bien moral se convierten, porque el bien moral muestra el ejemplar de conducta conveniente o conformada con el fin del amor natural. De hecho las normas y la ley son la expresión de las mismas exigencias de un amor que naturalmente no quiere abdicar de transformarse en el bien mismo.¹⁴² Y no hay forma de cumplir ese proyecto tan connatural al hombre sino en contacto real con el acto de ser de su forma sustancial, con el acto de sus operaciones, con el acto que es el fin y, por último, con el mismo Absoluto personal, fuente de todos ser, de todo bien, de toda amistad...¹⁴³ Como segundo problema, la Doctora trata de si hay un amor natural del bien moral. Y nos aclara que la negación de la convertibilidad entre ser y bien, conduce a negar la convertibilidad entre ser y bien moral. La Doctora resuelve el problema afirmando que se trata de un amor ordenado al bien, a lo que añade que es tan natural el amor al bien moral como el amor a la propia perfección, porque en el mismo movimiento uno y otro aman algo que los trasciende a ambos y por eso se unen en un mismo amor.¹⁴⁴ Por último, aborda el tercer problema que consiste en saber si el amor natural y el amor sobrenatural pueden conciliarse. Se trata del conflicto medieval entre el posible conflicto entre la beatitud y la caridad. A lo cual responde que santo Tomás armoniza los tratados de la beatitud y la caridad. Sin embargo, nos dice que en este tema es necesario acudir a la Teología. En el pensamiento de santo Tomás la gracia no destruye la naturaleza, sino que eleva sus posibilidades naturales para alcanzar su plenitud. Mientras la caridad como amor sobrenatural opera la unidad afectiva con Dios sin posesión de Dios,

¹⁴² Cfr. C.S. LEWIS, *Los cuatro amores*, Santiago de Chile: Edit. Universitaria, 1995; *Apud.* DONADÍO, 273; *Sum. Theol.* I-II, q.56, a.3c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 276.

¹⁴³ Cfr. MARITAIN, J., *La personne et le bien commun*, Bruxeles: Desclée de Brower, Bruxeles, 1946, 137-9. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 276.

¹⁴⁴ Cfr. *Sum.Theol.* I-II, q.5, a.8c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 281.

la beatitud es posesión de Dios.¹⁴⁵ La Doctora sigue a santo Tomás diciendo que el orden moral natural y la perfección de la vida cristiana se concilian en que la caridad cumple un papel arquitectónico y, a través de la caridad se concilia con la beatitud. La caridad como amor sobrenatural de Dios, introduce en la beatitud que es su culminación.¹⁴⁶ Así termina la Doctora Donadío esta maravillosa obra que forma parte de su legado y, sin duda, del legado de la cultura occidental cristiana. Una obra monumental y, por demás completa en cuanto no deja cabos sueltos en el tema del Amor y del Bien en santo Tomás de Aquino.

Referencias bibliográficas

ARISTÓTELES, *The Nicomachean Ethics*, Harvard: The Loeb Classical Library, 1962

_____, *L'Ethique á Nicomaque*, edic. comentada, 3 vols., Louvain: Univ. de Louvain, 1958.

_____, *La Métaphysique*, Tricot, Paris: Vrin, 1974.

LEWIS, C. S. *Los cuatro amores*, Santiago de Chile: Edit. Universitaria, 1995.

DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, María Celestina. *Amor y Bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica de Argentina, 1999.

FERRARA, F.S. *Commentaria in Summam Contra Gentiles*, Roma: Garroni, 1918.

GEIGER, L.B., *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin, 1952.

¹⁴⁵ Cfr. *Sum. Theol.* I-II, q.65, a.7, ad.2. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 286.

¹⁴⁶ Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 287.

-
- JUAN DE SANTO TOMÁS. *Cursus Philosophicus Thomisticus. Philosophia Naturalis*, Torino: Reiser, 1930-37.
- MÉNDEZ, J. R. *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la Suma contra gentiles*, Buenos Aires: Sudamericana, 1990.
- MARITAIN, J., *La personne et le bien commun*, Bruceles: Desclée de Brouwer, 1946.
- RAMÍREZ F., *De hominis beatitudine: in I-II Summae Theologiae Divi Thomae commentaria*, Madrid: Instituto de Fil. Luis Vives, 1972. T.III.
- RAMÍREZ, S. *La esencia de la caridad* Madrid, Bibl. De Teólogos Españoles, 1978.
- TOMÁS DE AQUINO, *Opera Omnia: del Index Thomisticus*, Suttgart: F. Fromman Verlag-Günther Holzboog KG, 1980.
- TOMÁS DE VIO, CAYETANO, *In Primam et Secundam Partem Summae Sancti Thomae Aquinatis expositionen, Ilulium Accoltum*, Roma, 1569.

EUGENIO YÁÑEZ R.¹

Universidad San Sebastián

**La modernidad y sus epígonos.
Algunos extravíos de un humanismo sin Dios**

Introducción

Conocí a la Dra. María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi en el año 2011, cuando asistí por primera vez a la Semana Tomista en Buenos Aires, en la Universidad Católica Argentina (UCA). Además, compartí con ella en Córdoba en 2013 el Congreso Internacional Interdisciplinario de Filosofía, organizado por la Sociedad Argentina de Filosofía, y en Santiago cuando ella asistió a los Congresos Tomistas realizados el año 2016 y 2018. De conversación amena y a la vez profunda, siempre preocupada por la conformación de una sociedad que respondiera a los principios de la filosofía tomista, recuerdo en particular su preocupación por el futuro de nuestros países. Destacables son sus trabajos en el ámbito de la filosofía práctica, y en especial los dedicados a la filosofía política, a la cual ella le asignaba el estatuto de “ciencia-filosófica-práctico-moral”, estableciendo una clara relación entre “moralidad y comunidad política”². Compartíamos también cierta preocupación por la excesiva especialización de la filosofía, lo que conducía, por ejemplo, a desinteresarse por la política y lo político. En este artículo, a modo de homenaje a María Celestina Donadío, expondré cuáles han sido algunos de los amargos frutos de un “humanismo” sin Dios³,

¹ Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad San Sebastián, Santiago de Chile

² Véase su ponencia “Racionalidad de la Filosofía Política”, presentada en la XXXIX Semana Tomista, 2014.

³ En la práctica, las expresiones “humanismo sin Dios” y “humanismo ateo” reflejan un mismo fenómeno. Sin embargo, hablando *sensu stricto* hay que

que según algunos de sus promotores (Kant, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Sartre, Foucault, entre otros⁴), exige la ausencia de Dios como *conditio sine qua non* para alcanzar la plenitud humana, tanto en la vida privada (familiar), como pública (política, económica, social, cultural). Dicho de otro modo, indagaremos a dónde nos ha conducido el “esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente”⁵.

Los inicios: la peligrosa “mayoría de edad”

En la actualidad vastos sectores de la humanidad se sienten orgullosos de haber alcanzado lo que Kant llamó *Mündigkeit* (“mayoría de edad”)⁶, es decir, la liberación de la nefasta influencia de “tutores”, responsables de nuestra “autoculpable minoría de edad”. Gracias al uso de la “razón pública”⁷ hemos superado la pereza (*Faulheit*) y la cobardía (*Feigheit*), causantes de esta incapacidad para pensar por nosotros mismos. Ya no es necesaria, en consecuencia, una guía superior, pues basta con la “diosa razón”. El *sapere aude* kantiano exige como punto de partida la “emancipación” de cualquier norma supra racional, como la religión que sería un

establecer una diferencia. El humanista sin Dios no niega necesariamente su existencia, pero vive como si no existiera. Le es indiferente la existencia o no de un ser superior. Se le puede denominar también como “ateísmo práctico”. El humanismo ateo, hace profesión de su negación de la existencia de Dios. Para esta distinción véase YÁÑEZ, Eugenio, *Crisis y Esperanza*, Santiago de Chile: RIL Editores, 2004, Cap. XII.

⁴ Entre otros habría que mencionar a Heidegger y a Freud.

⁵ SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires: Ediciones del 80, 1982, 43

⁶ Véase, KANT, Immanuel, „*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*“, 1784. „*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen*”.

⁷ Véase KANT, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1794

obstáculo en el camino hacia la liberación del pensamiento, al pretender negar o limitar el “uso público de la razón”⁸. La realización humana, entonces, sólo será posible si se tiene muy en claro que “el mundo no es Dios, (sino) lo otro (...), lo contrario de Dios, o por lo menos (...), aquello que se distingue de Dios”⁹. A la zaga de Kant y Feuerbach, Marx denuncia a la religión como una de las peores alienaciones humanas, pues ésta, en cuanto es la “realización fantástica de la naturaleza humana”, el “suspiro de la apremiada criatura, el corazón de un mundo sin corazón”, no es más que “el opio del pueblo”¹⁰.

La modernidad anunció la emancipación de las cadenas que oprimían el ser y existir del hombre y, en consecuencia, proclamó públicamente la muerte de Dios, y será Nietzsche el corifeo principal¹¹. En *Die Fröhliche Wissenschaft (La Ciencia Alegre)* nos dice: “el más grande de los acontecimientos recientes -que ‘Dios ha muerto’, que la creencia en el Dios cristiano se ha desacreditado- empieza ya a proyectar sus primeras sombras sobre Europa” (Aforismo 343). En su ya conocido pasaje de *Also Sprach Zarathustra (Así habló Zarathustra)* expresa: “‘¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que Dios ha muerto!’ (...) En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos

⁸ La religión a través de sus diferentes instancias o instituciones impediría el libre pensamiento. Véase NIETZSCHE, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, Aforismo 30, 1886

⁹ FEUERBACH, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1841, p. 98 La traducción es nuestra.

¹⁰ Véase MARX, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. Deutschland, 1844. Citado en: Karl Marx/ Friedrich Engels - Werke. Berlin: (Karl) Dietz Verlag, Band 1. Berlin/DDR. 1976. S. 378-391. “Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes”. La traducción es nuestra.

¹¹ Véase NIETZSCHE, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882 (aforismos 108, 125 y 343) y en *Also Sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-85, en especial “Zarathustra’s Vorrede”, “Von den Mitleidigen” y “Ausser Dienst”.

delincuentes”¹². Para Nietzsche la muerte de Dios abona la tierra para el advenimiento del “superhombre”, el cual siempre “fiel a la tierra” y escéptico frente a los “envenenadores lo sepan o no”¹³, que “hablan de esperanzas sobreterrenales”, hace uso de su “voluntad de poder”. Y si Nietzsche anunció la muerte de Dios, Foucault, anuncia la “muerte del hombre”¹⁴, el cual no ha sido más que una invención del siglo XIX, y por ello “se desvanecerá, como un rostro de arena al borde del mar”. La muerte de Dios y la muerte del hombre van de la mano, porque quién anuncia la muerte de Dios, es el último hombre, el cual mató a Dios y deberá responder ahora por su propia finitud. Este último hombre, como asesino de Dios, está condenado a desaparecer. ¿Cuál será, entonces, el nuevo hombre que surgirá después de esta doble muerte, la de Dios y de él mismo? Parece ser que ambas muertes han iniciado un camino sin regreso hacia el “*post human*”. Hemos transitado desde el humanismo, pasando por el anti-humanismo que decantará en el post humanismo.

Primer extravío: si Dios no existe, “el hombre es la medida de todas las cosas” (Protágoras)

Al no existir una norma superior que oriente o conduzca a las personas a su fin último, la “opinión pública” (*dogma poleon*) se convierte en el criterio de verdad, es decir, “el hombre es la medida de todas las cosas”. Esto implica, por ejemplo, en el orden moral, que la conciencia es autopoética, o sea, es su propia legisladora, y el bien

¹² NIETZSCHE, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*. „Als Zarathustra aber allein war, sprach er also zu seinem Herzen: ‚Sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch Nichts davon gehört, dass Gott todt ist!‘. Prólogo. La traducción es nuestra.

¹³ *Idem*.

¹⁴ Véase FOUCAULT, Michel, “*Las palabras y las cosas*”, México: Ediciones Siglo XXI, 1968. Más allá de la discusión acerca del real significado de la expresión “muerte del hombre”, o de si Foucault, habla de una “muerte inacabada” o próxima, es evidente la crítica radical al humanismo clásico.

y la verdad quedan supeditados a lo que el sujeto estime como bueno o malo. De este modo, se relativiza no sólo el bien, sino, además, la verdad. En suma, como afirmaba Leibniz, “todo es relativo”, y por ello es imposible distinguir realmente entre el bien y el mal, entre la verdad y lo falso. Siguiendo la lógica del sofista de Abdera, si proyectamos este relativismo moral al ámbito social y político, como no hay un criterio absoluto para discernir entre lo verdadero y lo falso, sólo nos queda la opinión (*dóxa*,) como criterio de verdad. Como hay muchas opiniones particulares, y todas “son verdaderas”, lo que debe tomarse como norma es la “opinión pública”, es decir, lo que la mayoría dictamina. La ley se convierte, así, en una pura convención o consenso, como sucede en muchas de las democracias actuales, donde todo es negociable y transable; donde la verdad es suplantada por los acuerdos y las mutuas conveniencias; donde las virtudes son reemplazadas por el cálculo racional y el bien común por la lógica del poder. En virtud de ello, las actuales democracias terminan convirtiéndose en un “totalitarismo encubierto” (Juan Pablo II *Evangelium Vitae* n° 20). Teniendo como telón de fondo el relativismo moral y antropológico, el buen demócrata es una especie de Neo-Pilatos, pues al igual que el gobernador romano, simplemente no cree en la verdad, dejando, entonces, las decisiones en manos de la mayoría, sin importar si el juicio popular es justo o injusto, pues lo que interesa es que el procedimiento se “ajuste a derecho”.

Segundo extravío: si Dios no existe “el hombre es el dios del hombre” (Feuerbach)

“*Homo homini deus est*”. Según Feuerbach (1804 – 1872) este principio es el punto de inflexión de la historia de la humanidad, pues según él no fue Dios quien creó al hombre a su imagen, sino que es el hombre quien creó a Dios, proyectando en él su imagen idealizada. Desde esta perspectiva, el ser humano no es más que un *homo humanus*, carente de toda trascendencia metafísica y religiosa. En consecuencia, al negar su vínculo con la trascendencia, no le queda otra opción que parecerse a sí mismo. De este modo, “sólo el hombre

supera al hombre” (Marx), y se convierte, entonces, en su propio dios. En consecuencia, el mesianismo propio de su condición natural impulsa a este nuevo “redentor” a crear el paraíso en la tierra. Nadie mejor que el marxismo encarnó esta ilusión. Dicha pretensión mesiánica, llevada al plano político y social, significó en un período de aproximadamente 36 años (desde Lenin 1917 a Stalin 1953), cerca de 100 millones de muertos. El “padre Stalin”, como le gustaba que lo llamaran, se jactaba de ser un “ingeniero de almas”, capaz de moldear al hombre a su imagen y semejanza.

Al ser el hombre su propio Dios “no hay otro legislador que él mismo”¹⁵. Su conciencia (autopoética) se convierte en jueza suprema, determinando la bondad o maldad de los actos humanos. No hay cabida, por ende, para una ley moral natural, y menos aún para las cuitas de conciencia, reemplazadas por la “decisión en conciencia”. La autonomía de la conciencia es el signo preclaro de que el hombre alcanzó su mayoría de edad moral. Sin embargo, víctimas de estas “decisiones en conciencia” son, por ejemplo, los aproximadamente 55 millones de niños asesinados anualmente en el mundo, producto del aborto procurado, uno de los hijos aventajados de la modernidad. Tampoco hay que dejar fuera de estas “decisiones de conciencia” los ya miles de ancianos eliminados en los hospitales públicos sin su consentimiento. Sus verdugos seguramente actúan en conciencia. La ciencia, o más precisamente algunos científicos, también se han contagiado de este mesianismo o “voluntad de poder” nietzscheano, pues gracias a los adelantos en el ámbito de la medicina, se han convertido en pequeños dioses, al poder manipular a la persona en su estado inicial, o al ser capaces de reproducir vida humana¹⁶.

¹⁵ SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, 43.

¹⁶ Para este tema véase RATZINGER, Joseph, “*Reproducción*” y “*Procreación*”. Clase magistral dictada en el Aula Magna de la Pontificia Universidad Católica de Chile el 12 de julio de 1988

Tercer extravío: si Dios no existe el hombre es “una pasión inútil” (Sartre)

Si Nietzsche anunció la muerte de Dios, Sartre se encargó de recordárnoslo. El humanismo ateo que el autor de *El Ser y la Nada* defendió y promovió con ahínco ha sido un poderoso nutriente, para que el hombre moderno, cual nuevo Prometeo engendrado en la Ilustración, cebado por la soberbia de sentirse dios, se ufane de su “humanidad”¹⁷. En las últimas páginas de “*El Ser y la Nada*” Sartre afirma: “toda realidad humana es una pasión (...) el hombre es una pasión inútil”¹⁸. En la misma línea, Heidegger nos señala que la persona es un ser arrojado al vacío, carente de una determinada “naturaleza”, sin una forma propia de ser, y por extensión de obrar. “El hombre, tal y como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por ser nada (...). Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla”¹⁹. El existencialismo que pretender ser “el” humanismo por excelencia opera un cambio radical al invertir el orden de la realidad. Ya no es el *operare sequitur esse*, sino que el modo de ser sigue al modo de obrar. Desde otra perspectiva, dejamos de ser peregrinos y nos convertimos en errantes. Si esto así, el hombre es pura subjetividad, “no es otra cosa que lo que él se hace”, es decir, “ante todo un proyecto que se vive subjetivamente”²⁰, sometido a los vaivenes del tiempo, la cultura, la moda, etc., o sea, un permanente *in fieri*.

¹⁷ Este nuevo Prometeo, se nutre de varias fuentes, siendo las principales el “humanismo” marxista, el “humanismo” existencialista, y el “humanismo” liberal. Por ende, son muchos sus padres: Nietzsche, Feuerbach, Marx, Locke, Sartre, Camus, Heidegger. Desde la psicología/psiquiatría no se puede soslayar la paternidad de Freud.

¹⁸ SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada*, Buenos Aires: Editorial Losada, 2005, 828

¹⁹ SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, 16. En la misma obra Sartre afirma más adelante, “es imposible encontrar en cada hombre una esencia universal que constituya la naturaleza humana”, p. 33

²⁰ *Ibidem*

Así las cosas, un humanismo ateo que se precie de tal, está traspasado por el sin sentido de la vida, por el absurdo, por la angustia, por el desamparo, por el tedio cotidiano de existir, o la “náusea” que nos provoca vivir. Esto explica, quizá la gran cantidad de suicidas en el mundo (uno cada 40 segundos). Los cuales, al igual que Roquentin, sintieron que estaban de más en el mundo²¹. No olvidemos, además, que Albert Camus afirma que “no hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía”²² ¿Y qué decir de los aproximadamente 340 millones de personas que sufren depresión en el mundo? ¿Todas ellas se deben exclusivamente a causas orgánicas, o hay alguna otra razón más profunda, como la falta de sentido, la indiferencia ante las cosas, o el tedio existencial?²³

En el humanismo que promueve Sartre, Dios no da sentido a la vida, con o sin Él la existencia humana sigue siendo absurda. “El existencialismo no es de este modo un ateísmo en el sentido de que se extenuaría en demostrar que Dios no existe. Más bien declara: aunque Dios existiera, esto no cambiaría; he aquí nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada pueda salvarlo de sí mismo, así sea una prueba válida de la existencia de Dios”²⁴. No hay que olvidar que, en la lógica de un humanismo sin Dios, el hombre es un “ser hecho para la muerte” (Heidegger), existiendo en su propia

²¹ “Y yo –flojo, lánguido, obsceno, dirigiendo, removiendo melancólicos pensamientos-, también yo estaba de más” (...). Yo estaba de más para toda la eternidad”. SARTRE, Jean Paul, *La náusea* Buenos Aires: Editorial Losada, 2005, 146

²² CAMUS, Albert, *El Mito de Sísifo*. Madrid: Editorial Alianza, 2002, 13

²³ En Chile, según la Sociedad Chilena de Salud Mental, hay más de un millón de chilenos que padecen esta enfermedad.

²⁴ SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires 1982, Pp. 43 – 44.

contingencia, sin más soporte que la nada. El hombre es pura posibilidad, un proyecto inacabado viviendo una vida preñada de absurdo, una enfermedad incurable, ante la cual sólo cabe inclinar la cerviz. En 1964 en su texto autobiográfico “Las Palabras” Sartre escribió con resignación en la penúltima página: “durante largo tiempo tomé mi pluma como una espada: actualmente conozco nuestra impotencia (...). Uno se puede deshacer de una neurosis, pero no curarse de sí mismo”²⁵

No es necesario ser filósofo, sociólogo o psicólogo para percatarse de las nefastas consecuencias en el ámbito de las relaciones humanas y afectivas de este tipo de humanismo. Para este ser emancipado de toda norma sobrenatural, y que al decir de Sartre es “una isla”, es muy difícil establecer vínculos y/o compromisos afectivos, como el amor²⁶. La psicología, la sociología e incluso la economía han llenado páginas y páginas para explicar los fracasos matrimoniales y familiares²⁷, sin embargo, si hurgamos en la causa primera de estos fracasos, nos encontramos con que las redes sobre las cuales se teje la existencia humana que prescinde de Dios, atrapan al hombre como una telaraña de la cual no puede escapar, dejándolo a merced de “la tierna indiferencia del mundo”²⁸. La falta de amor se manifiesta con virulencia en el ámbito social, sino ¿cómo explicar la gran cantidad de pobres en el mundo²⁹, o más aún el hecho de que cada seis

²⁵ SARTRE, Jean Paul, *Le Mots*, Editorial Gallimard 1964, 211. La traducción es nuestra

²⁶ “María vino a buscarme por la tarde y me preguntó si quería casarme con ella. Dije que me era indiferente y que podríamos hacerlo si lo quería. Entonces quiso saber si la amaba. Contesté como ya lo había hecho otra vez. Que no significaba nada, pero sin duda no la amaba. ‘¿Por qué, entonces, casarte conmigo?’ dijo. Le explique que no tenía ninguna importancia y que si lo deseaba podíamos casarnos.” *El Extranjero*, Buenos Aires: Emecé, 1949, 56-57

²⁷ Las estadísticas hablan por sí solas. En los Estados Unidos, un país que ha alcanzado la “mayoría de edad”, uno de cada dos matrimonios termina en divorcio.

²⁸ CAMUS, Albert, *El Extranjero*, 155

²⁹ Las cifras son elocuentes: más de 1000 millones de personas viven con menos de un dólar al día, y 2800 millones con menos de dos dólares al día. Según el Banco

segundos muera un niño de hambre, y no sólo en África? ¿Sólo por causas estructurales y culturales? No son pocos los estudios que demuestran que estos problemas endémicos, sobre todo en los países africanos podrían ser superados si los países desarrollados realmente quisieran ayudar. Pero, si un “niño es un ser vomitado al mundo” (Sartre), por qué preocuparnos de su situación, o conmovernos por su condición. En un humanismo autosuficiente, autónomo, no hay espacio para la solidaridad o la fraternidad; el otro no es un prójimo, sino un ser que me es indiferente o incluso un “infierno” (Sartre) del cual debo huir.

Cuarto extravío: “si Dios no existe, todo está permitido” (Dostoievski)

Más allá de si esta expresión es un grito de rebeldía o una amarga constatación, la famosa sentencia que Dostoievski pone en boca de Iván Karamazov ilustra bien las necesarias consecuencias de la negación de Dios como fuente del bien del hombre. Si no existe una norma suprema trascendente que sostenga y oriente la existencia humana, la distinción entre el bien y el mal prácticamente desaparece, y, por ende, todo será lícito moralmente hablando³⁰, “porque nunca podemos elegir mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos” (Sartre).

En un humanismo antropocéntrico careceremos de motivación para actuar rectamente, y no nos sentiremos obligados moralmente a hacer el bien y evitar el mal. ¿Para qué esforzarse en ser mejores si no hay un más allá, si no existe una recompensa supraterrrenal? Sin una norma que me oriente hacia el bien, subsiste en el mejor de los

Mundial existe alrededor de 1.400 millones de pobres extremos.

³⁰ Algunos sostienen que el hecho de que todo esté permitido no significa necesariamente que nada esté prohibido. La experiencia de los últimos años nos muestra, sin embargo, que para allá vamos.

casos una “ética indolora”, vale decir, una moral privada, individualista, frívola y narcisista: “a cada generación le gusta reconocerse y encontrar su identidad en una gran figura mitológica o legendaria, que reinterpreta en función de los problemas del momento: Edipo como emblema universal, Prometeo, Fausto o Sísifo como espejos de la condición moderna. Hoy Narciso es (...) el símbolo de nuestro tiempo”³¹. Si Dios no existe, no hay valores predeterminados y mucho menos absolutos. Es, entonces, el (super)hombre, el cual según Nietzsche se encuentra más allá del bien y del mal³², el llamado a inventarlos a su arbitrio, “Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u ordenes que legitimen nuestra conducta (...). Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre”³³ Así las cosas, la libertad (la capacidad de elegir bien entre diferentes alternativas), ha devenido libertinaje, o sea, el ejercicio desordenado e inmoderado de nuestros actos. Sabemos de qué somos libres, pero no, para qué somos libres. “Haz el mal, verás cómo te sientes libre” aconseja uno de los personajes sartreanos en “*El diablo y el buen Dios*”³⁴.

Con el curso de los años la ley positiva se ha convertido en un claro reflejo de esta prescindencia de Dios, pues cada vez más permite más, y cada vez menos prohíbe menos. Así tenemos leyes proaborto en gran parte del mundo, legalización *in crescendo* de la eutanasia, y eliminación de prácticamente todos los límites a la

³¹ LIPOVETSKY, Gilles, *La Era del Vacío*, Barcelona: Editorial Anagrama, Octava edición, 2010, 49

³² Cfr. NIETZSCHE, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, 1886

³³ SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, 21-22

³⁴ Cfr. SARTRE, Jean Paul, *Le Diable et le bon Dieu*, 1951

manipulación genética. Y no nos extrañaría, en algún tiempo más, la legitimación médica³⁵ y jurídica de la pedofilia³⁶.

Quinto extravío: si Dios no existe, “comamos y bebamos que mañana moriremos” (San Pablo, 1 Corintios 15-31,32)

“Si los muertos no resucitan, comamos y bebamos que mañana moriremos”. Esta parece ser la divisa del humanista emancipado, reducido a buscar el placer y evitar a toda costa el dolor, pues ingenuamente cree que así será feliz. Aspira a una felicidad “*ready made*”³⁷, que no requiere de esfuerzo ni de paciencia, pues se puede adquirir en el mercado de los placeres, incluso a bajo costo. El *carpe diem*, ese traje a la medida para el hedonista, nos susurra al oído que la vida humana es breve, por lo tanto hay que disfrutarla al máximo. Así afirmamos nuestra personalidad en el placer de los sentidos y nos negamos en el dolor, evadiendo por esa vía la angustia de saber que no existe un “más allá”³⁸. El hedonista cree con Freud que la felicidad

³⁵ Una de las estrategias de los grupos pro-pedofilia es lograr la eliminación de la pedofilia como parafilia. Sus activistas exigen que ella sea retirada del diagnóstico y del Manual Estadístico de los Desórdenes Mentales.

³⁶ Recientemente en Holanda (marzo de 2010) se disolvió el Partido del Amor Fraternal, la Libertad y la Diversidad (PNVD), más conocido como el partido de los pedófilos, aduciendo escaso apoyo del electorado en el país. La controvertida agrupación fue fundada en 2006 y defiende el derecho a tener sexo entre adultos y niños a partir de los 12 años, y la legalización de la posesión de pornografía infantil.

³⁷ Con esta expresión aludimos al “arte ready-made” creado por Marcel Duchamp (1887-1968), quien en el año 1917 envió bajo el seudónimo de R. Mott, un urinario el cual denominó “Fuente”, a una exposición en Nueva York, como expresión de arte. Con esto quiso expresar que el arte está al alcance de la mano, en lo cotidiano, y que uno se lo puede encontrar en cualquier parte (hasta en un baño). De este modo, el arte ya no requiere de gran esfuerzo y trabajo. En suma: el arte ha desaparecido.

³⁸ “El hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la

se encuentra en el total despliegue de la libido, es decir, en la libre satisfacción de nuestros apetitos concupiscibles. Para este Narciso contemporáneo, cualquier norma moral es signo de represión.

Parafraseando a Chesterton, digamos que la tragedia de no creer en Dios no es no creer en nada, sino estar dispuestos a creer en todo. Esta actitud desemboca necesariamente en un humanismo idólatra. ¿Cuáles son las divinidades ante las cuales se prosterna este hombre emancipado? Dentro de la amplia gama de “dioses” con pies de barro, el hedonismo ocupa un lugar central, y dentro de la amplia gama de placeres, el sexual es uno de los más buscados. El culto a Eros adquiere básicamente un carácter recreativo³⁹. Para muestra un botón. Melissa Panarello, una adolescente italiana publicó su autobiografía sexual titulada *100 colpi di spazzola prima di andare a dormire* (2002)⁴⁰, en la cual describe con lujo de detalles una serie de perversiones sexuales como orgías, experiencias masoquistas, estupro, placer sádico, experiencias lésbicas, voyerismo y travestismo experimentadas entre los 15 y 16 años. En una de las tantas entrevistas declaró que tomó “el sexo como camino hacia el amor y fue una elección equivocada. Y eso me provocó dolor, pena”. Describió su libro como experiencias autodestructivas “que representan un ritual que profana del cuerpo con resultados frustrantes, deprimentes”. ¡A confesión de partes, relevo de pruebas! El pansexualismo y la idolatría del sexo es la consecuencia necesaria de este humanismo hedonista.

angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma”. SARTRE, Jean Paul, *El Ser y la Nada*, 73-74

³⁹ A menudo la eventual llegada de los hijos es un lastre o un accidente en la relación que la “pareja” no está dispuesta a tolerar.

⁴⁰ Traducida al español como *Cien cepilladas antes de dormir*. Esta biografía “erótica” se convirtió rápidamente en un *best seller*.

Último extravío: “Yo anuncio al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado” (Nietzsche) por el “posthumano” (Bostrom)

Los prodigiosos avances de las neurociencias, la ingeniería genética, la biología molecular, la nanotecnología, y la computación han despertado muchas esperanzas para la humanidad. Esperanzas que se traducen en la posibilidad real de prevenir y/o erradicar enfermedades o patologías hasta el momento sin cura. Pero la promesa es mayor. El desarrollo de estas ciencias y/o disciplinas permitiría mejorar ostensiblemente nuestras capacidades físicas, emocionales e intelectuales, de tal modo que alcanzaríamos la perfección y por extensión la inmortalidad. Según los promotores de este nuevo paradigma, esta meta no es una utopía, sino una realidad no muy lejana, pues se están desarrollando todos los medios necesarios para ir avanzando desde un “*transitional human*”, al “*post human*”. Nick Bostrom asegura que el mejoramiento (*improvement*) o potenciamiento (*enhancement*) de las condiciones físicas, mentales y emocionales del ser humano, que para muchos aparece como algo exótico o pura ciencia ficción, es una realidad no muy lejana. Según él, el denominado Postulado Tecnológico, expresa que muchos de estos cambios serán una realidad en los próximos 70 años⁴¹. La aplicación de los postulados transhumanistas se proyecta básicamente en cuatro áreas: a) generación de hijos perfectos, b) aumento del rendimiento físico, c) control de las emociones y d) prolongación de la vida.

El llamado transhumanismo⁴² (o “*Humanity +*”) a través del llamado “*enhancement*”, propone la utilización de la medicina más allá de los usos terapéuticos tradicionales, con el fin de aumentar o

⁴¹ Véase, Nick BOSTROM, *¿Qué es el transhumanismo?* En: <http://www.transhumanism.org>

⁴² Es la traducción de *transhuman*, que a su vez es la forma abreviada de *transitional human*.

mejorar nuestras capacidades físicas, intelectuales y emocionales. Nick Bostrom⁴³, uno de sus fundadores, lo define como “el movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y el deseo de mejorar, en modo fundamental, la condición humana a través de la razón aplicada, especialmente por medio del desarrollo y la larga puesta a disposición de tecnologías para eliminar el envejecimiento y potenciar grandemente las capacidades humanas intelectuales, físicas y psicológicas”⁴⁴. Más breve es la definición de Simon Young, pero no menos profunda en su pretensión: “La idea de la superación de las limitaciones humanas a través de la razón, la ciencia y la tecnología”⁴⁵. Aunque Bostrom en su artículo “Una historia del pensamiento transhumanista” postula que las similitudes con el filósofo alemán son sólo superficiales y que ellos tienen tanta o más similitud con Mills⁴⁶, las coincidencias son evidentes. El

⁴³ Bostrom es un filósofo sueco. En 1998 cofundó, junto con David Pearce, la Asociación Transhumanista Mundial, y en 2004 junto a James Hughes, el Institute for Ethics and Emerging Technologies. En el 2005 fue nombrado director del *Future of Humanity Institute* de Oxford. Otros representantes del Transhumanismo son David Pearce, J. Harris, R. Naan, G. Stock, J. Savulescu.

⁴⁴ Cfr. The transhumanist declaration, 2002: “The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities”. Cf. www.transhumanism.org/index.php/WTA/declaration.

⁴⁵ Simón YOUNG, “Designer evolution: A transhumanist manifesto”, New York 2006, p. 15: “The belief in overcoming human limitations through reason, science, and technology”.

⁴⁶ What Nietzsche had in mind, however, was not technological transformation but a kind of soaring personal growth and cultural refinement in exceptional individuals (who he thought would have to overcome the life sapping “slave morality” of Christianity). Despite some surface level similarities with the Nietzschean vision, transhumanism with its enlightenment roots, its emphasis on individual liberties, and its humanistic concern for the welfare of all humans (and other sentient beings) probably has as much or more in common with Nietzsche’s contemporary the English liberal thinker and utilitarian John Stuart Mill”. N. BOSTROM, “A history of transhumanist thought” (2005)

transhumanismo plantea que el hombre debe superarse de modo autónomo, o sea, por sus propias fuerzas. El posthumano sería el *Übermensch* (Superhombre) que ya encontró y tomó posesión de su puesto en el cosmos y se adueñó de su destino: “el hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre: una cuerda sobre un abismo. Un peligroso ir más allá, un peligroso detenerse, un peligroso vacilar y un peligroso estar de pie. Lo más grande del hombre es que es un puente y no una meta. Lo que debemos amar en el hombre es que consiste en un tránsito y un ocaso”. (*Así habló Zarathustra*). Y prosigue Nietzsche: “yo anuncio al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Quién de vosotros ha hecho algo para superarlo? (...) ¿Qué es el mono para el hombre? Un motivo de risa, o una dolorosa vergüenza. Pues lo mismo es el hombre para el superhombre. Una irrisión o una afrentosa vergüenza”. (*Así habló Zarathustra*). “El Superhombre es el sentido de la tierra. que vuestra voluntad diga: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!” (*Así habló Zarathustra*). La ciencia y la tecnología suplantaron a Dios.

Epílogo

¿Puede un humanismo sin Dios poner los cimientos para que el hombre alcance su perfección o plenitud, si desconoce su naturaleza, lo cierra a toda trascendencia, desvirtúa su libertad, le niega la capacidad de alcanzar la verdad, y relativiza el bien? ¿Se puede ordenar bien la sociedad si negamos que el hombre sea un “animal religioso”? Es imposible fundar un humanismo partiendo de la nada y hacia la nada, más aún cuando se proclama que “*l'enfer, c'est les autres*”⁴⁷. Pero no sólo eso. Si por humanismo entendemos aquel esfuerzo de la inteligencia y la voluntad que “tiende esencialmente a

⁴⁷ SARTRE, Jean Paul, *Huis Clos* (A puerta cerrada). La obra de Sartre, escrita en 1944 termina con estas palabras de Garcin: “*Pas besoin de gril: l'enfer c'est les autres*”

hacer al hombre más verdaderamente humano y a manifestar su grandeza original haciéndolo participar en todo cuanto puede enriquecerle en la naturaleza y la historia⁴⁸, está claro que un humanismo que prescinde de Dios no sólo impide al hombre llegar a ser lo que es (Píndaro), sino que lo degrada, o más aún, conduce a su abolición. La ausencia de Dios (suplantado por la idea del progreso, la técnica, el poder, el placer o el dinero) no ha conducido a la humanidad a una etapa superior de desarrollo moral. Por el contrario, se ha traducido en una crisis del hombre, materializada, entre otras cosas, en una creciente pérdida del sentido de su dignidad.

En la actualidad a nombre de la dignidad humana son eliminados millones de personas. Dicho de otro modo, esta decadencia, es una crisis de Dios en el hombre, porque Él, como enseña san Agustín, es más íntimo al hombre que el hombre mismo. Un humanismo sin Bien, sin Verdad y sin Belleza, esa que al decir del príncipe Muschkin es la única que “puede salvar al mundo”⁴⁹, termina volviéndose contra el hombre. A diferencia de la modernidad y sus epígonos creemos que la “mayoría de edad” exige reconocer cierta dependencia de lo sobrenatural como un hecho positivo y necesario, y no como un lastre castrante. Es justamente el uso de la razón (privado y público) el que nos lleva a reconocer nuestra radical dependencia de un ser superior y trascendente, fundamento de nuestra dignidad. Concluamos, siguiendo a Aristóteles, que al hombre no hay que darle sino lo humano, que en este caso presupone lo divino. No hacerlo es traicionarlo y provocar su desgracia, pues por su dimensión espiritual, el hombre está llamado a algo superior que una vida meramente terrena⁵⁰, es decir, debemos rehabilitar a Dios, tanto en la vida privada, como pública, para rehabilitar al hombre.

⁴⁸ MARITAIN, Jacques, *Humanismo Integral*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1966, 12.

⁴⁹ Cf. DOSTOIEVSKI, Fedor, *El Idiota*, Penguin Clasicos, 2019

⁵⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicomáquea*, X, 7

Referencias bibliográficas

- BOSTROM, Nick, *Superintelligence*, Oxford University Press, 2016
- CAMUS, Albert, *El Extranjero*, Buenos Aires: Emece Editores, 1949
- _____, *El Mito de Sísifo*, Madrid: Editorial Alianza, 2002
- FEUERBACH, Ludwig, „*Das Wesen des Christentums*“, Leipzig, 1841
- KANT, Immanuel, „*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*“, Königsberg, 1784
- MARITAIN, Jacques, *Humanismo Integral*, Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1966
- NIETZSCHE, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, Chemnitz, 1883
- _____, *Jenseits von Gut und Böse*, 1886
- SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires: Ediciones del 80, 1982
- _____, *Le Mots*, Editorial Gallimard, 1964
- _____, *El ser y la nada*, Buenos Aires: Editorial Losada, 2005
- _____, *La náusea*, Buenos Aires: Editorial Losada, 2005
- _____, *Huis Clos*, 1944
- YÁÑEZ, Eugenio, *Crisis y Esperanza*, Santiago: RIL Editores, 2004

VITTORIO POSSENTI

Diritti di libertà e spazio pubblico

1. I temi in cui mi inoltrerò risultano particolarmente complessi per cui occorrerebbe meditare con una logica dei doppi pensieri e su due lati: quello del miglioramento del discorso ecclesiale sulla mai finita comprensione della fede, sul carattere della secolarizzazione, sulla richiesta di libertà e di autonomia che parte dai moderni, sullo stile di comunicazione dell'istanza magisteriale; e quello di un'analisi della situazione della sfera pubblica e delle sue dinamiche, con particolare riferimento alla concezione liberal-secolare sullo scopo della politica e l'idea di libertà. La concezione liberale attuale della libertà si distacca notevolmente da quella della tradizione cristiana e del personalismo (comunitario). Non potendo trattare i due volti del problema rivolgerò maggiore attenzione al secondo. Nel cammino ci saranno di ispirazione le posizioni di E. Böckenförde e di J. Maritain che, formulate a distanza di alcuni decenni l'una dall'altra, appaiono complessivamente convergenti¹. Esse hanno però bisogno di una attualizzazione in rapporto alla grandiosità dei cambiamenti antropologici e tecnologici intervenuti. Sui temi dello

¹ Al rapporto tra religione, cultura e politica ed alla questione della libertà sono dedicati numerosi volumi di Maritain, tra cui: *Primauté du spirituel* (1927, trad. it. Logos, Roma 1980), *Religion et culture* (1930, trad. it, Morcelliana, Brescia 1966), *Du régime temporel et de la liberté* (1933, trad. it. *Strutture politiche e libertà*, Morcelliana 1968). Seguiranno *Christianisme et démocratie* (1942, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1977), *De Bergson à Thomas d'Aquin* (1944, trad. it. Vita e pensiero, 1980), *Principe d'une politique humaniste* (1944, *Per una politica più umana*, Morcelliana 1979); *L'homme et l'Etat* (1951, trad. it. Marietti, Milano-Genova 2003), *Le philosophe dans la cité* (1960, trad. it. Morcelliana 1976).

Per quanto riguarda Böckenförde, le sue idee, divenute note in tempi abbastanza recenti, sono state formulate in Germania a partire dagli anni '60, e sono consegnate in volumi come *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* (1967, Morcelliana 2006), *Diritto e secolarizzazione* (Laterza 2007), *Cristianesimo, libertà, democrazia* (Morcelliana 2007).

spazio pubblico e della presenza cristiana nella società la situazione contemporanea sembra più delicata rispetto ai tempi in cui i due autori scrivevano.

Le riflessioni qui proposte presuppongono un orientamento sul fenomeno della secolarizzazione che è ad un tempo un dato storico ed una teoria che intende non solo spiegarlo ma a seconda dei casi affrettarlo o contrastarlo: orientamento che dovrebbe partire dalla domanda sulla posta in gioco nel fenomeno del progressivo abbandono della fede religiosa in alcune parti del mondo (in specie l'Europa), e da quella sulle conseguenze di cui è foriera l'ascesa prepotente del soggetto individuale moderno.

Col progredire europeo della secolarizzazione è ripreso in maniera intensa il tema teologico-politico, da sempre un punto nodale tanto per la teologia che per la politica. In specie il cristianesimo quale religione del *Verbum caro* non può rassegnarsi a diventare solo *cultus privatus* e per sua natura punta ad una deprivatizzazione della religione che gli è consustanziale: l'Incarnazione del Verbo conferisce una struttura essenzialmente incarnatoria alla religione cristiana, che inizia con un atto di inculturazione, e prosegue ispirando in senso coerente non solo le coscienze, ma pure i fondamenti della vita sociale, adottando il metodo della libera persuasione ed evitando di mischiarsi col potere politico o di svolgere il ruolo di religione civile.

Reputo particolarmente cruciale il tema dell'Incarnazione sul quale mi soffermo brevemente. "Umanesimo dell'incarnazione del Verbo" è la categoria reggente del pensiero teologico ed etico-politico di J. Maritain, ben al di là del suo testo più noto, *Umanesimo integrale* (1936). La struttura incarnatoria della fede cristiana significa una consapevole opposizione alla disincarnazione o 'escarnazione' (quest'ultimo termine è di Ch. Taylor) del cristianesimo che favorisce strutture razionali astratte e che segna in maniera incisiva il cammino della modernità sino ad oggi. Il termine 'escarnazione' è un elemento cardinale della diagnosi svolta da Taylor nella sua opera-fiume *L'età secolare*. Questa, tra le altre cose,

legge la crescente astrazione dei rapporti umani, mediata dalla sola mente, guidata da una razionalità volta al risultato e altamente impersonale, come un esito della Riforma, orientata secondo Taylor verso “un’escarnazione a trecentosessanta gradi (questa è una delle tesi portanti del libro)”².

Non indugio sul pensiero di Maritain sull’Incarnazione: in un volume del 2001 (*Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*) ho tentato a mio rischio di elaborare tale tema entro una riflessione storico-politica sul contemporaneo, sulle conseguenze di un liberalismo sempre più individuocentrico, e su alcuni nuclei antropologici, giuridici ed etici che si ritrovano 15 anni dopo non solo irrisolti, ma pure avviati lungo cammini dubbi. E’ comunque significativo che Taylor nella sua battaglia a favore della ripresa dell’Incarnazione e contro l’escarnazione si riferisca a Maritain. Secondo il filosofo canadese in un mondo in cui prevalgono oggettivazione ed escarnazione, “dobbiamo lottare per ristabilire un’idea del possibile significato dell’Incarnazione”³. Parimenti rilevante è la lettura che Taylor propone dell’opera di Péguy posta sotto il segno dell’Incarnazione (cfr. *La cité harmonieuse, Véronique. Dialogue de l’histoire et de l’ame charnelle*).

² Ch. Taylor, *L’età secolare*, a c. di Paolo Costa, Feltrinelli, Milano 2009, p. 771.

³ Ivi, p. 943. Secondo Taylor la condanna di Pio XI dell’*Action française* stimolò Maritain a ripensare il rapporto tra fede e cultura e a vedere una rinnovata civiltà cristiana non ristretta ad una sola area. “Egli si mise alla ricerca, piuttosto, di un’unità della cultura cristiana su scala globale, ma in una rete diffusa di istituzioni laiche cristiane e di centri cristiani di vita spirituale e intellettuale. “Al posto di un solido castello, innalzato in mezzo a una distesa di terreni, bisognerebbe pensare all’esercito delle stelle gettate nel cielo”. La caratteristica centrale di questa nuova cultura sarà “l’avvento spirituale non dell’io centrato su se stesso, ma della soggettività creatrice”. Questa nuova concezione della filosofia e della condizione moderna raggiunse la sua espressione più piena nella sua opera *Umanesimo integrale*”, ivi, p. 933.

Riprendiamo il filo conduttore del discorso, elevando due domande: dove lo Stato e la società secolarizzati potranno trovare fondamento, venuta meno la forza vincolante del cristianesimo? Quale apporto dei credenti alla sfera pubblica è tuttora possibile e doveroso? E ciò nella situazione attuale in cui la posta in gioco nei grandi dibattiti pubblici non riguarda i nuclei del dogma religioso, ma soprattutto la comprensione dell'uomo, i principi e le convinzioni morali⁴.

2. In certo modo, l'iniziatore filosofico della svolta che ravvisa nella libertà lo scopo della politica fu Spinoza, che scrisse: "*finis rei publicae libertas est*"⁵. Prima di lui, Tommaso d'Aquino determinò con maggiore verità lo scopo della *res publica*, individuandolo nel bene comune⁶. Questo, che non si può ricondurre solo alla libertà, è

⁴ Ho affrontato il tema del nesso tra religione e spazio pubblico numerose volte in libri e contributi di cui qui richiamo i principali: *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Marietti, Genova 1991; *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando, Roma 2001; *Le ragioni della laicità*, Rubbettino, Soveria 2007; *The human being as believer and citizen: a Christian point of view*, "Fellowship of Catholic Scholars Quarterly", n. 4, Winter 2005, pp. 20-26; *Fondamenti religiosi e laici della democrazia*, in AA. VV., *Democrazia e fondamentalismi*, a c. di D. Belliti e R. Ragionieri, ETS, Pisa 2006, pp. 29-64; *Religione e politica alla svolta del millennio*, "La Società", n. 3, 2005, pp. 383-412; *Crescita della secolarizzazione o ripresa delle religioni?* Saggio in russo nel volume *РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА*, Accademia russa delle Scienze, Mosca 2005, pp. 130-167, e in *Vtorjaja Navigasija. Almanach*, n. 6, 2006 pp. 39-52; *Riformare il paradigma 'liberale' su religione e politica?* in AA. VV., *Religione e politica nella società post-secolare*, a c. di A. Ferrara, Meltemi, Roma 2009, pp. 239-260; *Fede e società postsecolare*, "La Società", n. 3, 2009, pp. 392-400; *The secular State and religion's contribution to the good society*, "Doctor Communis", fasc. 1-2, Vatican City 2012, pp. 107-121.

⁵ B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. 20.

⁶ "La città è stata fatta inizialmente in vista del vivere (*gratia vivendi*), cioè affinché gli uomini trovassero a sufficienza ciò di cui potessero vivere, ma dal suo essere deriva non solo che gli uomini vivano, bensì che vivano bene (*quod bene vivant*), in quanto attraverso le leggi della città la vita degli uomini è ordinata alle virtù", *In libros Politicorum Ex.*, l. I, lectio I, n. 31. In sintesi il bene comune è una

un bene prodotto dai membri di una società e che su di loro si distribuisce. Espresso in linguaggio moderno il bene comune include giustizia, eguaglianza, fratellanza. Nonostante gli alti ed i bassi che il ricorso alla nozione di bene comune ha subito, la sua realtà è ineliminabile ed essenzialmente costitutiva della sfera del politico, e non comprende solo diritti ed opzioni individuali ma parimenti doveri e legami⁷. Nella costituzione *Gaudium et spes* esso è definito come “l’insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi come ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e speditamente” (n. 26).

Il diverso modo di intendere lo scopo della politica e il bene comune trasmesso da Tommaso e Spinoza rinvia all’individuazione del bisogno umano primario. Una parte consistente della modernità politica ha risposto che il bisogno primario è quello di libertà (libertà di scelta, di coscienza, di religione, libertà dal bisogno, dall’oppressione, ecc.) e conseguentemente si è costruita più su rivendicazioni di libertà che di giustizia e fraternità. La strada era percorribile con merito eppure limitata, se è vero che il bisogno antropologico fondamentale è quello di senso, di identità, di riconoscimento.

Nel cammino delle *società liberali* verso la conquista della libertà si è verificato uno svolgimento storico in due tappe. All’epoca dell’interpretazione *liberale classica*, lo Stato pone il suo scopo nella libertà dei cittadini e così si priva di ogni scopo proprio. Manca di un deliberato finalismo perché, ritenendo suo dovere garantire la sicurezza dei godimenti privati di ciascuno, assume gli infiniti scopi dei singoli e si sveste di un compito di indirizzo.

Da tempo lo Stato liberale classico è stato trasceso nello Stato liberaldemocratico quale ordinamento costituzionale di libertà, di cui

sorta di *communicatio in bene vivendo*.

⁷ Cfr. R. Dahrendorf, *La libertà che cambia*, Laterza, Bari 1981.

le Carte indicano finalismi non riconducibili alla sola libertà. Ma da alcuni decenni è accaduto il rilancio di un individualismo in cui il “Principio-individuo” è risultato più pervasivo del “Principio-persona”, e il profilo concreto del bene comune annebbiato da una minore propensione alla cooperazione sociale. Le ali radicali e libertarie hanno rialzato la testa e, semplificando indebitamente la complessità del problema, sostengono che la libertà del singolo, in specie adulto, vada tutelata in maniera crescente, spesso attraverso un richiamo ai criteri di non-discriminazione e di indifferenza (nel senso di negare le differenze anche quando sono reali), fatti intervenire secondo opportunità contingenti. In tal modo si omette la giustizia e si conforma la dottrina del Diritto e dei diritti umani al solo scopo della libertà.

3. Da questa posizione deriva una visione libertaria e non dignitaria dei diritti umani che cerca di imporsi, e che per farlo compromette il significato unitario della Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948. Per visione dignitaria dei diritti umani intendo un loro paradigma che fa perno sull’idea di persona e di relazione personale, e che non privilegia solo i diritti di libertà: è infatti chiaro che vi sono diritti umani fondamentali che *non* sono diritti di libertà (il diritto alla vita, al lavoro, alla tutela della salute, all’istruzione non sono diritti di libertà). Per visione libertaria (o libertista) intendo invece un paradigma dei diritti umani che privilegia soltanto quelli di libertà, di cui da un’interpretazione marcatamente individualista, congiunta con diffidenza e ostilità verso la *res publica*, la politica e il diritto che non intendano sottoporsi alle richieste del singolo. Ciò giunge sino a proporre ermeneutiche nuove che mirano a mutare l’intendimento dei diritti primari.

Nella visione dignitaria il governo politico è posto in una luce migliore e i diritti individuali sono temperati da limiti e doveri (tornerò tra poco sul problema notevolissimo dei doveri). Il riferimento all’uomo è diverso nei due casi. Nella tradizione libertaria prevale l’idea di un individuo radicalmente autonomo e

capace di assoluta autodeterminazione, mentre nell'altro cammino si mette in luce che le persone sono esseri relazionali, non chiusi in un'isola.

Mentre al tempo della Dichiarazione universale (1948) le due linee non risultavano marcatamente differenziate, da diversi decenni in Occidente ha acquistato nuovo vigore la versione libertaria dei diritti umani, che incide in maniera intensa sull'agenda politica e si fa portatrice di posizioni radicali in ambiti altamente sensibili, sì da suggerire necessarie correzioni dinanzi ad una interpretazione dei diritti umani che produce crescenti pretese individuali, oblio dell'alterità e del bene comune. L'enfasi quasi esclusiva sulla libertà finisce per togliere quella necessaria e feconda tensione tra libertà e giustizia, che potrà sbocciare in esiti diversi, ma che rimane una garanzia contro la degenerazione della libertà in arbitrio e della giustizia in imposizione ⁸.

La dialettica tra linea libertaria e linea dignitaria è oggi molto intensa - si ponga mente alle difficili questioni bioetiche e biopolitiche, nonché al matrimonio e la famiglia -, e non può essere risolta senza un'idea fondata sull'essere umano, senza un'antropologia. Da tempo l'antropologia è politicamente rilevante almeno quanto l'etica, e con essa la domanda sull'umanesimo come sorgente sempre e nuovamente necessaria.

4. La visione libertaria rimane silente sul lato dei doveri⁹. La Dichiarazione universale del 1948, pur non essendo una dichiarazione libertaria, aveva lasciato alquanto ai margini il tema dei doveri, citato soltanto nell'art. 29: "Ogni individuo ha dei doveri

⁸ Sul processo involutivo che colpisce i diritti umani svolge meditate considerazioni C. Cardia, in "La metamorfosi dei diritti umani. Dal nuovo Sinai di Hanna Arendt alla nuova torre di Babele", "Iustitia", n. 1, 2014, pp. 5-32.

⁹ Cfr. *Antropologia cristiana e diritti umani. Diritti e doveri*, AA. VV., *Catholic Social Doctrine and Human Rights*, The Proceedings of XVth session of Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2010, pp. 107-127.

verso la comunità, nella quale soltanto è possibile il libero e pieno sviluppo della sua personalità”, e questo era comprensibile data la situazione di disprezzo dei diritti umani accaduto negli Stati totalitari e nella seconda guerra mondiale. Decisivo era invece stato il richiamo alla *fratellanza*: “Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza” (art. 1). Richiamo alla fratellanza e richiamo al dovere sono strettamente congiunti: è dallo spirito di fratellanza che meglio scaturisce la considerazione dei doveri verso gli altri. In merito il giurista francese René Cassin aveva proposto un articolo così formulato: “L’homme ne pouvant vivre et réaliser ses fins sans l’aide et l’appui de la société, chacun a, vis-à-vis de celle-ci, des devoirs fondamentaux : l’obéissance à la loi, l’exercice d’une activité utile, l’acceptation des charges et sacrifices exigés par le bien commun”, che fu poi in parte trasfuso nell’art. 29.

Con l’appello alla fratellanza ed ai doveri si apre una nuova prospettiva sullo scopo della politica e sul bene comune. Siamo vicini alla divisa della Rivoluzione francese *liberté-égalité-fraternité*, sebbene essa non includa esplicitamente la questione della giustizia. Ma mentre il valore ‘giustizia’ si ritrova largamente in diverse Carte, la fraternità è qualcosa che si è perso per strada o è stato sostituito dalla solidarietà, intesa forse come meno esigente della fraternità.

E’ significativa che né la Costituzione italiana (1948) né la Carta di Nizza (2000) includano la fraternità o la fratellanza. La carta italiana recita: “La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell’uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità e richiede l’adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale” (art. 2, vedi anche art. 19). Quanto alla Carta di Nizza in essa compaiono Dignità, Libertà, Uguaglianza, Solidarietà, Giustizia, non Fraternità

I motivi di tale silenzio possono essere diversi, tra cui quello che vi è fraternità e fratellanza quando c’è un Padre comune, ma questo non sembra un sentimento diffuso nelle società secolari di tarda

modernità. La sostituzione di fratellanza con solidarietà non accade tra termini sinonimi, in quanto affinché vi sia solidarietà occorre presupporre la fratellanza. Non sarebbe possibile parlare di solidarietà verso gli altri se questi fossero totalmente estranei, e non in qualche modo fratelli, persone come noi e appartenenti alla stessa famiglia umana. In merito emerge l'importanza del personalismo per giustificare e creare intorno al criterio di fratellanza un ambiente idoneo.

5. Il tragitto delineato rilancia in maniera grandiosa la domanda su che cosa tenga insieme una società politica e civile, che cosa le consenta di avanzare. È una vacua idea che ciò sia assicurato solo dal principio della libertà soggettiva. Ciò che tiene unita la società, la politica e infine il mondo, sono la giustizia, la fratellanza, l'amore, oltre e forse prima della libertà. Cerchiamo di evitare ogni fraintendimento: la libertà è essenziale, è come l'acqua e l'aria, non se ne può fare a meno, per cui occorre sempre e nuovamente combattere per amor suo, ma non è l'unica realtà.

Il progetto politico liberaldemocratico e lo Stato che lo incarna, lasciati a se stessi ossia considerati in maniera completamente immanente e senza una profonda animazione etica ed antropologica, possono garantire libertà e forse giustizia, non fratellanza; possono suscitare crescenti attese e pretese di carattere eudaimonistico, ma risultano in difficoltà a soddisfarle. La libertà da sola non crea legame sociale e senso del bene comune. Si tratta perciò di riflettere sui fattori primari che siano in grado di rendere disponibili i fondamenti prepolitici e morali della società civile e dello Stato laico. Dinanzi a tale questione una concezione libertaria e/o positivista della politica e del diritto non ci può essere di alcun aiuto ¹⁰.

¹⁰ Su questi aspetti vedi il discorso di Benedetto XVI al Bundestag (22 settembre 2011) ed il mio *Nichilismo giuridico. L'ultima parola?*, Rubbettino, Soveria 2012.

6. *Maritain e Böckenförde*. Il nesso tra secolarizzazione, libertà e apporto cristiano è stato sollevato da Maritain e da Böckenförde in tempi diversi. Farò riferimento a *Cristianesimo e democrazia* (1942) e a *L'uomo e lo Stato* (1951) per il primo e a *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* (1967) per il secondo. Entrambi valutano come fondamentale la questione della libertà. Maritain valorizza la 'fede secolare democratica', nutrita dal 'credo della libertà', intesa come forza creativa e generosa che non fa perno sul soggetto individuale autocentrato. In maniera analoga si muove Böckenförde che è intervenuto numerose volte sulla questione della libertà religiosa¹¹.

La 'fede secolare democratica' di cui parla Maritain non è né una fede religiosa autentica, né una religione civile come in Rousseau: "Essa è un insieme di convinzioni della mente e del cuore, una 'fede' temporale o secolare, che si riferisce ai dati essenziali del 'vivere insieme' nella città terrena"¹². L'oggetto di tale 'fede' temporale è puramente pratico e concerne le convinzioni pratiche che la ragione può tentare di giustificare secondo prospettive filosofiche molto differenti. Si tratta di una carta morale non di un credo filosofico o religioso, e tale carta non è soltanto una carta di libertà. Essa presuppone un previo legame morale unificante, implica che il lievito evangelico nutra la fede democratica secolare e che il popolo sia ispirato da convinzioni cristiane. Maritain introduce una distinzione feconda tra cristianesimo come fede religiosa e cristianesimo come lievito o fermento dell'esistenza temporale, e osserva che le sorti della democrazia sono legate alla vitalità di quest'ultimo: "La

¹¹ Secondo Maritain "una democrazia autentica implica un accordo radicale degli spiriti e delle volontà circa le basi della vita comune; essa è cosciente di sé e dei propri principi, e dev'essere capace di difendere e di promuovere la sua concezione della vita sociale e politica; deve nutrire in sé un comune credo umano, il credo della libertà", *L'uomo e lo Stato*, Marietti, Genova-Milano 2003, p. 108s.

¹² *Ivi*, p. 109.

questione non verte sul cristianesimo come credo religioso e come via alla vita eterna, ma sul cristianesimo come lievito della vita sociale e politica dei popoli e come apportatore ai popoli di speranza terrena; non sul cristianesimo come tesoro delle verità divine custodito e propagato, ma sul cristianesimo come energia storica che opera nel mondo”¹³.

Ma “la libertà dei cittadini non cristiani di fondare le loro credenze democratiche su basi diverse da quelle che noi supponiamo generalmente accettate non sarebbe in alcun modo messa in pericolo”¹⁴. Il filosofo francese riteneva possibile questo esito, avendo dinanzi soprattutto la situazione americana, e l’intensa circolazione là attiva tra afflato religioso e politica. Il presupposto di tale situazione è la fecondazione della democrazia da parte del fermento evangelico, il quale rappresenta per Maritain l’elemento dinamico principale capace di attivare le energie della persona e dei gruppi ¹⁵. Ciò che chiamiamo democrazia, se non la vogliamo ridurre a procedure formali, viene dall’ispirazione evangelica e difficilmente può sussistere senza questa¹⁶. Una dinamica positiva emerge qui dalla

¹³ *Christianisme et Démocratie*, OC, vol. VII, p. 722; trad. it. *Cristianesimo e democrazia, Vita e Pensiero*, Milano 1977, p. 31.

¹⁴ *L’uomo e lo Stato*, cit., p. 113.

¹⁵ “Dans son principe essentiel cette forme et cet idéal de vie commune qu’on appelle démocratie vient de l’inspiration évangélique et ne peut subsister sans elle”, *Christianisme et démocratie*, cit., p. 714. In questa prospettiva si compie un capovolgimento storico, ossia “qu’il appartient aux choses divines de protéger les choses humaines, de les protéger et de les vivifier”. L’elemento centrale non sta nell’assunto che le cose umane debbano proteggere le divine, ma nel contrario, *Questions de conscience*, OC, vol. VI, p. 823. Sul rapporto tra politica e religione cfr. la ricerca di U. Lodovici, *Religione e democrazia. Il contributo di Jacques Maritain*, Mimesis, Milano 2011.

¹⁶ In Maritain e in Böckenförde tra il cristianesimo come “religione della libertà” ed il cristianesimo come “religione della polis” la preferenza va al primo fattore. Ciò chiama in causa la questione della libertà religiosa che Maritain inserì nel 1942 in un progetto di dichiarazione sui diritti umani (cfr. I diritti dell’uomo e la legge naturale, cit.). Secondo il card. A. Ottaviani questa posizione faceva di Maritain il

forza incarnatoria del cristianesimo e dalla dedizione della persona, che vanno oltre la rete delle regole e delle norme vigenti nelle nostre società ormai subordinate al dominio dell'astratto e dell'impersonale.

7. Che cosa succede però se il nutrimento che proviene dal lievito evangelico si affievolisce ed il senso del bene comune declina? Se lo Stato laico secolarizzato non può rendere disponibili i fondamenti su cui si basa? Nel 1967 – poco dopo l'approvazione conciliare del documento *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa - Böckenförde ha formulato in maniera pertinente la domanda presto divenuta celebre: “Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire. Questo è il grande rischio che esso si è assunto per amore della libertà”¹⁷.

Nel suo significato originario, il concetto di “laicità o aconfessionalità” dello Stato non significa per Böckenförde l'opposto di religione e di religiosità, ma che lo Stato laico riconosce una valenza autonoma alla sfera della religione, che è lasciata alla determinazione del singolo e delle Chiese, ed entro cui lo Stato non

capofila del ‘liberalismo cattolico’, ritenuto un esito assai pericoloso (Cfr. E.-W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, cit., p. 42). Da parte sua Böckenförde 25 anni dopo commenta lungamente l'importanza della Dichiarazione del Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*. Con tale dichiarazione viene riequilibrato il difficile problema dei rapporti tra verità e libertà (religiosa), in nome della dignità della persona. Vengono così messe da parte le soluzioni dell'ateismo di Stato e della religione di Stato. In rapporto alla questione della verità e della libertà religiosa è significativo il seguente brano di Maritain del 1957: “Non c'è tolleranza reale ed autentica se non quando un uomo è fermamente e assolutamente convinto di una verità, o di quella che ritiene una verità, e quando, nel medesimo tempo, riconosce a quelli che negano questa verità il diritto di esistere e di contraddirlo e quindi di esprimere il loro pensiero, non perché siano liberi nei confronti della verità”, *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1976, p. 66s.

¹⁷ *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 68.

interviene normativamente. In senso positivo e non solo separante, la laicità può essere intesa come il tentativo di trovare un ordinamento razionale e temporale del mondo e in specie della politica. Secondo *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, ciò significherebbe condurre gli uomini alla consapevolezza della propria libertà. In tal senso Hegel, verso cui Böckenförde si volge con partecipazione, avrebbe interpretato il movimento moderno della secolarizzazione non come negazione ma come realizzazione della Rivelazione cristiana.

Böckenförde procede a chiarire la portata della sfida, in cui emerge l'inevitabile questione di rendere disponibili i potenziali prepolitici su cui si regge la società. L'autore formula in maniera stringente l'*enjeu*: "Di che cosa vive lo Stato e dove trova la forza che lo regge e che gli garantisce omogeneità, dopo che la forza vincolante della religione è e non può più essere essenziale per lui? Fino al XIX secolo, in un mondo interpretato dapprima in modo sacrale, quindi in modo religioso, la religione era sempre stata la forza vincolante più profonda per l'ordinamento politico e per la vita dello Stato. Ma è possibile fondare e conservare l'eticità in maniera del tutto terrena, secolare? Fondare lo Stato su una "morale naturale"? E se ciò non fosse possibile, lo Stato potrebbe vivere sulla sola base della soddisfazione delle aspettative eudemonistiche dei suoi cittadini? Tutte queste domande ci riportano a una domanda più profonda, di principio: fino a che punto i popoli uniti in Stati possono vivere sulla base *della sola garanzia della libertà, senza avere cioè un legame unificante che preceda tale libertà?*"¹⁸. E quale può essere tale legame e da dove provenire?

Dal testo di Böckenförde emergono due temi: per vivere insieme occorre un legame unificante che non può essere solo la libertà; questo legame, che un tempo veniva assicurato dalla religione, oggi

¹⁸ *Ivi*, p. 66, corsivo mio.

sembra essere venuto meno, per cui diventa più arduo trovare una nuova integrazione di valori, che renda omogenea, sia pure pluralisticamente, la società e ne impedisca la disgregazione.

Nel XIX secolo sembrò che tale unità potesse provenire dall'ideale della nazione, entro cui peraltro continuava a vivere la morale cristiana della tradizione. Eppure i costi della nazione deviata in nazionalismo sono stati superiori ai vantaggi. Alla metà del XX secolo si pensò di trovare nella Dichiarazione universale dei diritti umani una nuova base fondamentale di legittimità, e certo con migliori motivi che nella nazione. Fu un vero passo avanti, seppure insufficiente, poiché una dichiarazione di diritti non può bastare a creare quell'*ethos* morale e civico condiviso che appare così necessario.

Böckenförde conclude domandando se anche per lo Stato mondano secolarizzato non sia necessario “vivere degli impulsi e delle forze vincolanti che la fede religiosa trasmette ai suoi cittadini. Certo non nel senso che lo riconfiguri di nuovo come Stato “cristiano”, ma invece nel senso che i cristiani comprendano questo Stato, nella sua laicità, non più come qualcosa di estraneo e nemico della loro fede, bensì come l'opportunità della libertà, che è anche loro compito preservare e realizzare”¹⁹. Le conclusioni di Böckenförde si situano vicino a quelle di Maritain sulla forza animante e fecondante del Vangelo verso la polis. Forse si può aggiungere che quanto Maritain ritiene possibile nel 1951, ossia la concreta possibilità di trovare una comune fede democratica secolare sui fondamenti della vita sociale tra uomini di differenti convinzioni religiose e filosofiche, sembra diventare nel Böckenförde del 1967 un interrogativo che insieme auspica e dubita.

Da quando Böckenförde ha espresso il suo *Diktum* sono trascorsi circa 50 anni e molte situazioni sono mutate, in specie la diffusione

¹⁹ *Ivi*, p. 70.

del paradigma individualistico dei diritti umani, l'incertezza crescente su chi sia l'altro, il terremoto provocato dalla biopolitica (si ponga mente alle questioni della fecondazione artificiale, dello statuto dell'embrione, delle manipolazioni nei suoi confronti, dell'idea di famiglia, dell'esistenza o meno di un diritto al figlio). Si tratta di problemi che riguardano la base stessa della società e dei rapporti sociali primari, in cui avanza il rischio di un loro sovvertimento²⁰. In ragione della loro collocazione temporale, nei discorsi di Böckenförde e Maritain non è valutato l'impatto antropologicamente e politicamente decisivo della tecnica. Da questo punto di vista le loro prospettive avrebbero bisogno di essere integrate in rapporto alla nuova situazione, perché la potenza della tecnologia consente oggi di soddisfare desideri che vogliono vestirsi da diritti. Si vede oggi più chiaramente che il libertarismo del "pensiero unico" finisce per essere al traino della tecnica. In effetti un fattore fondamentale in crescita da vari decenni è l'alleanza tra desiderio libertario, materialismo e tecnica, che coinvolge la questione della verità e che inclina verso la fabbricabilità di ogni cosa.

5. Maritain e Böckenförde indirizzano verso il superamento della versione libertista e 'titanica' della politica, intesa come una prassi illimitata attraverso cui si cerca di cambiare tutto, in specie l'uomo, considerando ogni dato come una barriera da oltrepassare. Un tale assunto conduce ad una crisi permanente la politica a motivo di un ricentramento esclusivamente opzionale ed elettivo dell'azione dei singoli: questo effetto proviene da una ragione decentrata dal reale, che vede nella tradizione un ostacolo da abbattere e che ritiene che

²⁰ Böckenförde ha affrontato il problema dell'embrione e del diritto alla vita nel volumetto *Dignità umana e bioetica*, Morcelliana, Brescia 2010. Un'argomentazione in favore dello statuto personale dell'embrione è nei miei *Il Nuovo Principio Persona*, Armando, Roma 2013, *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*, Lindau, Torino 2013.

in ogni momento tutto possa essere deciso e riordinato ex novo: non esistendo alcun principio d'ordine immanente alla natura umana su cui fondarsi, si può procedere *ad libitum*. L'enfasi sull'azione che nasce da un'opzione libertista senza condizioni, significa che non vi è nulla che sia buono o cattivo in sé, per cui il soggetto gode di una suprema libertà di scelta.

Lasciata da parte l'idea titanica e in-forme della politica, rimane aperto il confronto tra coloro che ritengono che i fondamenti prepolitici della politica e della democrazia siano completamente immanenti e possano essere resi disponibili senza ricorso al lievito cristiano, e coloro che invece sostengono la necessità di un'ispirazione religiosa della coscienza profana ai fini di un'adeguata *res pubblica*. Questi ultimi auspicano alleanze capaci di far emergere efficaci vincoli unificatori contro l'esplosione impazzita delle differenze infinitamente moltiplicabili, e ricercano un nuovo equilibrio tra religione e politica ²¹.

Commiato

La secolarizzazione europea, pur con i suoi aspetti positivi, ha comportato il sopravvento di un acuminato individualismo, alimentato dalle culture del radicalismo, del liberismo e del

²¹ Gli autori favorevoli ad un fecondo apporto della coscienza religiosa a quella civile sono attenti al rischio che la prima resti se stessa e non decada in una forma malaugurata di politicizzazione. Si veda ad es. quanto scrive Böckenförde nel volume *Cristianesimo, libertà, democrazia* nel cap. "La religione nello stato secolare" (1996): "Fino a che punto la religione e le comunità religiose possono accettare di esser prese in considerazione come soggetti facenti le funzioni della comunità politica? Questa maniera affermativa di rapportarsi allo stato e alla società, che fa compiere loro un servizio nei confronti dell'ordinamento politico-secolare, corrisponde al loro incarico, alla loro missione? Oppure dovrebbero sottrarsi a una simile messa a servizio, per amore della propria identità e per preservare la propria peculiarità e la propria missione?" (p. 178).

neoliberalismo a spese di una visione più comunitaria e socialmente sensibile. La libertà del singolo è diventata non una tra le questioni fondamentali, ma “la” questione, a tal punto che alcune prospettive definiscono la laicità solo in termini di libertà (di coscienza, di pensiero, di stampa, di religione, ecc.). Ed è a questo rischio di deriva che occorre prestare attenzione, poiché ogni grande idea, quando è portata all'estremo, produce una controfinalità, un'eterogenesi dei fini. L'idea di libertà, presa da sola e assolutizzata, possiede una potenza sconfinata, dinanzi a cui non sono possibili resistenze passive che reggono per breve tempo, è piuttosto necessario un ripensamento di fondo: in ciò si traduce quella “opposizione leale” a momenti cruciali della civiltà contemporanea di cui dice Taylor, e che dipinge la mia posizione sui temi di cui qui tratto²². Quest'ultima si orienta in due direzioni: verso una società *postlibertaria* e *postsecolare*, due termini che meritano alcuni commenti.

1. Non si tratta di tornare indietro rispetto alla differenziazione delle sfere sociali con le loro regole e specifici saperi, creatisi in maniera crescente nella modernità. Neppure è consigliabile negare riconoscimento all'autonomia epistemologica dei saperi scientifici, senza però che questa cada nell'assolutizzazione della scienza secondo due profili: ritenere che la fattibilità scientifico-tecnica sia la prova della legittimità morale; ritenere che la conoscenza scientifica sia l'unica forma di conoscenza propriamente detta²³. Si tratta di comprendere come gli ambiti citati debbano essere posti in comunicazione mediante un discorso antropologico ed etico che vada oltre una mera rivendicazione di libertà e muova verso una più integra e bilanciata idea dei diritti e doveri umani. La necessità che

²² Cfr. *L'età secolare*, cit., p. 934.

²³ Nell'assolutizzazione della scienza quale stadio finale della cultura umana dopo le fasi teologica e metafisica - tesi che Comte ha elevato addirittura a legge della storia - sta una causa fondamentale di “cattiva secolarizzazione” a cui raramente si pone attenzione.

si intravede, al fine di evitare l'esplosione incontrollata di pretese di ogni genere, è di andare verso una cultura ed una società *postlibertaria*, se non vogliamo compromettere con l'ermeneutica libertaria il progetto dei diritti umani riducendoli soltanto a diritti di libertà. Di conseguenza risulta errato guardare in una sola direzione, ed in specie verso un supposto diritto primario, superiore a tutti gli altri, inteso come insindacabilità delle scelte del singolo da parte di chicchessia.

Il termine postlibertario, che non significa naturalmente ostilità verso la libertà, è a mio parere sostanziato da *diversi nuclei*: i diritti di libertà non devono avere sempre e dovunque il predominio; il bilanciamento tra diritti e doveri deve essere più rigoroso che nell'individualismo liberale; la libertà del singolo non può riplasmare le differenze antropologiche fino a farle scomparire; è un errore applicare indiscriminatamente il principio di non-discriminazione, poiché è semplice atto di giustizia trattare diversamente realtà diverse; occorre porre un argine tra desiderio e diritto. Un indifferenziato "diritto ad avere diritti", come talvolta si sostiene, fa perno sulla libertà di autodeterminazione del singolo spinta all'inverosimile, rischia di alterare gravemente il senso stesso dell'alterità (chi è l'altro da rispettare?), e si posiziona volta a volta secondo le opportunità contingenti offerte dalla tecnica.

Il ripensamento necessario non può che partire dalle nozioni di natura umana, di persona umana, di diritto. La vera posta in gioco nel dibattito pubblico europeo non sono le fondamentali verità rivelate (quali la Trinità, l'Incarnazione, la resurrezione) ma la concezione dell'essere umano, dove non sembra bastare un'etica della dignità che naturalmente è necessaria ma che è ormai impiegata nelle direzioni più varie che rischiano di fare del criterio di dignità un mero richiamo verbale. Il cammino opportuno è di pensare la persona più in profondità, non rigettando in linea di principio le argomentazioni antropologico-ontologiche sul presupposto che esse non siano altro che teologia travestita, e quindi confessionali, parziali, non universali.

2. In rapporto al termine ‘postsecolare’ occorre superare la ‘Grande Divisione’ di esclusione reciproca tra religione e politica, riconoscendo l’apporto della religione del Vangelo per la buona vita civile. Il movimento verso una *cultura ed una società postsecolari* non significa la fine della laicità, ma la conclusione della neutralizzazione pubblica della religione. Il termine postsecolare segna anche una discontinuità rispetto alla tesi molteplici volte ripetuta secondo cui a più modernità corrisponde meno religione, ma che è stata da decenni smentita tanto sul piano teorico quanto su quello pratico-storico. Postsecolare viene in tal caso a significare che le religioni non sono morte.

Con la nozione di società postsecolare non intendo perciò l’affermarsi di una posizione antimoderna, del resto poco plausibile, o il rifiuto della laicità e della diversità intrinseca tra Chiesa e Stato. Una società postsecolare prende sul serio i contributi che la religione offre sul piano antropologico e morale in ordine ai nuclei importanti del discorso pubblico. Non affermo che siamo già in una società postsecolare in cui la presenza pubblica della religione cresce e con essa la deprivatizzazione, ma che questo esito è possibile se si riuscirà a superare il culto idolatrico dell’io e l’obiezione laicistica verso la religione.

Mi sembra che su questi aspetti si trovino in Habermas interessanti aperture: “La neutralità ideologica dell’autorità statale, che garantisce pari libertà etiche ad ogni cittadino, non è conciliabile con la generalizzazione politica di una visione laicistica del mondo. I cittadini laicizzati, nella misura in cui si presentano come cittadini dello Stato, non hanno la facoltà di negare in linea di principio un potenziale di verità alle immagini religiose del mondo, né di contestare ai cittadini credenti il diritto di contribuire a pubbliche discussioni in linguaggio religioso”²⁴. Vi è perciò bisogno di una

²⁴ *Tra scienza e fede* (2005), trad. it. Laterza, Roma 2006, p. 18.

mutua traduzione dei messaggi della coscienza laica e di quella religiosa, attraverso un processo di reciproco apprendimento ed un dialogo tra pensiero religioso e pensiero secolare.

In tale dialogo è opportuno rimanere aperti all'idea che l'apporto della religione è non solo *motivante* ma anche *cognitivo*, ossia che la fede può dischiudere orizzonti nuovi alla ragione ed alla politica, nel senso di risvegliare la cultura secolare in ordine ad intuizioni e sensibilità rimosse o dimenticate²⁵.

3 Tra le questioni di più alto rilievo per il nostro futuro si colloca quella del Diritto e del diritto positivo: sui nuclei problematici più decisivi quest'ultimo è oggi esposto agli esiti più vari, sulla scorta dell'idea che quanto una maggioranza parlamentare stabilisce con un atto del diritto positivo diventa *ipso facto* il giusto. In una parte non secondaria di studiosi ed operatori del diritto sembra venuto meno l'assunto che il diritto si ispira a rapporti reali e li regola di conseguenza; anzi in una loro ala si è giunti ad una posizione espressamente nichilistica secondo cui il diritto positivo può stabilire qualsiasi cosa, essendo il diritto nient'altro che espressione della volontà di potenza del più forte e quindi una vera e propria violenza. *Sic volo et sic jubeo*. Nella cornice immanente e postmetafisica entro cui siamo collocati i concetti stessi di Diritto, Giustizia, Natura umana sono accantonati ed emarginati. Il diritto non ha più una relazione vitale con la realtà concreta; volge invece verso il meccanico, l'astratto, il tecnico e infine si sottomette all'opinione più forte.

A mio parere un esempio eloquente si rinviene guardando verso l'istituto del matrimonio come unione stabile tra un uomo ed una donna finalizzato all'amore reciproco ed alla procreazione dei figli. Da tempo è in atto una duplice tendenza: da un lato il *démariage* o la

²⁵ Cfr. "The Secular State and Religion's Contribution to the Good Society", "Doctor Communis", cit.

‘dematrimonializzazione’ che svaluta l’istituto matrimoniale, dall’altro il *mariage pour tous* per cui si chiede alla legge positiva di rendere possibile e denominare matrimonio e famiglia ogni tipo di unione. Ma questo è nel potere della legge positiva? Mi è accaduto di sostenere che i parlamenti che hanno preteso di elevare allo status di matrimonio e di famiglia l’unione omosessuale, sono andati oltre quanto è in loro potere, dando prova di astrattismo e nominalismo verso i rapporti reali, nonché di un positivismo giuridico che in passato ha condotto a gravi danni per l’assorbimento di ogni diritto in quello statale.

4. La questione di nuovi apporti alla politica ed ai suoi fondamenti prepolitici rilancia la responsabilità e la libertà creativa del credente. I potenziali semantici che provengono dall’area del cristianesimo sono lungi dall’essere diventati insignificanti e superati. Essi valgono come forze ispiranti più che forme unificanti, ed avanzano una pretesa di universalità basata su una concezione umanistica e personalistica dell’essere umano e delle sue relazioni sociali fondamentali, tra cui quelle familiari e procreative.

La presenza dei credenti nella sfera pubblica non è finalizzata alla diffusione di contenuti teologico-dogmatici ed all’evangelizzazione, che rientra nella loro responsabilità ecclesiale, ma al bene comune²⁶. La loro capacità animante può ed anzi deve autenticarsi sul piano della cultura, basandosi su una comprensione antropologica adeguata, che avanza le credenziali della ragionevolezza e dell’amabilità, e che non si riconduce all’ordine impersonale basato sul razionalismo scientifico. Quest’ordine, mediato dalla mente e non anche da sentimenti, inclinazioni ed emozioni, restringe l’ambito del nostro sguardo, e indirizza più o meno consapevolmente verso il funzionalismo.

²⁶ Su questi ed altri aspetti concernenti la responsabilità cristiana nella vita contemporanea svolge riflessioni feconde G. Ferretti, *Essere cristiani oggi*, Elledici, Leumann 2011.

Notas y comentarios

MARÍA FERNANDA BALMASEDA CINQUINA

In memoriam

María C. Donadío Maggi de Gandolfi

Mi historia con Marycel

Conocí a Marycel el 16 de agosto de 1978 en la Universidad del Norte “Santo Tomás de Aquino” –Santo Domingo- donde estudié Filosofía. Yo rendía mi primer examen final de la carrera –Introducción a la Filosofía- con Maja Lukac, a quien ella acompañaba en la mesa examinadora. Como estaba embarazada, se retiró más temprano y no presencié mi examen, siendo sustituida por la Hna. Marta Armengol. Cuando le comenté a Isabel Pincemin, mi profesora de filosofía en el Colegio Pedro Poveda –las Teresianas-, acerca de mi evaluación, me dijo: “¿Marycel te preguntó algo?”. Es que también la conocía en primera persona, pues había sido compañera de Maja en la UCA y ambas alumnas de Marycel cuando era asistente de Guido Soaje Ramos. Siempre conservó esa fama bien obtenida sobre sus cuestionamientos inquisitivos, aunque fue adaptándose al estilo de las sucesivas nuevas generaciones. Ciertamente, no era la Marycel de antaño que supimos conocer: cuando se lo hacía notar, se reía.

Así, también me pasó que, cuando yo estaba realizando la primera de mis dos tesis de Licenciatura, la de Antropología sobre el apetito natural con Juan Roberto Courrèges, fui a consultarla a la UCA, un día de 1984 en que tomaba examen final de Filosofía Social. Esperando el cierre de la mesa examinadora, hablé con una alumna que esperaba ser evaluada, a quien le comenté: “¿Qué difícil rendir con Marycel, siempre preguntando el porqué del

porqué...!” y mi interlocutora me contestó: “Está muy bien, porque...”. Fue toda una experiencia, pues ella terminó reprobando su examen y yo, en cambio, obtuve un excelente consejo como respuesta: “Tiene que consultar la *Tabula Aurea* de Francisco de Bérnago. No hay modo de estudiar un tema en Tomás de Aquino sin leerlo a él directamente”. Este me resultaba un consejo muy natural, pues en Santo Domingo yo había sido formada según ese carácter tomista –principalmente, gracias al Padre Ferro y al Padre Basso, también mis maestros. Digo una experiencia, porque pensé: “¡Qué bueno conservar la humildad y la conciencia de las propias limitaciones...!”

Durante los dos años siguientes, fue mi profesora de Antropología Filosófica -1979- y de Ética -1980. Al presentarse a sí misma y sus “pliegos” hasta el momento, concluyó diciendo “Alias, Sra. Marycel”, así que yo, en aquellas primeras épocas, la llamaba “Sra.” y nunca me lo objetó.

Era una profesora que parecía autosuficiente, orgullosa de sí misma, una súper figura, lejana para nosotros y muy distante, como un tótem sagrado, siempre muy seria. Una profesora difícil y una personalidad que también se intuía difícil. En general, nos provocaba susto. Un personaje dentro de la Facultad al que había que respetar y del que, de algún modo, había que cuidarse, a tal punto de que, cuando se cruzaban en clase nuestras miradas, más que de entender, mi preocupación pasaba por que ella pensara que yo estaba entendiendo: de esto también se reía cuando más tarde se lo contaba.

Temáticamente, de aquella época mía de estudiante y de sus explicaciones, me impactaron los extensos planteos epistemológicos, la complejidad de la relación entre la

inteligencia y la voluntad, los apetitos y el apetito natural, el bien ontológico y el bien moral, la impostación de la ética, la conciencia. Recuerdo cuando concluimos un parcial de Ética y yo me preparaba para volver a casa, regresó al curso y nos preguntó a los dos alumnos que aún quedábamos preparando la retirada qué nos había parecido el parcial. Se refería a sus preguntas. Le contesté con sinceridad: “Me pareció muy difícil el tema de la conciencia”. Y ella, con más sinceridad aún, me dijo: “Bueno, no es que yo pretenda hacerlo más difícil, pero sí procuro no hacerlo más fácil, porque se presta mucho a quedar reducido a una charla de café”, lo cual siempre detestó: presentar una visión reductiva y “pseudo-accesible” de la filosofía. Siempre se resistió muy conscientemente a tomar ese tipo de atajo, incluso, a nivel de difusión: se ufanaba en decir que lo que hacía no era convertir en sencilla a la filosofía para que un auditorio inexperto pudiera acceder, sino que solo “la acercaba”.

Luego dejé de verla -salvo por aquel episodio de 1984 en la UCA y por un encuentro casual en el Congreso Pedagógico de 1986-, pues ella fue convocada por el Ministro de Educación Juan Rafael Llerena Amadeo para trabajar en ese Ministerio y dejó sus cátedras en Santo Domingo. Nos reencontramos a la salida de misa en mi parroquia Jesús en el Huerto de los Olivos un domingo de 1989. Ella salía con su marido y me acerqué para hacerle una consulta sobre el *Comentario de Santo Tomás a los Libros Políticos de Aristóteles* que en ese tiempo yo estaba traduciendo. En aquella “etapa filosófica” de mi vida yo estaba bastante volcada a estas temáticas, por interesarme mucho la Doctrina Social de la Iglesia. Y ella, rápida como siempre para leer “circunstancias”, me dijo: “si te interesa la investigación, vení a verme al CONICET, porque un día

a la semana tenés que poder dedicarte exclusivamente a estudiar”. Ahí, ese día, tuvo comienzo una nueva etapa en mi relación con Marycel.

Fui a verla al Instituto de Filosofía Práctica –INFIP-, su sede laboral como investigadora del CONICET. En aquel tiempo, ese era un mundo ajeno para mí, pero decididamente me impulsó a asociarme a la Sociedad Tomista, lo cual se concretó al año siguiente, y en la que me promovió como vocal desde 1998, y también generó los mecanismos para que ingresara al CONICET, lo cual hice entre 1993 y 1998.

En su guía para la traducción de los textos tomasianos, me enseñó a guardar una libre fidelidad. Pero, sobre todo, me estimuló y “dulcemente” me exigió que comenzara a escribir para exponer en Congresos y publicar en Revistas científicas, porque –decía- “a las palabras no escritas se las lleva el viento”. Por supuesto, cada página y escrito pasaba por su tamiz conceptual y estilístico. Solía decirme: “Es mucho más fácil corregir que escribir, pero siempre dos inteligencias piensan más que una y cuatro ojos ven más que dos”. Iba a su casa con mis manuscritos aparentemente caóticos en hojas enormes, con agregados, flechas, cambios de carillas, etc. que expresaban fielmente mis tiempos y estilo personal de abordaje y comprensión, de reflexión y ejecución de los temas. Nunca me lo criticó. Al contrario, me decía: “este es tu modo de pensar”. Me tuvo mucha paciencia, porque ella era muy distinta. Sin embargo, no procuró trastocarme en algo extraño a mi propia matriz. “Mientras a vos te inspira el papel –decía-, a mí, la escritura”. Le estoy sumamente agradecida por haberme abierto esa puerta y estimular definitivamente ese interés en mí.

En la primera Semana Tomista en la que expuse -1994- mi ponencia suscitó gran alboroto entre los participantes, por ejemplo, el dominico Dalmazio Mongillo, invitado extranjero especial. Al concluir mi lectura y el fervoroso diálogo posterior con el auditorio, se me acercó al lugar del expositor en el que yo aún me encontraba y, con una sonrisa de satisfacción, me dijo: “¡Ladran, Sancho, señal que cabalgamos!”. Estaba feliz, porque eso era signo de que me había destacado y no había pasado inadvertida.

En aquella época no solo me dijo “Por algo la vida nos juntó...”, sino que especialmente me abrió las puertas de su casa y de su familia, y nunca más me las cerró. Así, se fueron sucediendo cumpleaños, casamientos, viajes, encuentros familiares informales, porque empezábamos a relacionarnos personalmente. Son recuerdos muy gratos.

De ese período se desprende –no podía ser de otra manera- mi inclusión en su Cátedra de Filosofía Social en la Carrera de Filosofía de la UCA, en la que Laura Corso era su adjunta. Un tiempo que se extiende desde 1992 hasta 2017. ¡Un cuarto de siglo en el que hemos vivido cada una y por separado realidades y situaciones irrepetibles, de tristezas y dolores muy grandes, y de alegrías y encuentros festivos, también! Le resultaba más fácil reírse que llorar. De hecho, muy pocas veces la vi llorar.

Para mí fue dolorosa mi llegada a la Facultad de Filosofía de la UCA –ya estaba en otra de sus unidades académicas-, pues no podía entender que todos estuvieran “contra” todos, viviendo de un pasado que había tenido muchas riquezas, pero que no era perfecto y también estaba abonado por ridículas diferencias irreconciliables e inconducentes a una vitalidad orgánica. En cambio, yo estaba habituada al estilo dominico, para el que solo había

un Maestro –como una vez le oí decir a Jorge Barros- y ese era Santo Tomás de Aquino. Personalmente, sufrí mucho descubrir a esa intelectualidad católica fraccionada y faccionada: para mí era algo nuevo e impensado tanto familiar como académicamente. Ella, por su parte, sufría la disgregación de la Facultad de Filosofía por historias pasadas que, en realidad, ya deberían haber estado perimidas.

Al principio, puso a mi cargo los temas políticos, siempre los de mi mayor agrado. Y cada vez fue confiando más en mis criterios de exposición y de evaluación. No es poco mencionarlo, porque para Marycel sus cátedras constituían un tesoro. Era una maestra siempre dispuesta y muy generosa con sus tiempos, sus libros, sus “fichas”, sus consejos: no recuerdo una sola vez en que me haya postergado.

Nunca dejó de sorprenderme el respeto con el que encaraba su tarea docente y la juventud que la animaba a preparar cada clase de cada año dentro de lo que consideraba un nuevo proyecto vital. Nuevos alumnos, nuevo terreno. La misma verdad, la misma aspiración: “*contemplata aliis tradere*”. También es cierto que siempre le dolió que esa seriedad académica que la caracterizaba y el estilo de exposición que sostuvo a pesar de los cambios en el alumnado pudieran ser considerados rigidez o vana rigurosidad. Sus alumnos de sucesivas generaciones pueden estar todos muy tranquilos y satisfechos de que Marycel siempre les dedicó y con preferencia lo mejor que tuvo a su alcance, pues tenía una irremediable vocación docente. Disfrutaba dar clase.

Como siempre fue “tomista hasta los tuétanos”, solo podía entender el articulado de la materia desde las causas

de lo social. Sus temas de interés visceral: el estatuto cuasi científico de lo social, el papel práctico de las ideas también en el orden socio-político, los comportamientos antisociales no naturales y la falibilidad –no falla- de la libertad humana, la analogía del bien común y su primacía respecto del bien particular, la amistad cívica, los ineludibles capítulos metafísicos y éticos de lo social, el finalismo natural aristotélico –criba antecedente de su modo de entender a Santo Tomás-, y una respetuosísima exigencia de tratar los temas solo desde una perspectiva racional sin intromisiones del magisterio social de la Iglesia.

Sin embargo, y a pesar de que le resultaba inconcebible reflexionar con profundidad filosófica sin la mirada de Tomás de Aquino - ¡qué sentido podría tener en el hacer filosófico excluirlo a él!-, estaba atenta a ponerlo en diálogo con el pensamiento y la cultura actuales. Por clásica, nunca dejó de ser moderna: se trataba de una cualidad tanto antropológica como psicológica que la caracterizaba. Si bien valoraba la historia y su pasado, siempre miraba hacia el futuro. No se detenía, la vida estaba adelante.

Marycel era una mujer consecuente. Consecuente entre lo que creía y lo que pensaba, entre lo que pensaba y lo que hacía, y entre lo que creía y lo que hacía. La organización, el orden, la distribución del tiempo. Siempre con tiempo para todo y para todos, con una gran plasticidad ante la diversidad de quehaceres diarios hogareños, familiares, profesionales de diversa índole, y una inteligencia muy práctica para hacer que cada día rindiera al máximo y con frutos. Yo no he visto una capacidad de trabajo como la suya, sumada al poder de sus convicciones. Era como un *All Black*: para qué ir para el costado cuando se puede ir para adelante. Por su parte, trabajó hasta último momento y

siempre como una joven que volvía a lanzarse a una nueva aventura intelectual.

De todo aquel tiempo, principalmente rescato que, como yo siempre he sido libre, Marycel fue aprendiendo -creo que también en un proceso a veces doloroso- que si yo llegaba a sentir que en algo mi libertad podía verse amenazada, me iba a alejar. Y lo respetó, aunque cada tanto, hacíamos algunos retoques. Supimos ir ajustando nuestras personalidades y estilos tan diferentes, también porque ambas éramos de carácter fuerte. Logramos tener y respetar nuestros propios espacios comunes.

Y, entonces, llegó la última etapa en nuestra relación. A raíz de la muerte del Padre Basso, mi Director de Tesis de Doctorado, le pregunté a Marycel si ella querría asumir ese papel. “Será un honor”, me contestó.

En esta instancia, efectivamente, yo ya no era alumna, ni tampoco quien la acompañaba en el espíritu y hacer de una cátedra sumándome a un proyecto. Ahora, el proyecto era mío y era yo quien la sumaba a ella. Y siempre fue muy respetuosa de mi idea, de mis intereses, de mi “alma” en el asunto –aunque ella lo viera de otra manera- que ahora también pasaba a ser ocupación de ella y centro de su atención porque, cuando asumía una tarea, esta pasaba a ser de su incumbencia y “propiedad”. Y, si antes me había tenido paciencia, lo de este tiempo ha sido encomiable: ya no era aplicación de su docencia, sino fruto de su amor. ¡Qué distinto!

En este sentido, siempre tuve de su parte, cada vez que lo necesité, una guía certera, una crítica lúcida, un juicio oportuno que reubicara mi nivel de autoexigencia, porque Marycel, a pesar de ser muy especulativa, también era muy práctica y, así como no omitía una especial atención a la

impostación metafísica de los temas tan esencial en mi modo de entender la filosofía, también era astuta para resolver asuntos considerablemente más pedestres. Lamento no haber aprovechado significativamente más esta dimensión tan rica de su personalidad y profesionalismo, y no haberme dejado guiar suficientemente en ese sentido.

En este último tiempo, yo le abrí mi mundo interior wojtyliano -que para ella fue un descubrimiento-, y con ello también una parte importante de mi corazón a la que ella no había tenido previo acceso. De alguna manera, para calificar esta etapa podría decir, parafraseando al joven Wojtyla y sus amigos durante los años de ocupación nazi, que culminamos en esta última etapa con “*unum cor et anima una*”. Sin lugar a dudas, para mí esta fue la época más rica de nuestra relación –y supongo que ella opinaría igual.

Se dieron unas coordenadas de coincidencia anímica y personal que fortalecieron cualitativamente nuestra relación en estos últimos años. A su orfandad de la UCA que la había desplazado de espacios simbólicos muy queridos para ella, y sobre el fértil humus de Wojtyla y Santo Tomás, por un lado, y nuestra soledad individual, por otro –por la muerte de mi Mamá y el casamiento de sus últimos hijos-, encaramos unos años de encuentros periódicos sostenidos en su casa. Amenizábamos el tratamiento de mi tesis con un café expreso o una copa de un buen vino blanco, unos entremeses o unas *delicatessen*, una pascualina o un budín hechos por ella: un mundo exterior e interior. Nos divertíamos. Tramábamos alguna picardía. Nos enfadábamos y nos enojábamos con el mundo. Íbamos –de a poco y sin saberlo- cerrando un círculo de lo que *quelli tempi* una vez me había dicho: “si hubiera tenido otro hijo, me habría gustado que fuera como vos”.

Simultáneamente, podíamos ir a rezar la Liturgia de las Horas al Monasterio de las Benedictinas en Victoria durante el Triduo Pascual, como también ir a comer pizza a Las Cuartetas o sushi a Acassuso, o ir a ver un espectáculo de *stand up*. Y nos comentábamos las miniserias que ambas veíamos, como la de Sandro o la de las Cruzadas.

Y, así como desde hacía mucho tiempo, luego de presentar sus ponencias y que el auditorio la felicitara, me preguntaba “¿Qué te pareció? Mirá que para mí es muy importante tu opinión”, en todos estos últimos años directamente era yo quien le leía sus trabajos antes de su lectura o publicación. Ella también esperaba humildemente de mí lo que antes me había dado y enseñado: además de mi honestidad, dos ojos más y una inteligencia más al servicio de un mayor bien. Me emociona haberle escuchado decir: “Ella es mi mano derecha y mi mano izquierda”, “solo María Fernanda me puede reemplazar”.

Marycel no entendía la relación intelectual entre las personas sin una amistad de por medio. Por eso, hubo muchos que fueron quedando en el camino. Si bien tenía una personalidad que había que entender en sus características y en su explosividad, todo eso no dejaba de ser un caparazón. Necesitaba que la quisieran. Incluso, el respeto y admiración que podía generar su figura y trayectoria, ella los traducía en “me quiere mucho”, o en un matizado “me tiene mucha estima”. Precisamente, tuvo algunos sinsabores y desilusiones en ambientes académicos por haberse dado –nuevamente, digo- afectivamente.

No concebía la afinidad intelectual sin la afectividad compartida. Incluso más: si bien siempre el dato intelectual era un elemento a tener en cuenta en cualquier juicio o comentario acerca de alguien o de alguna relación, Marycel

priorizaba el afecto por sobre el intelecto. No tengo ninguna duda al respecto: a pesar de la relevancia que le otorgaba al intelecto, la principalidad se la otorgaba al afecto. Sus elecciones importantes en la vida siempre fueron afectivas.

He contado todo esto para que colegas y alumnos que realmente no la han conocido, sepan un poco más de ella. Aquí están incluidos sus amores, sus ideas, su historia, su futuro, sus talentos, sus convicciones, su hogar, su mundo.

A este su mundo accedimos muy pocos. Gracias a Dios, yo llegué a estar entre sus afectos principales y ella entre los míos. Tuvimos una relación muy familiar. Puedo decir que fuimos amigas y que la extraño mucho. Hoy, sigue estando presente en mi vida, también en mi Rosario diario, con el mismo cariño y la gratitud de siempre. Y una vez más, como siempre, constato que los caminos de Dios son insondables.

SEBASTIÁN PIERPAULI

Recuerdo de Marycel

Recordar a “La Señora” a quien, por respeto, nunca traté de otro modo que no sea de “Doctora” es, a la vez que un honor, un grato momento en cuanto permite recordar muchas anécdotas en el ámbito de la Sociedad Tomista Argentina. Hoy me permito decirle Marycel, a la “Señora”. Varios años trabajando juntos permiten trazar una semblanza profunda de cómo ella era, especialmente en muchos aspectos cotidianos y más allá de su inteligencia y conocimiento acabado del Aquinate. Ese trato cotidiano permite recordar que Marycel era detallista, perseverante, motivadora como sabe serlo todo buen líder, justa, observadora. Sabía agradecer y reconocer la colaboración en su tenacidad por bien conducir a la Sociedad Tomista Argentina. Del mismo modo los más cercanos en la STA no podremos negar que alguna vez algún reto nos llevamos. Si se piensa que ello era por la pasión con que se entregaba a las cosas, y a la Sociedad Tomista, puede quedar ampliamente justificada. Personalmente recuerdo su capacidad de motivar, animar y señalar una solución en circunstancias que se presentaban complejas. Uno de esos recuerdos es en la oficina de la STA en la UCA, en que no sabía si iba a presentar mi trabajo en la Semana Tomista. Dos palabras tuyas fueron suficientes para superar la dificultad que tenía. Otro gran recuerdo, ejemplar para nuestros tiempos, era su valentía. Así como era profundamente piadosa y respetuosa de las autoridades, especialmente las religiosas, no dudaba en hablar cuando la Verdad o la necesidad así lo exigían. Se cumplía en ella el "*magis amica veritas*" que no siempre resulta agradable al

corregido. Por la pasión de Marycel, unos días antes de que se iniciaran las dificultades de su enfermedad, hablábamos de asuntos de la Sociedad Tomista. Este es otro aspecto para recordar siempre. Puede decirse que Marycel trabajó mucho hasta el final, hasta que sus fuerzas se lo permitieron. La Fe y la Esperanza, junto con la memoria de Marycel pueden permitirnos recordarla sabiendo que su ausencia es, en última instancia, un hasta pronto en La Vida Eterna.

MARÍA L. LUKAC DE STIER

In memoriam

María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi

En agosto del año pasado, una enfermedad cruel se llevó la vida y la pasión de una incansable estudiosa y difusora de un Tomismo actualizado, dialogante con las corrientes filosóficas contemporáneas. Además del Aquinate, tuvo como maestros a los mejores tomistas de la Argentina, pero dos de ellos la marcaron de modo especial, el Dr. Guido Soaje Ramos, quien fuera su profesor de Ética y Filosofía Social, y Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi, quien le confiara antes de morir el cuidado de dos de sus creaturas dilectas: la Sociedad Tomista Argentina y la revista *Sapientia*. Ambas instituciones fueron cuidadas por ella con el celo de una madre. Doy fe que avanzada su enfermedad y cursando una quimioterapia severa, a pesar de la pandemia, hasta cuatro días antes de su muerte se preocupó por asuntos de la sociedad y de la revista, cuando ella ya había dejado de ser la directora de esta última.

Pero Marycel, como todos la conocíamos, brillaba con luz propia, lo que le valió, en más de una oportunidad ciertos roces con algunos de sus maestros. Pero fiel a su amor por la verdad, defendió hasta las últimas consecuencias, con argumentos muy rigurosos, aquellas posiciones que, sabía, podían colocarla en situaciones difíciles para su carrera. Relataré como la conocí y allí se verificará también su innegable lealtad para con sus maestros. Yo ingresé a la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA cuando Marycel egresaba, de modo que, al llegar a cuarto año de la carrera, en el plan antiguo, Marycel era la

novel asistente del titular de Ética y de Filosofía Social, el filósofo cordobés, Guido Soaje Ramos. De este modo se convirtió en profesora mía y recuerdo que fue extremadamente exigente, pero generó una ola de empatía muy grande con todo mi curso, porque reconocíamos la excelencia de sus clases, su conocimiento riguroso y su apasionado tomismo. Hacia mitad de año, hubo un problema entre el titular y el rector. El Dr. Soaje Ramos dejó la cátedra. Las autoridades le pidieron a Marycel que se hiciera cargo interinamente, pero ella desechó esa excelente oportunidad y decidió acompañar al titular en su decisión. Ambas cátedras quedaron desiertas y hasta fin de año estuvimos con algunas clases dictadas por profesores ocasionales.

Pero Marycel no se olvidó de nosotros y con mucha generosidad nos pasó apuntes y bibliografía para que pudiéramos rendir los exámenes. Yo seguí tratando a Marycel privadamente. Cuando me gradué, el Dr. Soaje Ramos había creado, junto a otros profesores amigos, el Instituto de Filosofía Práctica, como una institución que dependía del CONICET. Soaje Ramos, el director, por sugerencia de Marycel, me convocó a una entrevista para ofrecerme la presentación a una Beca de Iniciación en ese Consejo de Investigaciones, la institución nacional, por excelencia, dedicada a la investigación. De este modo, le debo a Marycel, de algún modo, mi ingreso a una institución que prontamente se convertiría en mi lugar de trabajo. Si bien yo tenía un gran amor por la docencia en Filosofía, entendía que no podía ser una buena docente si no acompañaba esta tarea con una investigación sistemática. Sobre todo, porque había comprendido que los estudios de grado solo nos proporcionan herramientas para seguir buscando hasta el fin de nuestros días, las esencias

de las cosas, hurgando en la realidad, con admiración, verdades que aún no habíamos develado.

En ese momento todavía no había advertido que la incipiente amistad con Marycel duraría para toda la vida. Ambas teníamos un especial interés por la Filosofía Práctica, temas no tan cultivados por los estudiantes de Filosofía en la UCA. Y de las disciplinas especulativas, la Antropología Filosófica centraba nuestro análisis. En el Instituto teníamos reuniones semanales de estudio de cuestiones actuales del tomismo, si bien cada una tenía su propio tema de investigación. También en el instituto se editaba anualmente una revista prestigiosa, *Ethos*, en la que ambas fuimos publicando los resultados de nuestros proyectos.

Además, en el Instituto de Filosofía Práctica se reunía mensualmente la Comisión Directiva de la Sociedad Tomista Argentina, reactivada el 19 de agosto de 1974, que había sido fundada el 9 de noviembre de 1948. En su fundación como Sociedad Tomista Argentina de Filosofía habían participado el Dr. Tomás Casares, Mons. Dr. Octavio N. Derisi, el Dr. Nimio de Anquín, el Pbro. Dr. Julio Meinvielle, el Dr. Abelardo Rossi, fray Marcolino Páez, O.P y el Dr. Benito Raffo Magnasco. Cuando se reactivó la Comisión Directiva la integraron el Pbro. Dr. Gustavo Eloy Ponferrada, el Dr. Juan Alfredo Casaubon, el Dr. Carlos Alberto Sacheri, el Dr. Guido Soaje Ramos y fray Renaudiere de Paulis, O.P. Tanto Marycel como yo tuvimos el privilegio de trabajar y colaborar con esa comisión y de ese modo fuimos formándonos para ir reemplazando, con los años, a esos ilustres representantes del tomismo argentino. La cuestión era mantener la antorcha ardiendo. Marycel lo cumplió al pie de la letra. Reconozco que yo muchas veces le sugería entregar la posta

y ella, con la energía de otrora me insistía que seguiría adelante porque tenía una misión que cumplir.

Por cierto, su profundo conocimiento de la Ética tomasiana así como de la Filosofía Política surgida de las obras del Aquinate, motivó que Mons. Guillermo Blanco, siendo Rector de la UCA le rogara que volviese a la cátedra de Filosofía Social, donde se mantuvo como Titular hasta cumplir los setenta y dos años y retirarse como Profesora Emérita. Fue una verdadera institución dentro de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA, donde muchos estudiantes se recibían con esa materia, ya que aprobarla era como una coronación del Plan de Estudios. Su rigurosa seriedad en los temas éticos fue aprovechada en el Instituto de Bioética de la UCA, fundado por el Dr. Obiglio durante el rectorado de fray Domingo P. Basso, O.P. Allí permaneció primero como investigadora y luego como Titular de la Cátedra de Filosofía Moral del Magister en Bioética hasta su jubilación. También ese camino lo recorrimos juntas, ya que en el mismo tiempo yo fui titular de Antropología Filosófica en la misma maestría. En esos años de trabajo codo a codo, pues yo preparaba el terreno con las nociones antropológicas para que luego Marycel pudiera hacer accesible el planteo ético y bioético a profesionales de la salud quienes por primera vez recibían formación filosófica, comprobamos que el realismo de la filosofía tomista era el lenguaje más adecuado para formar la conciencia de profesionales que venían con avidez a resolver problemas que encontraban, día a día, en su práctica hospitalaria o de consultorio. Allí la interdisciplinariedad nos proporcionaba un espacio para el diálogo más fecundo que pudiéramos imaginar. El contacto con el Dr. Obiglio propició también que nos invitara a formar parte, en primer lugar, de la Academia del Plata y

luego del Instituto de Bioética de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas. En la prestigiosa Academia del Plata ambas fuimos incorporadas como Miembros de Número. En el Instituto de Bioética además de miembros fundadores, Marycel se constituyó en la Secretaria Académica del mismo Instituto, tarea que cumplió hasta el momento de su muerte. De su destacada actuación en el Instituto surgió la posibilidad de presentarla como postulante a la misma Academia Nacional, que la incorporó como Miembro Correspondiente. Su reputación en el terreno ético le valió también el nombramiento en la Comisión de Ética del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), del que formó parte como investigadora alcanzando para el momento de su jubilación la categoría de Investigadora Principal.

La difusión que la Sociedad Tomista había logrado en nuestro medio, también llegó a los ámbitos académicos del exterior, por vía de nuestras publicaciones y constancia en la organización de las Semanas Tomistas de cada año. Eso produjo un gran impacto en tomistas europeos que destacaban el fenómeno de la Sociedad Tomista Argentina como modelo único en el mundo que precedió a la formación de la S.I.T.A., Sociedad Internacional Santo Tomás de Aquino, fundada oficialmente en noviembre de 1977.¹ En años de bonanza para la Argentina tuvimos la bendición de contar en una Semana Tomista con la participación de Mons. Brunero Gherardini, fr. Abelardo Lobato, O.P. y P. Battista Mondin SX, todos ellos ilustres tomistas que pertenecían a la Academia Pontificia Santo

¹ Para profundizar en detalles de los orígenes, fundación, participantes y secciones véase el artículo de Forment, Eudaldo, “La Sociedad Internacional Tomás de Aquino”, en *Espíritu* XLII (1993)75-94.

Tomás de Aquino del Vaticano. Asombrados de la participación de profesores y alumnos en esa semana, a su vuelta propusieron la incorporación de nuevos socios argentinos a la Academia, nombrando por primera vez mujeres. Las dos argentinas y primeras mujeres en ingresar a la Academia Pontificia de Filosofía y Teología fuimos Marycel a quien designaron como Socia Ordinaria y yo como Socia Correspondiente. Fue un gran honor, no solo en lo personal, sino también como reconocimiento a la Universidad Católica Argentina. La PAST (Pontificia Academia Santo Tomás) organizaba cada año un Congreso temático con expositores previamente invitados. Marycel participó en varias ocasiones como oyente, pero en los últimos cinco años fue invitada a exponer como experta en temas éticos y sociales. Su participación siempre fue muy elogiada por el rigor de sus preguntas y agudeza de sus argumentaciones en los debates. Esto atrajo mucho la atención y amistad de tomistas de todas partes del mundo que con gusto aceptaban la invitación de participar activamente en alguna Semana Tomista o en la Cátedra Derisi, creada con la intención de honrar al fundador de la UCA y recibir cada año la visita de algún prominente tomista que expusiera un tema de su especialidad.

Con referencia a sus publicaciones, más allá de incontables artículos en revistas argentinas y extranjeras, hay que destacar el libro de su tesis doctoral. *Amor y Bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*², en el que Marycel estudia la naturaleza del amor a la luz metafísica del bien. Examina en las fuentes la esencia del

² Donadío Maggi de Gandolfi, María C., *Amor y Bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, 305.

amor humano a la luz del bien como propiedad trascendental del ente. De este modo sostiene que la solución de los problemas del amor ha de lograr la conciliación metafísica del amor y el bien, que supone las respectivas conciliaciones entre naturaleza-espíritu, sensibilidad-intelecto, naturaleza-moralidad y naturaleza-gracia. Luego de un elogioso prólogo de Mons. Blanco, hay una breve introducción y luego, en una primera parte, la autora hace un recorrido histórico en torno al origen y uso de la palabra amor. En la segunda parte la autora se concentra en el bien como objeto del amor, analizando el término, el concepto y la noción de bien. Sigue con la amabilidad o deseabilidad, luego con la finalidad, la perfección y la relación con el *ese*. En esta segunda parte domina el lenguaje metafísico que da los fundamentos para pasar a una tercera parte más antropológico-ética. En esta parte Marycel analiza el amor como la tendencia al bien y establece las relaciones entre bien, apetito y amor. Termina esta tercera parte con la dialéctica del amor desde los amantes, donde agudamente plantea el amor del bien común y el amor de Dios y a Dios. En la cuarta y última parte analiza los problemas del amor, divididos en problemas metafísicos, problemas antropológicos y problemas morales cerrando su estudio con la conciliación entre el amor natural y el amor sobrenatural. Quiero terminar este párrafo con una cita del final del libro: “Dos son los fuegos que avivan el amor, el de la información inicial por el bien que lo embelesa y lo arranca de sí mismo y el último, en que el enamoramiento crepuscular se confunde realmente en el amante para que se haga

realmente lo amado. ¡Bienaventuranza, cuando el amor descansa en el gozo del Bien!”³

Otro libro de su autoría es *Biodiversidad y biotecnología: reflexiones en bioética*⁴, en el que dedica una primera parte al análisis del concepto de naturaleza y las deformaciones que esta noción ha tenido desde sus orígenes hasta la actualidad. Pero merece la pena destacar un tercer libro, que no por breve, es menos importante, editado por la Academia del Plata y cuyo título es *La función de la razón en la ética y en la vida moral*⁵, tema en torno al cual versaron todos los estudios y artículos del último tiempo. La irracionalidad, así como una noción muy pragmática de la racionalidad la llevaron a buscar los argumentos más rigurosos para combatir el relativismo ético de la contemporaneidad. El texto se divide en cinco capítulos: 1-La razón moral es una facultad natural del ser humano; 2-La razón moral es razón práctica; 3-La razón moral es razón normativa; 4-La razón moral alcanza nivel científico y 5-La razón moral natural en su apertura a la razón moral sobrenatural. En estos capítulos Marycel muestra su profundo conocimiento de la filosofía aristotélica y del tomismo, pero también aprovecha sus investigaciones en filosofía analítica la que, a través del *good reasons approach*, busca “dar razones” en el discurso moral. Así destaca las figuras de J.L. Austin, de Stuart Hampshire y Alasdair MacIntyre, filósofos contemporáneos que han

³ Idem, 290.

⁴ Donadío Maggi de Gandolfi, María C., *Biodiversidad y biotecnología: reflexiones en bioética*, Buenos Aires, EDUCA, 2004, 187.

⁵ Donadío Maggi de Gandolfi, María C, *La función de la razón en la ética y en la vida moral*, Academia del Plata, Buenos Aires, 2007, 72.

ofrecido una revalorización de la obra de Aristóteles y de Tomás de Aquino en su preocupación por resolver los conflictos morales. Este entrecruzamiento de la filosofía clásica con la filosofía contemporánea de origen analítico, ofrece una apertura muy interesante para el ámbito académico que busca dialogar con las diversas corrientes siempre en búsqueda de la verdad.

La muerte la encontró trabajando en su último libro, una obra dedicada a la Filosofía Social, materia para la cual tenía muchísimo material, pero que ella deseaba ordenar en un texto que manifestara toda su visión personalísima de una temática poco abordada, en general. Lamentablemente, no contamos con una primera versión, aunque fuera un borrador, para poder hacer una edición póstuma.

Finalmente, no estaría completa la semblanza de Marycel que intenté esbozar en estas pocas líneas, si no nos refiriéramos a su familia. Con mucho orgullo, siempre en su *curriculum* consignaba: madre de seis hijos y abuela de catorce nietos. Siempre fue una madre muy solícita, si bien exigente con lo que cada hijo podía lograr y una abuela muy presente. Como buena defensora del papel de la mujer en la sociedad contemporánea, lograba conciliar sus deberes de esposa, madre y abuela amorosa con una tarea intelectual a la que dedicó toda su vida con la pasión de una adolescente. ¡Seguiremos recordándola con admiración y cariño!

Índice

Índice del Volumen LXXVI

Fascículo 248

ARTÍCULOS	5
IGNACIO ANDEREGGEN, <i>La visión del catolicismo en la obra de Hegel desde un punto de vista filosófico y teológico</i>	7
LUIS CLAVELL, <i>En la familia crece nuestra libertad. Mi mejor curriculum vitae</i>	21
†MARÍA C. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, <i>Moral de la situación: entre la obligación y la virtud</i>	31
DANIEL ALEJANDRO HERRERA, <i>El estatuto del embrión humano</i>	45
PEDRO DANIEL MARTÍNEZ PEREA, <i>Cristo Verdad, Espíritu de la Verdad y post-verdad en santo Tomás de Aquino</i>	67
CARLOS I. MASSINI-CORREAS, <i>Tomás de Aquino y el modo “político” de gobernar</i>	91
JULIO RAÚL MÉNDEZ, <i>Sobre la ontología del derecho</i>	123
MANUEL OCAMPO PONCE, <i>Amor y Bien. Los problemas del amor en santo Tomás de Aquino, un estudio desde la perspectiva de María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi</i>	149
EUGENIO YÁÑEZ R., <i>La modernidad y sus epígonos. Algunos extravíos de un humanismo sin Dios</i>	185
VITTORIO POSSENTI, <i>Diritti di libertà e spazio pubblico</i>	203
NOTAS Y COMENTARIOS	225
MARÍA FERNANDA BALMASEDA CINQUINA, <i>In memoriam. María C. Donadío Maggi de Gandolfi Mi historia con Marycel</i>	227
SEBASTIÁN PIERPAULI, <i>Recuerdo de Marycel</i>	239
MARÍA L. LUKAC DE STIER, <i>In memoriam María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi</i>	241
ÍNDICE	251

Revista Sapientia
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina



PERFIL Y LÍNEA EDITORIAL

Sapientia es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. La publicación se desenvuelve en el campo de la filosofía, tanto teórica como práctica. Está dirigida a investigadores y profesores del ámbito académico. Las principales temáticas desarrolladas corresponden a la filosofía clásica, medieval, moderna y contemporánea, aunque se incluyen artículos teológicos y de historia de la filosofía. Si bien su contenido pretende inscribirse dentro de la tradición tomista, impronta de su perfil fundacional, *Sapientia* también se abre a otras formas del razonamiento filosófico que entren o puedan entrar en diálogo con su espíritu, sin otro compromiso que el servicio a la verdad.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

I. Normativas generales de publicación

1. Los trabajos deberán ser originales, de alta calidad científica, guardando el rigor metodológico en la investigación, en idiomas: español, inglés, francés, alemán, italiano o portugués.
2. Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Sapientia*, tanto artículos como notas y comentarios o reseñas, deben ser completamente inéditos. Durante el proceso de evaluación o de edición, no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez que los textos hayan sido publicados, los autores podrán hacer uso de ellos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en *Sapientia*.
3. Los trabajos deben ser enviados a través de nuestro sistema de Publicación de Acceso Abierto (OJS), donde cada autor generará un usuario y subirá su artículo siguiendo las indicaciones de la plataforma que puede encontrarse en nuestro sitio web institucional (www.uca.edu.ar), dentro del menú de Bibliotecas > Acceso a recursos > Portal de revistas UCA.

Nota: *Por el momento, los artículos deben ser enviados por correo electrónico a Pablo A. Carrasco, pablo_carrasco@uca.edu.ar. El artículo será adjuntado en formato Word junto a una versión en PDF. Adjuntar un CV en el que se explicita una dirección de email para futuros contactos y la Institución de filiación académica.*

4. Los autores de los textos incluidos en *Sapientia* son plenamente responsables de su contenido y de todas las referencias bibliográficas y citas. Los autores deberán adjuntar su currículum vitae.
5. Para los trabajos destinados a la sección "Artículos", ha de enviarse un resumen y un abstract de entre 150 y 250 palabras de extensión cada uno, uno en español y otro en inglés.
 - 5a. Además se consignarán las que se consideren palabras clave del trabajo en un número no mayor de 5. Dichas palabras clave se colocarán al final del resumen, separadas por guiones y sin mayúsculas, excepción hecha de los nombres propios.
 - 5b. Se traducirán las 5 palabras clave al inglés bajo el rótulo de keywords, también en minúsculas y separadas por guiones.
 - 5c. El orden de presentación, por lo tanto, será de resumen, palabras clave, abstract, keywords.

6. Todo trabajo debe ir precedido de su correspondiente título. En el caso de los subtítulos, estos deberán enumerarse en negrita (1, 2, 3, etc.). Las subdivisiones siguientes deberán estar ordenadas alfabéticamente, a saber, a, b, c, también en negrita. Tanto título y subtítulos como subdivisiones deberán hacerse en letra recta (no cursiva o itálica) sin subrayado.
7. Para todas las referencias, citas y cuestiones de estilo, nuestra Revista se rige por las normas de Chicago Deusto. Para enviar la propuesta, los autores descargarán el documento que sirve de plantilla de la página web de la revista y adjuntarán su escrito siguiendo los estilos y pautas allí establecidos. Algunos puntos esenciales para tener en cuenta:
 - 7a. Las comillas que se deberán utilizar son las denominadas "comillas altas" (ítem 6.105 del manual Chicago Deusto). Las citas intertextuales en el cuerpo del texto deben ir entre comillas.
 - 7b. Si las citas son en idioma distinto del español, deben hacerse entre comillas y en itálica.
 - 7c. Las citas de caja menor deben ir sin comillas y en fuente Times New Roman 11, con un margen izquierdo tabulado de 1,25 cms.
 - 7d. Para los términos del texto que estén en un idioma diferente al original del artículo se debe utilizar letra itálica.
 - 7e. Las citas a pie de página en idioma distinto del español deben hacerse entre comillas y en itálica. Las citas a pie de página que se encuentren en español deberán hacerse entre comillas y en redonda (sin itálica).
8. Cada artículo será elevado a la consideración y evaluación de dos árbitros anónimos externos a la revista. En el caso de no llegar a un acuerdo se recurrirá a una tercera opinión para dirimir la cuestión. La revista se reserva el derecho de no publicar aquellos artículos que no cumplan con las exigencias mínimas de publicación sin mediar el proceso de arbitraje. En un plazo de dos meses, como máximo, el Editor notificará al autor el dictamen respectivo en base a los informes recibidos. En caso de ser favorable el dictamen, se comunicará la fecha de publicación estimada para el artículo.
9. Fecha de presentación de los trabajos: para el primer fascículo del año la última fecha de entrega a la redacción es el 30 de abril y para el segundo fascículo el 30 de septiembre de cada año.
10. Los árbitros o evaluadores externos recibirán los artículos sin la identificación de su autor, para de este modo mantener la objetividad respecto de los autores.
11. Con el fin de evitar conflictos de intereses, es deseable que las recensiones no sean hechas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan contribuido a su diseño o edición. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis o tesina o de un miembro del mismo grupo de investigación o estudios.

II. Secciones de la revista.

1. *Artículos*: no podrán tener una extensión menor a las 6.000 palabras ni mayor a las 10.000 palabras. La Redacción se reserva el derecho a publicar artículos en dos fascículos diferentes.
2. *Notas y Comentarios*: trabajos breves sobre libros o artículos recientes de una extensión menor a 5.000 palabras.
3. *Bibliografía*: reseñas de libros de aparición reciente (no más de tres años) de no más de 2.500 palabras de extensión, en formato Word, letra 12, interlineado de 1,5. El título del libro debe ir en itálica, el nombre del autor y el resto de la información en letra recta.

PUBLISHING GUIDELINES

Sapientia is a periodical Journal edited every six months by the Department of Philosophy and Language in the Pontifical Argentine Catholic University *Santa María de los Buenos Aires*. This Journal is devoted to philosophical matters, both theoretical and empirical issues. It is aimed to researchers and professors in the academic context. The main topics focus in the area of medieval, modern and contemporary philosophy. Nevertheless, articles about theology and history of the philosophy are also included. Although the Journal has been inspired by an Aristotelian-Tomist philosophy, inspired by its founder, this Journal is open to any other theories and ideas to enter in dialogue with the spirit of Sapientia.

PUBLISHING RULES

I. General guidelines.

1. The works must be original, of high scholar quality, keeping the methodological rigor in the investigation, in languages: Spanish, English, French, German, Italian or Portuguese.
2. All the writings that are sent for publication in Sapientia, both articles and notes and comments or reviews, must be completely unpublished. During the evaluation or editing process, they should not be referred to any other publication. Once the texts have been published, the authors will be able to make use of them with complete freedom, although always citing their original publication in Sapientia.
3. Papers must be submitted through our Open Access Publication system (OJS), where each author will generate a user and upload their article following the indications of the platform that can be found on our institutional website (www.uca.edu.ar), in the Libraries menu> Access to resources> Portal of UCA magazines.
Note: For the time being, articles should be sent by email to Pablo A. Carrasco, pablo_carrasco@uca.edu.ar. The article will be attached in Word format together with a PDF version. Add a CV (in which an email address is to be specified for future contacts), and the Institution of academic affiliation.
4. The authors of the texts included in Sapientia are fully responsible for their content and for all bibliographic references and citations. Authors must attach their curriculum vitae.
5. For papers destined to the “Articles” section, a summary and an abstract of between 150 and 250 words in length each must be sent, one in Spanish and one in English.
 - 5a. In addition, those that are considered keywords of the work will be recorded in a number not greater than 5. Said keywords will be placed at the end of the abstract, separated by hyphens and without capital letters, except for the proper names.
 - 5b. The 5 keywords will be translated into English under the keywords label, also in lowercase and separated by hyphens.
 - 5c. The order of presentation, therefore, will be of summary, keywords, abstract, keywords.
6. All work must be preceded by its corresponding title. In the case of subtitles, these should be listed in bold (1, 2, 3, etc.). The following subdivisions must be arranged alphabetically, namely a, b, c, also in bold. Both title and subtitles and subdivisions must be written in straight letters (not italics or italics) without underlining.
7. For all references, citations and matters of style, our Magazine is governed by the Chicago Deusto rules. To send the proposal, the authors will download the document that serves as a template for the journal's website and will attach their writing following the styles and guidelines established there. Some essential points to keep in mind:

-
- 7a. The quotation marks to be used are the so-called "high quotation marks" (item 6.105 of the Chicago Deusto manual). Intertextual citations in the body of the text must be enclosed in quotation marks.
 - 7b. If the citations are in a language other than Spanish, they must be in quotation marks and in italics.
 - 7c. Small box citations must be without quotation marks and in Times New Roman 11 font, with a tabulated left margin of 1.25 cm.
 - 7d. For the terms of the text that are in a language other than the original of the article, italics must be used.
 - 7e. Citations at the foot of the page in a language other than Spanish must be placed in quotation marks and in italics. The citations at the foot of the page that are in Spanish must be in quotation marks and in round form (without italics).
 8. Each article will be submitted for the consideration and evaluation of two anonymous referees outside the journal. In the case of not reaching an agreement, a third opinion will be used to settle the matter. The journal reserves the right not to publish those articles that do not meet the minimum publication requirements without mediating the arbitration process. Within a maximum period of two months, the Editor will notify the author of the respective opinion based on the reports received. If the opinion is favorable, the estimated publication date for the article will be communicated.
 9. Date of presentation of the works: for the first issue of the year the last delivery date to the drafting is April 30 and for the second issue September 30 of each year.
 10. External referees or evaluators will receive the articles without identifying their author, in order to maintain objectivity with respect to the authors.
 11. In order to avoid conflicts of interest, it is desirable that reviews are not made by people close to the author of the reviewed book or who have contributed to its design or editing. The author of a reviewed book must not have a professional background over the author of the review, as is the case of a thesis or dissertation director or a member of the same research group

II. Revista Sapientia receives manuscripts in the following sections.

1. *Articles*: no less than 6,000 words and no longer than 10,000. The Journal may decide to publish long articles in two separated numbers.
2. *Notes and comments*: brief papers that refer books or recent articles with an extension no longer than 5,000 words.
3. *References*: books recensions (no older than 3 years), with an extension no longer than 2,500 words, in a Word document, font Times New Roman and size 12, 1.5 space between lines. Title of book must be in italics. Author's name and the rest of information should be in normal style.