

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

SAPIENTIA

VOLUMEN LVIII

A. D. 2003

BUENOS AIRES



HERIBERT BOEDER
Universität Osnabrück

Das Wahrheits-Thema in der Ersten Epoche der Philosophie

Worum geht es? Um eine Aufgabe, die —wie sollte es anders sein?— aus der Gegenwart der Philosophie erwachsen ist. Nicht in dem ebenso üblichen wie ungefähren Sinn, nach dem sich dies von selbst versteht, sondern wie sie stets ein Reich von wohlunterschiedenen Vernunft-Aufgaben gewesen ist. Das hier geübte Unterscheiden ihrer Gegenwart kennt da einmal ihre anarchischen Ausprägungen, sodann ihre strukturalen, schließlich ihre analytischen. Diese Dimensionen bilden im ganzen die Sphäre des Heute, welche wir als die «Submoderne» bezeichnen; ist doch eine jede darauf angelegt, Grundstellungen der Moderne abzarbeiten, wie sie sich in den Besinnungs-Gestalten von hermeneutischer, apokalyptischer und funktionaler Prägung entfaltet hatten.¹

Diese Gliederung gründet aber in einer Sicht, die sich exzentrisch zur Gesamtheit submoderner Positionen verhält. Wie ist das möglich? Nur angesichts einer Geschichte der Philosophie, die sich als geschlossen erwiesen hat.² Deren Tektonik kommt aber erst dann ans Licht, wenn ihre Epochen im Princip unterschieden und in den Gestalten der betreffenden σοφία gegründet sind. Diese ist wieder und wieder der Philosophie zuvor aufgegangen, jedoch sie ansprechend; denn sie antwortete abstoßend, oder ersetzend, oder concipierend auf

¹ S. Das Vernunft-Gefüge der Moderne, Freiburg/München 1988.

² S. Topologie der Metaphysik, Freiburg/München 1980.

jene Weisheits-Gestalten, die —epochal verschieden— vornehmlich durch Homer, Paulus und Hölderlin gestiftet worden sind.

Wie dem auch sei —die Erwähnung dieses Dichters mahnt, sogleich auf die Verabschiedung der Moderne und so auch des heideggerschen Gedankens hinzuweisen— näher auf seine Unterstellung einer «Nachbarschaft von Denken und Dichten». Was dessen Stellung zu den griechischen Conceptionen anlangt —und nur darum geht es im Folgenden—, so erschließt sie sich seiner eigenen Weisung gemäß letztlich aus der Besinnung auf die ἀλήθεια. Jedenfalls unterstellt er folgendes: Erstens hat es alle Metaphysik in weltlicher Bedeutung mit dem Sein des Seienden zu tun; sodann in geschichtlicher mit einem von diesem Sein geschiedenen Geschick; schließlich in sprachlicher Hinsicht mit dem λόγος als Aussage, wie er sich zuletzt am Wesen der Technik offenbart, also darin, daß er die Sprache nicht als die Sprache zur Sprache kommen läßt. Eben diese Erfahrung von «Verweigerung» und «Vorenthalt» im «Wahrheitswesen» der Entbergung prägt aber weder die heutigen Reflexionen noch gar die logotektonische ἐποχή, die Verhaltenheit, gegenüber der Philosophie als gewesener.

Wenn wir deren Geschichte als eine geschlossene in den Blick fassen, so nicht mit der hegelschen Einsicht: sie ist vollendet, sondern mit der Anerkennung: es ist vollbracht —will sagen: die Aufgaben des Concipierens. Schon dies nötigt zu einer Unterscheidung dieser Sphäre der Geschichte von derjenigen unserer Welt; denn in ihr gilt jenes Wort nicht; zumal nicht für die apokalyptische Besinnung der Moderne —diejenige Marxens, Nietzsches und Heideggers. Den Reflexionen der Submoderne ist aber jenes Wort deshalb absurd, weil es da nichts mehr zu vollbringen gibt —schon garnicht die Unterscheidung des Menschen von sich, wie sie die σοφία in jeder ihrer epochalen Gestalten zur Sprache gebracht hat. Dennoch hat die Erinnerung an deren Zumutungen schon eine eigene Gegenwart gewonnen —über die Mitte jener Vernunft, die sich in der Philosophie von sich unterschieden hat.

Sie verlangt überall, ihr Gedachtes als einen Bau von geschlossenen Figuren zu begreifen —eingedenk des Beginns der aristotelischen Schrift *Über den Himmel*, wo es heißt: «Wie auch die Pythagoräer sagen, wird das All und das Alles durch die Drei definiert; denn Vollendung und Mitte und Anfang» —wohlgemerkt in dieser

Abfolge— «hat die Anzahl des Alls, diese aber ist die der Dreiheit. Deshalb der Natur entnommen, wie deren Gesetze.»³ Wir können uns allerdings nicht mehr an die vormalige Theorie der φύσις halten; denn sie ist so abgesunken, wie Kants bestirnter Himmel. Die Dreiheit des Alles ist demzuvor am Gedachten als solchem zu Ehren zu bringen. Dies in Verwandlung dessen, was Heidegger «die Bestimmung der Sache des Denkens» nannte,⁴ zu einem Schluß aus den Termini der Maßgabe, des Denkens und seiner Sache. Genau daran nehmen wir einen ersten Anhalt für die Erneuerung dessen, was der λόγος geschichtlich gewesen ist: er hat sich als so bestimmte ratio terminorum ausgelegt.

Die konnte aber von ihrem griechischen Beginn an nie eine einzige bleiben. Dies wegen der Eigenständigkeit einer Vernunft, welche ihre Aufgaben zum einen als die beobachtende oder «historische» erfüllte, sodann als die «kosmologische», schließlich als die «conceptuale». Nur diese soll uns hier beschäftigen. Noch einmal: es hat nie eine einzige Art von Philosophie gegeben, sondern nur besondere Vernunft-Gestalten von je eigener Aufgabe. Was eine Vernunft ist, hat sich nur im Streit ihrer Aufgaben gezeigt. Und zwar um das, was ihr jeweils als Totalität gilt. War sie doch stets mit Totalitäten beschäftigt und konnte, mit einem Wort Kants, «kein anderes Geschäfte haben».⁵ Geben wir ihr mitten in der submodernen Gegenwart dieses gänzlich in Verfall gekommene Geschäft zurück.

Wie springt die Geschlossenheit eines solchen Ganzen und die Vollständigkeit seiner Glieder heraus? Hier die erforderliche Verdichtung:

I.

Anders als die «historische» und die «kosmologische» Theorie ist die conceptuale für ihre Eröffnung auf eine Offenbarung angewiesen. Kann doch ihre Maßgabe unmittelbar weder aus dem anfänglichen

³ Aristoteles, *de caelo* 268a10 ff.

⁴ Cf. Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1967, ix; *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.80; und *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, St. Gallen 1984.

⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: Kant's gesammelte Schriften 3, ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1904/11, S. 448, 22.

Beobachten des Erscheinenden noch aus dessen κόσμος ersehen werden. Zum «poietischen» Anfang des Concipierens aber konnte ein Sterblicher nur durch das Wissen-lassen einer Unsterblichen kommen. Weil sie namenlos ist, kann sie —anders als die Alles wissende Muse— nicht einmal von ihm angerufen oder gar herbeigerufen werden. Ihr schlechthin freies Wissen-lassen ist die erste Seite zu der anderen des vollständigen Vergessen-machens im Tod, wie er notwendig die Sterblichen befällt. Das Abwesen der Toten bei Allem, was jeweils angeht, ist der gründlichste Entzug jeglichen Wissens. Das ist ihr «schlimmes Los»; denn da entfällt ihnen sogar das erstlich zu Wissende, nämlich das immer schon Festliegende und dessen Weisung: Θέμις und Δίκη. Also das Maß-gebende Wort.

Was da offenbar wird, ist so sehr ein vollständiges Wissen, daß es auch sein Anderes, sein durch den Tod bestimmtes Gegenwesen einschließt. Allerdings wendet sich die Offenbarerin nur an denjenigen, der schon unter den Bedingungen der Sterblichkeit ein Wissen von Allem begehrt hat. Nur einem solchen wird der Weg in die Abgeschiedenheit zur Heimkehr. Erst in deren Vollendung erfährt Parmenides ein bislang unerhörtes «Alles» —nicht mehr, wie die ältere ιστορίη, das in ein Alles eingebrachte Viele, nicht wie die Kosmologie den λόγος «Alles-Eines», sondern den geschlossenen, der durch ihre Schönheit und Genauigkeit für sich einnehmenden Wahrheit.

Auf sie hin ist das erste Moment der Maßgabe das selber denkende Herz der ἀλήθεια, welche nichts verdreht und vollkommen überzeugt. Hier wird die Wahrheit für die Philosophie erstmals thematisch, bedingt durch die Entdeckung, daß weder auf ihr Beobachten noch auf ihre Sache Verlaß sein kann. Daraus versteht sich die anfängliche Angewiesenheit eines Sterblichen auf die Wahrheit des Wissen-lassens der Unsterblichen —auf ihr nichts-verhehlendes Sagen. Die griechische Erfahrung der Wahrheit bleibt um einen ganzen Himmel von derjenigen Heideggers geschieden; denn die beruht auf dem Sich-verbergen der φύσις und nicht auf einem verweigerten Wissen-lassen.

Was Parmenides sodann erfahren muß, wo es nichts mehr zu beobachten gibt, sind die vielen Ansichten der Sterblichen, auf die nur scheinbar Verlaß ist.

Warum sie dennoch überzeugen konnten und deshalb zu Ansehen kamen, erklärt sich allein daraus, daß sie den Schein eines Ganzen von Wahrheit erzeugen.

Welches Denken —nicht Sein— entspricht nun der also bestimmten Maßgabe? Eines, das erst hier in seine wesentlich kritische Bewegung eingewiesen wird —zuerst mit dem Alles seiner allein möglichen, einander widersprechenden Wege. Ihre einfache Scheidung eröffnet nicht nur den Weg «wie es ist», mit Ausschluß des unmöglich Wahren, sondern ebenso den Weg «wie es nicht ist» unter Einschluß des unmöglich Wahren. Dieser ist wohl begehbar, führt aber zu keinem Ende, zu keiner begründeten Überzeugung.

Dieses Alles des Denkens wird sodann auf Eines zurückgenommen. Es beruht in der Selbigkeit dessen, was einzusehen ist, mit dem, was zu sein hat. Und eben diese Selbigkeit bestimmt auch, was darzulegen ist.

Der dritte Weg aber kennzeichnet das Verständniß der Vielen. Zwar haben auch sie Vernunft; die bleibt aber blind und deshalb umtriebiger; denn sie kann sich nicht aus der Abhängigkeit vom vielen Sinnfälligen lösen und wird so in den Selbstwiderspruch getrieben.

Erst nachdem die Maßgabe und das Denken verdeutlicht sind, kommt Parmenides zum Terminus der Sache. Sie ist erstlich nicht mehr die Vielheit der gegenläufigen Ansichten, sondern der gesetzten Zeichen, welche dem Denken die verlässliche Weisung in seiner Bewegung durch das «wie es ist» sind.

Sodann werden die vielen Zeichen in Alles gesammelt —das des Unbeweglichen, sofern es in ihm selber ruhend, keinen Grund hat, über sich hinauszugehen. Ihm fehlt nichts. Gewendet auf das Einsehen, ist es aber das, «weswegen Einsicht ist» —sämtliche Namen entleerend, nach denen sich das Erscheinen verstand.

Abschließendes Moment der Sache ist aber das Eine, weil immer schon Vollkommen-seiende —Inbegriff des Ausgleichs und der Ausgewogenheit, also der griechisch verstandenen Gerechtigkeit.

Soweit der πιστός λόγος, die verlässliche Auskunft über die Wahrheit, welche sich im Verhältnis der einfachen Gerechtigkeit vollendet —von absoluter Verlässlichkeit für das Denken. Dem stellt Parmenides die Gesamtheit des gegensätzlich Erscheinenden gegenüber: erstlich gesetzte Zeichen. Als gesetzte eine andere Identität als die des unbeweglich Seienden verlangend: eines Selben, das immer auf sein Anderes bezogen ist —das vielfältig Erscheinende bis hin zu den Bedingungen der entsprechenden Ansichten in der Verfassung des sterblichen Leibes.

Was bleibt vom parmenideischen Gedanken bei Heidegger? Im Wesentlichen nichts. Und dennoch ein Schein; denn die ἀλήθεια wird ihrem angestammten Ort im Wissen-lassen entrissen —und so auch dem unerhörten Ereignis, das einem Sterblichen eröffnet wird, wonach er nicht einmal fragen konnte: das denkende Herz der Wahrheit, die ganz für sich einnimmt, jetzt aber zur «Unverborgenheit» umgedeutet. Sodann wird die Selbigkeit dessen, was einzusehen ist, mit dem, was zu sein hat, zu einem «Zusammengehören» von Sein und Menschenwesen entstellt, zu dem schlechthin Unbegreiflichen: «Es ist nämlich Sein» —vom Seienden schlechthin verschieden. Das «Seiende» aber wird zuletzt um seine vollkommene Schönheit beschnitten und so verarmt zu der undurchsichtigen Zwiefalt des «seiend». Mit ihm ist es Heidegger gelungen, die parmenideische Einsicht in den Schatten seiner apokalyptischen Besinnung auf den Ursprung der «Ontologie» zu rücken.

II.

Platon beginnt sogleich im Gesichtskreis einer «menschlichen Weisheit» —ihm an der sokratischen gegenwärtig. Sie hat stets durch den Schein ihrer Unmittelbarkeit bezaubert, abgestiegen zur täuschenden Bekanntheit von Begegnungen auf dem Markt. Hier ist der eröffnende Terminus der ratio, den letzten bei Parmenides verwandelnd, die Sache. Dies sogleich in praktischer Bedeutung, und zwar als Vortrefflichkeit im Handeln; galt sie doch immer schon als vornehmlich der Rede wert.⁶ Da haben die Ansichten ihr eigentümliches Element. Wie aber ist in ihnen «Seiendes» zu entdecken?

Auf es hin versteht sich das erste Moment: ein vereinheitlichend gesetztes Prädikat wie «ist tapfer». Das Vortreffliche ist «etwas» und nicht nichts. Dies weckt die Frage: Was ist es? Fraglich wegen eines darin angesprochenen Unsichtbaren. Ist doch das eigentlich «Seiende» nicht von der Sinnfälligkeit des Werdenden. Sein Was ist vielmehr in der Wahrheit eines Selben zu suchen.

Der Versuch seiner Abgrenzung bringt sodann als zweites Moment die Mannigfalt des Vortrefflichen und die Vielfalt seines Sich-zeigens

⁶ S. «Zu Platons eigener Sache», in: Das Bauzeug der Geschichte, Würzburg 1994, S. 189–222.

im einzelnen Fall zu Gesicht. Da ist es nicht mehr nur das Ansehnliche im Sinne der $\delta\delta\zeta\alpha$; denn auch die andere Seite zu ihm, nämlich die Vielfalt des Unvollkommenen und sogar Schlechten, verlangt Aufmerksamkeit. Wegen der Unterscheidung in ihm selbst sind im «Seienden» die Ansichten über das, was zu tun und zu lassen ist, zu berücksichtigen.

Die Frage nach dem Was konkretisiert sich schließlich zur Unterstellung einer Teilhabe, welche die vielen Fälle eines vortrefflichen Selben zu einem Alles sammelt. Da wird aus der Frage nach dem Was des Wesens diejenige nach dem Wodurch seines Anwesens als Dieses. Was ist dessen Anlaß? Was vereinheitlichend ist in dem jeweiligen Alles, nämlich die «Ideen». Erst im Vorblick auf sie können die Ansichten die Bedingung erfüllen, eine Prüfung ihrer Widerspruchslosigkeit zu bestehen. Solche Idee eines reinen Selben läßt nicht nur den Unterschied des besagten Seienden setzen, sondern ebenso den des Überzeugens —aus Sachkenntnis oder ohne sie.

Wie geht diese Sache des urteilenden Setzens in ihre Maßgabe ein? Indem eine Idee von sich her überzeugt und zwar dadurch, daß im Vortrefflichen etwas Anziehendes waltet, nämlich das Schöne, welches ebenso sinnfällig wie vernunft-erschlossen ist. Weckt es doch nach der einen wie der anderen Seite die Begierde zur Vereinigung mit ihm. Was also von sich her zu sich überredet, verlangt aber eine Prüfung, welche den $\epsilon\rho\omega\zeta$ selber unterscheidet und die von ihm eröffnete Spanne zum «wahrhaft Seienden» in einer Stufung ausgeht —gesteuert von der Identität des Schönen selbst.

Sodann die Verdichtung dieses Moments zum Einen, nämlich dem einzig Ersten. Es ist nicht unterstellbar, da es jeglichem Wesen vorausliegt —nicht mehr befragbar auf den Grund seiner Anwesenheit hin, da es selber jeglichem solcher Grund ist —sowohl seines Entstehens als auch seines Erkanntwerdens. Also Vorgabe und Ziel jeglicher Bewahrheitung und jeglichen Überzeugens. Dieses «Princip» ist das Gute und seine Idee. Ziel allen Strebens.

Seine Güte hält zur Rückkehr des Befreiten in das Reich der Schatten an. Er übernimmt selber das Offenbaren der Wahrheit. Es entgegnet zuerst dem Moment der Vielheit, wie es in dem protagoreischen Wort vom Menschen als dem Maß aller Dinge seine Fassung gefunden hat. Das ist aber ein Maß des jeweiligen Ermessens Einzelner und ihrer Begierden —dies allerdings im Element der

Öffentlichkeit und also im Vergleich stehend. Hier, wo sich die Ansichten der Beratung stellen, sind sie nicht so sehr der Prüfung ihrer Wahrheit, vielmehr ihrer Überzeugungskraft ausgesetzt. Da kommt es auf eine eigens erworbene Meisterschaft im Geltend-machen oder im Entkräften von Ansichten an —umso mehr als mit deren Durchsetzungskraft das Ansehen des Einzelnen auf dem Spiel steht. Die vormals Angesehensten aber, nämlich die Götter, kommen als Maß-gebende schon deshalb nicht mehr in Betracht, weil sie im Horizont der Ansichten, wenn überhaupt bemerkbar, jedenfalls nicht von deutlichem Vorkommen sind und nicht mitstreiten. Was hält nun den sich selbst überlassenen Menschen dazu an, den κόσμος des Gemeinwesens und seine Gesetze zu achten? Eine neue Fundierung ihrer Verbindlichkeit im Denken.

Im letzten Terminus der platonischen ratio ist zunächst auf die Denkart des Sophisten zu achten. Seine eristische Kunst erbrachte nicht einmal die Verlässlichkeit von Kenntnissen, wie sie sich in jedem Produzieren ausweisen. Die Verabschiedung solcher Schein-Kunst hat von dem Denken auszugehen, wie es bei sich ist. Es kommt zum Begriff des Vielen in Vervollständigung des ihm eigenen Beziehens im Ausgang vom Einen her —im durchgängigen Wechsel von «ist» und «ist nicht» nach seiner setzenden Bedeutung. In dem entsprechenden Durchgang erschließt es das Viele nicht nur als sein Anderes (ἕτερος), sondern auch noch als das Sonstige schlechthin (τα ἄλλα) —als entgrenzte Vielheit.

Das andere Moment des beziehenden Denkens realisiert das Alles als die Gemeinschaft der Ideen. Hier erscheint der λόγος nicht mehr nur in seiner prädikativen Eigenart, sondern bewährt sich als synthetisches Vermögen —mit Unterscheidung von Nomen und Verbum, Stillstand und Bewegung. Erst so kommt er in die Lage, den Ansichten selbst zu einem Begründen zu verhelfen und sie also in die Entscheidbarkeit ihrer Richtigkeit zu heben. Für sie muß sich der λόγος noch eigens an seinem Anderen, dem ἄλογον bewähren.

Nachdem so die parmenideische Kennzeichnung des Seienden sowohl nach der Seite der Ganzheit als auch nach der Seite seiner Unbeweglichkeit von der ausschließenden Rücksicht auf seine Vollkommenheit entbunden ist, kehrt der Gedanke schließlich zum Moment des Einen zurück, wie es sich aus einem Beziehen versteht, das sich sein Anderes unterwirft. Das findet er aber nie vor, sondern

muß es erdenken, und zwar so, wie es das «Wahrscheinliche» ist, will sagen: Abbild des Vernünftigen. Für die überzeugende Anschauung des Einen —und sie ist notwendig für das Handeln in einem gemeinschaftlichen κόσμος— muß ein μύθος als zureichender Grund erdacht werden. Dies umso mehr, als das Erste in seiner Vollkommenheit kaum zu sehen ist. Wird es aber gesehen, dann immer schon in dem «syllogistischen» Sinn einer Ursache.⁷

Die platonische ratio dient im Ganzen der μίμησις, der Darstellung des Wahren im Element der Ansichten. Sie bleibt als solche unauflöslich dem Gedanken der Teilhabe verbunden. Erst durch sie kann die Wahrheit in der Praxis zum Tragen kommen. Da gilt es zuerst, den Widersacher, der die Sophistik ist, bloßzustellen; sodann die Dialektik als erkenntnisdienliche zu gewinnen, um schließlich den Entwürfen Raum zu geben, die vom Wahrscheinlichen im κόσμος des Werdens, seines Abbilds in der anfänglichen πόλις, sowie in deren gegenwärtiger Einrichtung oder Verfassung überzeugen.

Was wird aber aus dem platonischen Gedanken bei Heidegger? Die Vernunft-Absicht ist untergegangen: Zuerst in Anbetracht der «rationalen» Sache mit der Unterscheidung des Anwesens nach «Schein- und Sichtsamkeit»⁸ für die Sinne und für die Vernunft —so den Vorrang ihres Anwesens bei Allem zugunsten der «Phänomenalität» verdrängend; dagegen tritt in platonischer Sicht das Seiende als Idee «heran» zum Sinnfälligen. Sodann geht die Maßgabe unter in die Deutung der Idee des Guten im Sinne des «Wackeren»; denn jene wird «zum Anlaß, «das Gute» «moralisch» zu deuten»⁹ statt als «das Tauglichmachende»,¹⁰ weil «Scheinsamste»; geschickhaft wird aber zumal die «Wandlung des Wesens der Wahrheit . . . zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens»¹¹; das verstellt die ursprüngliche «Unverborgenheit». Daher degeneriert die Wahrheit zur Richtigkeit. Diese Behauptung Heideggers kommt an geschichtlicher

⁷ Platon, *Respublica* VII 517 C 1.

⁸ Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, S. 35 (*Wegmarken*, S. 131).

⁹ Ebd., S. 37 (133).

¹⁰ Ebd., S. 38 (134).

¹¹ Ebd., S. 42 (136).

Entstehung jener gleich, von Descartes bis Hegel sei die Wahrheit als Gewißheit begriffen worden.

Was schließlich den Terminus des Denkens anlangt, so wird die Aufgabe, welche sich ihm in Verwandlung der parmenideischen Conception stellte, mit Platons angeblicher Umdeutung der Wahrheit verschlossen —zumal unter dem Eindruck der «nichtenden» Gewalt des Sophisten. Vor ihr verschwindet jene Vernunft-Absicht, wie sie erneut die Unterscheidung von Wahrheit und Überzeugung verlangt —näher deren «Angleichung» an die Wahrheit unter den Bedingungen einer gebrechlichen «menschlichen Weisheit». Die ihr eigentümliche Wahrheit läßt aber nicht einmal vordringen an die erst in der Mittleren Epoche mit Grund gedachte «Richtigkeit», schon garnicht an die kantische Beziehung von Erkenntnis und Gegenstand; denn Platon ist allein auf die «Möglichkeit einer Angleichung an den Gott» bedacht —an den das Vollkommene Wissenden. Heidegger kommt dagegen in sein Eigenes, wo er den privaten Grundzug der ἀλήθεια thematisiert. So bleibt die Sicht beherrscht von der modernen Entzugerfahrung im apokalyptischen Denken. Platons angebliche Unterjochung der Wahrheit unter die Richtigkeit wird zur Vorgabe für die Sicht, daß die abendländische Philosophie als Platonismus durch eine wachsende Vergessenheit ihres Ursprungs bis hin zu Nietzsche geprägt ist. Die gespannte Nachbarschaft zu diesem beherrscht denn auch Heideggers Einschätzung Platons. Eine Berichtigung dieser Sicht würde jedoch deren geschichtliche Bestimmung verkennen.

III.

Die Frage drängt: wie steht es nach dem hier geübten Bauen mit der Tektonik des aristotelischen Gedankens? An der platonischen ratio springt heraus: Aristoteles wird mit dem Terminus des Denkens einsetzen. In welcher Bestimmtheit?

Der Wahrheit wegen ist er vom *logo λόγος* her zu entfalten, und zwar nach seiner bereits hervorgetretenen synthetischen Eigenart —hier jedoch gelöst aus der Verbindung mit der richtigen Ansicht. Nur dem Erfordernis der Entscheidbarkeit von wahr und falsch gehorchend. Sodann kommt der *λόγος* als tätiger in den Blick, nämlich als *λογισμός*, als Folgern. Er vervollständigt sich zum *συλλογισμός*, zum Schluß; näher: zum vollständigen Gefüge seiner Schemata. Unter ihnen ist der Beweis allein wissenschaftsdienlich. Notwendige

propositiones verknüpfend. Deren Princip aber liegt in der Vernunft; sie gründet den der mathematischen Wissenschaften. Soweit die Wissenschaft als Wissenschaft.

Sie ist aber zugleich der Boden für die Einschätzung des Schließens aus Argumenten, welche nur wahrscheinlich sein können; letztlich für die Bloßstellung von nur scheinhaften, nämlich sophistischen Schlüssen; sie haben bloß die Überlegenheit im Redestreit zum Ziel. Die sind zum einen zu vermeiden, zum anderen aufzulösen.

Dem so entfalteten Terminus des Denkens folgt derjenige der Sache. Sie erscheint zunächst in dem Gegenbild der Dialektik, welche die Rhetorik ist. Wie das? Ihr λόγος muß sich auf sein Anderes, nämlich das ἄλογον einlassen. So wird er im Vortrag «konkret» und zwar in der Absicht, eine Öffentlichkeit zu überzeugen. Dies erstlich mit der Aufgabe einer Beratung, sodann der Rechtsprechung, drittens in der Absicht, einen λόγος allein in seiner Überzeugungskraft herzuzeigen. Bei alledem geht es darum, den immer schon gegebenen Affekten der Hörer eine bestimmte Prägung oder auch Umprägung zu geben.

Der Rhetorik benachbart ist die Poetik. Sie betrachtet den λόγος, wie er um seiner selbst willen hervorgebracht wird. Als entsprechende Erfindungen kommen nur das Epos, die Komödie und die Tragödie in Betracht; denn sie allein machen den Wahrheitsanspruch dichterisch geltend. Er ist dem der Historie überlegen, sofern da nicht nur «wie es gewesen ist», wiedergegeben wird, sondern erfunden, «wie es hätte sein können» —in einer wesentlich strittigen Handlung. Seine Vollendung offenbart der poetische λόγος, wo er selber in der Tragödie als πρωταγωνιστής, als Erststreiter auftritt. Wieder kommen die πάθη zum Tragen, vornehmlich Furcht und Mitgefühl. Sie stören die Besonnenheit, sind zugleich von der Auszeichnung, daß sie sich im Drama eigens hervorbringen lassen. Eben dies ermöglicht die Kunst, von solchen πάθη zu reinigen. Soweit der λόγος, wie er in der Rede produktiv ist.

Über seine Äußerung im Werk hinaus findet er sodann seinen Ort in der Praxis. Da wird er von einem ἄλογον begleitet, das dem, der λόγος hat —und das ist nur der Mensch—, innerlich ist. Ihr erstes Element haben beide an der πόλις —im freien Gemeinwesen. Da geht es zunächst um deren Ursprung im Haus oder der Familie, sodann um die öffentliche Rang-Ordnung ihrer Verfassungen —von der besten

bis zur schlechtesten. Weiter um die Veränderungen bestehender πόλεις bis zum Anlaß ihres Verderbs. Die politische Erörterung vollendet sich mit der Einrichtung der vorzüglichen πόλις, ihrer Feste und Kindererziehung, mit der Bildung der Bürger in den freien Künsten.

Die andere Wissenschaft zur politischen ist die ethische. Hier geht es nicht mehr um das gemeinsame Gute, vielmehr um das des Einzelnen, wie er handelnd sich selber führt. Gesammelt auf ein eigenes, dennoch menschheitliches Ziel. Da sucht er ein Leben in εὐδαιμονία, «von einem guten Geist geleitet». Der hält ihn zur Vortrefflichkeit im Handeln an. Es erfordert zunächst die Unterscheidung der Handlungen in willentliche und unwillentliche. Wieder meldet sich da die Verflechtung von λόγος und ἄλογον. In dieser Spanne bilden sich Haltungen aus, die je für sich einer ständigen Pflege bedürfen —zuhöchst die Gerechtigkeit. Andererseits aber sind jene Tugenden zu fördern, die den inneren λόγος beanspruchen, nämlich die Verständigkeit. Deren erste ist die Bedachtsamkeit, die φρόνησις. Erst sie ermöglicht freie und doch von der Empfindung getragene Verhältnisse der Einzelnen im Sinne der Freundschaft. Doch auch sie bleibt noch der freiesten, der vollkommenen Lebensweise Einzelner untergeordnet, nämlich der beseligenden, wenn auch nur zeitweiligen Erfahrung philosophischer θεωρία —offensichtlich um einen ganzen Himmel geschieden vom heutigen Betrieb dieses Namens. Nur der Gang durch die besagten Wissenschaften vom λόγος gibt schließlich die Einkehr in die theoretischen frei. Da können die πάθη, obzwar immer noch wirksam, den nicht mehr beeinträchtigen.

Er realisiert sich erst hier am «Seienden». Davon ist zuvor keine Rede. Warum? Das zeigt die hier zunächst begriffene Wissenschaft, nämlich die «physische». Sie hat es erstmals mit etwas zu tun, was sich, obgleich übergänglichen Wesens, nicht anders verhalten kann. Wie es jeweils ist, hat es zu sein; denn das Zufällige und Abartige bleibt für die Wissenschaft als solche außer Betracht. Ihr Wissen von den vierfältigen Arten natürlicher Ursachen des Übergehens ist von eigener Vollständigkeit —zureichend für die Erschließung dessen, was den Grund seiner Anwesenheit in ihm selbst hat. Deren vornehmster ist aber die je eigene Vollendung, das τέλος eines von sich her Vorliegenden. Das ἄλογον wird nur festgehalten mit jener Art von Ursache, welche der Stoff ist; seinetwegen kann es auch zum Verfehlen

der Bestimmung kommen. Dies ist aber dort ausgeschlossen, wo ein Seiendes die Kreisbewegung des Himmels realisiert. In ihm kommt die Theorie des Bewegten an ihre Grenze, nämlich zum bewegenden Unbeweglichen.

Die andere der theoretischen Wissenschaften und die in Wahrheit erste aller, ist die der ersten Gründe und Ursachen. Sie bringt das Seiende nicht nur als ein Ganzes, sondern ebenso als Unbewegliches und also nicht mehr physisches in den Blick. Diese Theorie beginnt beim Seienden als Seienden, ohne aber deshalb «Ontologie» zu sein. Die wurde bloß der Schule genehm. Die aristotelische Erste Wissenschaft ist im Ganzen, weil auf die Begründung aus ihrem Ziel hin, die theologische. Die beginnt mit der Thematisierung des Seienden als Seienden.

Was ist aber dessen Eigenart? Vorab ist ihm dies wesentlich, λεγόμενον zu sein —nicht wie gemeinhin gedeutet, auf ein Sprechen, sondern auf das Verstehen hin. Deshalb ist sogleich darauf aufmerksam zu machen, daß dieses Seiende auf vielfältige Weise verstanden wird, jedoch bezogen auf Eines, letztlich auf das Princip alles Verstandenen hin. Das ist der in seiner Allgemeinheit selber als Sachverhalt verstandene Sachverhalt —nämlich: das und das kommt dem und dem in der und der Hinsicht zu— übersetzt in das erstlich Anzuerkennende, das als sogenanntes Princip des Widerspruchs gilt. Nicht von ungefähr in der Fassung des unmöglich Wahren. In ihm befestigt sich die äußerste Grenze des Seienden als Seienden.

Mit einem zweiten Vorstoß wird das auf Eines hin verstandene Seiende zum vierfältig verstandenen. Wenn Heidegger bemerkt, die Vierfalt sei bloß aufgerafft und nicht begründet, so übersieht er deren dihairetische Vorgabe. Sie führt auf die Zwiefalt des Seienden nach der Seite des Was und des Ist. Die Schemata der Kategorien haben an dem Unterschied, den das Wesen, genauer: das, was einem Was zu sein bestimmt war, ihren Grund. Nach der anderen Seite zeigt schon das «war» an, daß es hier um die Vollendung von etwas geht. Sie erfüllt sich innerhalb der Spanne von Ermöglichendem und seiner Verwirklichung. Die ist aber nur dann vorzuziehen, wenn das Verwirklichte ein Gutes ist. Ist es etwas Schlechtes, bliebe es besser möglich. Schon hier springt die fundamentale Bedeutung des Guten für die Theorie des Seienden als Seienden heraus.

Hier ist nun der Punkt erreicht, an dem Heideggers Beziehung auf Aristoteles zu ihrer eigentlichen Krisis gebracht werden muß. Er bemerkt nämlich in *Platons Lehre von der Wahrheit*,¹² daß im Kapitel Θ 10 der *Metaphysica* «das aristotelische Denken über das Sein des Seienden die Gipfelhöhe erreicht», also dort, wo das Wahre nicht mehr im Gegensatz mit dem Falschen verstanden wird, sondern in seiner wesentlich einfachen Unverborgenheit —dem verknüpfenden Verstand enthoben.

Vor dieser vieldiskutierten Stelle ist erst einmal festzuhalten, was Aristoteles zuvor zur Wirklichkeit des Guten ausführte. Wenn er nun gegen alle Erwartung wieder auf das zuvor vom eigentlich Seienden ausgeschlossene Wahre und Falsche eingeht, wie es im Verstand ist, so deshalb, um innerhalb des Seienden im Sinne des Wirklichen die Güte der Vernunfttätigkeit hervorzutreiben. Die entscheidende Kennzeichnung des Wahren beginnt 1051b23; sie erschließt sich mit einer paläographisch unbedenklichen Änderung des TOMEN zu einem TOINYN. Um hier nur auf das Ergebnis zu sehen: die Wahrheit des einfachen Seienden geht zurück in die Vernunftwirklichkeit, das Falsche aber in die Unkenntnis —einer Blindheit, der es an Vernunft fehlt.

Wenn Heidegger dagegen hier auf die «Unverborgenheit» abhebt, welche ursprünglicher als der λόγος sein soll, so ganz und garnicht im Vorblick auf die Vernunft, sondern im Rückblick auf die φύσις, die zum Sich-verbergen neigt. Diese Verdrängung der Vernunft hat ihre Kraft allein aus der Besinnung der Moderne. Dies mit der Folge, daß die dritte und vollendende Phase des aristotelischen Seienden gerade dort, wo es als Seiendes letztlich in der Bestimmtheit eines Dieses vernommen sein will, verschlossen bleibt —also der «theologische» Grundzug der ganzen Erörterung. Ihn zu entstellen zur «onto-theologischen Verfassung der Metaphysik» und diese wiederum zur Theorie eines vorgeblichen «Seins des Seienden», bezeugt nur den innersten Willen in Heideggers Denken der ἀλήθεια —die Einschränkung seiner Sicht in das «Geschick» der Moderne. Sie sei ihm nicht verdacht.

¹² Heidegger, a. a. O., S. 44 (138).

Unser Gedenken hört jedoch: das ἀλήθης steht weder am Beginn noch am Ende der Ersten Wissenschaft. Mit ihm blieb die Vernunft noch auf ihr Anderes: die Blindheit bezogen. Den Anlaß dieser Beziehung zeigt Aristoteles einer letzten Bewegung der Theorie der Ursachen. Sie bringt die Wirklichkeit, nicht nur des Guten, sondern des Besten in den Blick —geschieden vom Naturganzen, aber auf es bezogen. Da wird die Maßgabe offenbar, welche den ganzen Durchgang durch die Wissenschaften anhand des λόγος steuerte: die Vernunft, wie sie als das Beste von eigener Wirklichkeit ist. Gerade in ihrer Abgeschiedenheit, weil in der erfreulichen Beziehung nur auf sich selbst, bewegt sie Alles —nicht zuletzt die Philosophie. Zuvor jedoch ist die Vernunft von einer σοφία angewegt. Denn sie kommt zum Einvernehmen mit dem Mythos als begriffenem, dessen Kunde sich in die Anerkennung zusammenzieht, «daß es Götter gibt und das Göttliche die ganze Natur umfängt.»¹³

IV.

Wir waren von unserer Gegenwart ausgegangen und kehren dahin zurück. Da wollen die Aufgaben des Denkens von denen der Moderne als geschlossener geschieden sein —zuletzt von Heideggers Vermächtnis entbunden: «Sagen die ἀλήθεια als: die Lichtung: die Entbergung der sich entziehenden Befugnis.»¹⁴ Es gibt zusammen mit dem Technikwesen und der Welt des Gevierts nicht mehr zu denken. Beides hat seine Zukunft schon gehabt. Nicht nur wegen des Aufbruchs der besagten Submoderne, welche die auf einer φύσις beruhende Unterscheidung von Wesen und Erscheinung, sogar von Verbergung und Entbergung nicht mehr achtet, sondern demzuvor einer Gegenwart, in der die gewesene Philosophie ihre anfängliche Beziehung auf die epochale σοφία offenbart. Der Grund ihrer Unterschiede konnte in der Moderne nicht ans Licht kommen; denn in ihr ist das dem Erkennen vorgängige Anerkennen gänzlich getilgt.

Heidegger hat in seinen späten Jahren nach der σοφία geschickt, wo er mit Mallarmé, gegen die von Homer gestiftete Tradition des λόγος,

¹³ Aristoteles, *Metaphysica* L 1074b2

¹⁴ Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe Bd. 13, Frankfurt a. M. 1983, S. 224.

an Orpheus erinnert. Dieser Name läßt, wie Aristoteles sie nennt, an die «aus der Nacht» Philosophierenden denken. Deren Unterwelt ist gänzlich verschieden von jener, in der Odysseus und Parmenides Auskunft gefunden haben. Noch Platon stellt der ποιήσις Homers, Hesiods und des Simonides «Einweihungen» in die von Orpheus und Musaios «gesungenen Wahrsagungen» entgegen¹⁵; er widersteht der üblicherweise ungeschiedenen Rede von «Dichtung» und bringt so die «logische» Tradition Homers in ihrem Unterschied zur Geltung. Möchte man nun gegen deren «Logozenismus» jene andere Art des Gesanges und so auch des Wortes geltend machen?

Wer ist dieser Orpheus? Er vermochte den Tod der Gattin nicht in einem eigenen Verscheiden zu verwinden —will sagen: sich von sich unterscheidend, wie Achill angesichts des gefallenen Freundes. Orpheus verfällt dem Verhängnis. Er ist von seinem ἔρωσ hingerrissen. Er vermag sein Auge nicht zu beherrschen. Er versagt vor der rettenden Bedingung, heimführend aus der Unterwelt, nicht zurückzublicken; denn er zweifelt, ob die Geliebte ihm folge. Also muß das begehrte Wesen in das Haus der λήθη, in die Abgeschiedenheit zurück. Orpheus hat Tiere und Steine gerührt. Doch die ἀλήθεια über den ganzen Unterschied, den der Tod in der Sprache machen kann, bleibt von ihm ungesagt. In welcher?

Fragen wir Hesiods Musen. Sie wissen erstlich, Vieles Gefälschte darzulegen, das dem «wie es ist» nur gleicht. Noch Solon weiß, daß die Sänger eben daran zu hängen pflegen; aber ihr unmerkliches ψευδός ist dennoch inspiriert. Deshalb erwirken sie in ihren Hörern ein Vergessen der Übel des Alltags und erfüllen darin ihre herkömmliche Aufgabe. Die will jedoch von ihrer ersten Aufgabe, dem Verkünden des Wahren unterschieden sein. Denn was die Musen als Wissende auszeichnet, ist das Gedächtnis der Recht stiftenden Taten ihres Vaters. Das Wort dieses Gedächtnisses läßt sich nicht mit Heidegger auf eine «Aussage» herunterbringen.¹⁶ Wie noch Aristoteles in seiner *Poetik* weiß, ist das erstrangige Reden ein Loben oder Tadeln. Dies ist der maßgebliche Unterschied des Sagens, der gerade in den

¹⁵ Platon, *Protagoras* 316 D 6; cf. *Ion* 536 B 2.

¹⁶ Martin Heidegger, *Vier Seminare*, Frankfurt a. M. 1977, S. 74.

homerischen *epea* zum Tragen kommt: letztlich sagen, wie es nicht zu sein hat.

Auch dies erlaubt noch einen «Schritt zurück» vom Loben des Vaters der Musen zu dem Kern dieser Aufgabe. Eingeladen zur Hochzeit des «auf die Götter bedachten Kadmos»¹⁷ und der Harmonia singen die Musen: «Was schön, das ist Φιλόν, das befreundet». Naiv? Und weiter: «Was aber nicht schön, das befreundet nicht».¹⁸ Trivial? Gründet darin nicht das Verhältnis von ἀλήθεια und πειθῶ, der Wahrheit und ihres einnehmenden Wesens? Der Grund des Lobens der Musen ist jenes Unterscheiden aufgrund der «kritischen», weil wesentlich schätzenden Eigenart des λόγος.

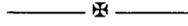
Wird dieses erstrangige Unterscheiden verdrängt, muß das maßgebend Gesagte, nicht nur Gesprochene, unserer Geschichte entfallen. In der Submoderne hat sich das ureigenste Reich des Vergessens aufgetan — unbeschadet ihrer Reflexionen des «wie es nicht ist», nämlich dessen, woran es in den «bestehenden Verhältnissen» immer wieder fehlt und gefehlt hat; daher prätendiert man im durchgängigen Anschwärzen unserer Geschichte ein «kritisches Denken». Sogar Heideggers Andenken ist heute in seinem verstellenden Grundzug einer potenzierten Vergessenheit zum Opfer gefallen. Umso mehr als er selber sich nicht eingestehen konnte, daß seine Aufgabe erfüllt war. Der Schein ihrer Zukunft blieb überwältigend.

Mit der Einsicht in die Geschlossenheit der Moderne ist Heideggers Apokalypse erschöpft. Dies einzusehen, wurde nur in der von ihr geschiedenen Gegenwart möglich. Sie ist getragen von der Entdeckung dessen, was genau für die Philosophie die σοφία, das Schöne und das Befreundende gewesen ist; weiter von ihrer Befreiung aus dem Orkus, in den das conceptuale Denken absinken mußte. Bedingung dafür, daß die gewesenen Weisheits-Gestalten zur Gegenwart finden können, sofern sie nämlich von eigener Rationalität sind, will sagen: logotektonisch erschließbar. Das ist der Dank,

¹⁷ Thebais II 3, in: *Homeri Opera*, ed. T. W. Allen, Oxford 1912, Bd. 5, S. 113.

¹⁸ Theognis I 15, in: *Anthologia lyrica graeca*, ed. Ernst Diehl, Stuttgart 1950, Bd. 2, S. 3.

welchen gerade die Logozenrik des Abendlandes verdient und gegenwärtig gefunden hat.



NICOLÁS BAISI

El Prólogo del Comentario de Santo Tomás de Aquino al Evangelio de San Juan

Santo Tomás era maestro en Sagrada Escritura, *magister en sacra pagina*, y durante toda su vida fue un comentador de los libros sagrados, desde el comentario a Isaías, su primera obra como bachiller bíblico¹, posiblemente realizado en Colonia antes de su partida para París en 1252, hasta el comentario a todas las cartas de San Pablo² y los salmos, pasando por el comentario al Libro de Job, a Jeremías, la glosa continua llamada *Catena Aurea* y los comentarios a los evangelios de San Mateo y San Juan. Podemos decir que esta era propiamente su primera forma de enseñanza. La Sagrada Escritura era para él, en las palabras del concilio Vaticano II, el alma de la teología. Durante toda su vida la enseñó y la profundizó, así como que se sirvió de los comentarios de los padres de la Iglesia para descubrir sus riquezas. Prueba de esto es la *Catena Aurea*, donde recoge comentarios de los padres de la Iglesia a los cuatro evangelios y las transcribe a modo de una glosa continua versículo por versículo. Cita en ella 57 autores griegos y 22 latinos, mostrando así su vasto conocimiento de la tradición patristica, en especial de oriente. Basta esta breve síntesis para darnos cuenta del lugar preponderante de la *sacra scriptura* en la vida y la obra de Santo Tomás.

El maestro de Aquino nos dice en un libro escrito *para que pueda ser asimilado por los que están empezando a estudiar teología*³, que la fuente propia de la teología es la Sagrada Escritura y sólo en segundo lugar, los demás autores, tanto y cuando no digan cosas contrarias a la fe⁴.

Para Santo Tomás toda la vida del teólogo no es otra cosa que buscar conocer a Dios a quien ama para que, conociéndolo más profundamente, lo pueda amar más profundamente. La teología se convierte así en

¹ Cf. J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, 44-52.

² Cf. M.M. ROSSI, *Teoria e metodo esegetici in san Tommaso d'Aquino*, 69-100.

³ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, Prólogo.

⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 1, a. 8.

inteligencia de la fe, *intellectus fidei* o la fe que busca entender *fides quae rens intellectum*. Así para San Agustín y San Anselmo, así también para nuestro maestro. En teología todo debe ser referido a Dios, de Él provienen todas las cosas y hacia Él se dirigen, de este modo la teología es en primer lugar un saber contemplativo y se ocupa de los actos humanos en la medida en que a través de ellos el hombre orienta al perfecto conocimiento de Dios, en el cual consiste la felicidad⁵.

Parece interesante entonces estudiar sus comentarios sobre la Sagrada Escritura.

De todos los comentarios bíblicos de Santo Tomás, nos vamos a referir al comentario al Evangelio de San Juan, que es una de sus obras de madurez. Vamos a estudiar el prólogo que nuestro autor hace al comentario deteniéndonos especialmente en el tema la contemplación, ya que el mismo Santo Tomás dice, siguiendo a San Agustín y a gran parte de la tradición de la Iglesia, que éste es el evangelio de un contemplativo⁶. Por otro lado el tema es de capital importancia ya que la teología de Santo Tomás es eminentemente contemplativa⁷, de la contemplación saca sus intuiciones y su fuerza siendo como es, digno hijo de Santo Domingo, pleno del ideal de *Contemplata aliis tradere*.

Para Santo Tomás *especulativo* no es otra cosa que *contemplativo*⁸. Se puede decir que para Santo Tomás la *sacra doctrina* es una transmisión técnica de lo contemplado⁹. Según dice Guillermo di Tocco en el proceso de canonización: *Tota vita eius fuit aut orare et contemplari, aut legere, predicare et disputare, aut scribere, aut dictare*¹⁰. Nuestro maestro dice en el Comentario a San Mateo 5,14: *Prius vita quam doctrina: vita enim ducit ad scientiam veritatis*¹¹, así lo vivió, fue un contemplativo y nos enseña el camino de la contemplación.

1. La exégesis de Santo Tomás

En sus aspectos metodológicos se caracteriza por la división analítica del texto, la de explicar la Escritura con la Escritura, la dependencia de

⁵ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 1, a. 4.

⁶ Llama la atención que ni R. Garrigou-Lagrange en *Perfezione e Contemplazione secondo San Tommaso d'Aquino e San Giovanni della Croce*, ni J.H. Nicolas en *Contemplazione e vita contemplativa nel cristianesimo* hagan referencia a esta obra de Santo Tomás al exponer su doctrina sobre la contemplación.

⁷ Cf. J.P. TORRELL, *Santo Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, 21.

⁸ Cf. S. PINCKAERS, «Recherche de la signification véritable du terme speculatif».

⁹ Cf. I. BIFFI, *Teologia, Storia e Contemplazione en Tommaso d'Aquino*, 3-8.

¹⁰ *Processus canonizationis S. Thomae*, c. 58, 287.

¹¹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Matthaeum*, n. 458.

los Padres de la Iglesia, su índole teológica, y el recurso a los diversos sentidos de la Escritura.¹²

1.1 *División analítica del texto*

Siguiendo la tradición de la escolástica medieval, santo Tomás hace un cuidado análisis del texto, a partir de razones de contenido, y no del lenguaje como la exégesis contemporánea. Trata de encontrar la íntima interconexión de las diversas partes, mostrando su orden lógico, analizando los más pequeños trozos y buscando de llegar a una síntesis general.

1.2 *Explica la Escritura con la misma Escritura*

La asidua frecuentación de la Escritura desde la *lectio divina* aprendida en su infancia en Montecasino, hasta su continua enseñanza y comentario de los libros de la Biblia, su excelente memoria, le daban una facilidad asombrosa para citar la Escritura. Un texto de la Biblia se relaciona con otros y así nos muestra más riquezas y profundidades. En el comentario a San Juan encontramos más cinco mil citas bíblicas de casi todos los libros canónicos. Ver detenidamente cuáles textos cita para explicar otros nos ayuda a descubrir cuál de todos los diversos significados es el que nuestro exégeta quiere destacar.

1.3 *Inserto en la tradición patristica*

Es sabido el interés que Santo Tomás ha demostrado a lo largo de toda su vida por los textos de los padres: a cada lugar donde llegaba buscaba en las bibliotecas los libros de los padres para leerlos ávidamente. La *Catena Aurea* se una impresionante colección de citas de los padres a los evangelios. Este conocimiento de los padres se refleja también en sus obras exegéticas, sobre todo en las de madurez. En el comentario a San Juan se nota la influencia de San Agustín en primer lugar, se destaca su *Comentario a San Juan* y en segundo lugar el *De Trinitate*, la de San Juan Crisóstomo, sobre todo las *Homilias sobre el evangelio de San Juan*, las continuas citas a Orígenes, así como a Hilario de Poitiers, sobre todo el *De Trinitate* en el comentario al prólogo, también ocupa un lugar importante Gregorio Magno.

¹² Para este tema hay varios artículos, (ver bibliografía) la mayoría se remiten a C. SPICQ, «Saint Thomas d'Aquin exégète», en *Dictionnaire de Theologie Catholique*, t. 15.

1.4 La índole teológica de su exégesis

Santo Tomás no se contenta con mostrar el orden lógico y de contenido del evangelio o con explicar el sentido de las palabras, sino que, partiendo del dato revelado, desarrolla diferentes temas y explica las afirmaciones del evangelio. En diferentes lugares aprovecha las citas que tienen una importancia central en el desarrollo de la fe cristiana para desarrollar puntos centrales de la fe, así el prólogo del evangelio de Juan le sirve para desarrollar la teología del Verbo, su generación eterna, su igualdad con el Padre, etc.; los discursos de despedida para hablarnos del Espíritu Santo; el diálogo con Nicodemo para hablar del bautismo y el orden sacramental; el discurso del pan de vida de la Eucaristía, etc.

Vemos así en sus comentarios bíblicos de modo claro y transparente, podríamos decir *in situ*, el ser profundamente bíblico de su teología, palabra de Dios y reflexión teológica iluminadas mutuamente.

1.5 El recurso a los diferentes sentidos de la Sagrada Escritura

Con la gran tradición de la Iglesia, Santo Tomás reconoce y utiliza para su exégesis diferentes sentidos de la Sagrada Escritura que le permiten profundizar su riqueza. Él mismo nos ha dejado en la *Suma de Teología*¹³ una breve y profunda justificación y síntesis de los diversos sentidos de la Sagrada Escritura. Destaca en primer lugar que es Dios el autor de la Sagrada Escritura, que puede adecuar las palabras a su significado (como los hombres) y adecuar el mismo contenido (los hechos narrados). Por tanto podemos ver el significado literal, lo que expresan las palabras. A su vez los hechos narrados por estas palabras tienen significados que corresponden al sentido espiritual, que a su vez se divide en: alegórico, cuando un hecho del Antiguo Testamento es figura de otro del Nuevo; cuando un hecho sucedido en Cristo es figura de lo que nosotros tenemos que hacer, es el sentido moral; lo que es figura de la Gloria corresponde al sentido anagógico. Santo Tomás va a usar esta pluri-semia de la Escritura en muchos pasajes del comentario al evangelio de

¹³ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 1, a. 10. Respondeo dicendum quod auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel literalis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit. Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit apostolus, ad Hebr. VII, *lex vetus figura est novae legis*, et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius in *Ecclesiastica Hierarchia*, est figura futurae gloriae, in nova etiam lege, ea quae in capite sunt gesta, sunt signa eorum quae nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus, secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis, prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagogicus. Quia vero sensus literalis est, quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconueniens, ut dicit Augustinus, XII *Confessionum*, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.

Juan, nosotros lo vamos a ver sobretodo cuando comente el encuentro de Jesús con los primeros discípulos.

2. El comentario al evangelio de San Juan

Es sin dudas el más completo de sus comentarios bíblicos¹⁴. Para algunos es la obra teológica por excelencia de Santo Tomás¹⁵. Escrito muy probablemente en su segundo período de enseñanza en París (1268-1272), después de la primera parte de la *Suma de Teología* y antes del resto. Se supone que es el fruto de un curso dictado durante dos años en la universidad de Teología de dicha ciudad. Es posible que su gran extensión provenga de una rescritura hecha por el mismo Santo Tomás o por fray Reginaldo, su fiel secretario. Algunos autores dicen que es todo fruto de una *reportatio* de Reginaldo, otros dicen que hasta el capítulo cinco ha sido corregido por el mismo Santo Tomás¹⁶.

3. Contenido de este trabajo

El prólogo al comentario a San Juan, objeto de nuestro estudio, comienza con una cita del profeta Isaías que le sirve a nuestro autor para desarrollar las características de la contemplación de Juan, la materia del evangelio. Luego Santo Tomás se refiere al orden y fin del evangelio, para terminar hablándonos de las características del autor del evangelio, el apóstol Juan.

Nuestro trabajo consistirá en analizar cada una de estas partes del prólogo, ver algunos desarrollos en el cuerpo del comentario que pueden ayudarnos a entenderlo mejor, y su mutua unión e interconexión.

Según esto vamos a analizar primero que dice Santo Tomás sobre la contemplación de San Juan, caracterizada como amplia, alta y perfecta. Cuando trata sobre la amplitud, Santo Tomás desarrolla ésta y la analiza en relación no sólo a la cita de Isaías, sino también al conocimiento filosófico de Dios, por eso nos vamos a detener a estudiar esta parte en detalle, y para completarla vamos a agregar un apartado donde Santo Tomás nos muestra como la contemplación de Juan ayuda a evitar errores de los filósofos. Veremos así la coincidencia entre el conocimiento natural de Dios y el de la contemplación del Verbo Encarnado, así como también la guía que este conocimiento presta a la razón.

¹⁴ J.P. TORREL, *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*, 62, para lo que sigue ver del mismo autor: *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, 224-228.

¹⁵ M.D. PHILIPPE, *Saint Thomas d'Aquin, Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, citado por J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, 227.

¹⁶ Ver también para esta discusión: A. CIRILLO, *Cristo Rivelatore del Padre nel Vangelo di San Giovanni secondo il commento di San Tommaso d'Aquino*, 3-9.

En el desarrollo de cada una de las diferentes características de la contemplación también vamos a mostrar brevemente como Santo Tomás la ve reflejada en el Prólogo del evangelio.

Mostraremos luego cómo esta contemplación se refleja en el orden que Santo Tomás ve en el evangelio y como lo utiliza para el análisis de los diferentes capítulos y versículos.

Ver qué características del evangelista destaca nuestro autor nos va a ayudar a comprender mejor su contemplación y a participar de ella.

Terminaremos finalmente con un análisis de la exégesis que Santo Tomás hace al relato del encuentro de Jesús con los primeros discípulos, (Jn 1,35ss) que creemos es un ejemplo claro, no sólo de su modo de hacer exégesis, sino de cómo es el camino de contemplación del Señor Jesús que, según Santo Tomás, el evangelista nos quiere enseñar.

La contemplación de San Juan y el conocimiento filosófico de Dios

1. Las características de la contemplación de San Juan

Ya desde el inicio del prólogo al comentario Santo Tomás aborda el tema de la contemplación, con una cita del libro del profeta Isaías, que por otra parte, también esta en el principio de estudio sobre san Juan realizado en la *Catena Aurea*, que dice así: *Vi al Señor sentado sobre un trono excelso y elevado. Plena era la tierra de su majestad, y lo que estaba debajo de Él llenaba el templo*, (Is. 6,1). Destaca Santo Tomás que estas son las palabras de un hombre que contempla y que considerándolas dichas por San Juan, sirven para ilustrar bien el carácter de su evangelio. La elección de esta frase para ilustrar el carácter del evangelio no es arbitraria, además de tener tradición en la exégesis eclesiástica, (San Jerónimo, San Agustín), está propuesta por el mismo evangelista cuando dice: *Isaías... vio la gloria de Jesús y habló acerca de Él* (Jn 12, 11).

Apoyado en la autoridad de San Agustín¹⁷, continua diciendo que los demás evangelistas escribieron para instruirnos en la vida activa, San Juan para instruirnos también en la vida contemplativa. Esto significa que leemos bien el evangelio de Juan si a través de él aprendemos la vida contemplativa, la contemplación se convierte entonces en una de las claves hermenéuticas para lectura del evangelio.

En primer lugar vamos a analizar las diferentes características de la contemplación de Juan y vamos a ver cómo nuestro doctor la relaciona con la de los filósofos. Después, como complemento, analizando otro texto donde Santo Tomás comenta las primeras palabras del Prólogo de Juan, vamos a ver otro tipo de relación entre la filosofía y la Revelación,

¹⁷ AGUSTÍN, *De Consensu Evangelistarum*, l.1, c. 5.

en este caso cómo la Revelación corrige errores filosóficos. Finalmente sistematizaremos lo analizado y veremos algunas características de la relación que Santo Tomás nos muestra entre el conocimiento que se puede obtener mediante la razón y el que proviene de la contemplación del Jesucristo, el Verbo hecho carne.

Santo Tomás comienza su prólogo tomando como base una cita del profeta Isaías donde el profeta habla de su visión de Dios, la aplica a la contemplación de Juan y pasa a describir las características de dicha contemplación.

Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et plena erat omnis terra maiestate eius, et ea quae sub ipso erant, replebant templum. Is. VI, 1.

Verba proposita sunt contemplantis, et si capiantur quasi ex ore Ioannis evangelistae prolata, satis pertinent ad declarationem huius evangelii. Ut enim dicit Augustinus in libro De consensu Evangelist., caeteri evangelistae informant nos in eorum evangelii quantum ad vitam activam; sed Ioannes in suo evangelio informat nos etiam quantum ad vitam contemplativam.

In verbis autem propositis describitur contemplatio Ioannis tripliciter, secundum quod Dominum Jesum est tripliciter contemplatus¹⁸.

Es interesante destacar que el que es contemplado es el Señor Jesús, que de este modo es visto como creador de todas las cosas. Esto ya marca una diferencia, los filósofos pueden llegar a conocer a Dios, principio de todas las cosas pero nunca a afirmar que éste es el Señor Jesús, primera limitación que tenemos que tener en cuenta, pero que no le impide a nuestro autor de enumerar lo que sí los filósofos pueden decir acerca de Dios y cómo esto coincide con lo que la Revelación nos dice, o dicho de otro modo, nos quiere mostrar la base racional de la revelación, dirigida a hombres que son racionales, y que con esta razón conocen la Revelación y la conocen como verdadera. Nos muestra también su origen divino, porque nos habla de verdades que superan la capacidad del hombre.

En primer lugar dice que la contemplación de Isaías, cuyas palabras se pueden entender como dichas por el evangelista¹⁹, se caracteriza por las notas de ser alta, amplia y perfecta. Cada una de estas notas esta descrita brevemente por el profeta y va a ser desarrollada por el evangelista

¹⁸ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 1, utilizamos la numeración continua introducida por la edición Marietti y por la traducción italiana, ver T.S. Centi, *Introduzione*, 19. La bastardillas, puntos y a parte, numeraciones y demás resaltaciones de palabras en ésta y las otras citas son nuestras.

¹⁹ Notar la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento que está implícita acá: las palabras de Isaías, su visión, prepara la de Juan, la cual llega a su plenitud con la Revelación del Verbo encarnado y de la Trinidad.

en su evangelio, de modo sintético y explícito en el prólogo, implícitamente, y de modo narrativo, diríamos nosotros, en el desarrollo del evangelio.

Describitur autem alta, ampla et perfecta.

Alta quidem, quia vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum;

ampla quidem, quia plena est omnis terra maiestate eius;

*perfecta, quia ea quae sub ipso erant replebant templum*²⁰.

Entre las características de la contemplación de Juan hay algunas que son compartidas con los filósofos, otras que no, que sólo pertenecen al evangelista, al ámbito de la fe, por lo menos de hecho, y otras también de derecho. Así la alteza va a ser compartida con los filósofos, ya que también ellos pueden a través de las cosas creadas elevarse y contemplar al mismo creador de ellas. No nos dice, en cambio, que la contemplación de los filósofos sea amplia y perfecta.

Antes de iniciar la lectura de los textos donde Santo Tomás habla de estas características de la contemplación de Juan es bueno destacar algunas características metodológicas de nuestro maestro: en primer lugar nos dice en qué consiste esta característica, luego, la muestra con citas del Antiguo Testamento y finalmente nos dice de qué modo está dicha en el evangelio de San Juan, más específicamente en el prólogo de dicho evangelio.

1.1 *Alta*

Circa primum sciendum quod altitudo et sublimitas contemplationis consistit maxime in contemplatione et cognitione Dei; Is. XL, 26: levate in excelso oculos vestros, et videte quis fecit haec. Tunc ergo homo oculos contemplationis in excelso elevat, quando videt et contemplatur ipsum rerum omnium creatorem. Quia ergo Ioannes transcendit quicquid creatum est, scilicet ipsos montes, ipsos caelos, ipsos Angelos, et pervenit ad ipsum creatorem omnium, ut dicit Augustinus, manifestum est, quod contemplatio sua altissima fuit; et ideo vidi Dominum. Et quia, sicut ipse Ioannes dicit: haec dixit Isaias quando vidit gloriam eius, scilicet Christi, et locutus est de eo, ideo Dominus sedens super solium excelsum et elevatum, Christus est²¹.

²⁰ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 1.

²¹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 2.

La altitud o la sublimidad de la contemplación consiste máximamente en el conocimiento y la contemplación de Dios. Se da cuando a través de las cosas podemos elevarnos al creador de ellas, cuando podemos trascender las cosas de este mundo y llegamos a contemplar y conocer al creador. El evangelista Juan ha sabido elevar sus ojos y trascender montes, la creación material, cielos, creación más perfecta, y de los mismos ángeles, creación espiritual, hasta llegar al mismo creador; no por nada la tradición de la Iglesia lo caracteriza con el águila, que ve lejos y alto.

In hac autem contemplatione Ioannis circa Verbum Incarnatum quadruplex altitudo designatur²².

Como decíamos, Juan contempla el Verbo Encarnado como principio de toda la creación y no solamente una causa primera; es el Dios Trinidad de la Revelación y no el Dios de los filósofos. Esto no va a impedir a nuestro santo descubrir los puntos de contacto con la sabiduría filosófica conocida hasta entonces. Para ello da todavía un paso más utilizando, podríamos decir, conceptualizando la descripción de Isaías.

*Auctoritatis, unde dicit vidi Dominum,
aeternitatis, cum dicit sedentem,
dignitatis, seu nobilitatis naturae, unde dicit super solium excelsum,
et incomprehensibilis veritatis, cum dicit et elevatum.
Istis enim quatuor modis antiqui Philosophi ad Dei cognitionem pervenerunt²³.*

La afirmación parece clara: los filósofos antiguos, los conocidos hasta ese momento, llegaron, alcanzaron, por estos caminos a conocer a Dios, con un conocimiento verdadero. Para ello usaron diferentes modos o vías que están representadas en la contemplación de Isaías y realizadas por Juan en su evangelio.

Pasemos ahora a analizar cada una de estos modos que han utilizado los filósofos para alcanzar el conocimiento de Dios.

²² THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 2.

²³ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 2.

1.1.1 Primer modo: *per auctoritatem Dei*

Quidam enim per auctoritatem Dei in ipsius cognitionem pervererunt; et haec est via efficacissima.

Videmus enim ea quae sunt in rebus naturalibus, propter finem agere, et consequi utiles et certos fines; et cum intellectu careant, se ipsa dirigere non possunt, nisi ab aliquo dirigente per intellectum dirigantur et moveantur.

Et hinc est quod ipse motus rerum naturalium in finem certum, indicat esse aliquid altius, quo naturales res diriguntur in finem et gubernantur. Et ideo cum totus cursus naturae ordinate in finem procedat et dirigatur, de necessitate oportet nos ponere aliquid altius, quod dirigat ista et sicut Dominus gubernet: et hic est Deus.

Et haec gubernandi auctoritas in verbo Dei demonstratur, cum dicit Dominum;

unde in Ps. Lxxxviii, 10 dicitur: tu dominaris potestati maris; motum autem fluctuum eius tu mitigas; quasi dicat: tu es Dominus et universa gubernas.

Hanc cognitionem manifestat Ioannes se habere de verbo, cum dicit: in propria venit, scilicet in mundum; quia totus mundus est suus proprius²⁴.

Se notan acá claramente los pasos dados: observación de la realidad, “vemos las cosas”, descubrimiento de la finalidad en sus movimientos y de la necesidad de poner algo más alto que los gobierne, Dios. El argumento es sustancialmente el de la quinta vía de la *Summa Teológica*²⁵; acá aparece en primer lugar por que se dice que es un modo eficazísimo, podemos decir el modo más obvio, antiguo y popular, el del orden y la finalidad, que hace referencia inmediata a la inteligencia del hombre que distingue naturalmente el orden del desorden. Posiblemente sea también el más completo y profundo. Afirma la existencia de una racionalidad inmanente a las cosas que debe tener su origen en una Inteligencia Suprema que trasciende el mundo. A esta tesis se oponen los mecanicistas que tienen su primer representante en Demócrito. Vamos después a ver cómo el mismo evangelio responde a éstos.

²⁴ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 3.

²⁵ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 2, a. 3. Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum.

Se notan pequeñas diferencias con el texto de la Suma, donde dice *aliqua quae cognitione carent*, acá en cambio *enim ea quae sunt in rebus naturalibus*, lo que es más general.

En el comentario al *Credo*²⁶ aparece también esta prueba de la existencia de Dios y dice que es un *stultus* el que no cree que Dios gobierna las cosas naturales.

Finalmente nuestro santo muestra como esto estaba revelado en el Antiguo Testamento y en plenitud en el Evangelio. Hoy podríamos hablar de un camino histórico salvífico, de una preparación a los paganos a la plenitud de la revelación.

No dice de qué filósofos se trata, pero podemos atribuir a Platón y a Aristóteles considerar el orden en la creación y referirlo a un primer ordenador, ya sea el Bien y el demiurgo, o el Primer Motor Inmóvil, cuya perfección los seres quieren alcanzar.

La expresión *auctoritatem Dei* aparece en la obra de Santo Tomás²⁷ en general para hablar de Dios como legislador, alguna vez como autoridad en los sacramentos, acá la vemos utilizada en el sentido que es Él el que dirige el mundo, inclusive las cosas inanimadas, todas las cosas, por que es Él el *actor*, autor, de todas las cosas, al crearlas las ordena, les da su finalidad, de este modo la ley de Dios forma parte del proyecto creador, como Dios es *actor* de toda la creación, le da a la creación su ordenación al fin, para los seres libres esta ordenación se realiza a través de la ley, que no es más que la expresión del orden de la creación.

En el cuerpo del comentario dice que frase *vino a lo suyo* (Jn 1, 11) puede entenderse de dos modos, como que vino al mundo, por Dios creado; o como que vino a los Judíos que eran de modo especial suyos, la primera parece mejor interpretación y es la que nos interesa en nuestro estudio²⁸.

²⁶ THOMAS AQUINAS, *In Symbolum*, 1. Nullus autem invenitur adeo *stultus qui non credat quod res naturales gubernentur*, provideantur, et disponantur; cum in quodam ordine et certis temporibus procedant. Videmus enim solem et lunam et stellas, et alias res naturales omnes servare determinatum cursum; quod non contingeret, si a casu essent: unde si aliquis esset qui non crederet Deum esse, stultus esset.

²⁷ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I II q. 99, a. 5; II II q. 10, a. 10; para la autoridad en el sacramento de la penitencia, III q. 84, a. 3.

²⁸ Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, nn. 143-4. Ostendit ergo quod lux quae erat praesens in mundo et evidens seu manifesta per effectum, non tamen cognoscebatur a mundo. Et ideo venit in propria, ut cognosceretur. Sed ne, cum dicit venit, intelligeres motum localem hoc modo, ut scilicet venerit quasi desinens esse ubi prius erat, et denuo incipiens esse, ubi prius non erat, dicit evangelista in propria; id est in ea quae erant sua, quae ipse fecit; et venit ipse, ubi erat. Infra XVI, 28: exivi a Patre, et veni in mundum. Venit, inquam, in propria, id est in Iudaeam, secundum quosdam, quae quidem speciali modo sua erat; Ps. Lxxv, 2: notus in Iudaea Deus; Is. V, 7: vinea Domini exercituum, domus Israel est. Sed melius est ut dicatur, propria, id est in mundum ab eo creatum; Ps. XXIII, 1: Domini est terra. Sed si prius erat in mundo, quomodo venit in mundum? respondeo, dicendum quod venire in aliquem locum dicitur dupliciter, scilicet vel quod aliquis veniat ubi nullo modo prius fuerat, vel quod ubi aliquo modo prius fuerat, incipiat esse quodam novo modo. Sicut rex, qui prius erat in civitate aliqua sui regni per potentiam, ad illam postmodum veniens personaliter, dicitur venire ubi prius erat: venit enim per suam substantiam ubi prius erat solum per suam potentiam. Sic ergo Filius Dei venit in mundum, et tamen in mundo erat. Erat quidem per essentiam, potentiam et praesentiam, sed venit per carnis assumptionem; erat invisibilis, venit ut esset visibilis.

Se suscitan dos dificultades, cómo Dios puede ir a algún lado, estando ya en todos, y de qué modo el mundo es suyo.

El mundo es de Dios porque Él lo creó. Crear no es otra cosa que dar el *esse*, que es lo más íntimo de las cosas, por eso Dios obra en las cosas del modo más íntimo. Está en el mundo, dando el *esse* al mundo.

Se puede ir a un lugar de dos modos, o yendo donde antes no se estaba de ningún modo, o empezando a estar de un modo nuevo, éste último es el caso del Verbo, que ya estaba en el mundo por presencia potencia y esencia, y ahora viene no cambiando de lugar, sino haciéndose visible, asumiendo la carne, para ser conocido.

Dios es presente a la creación por presencia, porque todo está desnudo y abierto a sus ojos; por potencia, porque todo está bajo su poder. Finalmente Dios está en el mundo por esencia porque su *essere* está presente en lo íntimo de cada cosa, es necesario que el agente en cuanto agente esté unido con sus efectos. Dios es autor (*actor*) y conservador de todas las cosas según el *esse* de cada una siendo el *esse* lo más íntimo de cada cosa, es evidente que Dios con su esencia por la cual crea está en lo íntimo de todas las cosas.

1.1.2 Segundo modo: *ex eternitate Dei*

En el segundo modo nos dice Santo Tomás que algunos llegaron al conocimiento de Dios desde su eternidad.

Alii vero venerunt in cognitionem Dei ex eius aeternitate. Vident enim quod quicquid est in rebus, est mutabile; et quanto aliquid est nobilius in gradibus rerum, tanto minus habet de mutabilitate: puta, inferiora corpora sunt secundum substantiam et

También nn. 133-134. Sed tamen aliter est de Verbo agente et causante omnia, et aliter de aliis agentibus. Nam alia agentia operantur ut extrinsecus existentia: cum enim non agant nisi movendo et alterando aliquo modo quantum ad ea quae sunt extrinseca rei, ut extrinseca operantur. *Deus vero operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando. Creare autem est dare esse rei creatae. Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei, Deus, qui operando dat esse, operatur in rebus ut intimus agens.* In mundo ergo erat ut dans esse mundo. Consuetum est autem dici *Deum esse in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam.* Ad cuius intellectum sciendum est quod per potentiam dicitur esse aliquis in omnibus quae subduntur potentiae eius: sicut rex dicitur esse in toto regno sibi subiecto, per suam potentiam; non tamen ibi est per praesentiam, neque per essentiam. Per praesentiam dicitur esse in omnibus quae sunt in conspectu eius, sicut rex dicitur esse per praesentiam in domo sua. Per essentiam vero dicitur esse in illis rebus, in quibus est sua substantia: sicut est rex in uno loco determinato. Dicimus enim Deum esse ubique per potentiam, quia omnia eius potestati subduntur; Ps. Cxxxviii, 8: *si ascendero in caelum, tu illic es... si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris: etenim illic manus tua deducet me et tenebit me dextera tua.* Per praesentiam vero, quia omnia nuda et aperta sunt oculis eius, quae sunt in mundo, ut habetur Hebr. IV, 13. Per essentiam autem, quia essentia sua intima est omnibus rebus: oportet enim de necessitate omne agens, in quantum agens, immediate coniungi suo effectui, cum movens et motum oporteat simul esse. Deus autem actor est et conservator omnium secundum esse uniuscuiusque rei. Unde, cum esse rei sit intimum in qualibet re, manifestum est quod Deus per essentiam suam, per quam omnia creat, sit in omnibus rebus.

secundum locum mutabilia; corpora vero caelestia, quae nobiliora sunt, secundum substantiam immutabilia sunt; secundum autem locum tantum moventur. Secundum hoc ergo evidenter colligi potest, quod primum principium omnium rerum, et supremum et nobilius, sit immobile et aeternum.

Et hanc aeternitatem Verbi propheta insinuat, cum dicit sedentem, idest absque omni mutabilitate et aeternitate praesidentem; ps. c. XLIV, 7: sedes tua, Deus, in saeculum saeculi;

Hebr. Ult., 8: Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula.

Hanc aeternitatem Ioannes ostendit dicens: in principio erat Verbum²⁹.

Aristóteles en la *Metafísica*³⁰ habla de la perfección del movimiento circular, de que con este movimiento los astros intentan imitar la perfección de Dios, Primer Motor Inmóvil. Parecería ser que a esto se refiere Santo Tomás cuando en este modo habla del movimiento que tiene su origen en algo inmóvil y eterno; aunque podemos decir que nuestro santo llega a un mejor desarrollo teórico del principio, a una fundamentación más articulada y explícita, completada con los principios de participación y causalidad.

Este modo no corresponde a ninguno de los indicados en la *Suma Teológica*. Es una síntesis de la primera vía, con su referencia al movimiento, de la tercera que se refiere a la mutabilidad y de la cuarta con los grados de ser. Estos grados de ser aparecen como el fundamento de éste y los dos modos siguientes.

Acá de lo más móvil a lo inmóvil y eterno, de lo mutable a lo inmutable. La mención de los cuerpos celestes depende de la física de los griegos, ya superada, pero no quita fuerza a éste modo que presenta una interpretación metafísica del movimiento como pasaje de la potencia al acto. El principio metafísico, *quicquid movetur ab alio movetur*, que se funda en *nihil transit de potentia ad actum nisi per aliquod ens in actu*, tiene un valor universal, no dependiente de las diversas concepciones físicas de la realidad.

Notamos algunas diferencias: en la primera vía de la *Suma Teológica* habla de *motus* y acá de *mutabilitas* que es más amplio: incluye el movimiento local, cualitativo, cuantitativo, generación y corrupción, etc.. Se va ascendiendo de lo más móvil al movimiento más perfecto hasta lo inmóvil, en un ascenso creciente hasta expresar la tensión entre tiempo y eternidad. Parecería que Tomás da por supuesto la gradación en la realidad hasta alcanzar el máximo, y que este máximo es causa en su género.

²⁹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 4.

³⁰ ARISTOTELE, *Metafísica*, Libro 12, 1071b, 507.

En las citas bíblicas hay una de un salmo, como el modo anterior, después una de la *Carta a los Hebreos* de neta impronta cristológica: es Cristo el que es igual ayer hoy y siempre, y finalmente la referencia al prólogo del evangelio de San Juan, “*En principio era el Verbo*” de la cual es interesante ver el comentario.

En la exégesis de esta primera frase del evangelio Santo Tomás, después de hacer una brillante reflexión teológica acerca del significado de *Verbum*, comenta diferentes interpretaciones que la palabra Principio tuvo en diferentes autores³¹. Podría interpretarse como la persona del Hijo, así la interpreta Orígenes³². Para Crisóstomo³³ decir que es principio es decir que es Dios. También puede ser interpretada como significando al Padre, esta es la interpretación de Agustín³⁴, también aceptada por Orígenes³⁵. Pero el tercer significado que desarrolla nuestro autor es el que queremos destacar ahora. Según ésta interpretación *principio* se puede entender como principio de toda duración: el Verbo era antes de todas las cosas dice Agustín³⁶. Para Basilio³⁷ e Hilario³⁸ así se afirma la eternidad del Verbo. Cualquier inicio de la duración que se piense, ya sea la de los seres temporales o los eviternos o la duración del universo entero o cualquier otra cosa que se quiere imaginar, el Verbo existía en aquel inicio o principio. Ahora, un ser que es anterior a todo principio es eterno.

1.1.3 Tercer modo: *ex dignitate ipsius Dei*

En tercer lugar dice Santo Tomás que los platónicos llegaron al conocimiento de Dios a través de la dignidad del mismo Dios.

Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex dignitate ipsius Dei: et isti fuerunt Platonic.

³¹ Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem* n. 37. Tertio modo potest accipi principium pro principio durationis, ut sit sensus *In principio erat Verbum*, id est Verbum erat ante omnia, ut Augustinus exponit, et designatur per hoc verbi aeternitas, secundum Basilium et Hilarium. Per hoc enim quod dicitur *In principio erat Verbum*, ostenditur quod quodcumque principium durationis accipitur, sive rerum temporalium, quod est tempus, sive aeviternarum, quod est aevum, sive totius mundi, sive quodcumque imaginatum extensum per multa saecula, in illo principio iam erat Verbum. Unde Hilarius dicit VII *De Trinitate*: “transeunt tempora, transcendunt saecula, tolluntur aetates. Pone aliquid quod voles tuae opinionis principium; Verbum iam erat”, unde tractatur. Et hoc est quod dicitur *Prov.* VIII, 22: “*Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quicquam faceret a principio*”. Quod autem est ante durationis principium, est aeternum. Sic igitur secundum primam expositionem, assertitur Verbi causalitas; secundum autem secundam, Verbi consubstantialitas ad Patrem, qui Verbum loquitur; secundum vero tertiam, Verbi coaeternitas. Cf. también nn. 34-36.

³² Cf. ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, l. 1, c. 19, 151-154.

³³ JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre el Evangelio de San Juan*, hom. 2, 4, 59.

³⁴ AGUSTÍN, *La Trinidad*, 6, c. 2, 3, 370-371.

³⁵ ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, l. 1, c. 17, 147-148.

³⁶ AGUSTÍN, *La Trinidad*, 6, c. 2, 3, 371.

³⁷ BASILIO, *Homilia in illud “In Principio...”*, 16, 1 (PG 31, 474 c).

³⁸ HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*, 2, 13, 85-86.

Consideraverunt enim quod omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum; sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis.

Cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus, qui est sufficientissima, et dignissima, et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse.

Et huius dignitas ostenditur, cum dicitur super solium excelsum, quod, secundum Dionysium, ad divinam naturam refertur;

Ps. Cxii, 4: excelsus super omnes gentes Dominus.

Hanc dignitatem ostendit nobis Ioannes, cum dicit: et Deus erat Verbum, quasi: Verbum erat Deus, ut ly Verbum ponatur ex parte suppositi, et Deus ex parte appositi³⁹.

Acá enuncia primero el principio de participación: “los entes que tienen algo por participación lo reciben del que lo tiene por esencia”; luego afirma que todos los entes tienen el ser por participación, por tanto lo reciben del ser por esencia.

La semejanza con la cuarta vía de la *Suma Teológica* es notable⁴⁰, pero acá está expresado claramente que se trata la vía de los platónicos, mientras que en la *Suma* sólo cita la *Metafísica* de Aristóteles. Por otro lado, en la *Suma* no dice la palabra participación, cosa que acá, en cambio, hace claramente. Podríamos decir que este texto, posterior al de la *Suma*, muestra una mayor explicitación del principio de participación, da la clave hermenéutica para la cuarta vía⁴¹ con un desarrollo más completo.

También este modo está desarrollado en las homilías sobre el *Credo*⁴², de manera simple y ejemplificado para el pueblo, y, de manera

³⁹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 5.

⁴⁰ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3. Cuarta vía sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II metaphys.. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum.

⁴¹ Cf. C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, 142-154 y 226-271. Según este autor la cuarta vía tiene su mejor explicitación en este texto y en el *De substantiis separatis*, c. 3.

⁴² THOMAS AQUINAS, *In Symbolum* 1, 1. Constat enim quod si aliquis intraret domum aliquam, et in ipsius domus introitu sentiret calorem, postmodum vadens interius sentiret maiorem calorem, et sic Deinceps, crederet ignem esse interius, etiam si ipsum ignem non videret qui causaret dictos calores: sic quoque contingit consideranti res huius mundi. Nam ipse invenit res omnes secundum diversos gradus pulchritudinis et nobilitatis esse dispositas; et

más conceptual y preciso, en el *De Potentia*⁴³ y en el *De Sstantiis separatis*⁴⁴ donde también nos dice que en este modo están de acuerdo Platón y Aristóteles. Todo esto nos deja ver la importancia que Santo Tomás atribuía a este modo de probar la existencia de Dios al final de su vida.

En las citas bíblicas se destaca el agregado de una referencia a la autoridad de Dionisio para atribuir la cita de Isaías a la naturaleza divina.

La cita de Juan es el *Verbo era Dios*, con Verbo como sujeto y Dios como predicado⁴⁵. Esta frase merece una especial atención por parte de Santo Tomás en cuando la comenta, analiza su lugar y su contenido. Destaca que después de decir cuándo y dónde era el Verbo, el evangelista pasa a decir qué era el Verbo, lo que parecería contrario al orden lógico, que debería preguntar primero si existe, y después, dónde y cuándo. Explicando esta aparente falta de lógica del evangelista, tomando las palabras de Orígenes, Santo Tomás explica que esto es así para mostrar que el Verbo de Dios no es como en relación con nosotros algo que nos perfecciona, el Verbo no perfecciona al Padre sino que recibe de Él la naturaleza divina que lo expresa y hace ser Dios igual a sí.

La frase *el Verbo era Dios* puede responder a dos objeciones.

La primera surge del nombre Verbo, que puede confundir pues entre nosotros verbo significa comúnmente sonido de la voz como expresión de un deseo o manifestación del pensamiento, o sea, algo transeúnte y que no permanece, y así podría entenderse de este verbo del que habla el evangelista. Para evitar este error el evangelista ya había dicho que el

quanto magis appropinquant Deo, tanto pulchriora et meliora inveniunt. Unde corpora caelestia pulchriora et nobiliora sunt quam corpora inferiora, et invisibilia visibilibus. Et ideo credendum est quod omnia haec sunt ab uno Deo, qui dat suum esse singulis rebus, et nobilitatem.

⁴³ THOMAS AQUINAS, *De Potentia*, 3, 5. Secunda ratio est, quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversi modo participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuat omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum: si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur; sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principium in omnibus calidis. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens: quod ex hoc probatur, quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant. Et haec est probatio Philosophi.

⁴⁴ THOMAS AQUINAS, *De substantiis Separatis*. Capitulum 3: *De convenientia positionum Aristotelis et Platonis*. His igitur visis, de facili accipere possumus in quo convenient et in quo differant positiones Aristotelis et Platonis circa immateriales substantias. Primo quidem conveniunt in modo existendi ipsarum. Posuit enim Plato omnes inferiores substantias immateriales esse unum et bonum per participationem primi, quod est secundum se unum et bonum. Omne autem participans aliquid, accipit id quod participat, ab eo a quo participat: et quantum ad hoc, id a quo participat, est causa ipsius; sicut aer habet lumen participatum a sole, quae est causa illuminationis ipsius. Sic igitur secundum Platonem summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis, quod unaquaeque earum et unum sit, et bonum. Et hoc etiam Aristoteles posuit: quia, ut ipse dicit, necesse est ut id quod est maxime ens, et maxime verum, sit causa essendi et veritatis omnibus aliis.

⁴⁵ Para la explicación gramatical de esta frase, el sentido del artículo Santo Tomás, partiendo de un error de Orígenes (*Commento al Vangelo di Giovanni* l. 2, c. 2, 17-18, p. 205), explica, siguiendo a Crisóstomo (*Homilias sobre el Evangelio de San Juan*, hom. 4, 3, pp. 91-94), la interpretación correcta, agregando las citas de Tit. 2, 13, Rm 9, 5 y 1Jn 5, 20 que se refieren a la divinidad de Jesús, cf. nn. 58-59.

Verbo era en el principio (eternidad) y *apud* Dios. Es distinto estar en un sujeto que *apud* un sujeto. Nuestra palabra no es subsistente y por eso no está *apud* nosotros sino en nosotros, en cambio la Palabra de Dios es subsistente y por eso está *apud* Dios. Para eliminar cualquier duda que pudiera surgir el evangelista agrega *el Verbo era Dios*.

La otra objeción es que *apud* Dios indica distinción, y entonces se podría pensar que el Verbo era distinto del Padre en naturaleza, objeción que también queda eliminada con la frase *el Verbo era Dios*⁴⁶.

De este modo se dice que el Verbo no es un verbo como el nuestro, transeúnte, accidental, sino eterno, sustancial, distinto al Padre, Dios con el Padre, de igual excelencia del Padre.

1.1.4 Cuarto modo: *ex incomprehensibilitate veritatis*

Finalmente nuestro maestro nos dice que otros llegaron a el conocimiento de Dios a través de la *incomprehensibilitate* (incomprensión en el sentido de inabarcabilidad) de la verdad.

Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex incomprehensibilitate veritatis.

Omnis enim veritas quam intellectus noster capere potest, finita est; quia secundum Augustinum, omne quod scitur, scientis com-

⁴⁶ Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, nn. 54-56: Deinde dicit et *Deus erat Verbum*. Haec est tertia clausula narrationis Ioannis, quae quidem secundum ordinem doctrinae congruentissime sequitur. Quia enim Ioannes dixerat de Verbo quando erat et ubi erat; restabat quaerere, quid erat Verbum; idest *Verbum erat Deus*, ut ly Verbum ponatur ex parte subiecti, et ly Deus ex parte praedicati. Sed cum prius quaerendum sit de re quid est, quam ubi et quando sit, videtur quod Ioannes hunc ordinem pervertat, insinuans primo de Verbo ubi et quando sit. Ad hanc autem quaestionem respondet Origenes, quod aliter dicitur esse Verbum Dei apud hominem, et aliter apud Deum. Nam apud hominem est ut perficiens ipsum, quia per illud homo efficitur sapiens et bonus, Sap. c. VII, 27: *amicos Dei et prophetas constituit*. Apud Deum vero non ita dicitur esse Verbum, quasi Pater perficiatur per Verbum et illustretur ab ipso; sed sic est apud Deum, quod accipiat naturalem divinitatem ab ipso, qui Verbum loquitur, a quo habet ut sit idem Deus cum eo. Ex eo ergo quod est per originem apud Deum, necesse fuit primum ostendere quod Verbum erat in Patre et apud Patrem, quam quod Verbum erat Deus. Sciendum est autem quod per hanc clausulam *Deus erat Verbum*, responderi potest duabus obiectionibus, quae ex praecedentibus insurgunt. Quarum una insurgit ex nomine Verbi, et est talis: tu dicis quod Verbum erat in principio, et apud Deum; constat autem quod verbum secundum communem usum loquendi significat vocem aliquam et enuntiationem necessariorum, manifestationem cogitationum; sed ista transeunt et non subsistunt; posset ergo credi quod de tali verbo evangelista loqueretur. Sed ista quaestio satis per praedicta excluditur, secundum Hilarium et Augustinum, *Hom. Prima super Io.*, qui dicit, manifestum esse, verbum in hoc loco non posse pro locutione accipi, quia cum locutio sit in motu et transeat, non posset dici quod *in principio erat Verbum*, si verbum esset quid transiens et in motu. Item cum dicit *et Verbum erat apud Deum*, datur idem intelligi; satis enim patet quod aliud est inesse, et aliud est adesse. Verbum enim nostrum, cum non subsistat, non adest, sed inest; Verbum autem Dei est subsistens, et ideo adest. Et ideo evangelista signanter dixit *Verbum erat apud Deum*. Sed tamen, ut obiectionis causa tollatur totaliter, naturam et esse verbi subdit, dicens *et Verbum erat Deus*. Alia quaestio insurgit ex hoc quod dixerat apud Deum. Cum enim ly apud dicat distinctionem, posset credi quod *Verbum erat apud Deum*, scilicet Patrem, ab ipso in natura distinctum. Et ideo ad hoc excludendum statim subdit consubstantialitatem Verbi ad Patrem, dicens *et Verbum erat Deus*; quasi dicat: non separatus a Patre per diversitatem naturae, quia ipsum Verbum est Deus.

prehensione finitur, et si finitur, est determinatum et particularizatum; et ideo necesse est primam et summam veritatem, quae superat omnem intellectum, incomprehensibilem et infinitam esse: et hoc est Deus.

Unde in Ps. VIII, 2 dicitur: elevata est magnificentia tua super caelos, idest super omnem intellectum creatum, angelicum et humanum.

Et hoc ideo, quia, ut dicit apostolus, lucem habitat inaccessibilem, I Tim. Ult. 16.

Huius autem incomprehensibilitas veritatis ostenditur nobis, cum dicit et elevatum, scilicet super omnem cognitionem intellectus creati.

Et hanc incomprehensibilitatem insinuat nobis Ioannes, cum dicit: Deum nemo vidit unquam⁴⁷.

Posiblemente acá Santo Tomás considera como único exponente de este camino a San Agustín, el cual en *El Libre Arbitrio*⁴⁸ habla de las verdades que son necesarias e inmutables, superiores a la mente, como de una prueba de la existencia de Dios, del cual reflejan su necesidad e inmutabilidad.

En este texto Santo Tomás habla de verdades incomprensibles, en cuanto superan nuestra inteligencia. Hay una diferencia con lo dicho por San Agustín, en cuanto no es lo mismo eternidad que incomprensibilidad; se puede decir que son términos convertibles. La eternidad de algún modo lleva a la *incomprehensibilitas* para nosotros seres temporales. Podemos pensar que esta convertibilidad sería aceptada por el doctor de Hipona, la eternidad de estas verdades nos dice que superan a nuestro intelecto, son anteriores a él y no abarcables por él. Parece entonces que esta eternidad es convertible con la *incomprehensibilitate* de la que habla santo Tomás.

La estructura de este modo es simple: procede de la verdad creada finita a la verdad increada, primera y suma, incomprensible e infinita, y se supone la participación, explicada en el modo anterior. No hay ninguna referencia explícita a la causalidad.

En la *Suma contra Gentiles* libro II, q. 84 a. 4, Santo Tomás utiliza el argumento de San Agustín de la eternidad de la verdad para probar la inmortalidad del alma y (no su eternidad), habiendo dicho previamente que la eternidad de estas verdades mostraba que tenían un fundamento eterno⁴⁹.

⁴⁷ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 6.

⁴⁸ AGUSTÍN, *El Libre Arbitrio*, 2, 12-33, 253-257.

⁴⁹ THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, l. II, 84 a. 4. Unde non potest concludi quod anima sit aeterna: sed quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno; fundantur enim in prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis.

Ese modo esta ausente en la *Suma Teológica*, aunque podríamos referirlo a la cuarta vía.

Las citas bíblicas son más abundantes y antepone la acostumbrada de un salmo y una de San Pablo a la de Isaías y Juan: *Nadie ha visto a Dios*, que por su importancia para nuestro tema vale la pena detenernos en la explicación que el mismo Santo Tomás le hace en el cuerpo del comentario⁵⁰.

Esta frase del evangelio de San Juan parece contraria a la de Isaías citada y comentada acá: *Vi al Señor...*, (6,1) en representación del Antiguo Testamento y la de Mateo: *felices los limpios de corazón, porque verán a Dios* (Mt, 5, 8) del Nuevo Testamento. A su vez el Apóstol Pablo parece confirmarla en 1 Tm 6, 16, (Dios) *habita en una luz inaccesible, a quien ningún hombre vio ni puede ver*. Para explicar estas aparentes contradicciones de la Sagrada Escritura Santo Tomás nos deja una bella síntesis de nuestro modo de conocer a Dios.

En primer lugar distingue un triple modo en el que se puede ver a Dios⁵¹: A través de una criatura corpórea sujeta a Dios como cuando Abraham vio a las tres personas y adoró un solo Dios. Segundo: mediante una visión imaginaria como Isaías en el templo, (6,1) y muchos otros que cuenta la Sagrada Escritura. Y en tercer lugar mediante las especies inteligibles abstraídas de los sentidos por aquellos que reflexionado sobre la belleza y la grandeza de la creación entrevén la belleza y grandeza del creador como se dice en el libro de la Sabiduría, 13, 5 y como dice San Pablo en la carta a los Romanos, 1,20. Después de enumerar estos tres modos, Santo Tomás agrega otro que es mediante una

⁵⁰ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 210. Quod autem hic dicit evangelista *Deum nemo vidit unquam* contrariari videtur pluribus auctoritatibus divinae Scripturae. Dicitur enim Is. VI, 1: *vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*; II Reg. VI, 2, *ferè idem habetur: nomen Domini sedentis super cherubim* etc.; Matth. V, V. 8, *dicit Dominus: beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Sed si aliquis responderet ad hoc ultimum, dicens, verum esse quod in praeterito nullus vidit, sed in futuro videbit, sicut Dominus promittit, apostolus hoc excludit, dicens I Tim. Ult., 16: *lucem habitat inaccessibilem, quam nullus hominum vidit, sed nec videre potest*. Sed quia apostolus dicit: nullus hominum vidit, posset aliquis dicere, quod si non ab hominibus videri possit, saltem videtur ab Angelis; praesertim cum Deus dicat Matth. XVIII, 10: *Angeli eorum in caelis semper vident faciem Patris*. Sed nec isto modo dici potest: quia, ut dicitur Matth. XXII, 30: *filius resurrectionis erunt sicut Angeli Dei in caelo*. Si ergo Angeli vident Deum in caelo, manifestum est etiam quod et filii resurrectionis eum vident; I Io. III, 2: *cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicut est*.

⁵¹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 211. Quomodo ergo intelligendum est hoc quod dicit evangelista *Deum nemo vidit unquam*? ad huius ergo intellectum sciendum est, quod Deus dicitur videri tripliciter. -Uno quidem modo per subiectam creaturam, visui corporali propositam; sicut creditur Abraham vidisse Deum, quando tres vidit, et unum adoravit, Gen. XVIII; unum quidem adoravit, quia tres, quos prius homines reputaverat, et postmodum Angelos credidit, recognovit mysterium trinitatis. Alio modo per representatam imaginationem; et sic Isaías *vidit Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*. Plures visiones huic similes in Scripturis reperiuntur. Alio vero modo videtur per aliquam speciem intelligibilem a sensibilibus abstractam, ab his qui per considerationem magnitudinis creaturarum, intellectu intuentur magnitudinem creatoris, ut dicitur Sap. XIII, 5: *a magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri*, et Rom. I, 20: *invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Alio modo per aliquod spirituale lumen a Deo infusum spiritualibus mentibus in contemplatione; et hoc modo vidit Iacob Deum facie ad faciem, Gen. XXXII, 30 quae visio, secundum Gregorium, facta est per altam contemplationem.

iluminación espiritual infundida por Dios a las inteligencias espirituales en la contemplación como Jacob vio a Dios cara a cara⁵² (Gn 32,30), que según San Gregorio⁵³ tiene lugar por medio de una sublime contemplación. Pero por ninguno de estos tres modos se puede ver a Dios, ni por los sentidos exteriores⁵⁴, ni por la imaginación, ni por el intelecto⁵⁵. Notemos como Santo Tomás habla de los tres posibles modos naturales de ver a Dios, partiendo de lo más exterior, siguiendo por lo interior sensible, para llegar a lo espiritual. Después hace referencia a un cuarto modo, *per aliquod spirituale lumen a Deo infusum spiritualibus mentibus in contemplatione*, que podría ser interesante para nuestro estudio, pero que no desarrolla aquí. Niega toda posibilidad natural de ver la esencia de Dios en esta vida tal cual es por *nulla specie facta*⁵⁶. Prueba esto todavía por dos razones más: todas las especies creadas son finitas y Dios es infinito, por lo tanto no pueden representarlo. Además Dios es el sumo ser que contiene en sí todas las perfecciones, que en Él son lo mismo, pero no pueden ser representadas todas juntas⁵⁷, por eso el conocimiento de Dios es *aenigmatica et specularis, et a remotis*. Podemos conocer de Dios que existe⁵⁸, pero no lo que es sino lo que no es. Como dice Dionisio en la *Theologia Mystica*⁵⁹ el modo más perfecto con el que podemos llegar a conocer a Dios en esta vida es mediante la exclusión en el de toda realidad creada y de toda noción concebida por nosotros.

Después de negar toda posibilidad natural de conocer la esencia divina en esta vida, Santo Tomás pasa a refutar a aquellos que dicen que nunca vamos a poder verla, y que ni los ángeles ni los santos la ven⁶⁰.

⁵² Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 12, a. 11 ad 1um, donde Santo Tomás da una explicación un poco distinta.

⁵³ Cf. GREGORIO, *Moral*, l. 28, c. 1 (PL 76-450).

⁵⁴ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 12, a. 3.

⁵⁵ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 211. Sed per nullam istarum visionum, ad visionem divinae essentiae pervenitur: nulla enim species facta, sive qua informatur sensus exterior, sive qua informatur imaginatio, sive qua informatur intellectus, est representativa divinae essentiae sicut est. Illud autem homo per essentiam cognoscit quod species quam habet in intellectu, repraesentat ut est: per nullam ergo speciem ad visionem divinae essentiae pervenitur. Quod autem nulla creata species divinam essentiam repraesentet, patet: quia nullum finitum potest repraesentare infinitum ut est; omnis autem species creata est finita: ergo etc.. Praeterea, Deus est suum esse; et ideo eius sapientia et bonitas, et quaecumque alia, idem sunt; per unum autem creatum non possent omnia ista repraesentari: ergo cognitio qua Deus per creaturas videtur, non est ipsius essentia, sed aenigmatica et specularis, et a remotis. Iob XXXVI, 25: *omnes homines vident eum*, aliquo dictorum modorum, sed unusquisque intuetur procul, quia per omnes illas cognitiones non scitur de Deo quid est, sed quid non est, vel an est. Unde dicit Dionysius libro *Mysticae Theologiae*, quod perfectus modus quo Deus in vita praesenti cognoscitur, est per privationem omnium creaturarum, et intellectorum a nobis.

⁵⁶ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 12, a. 4.

⁵⁷ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 12, a. 2.

⁵⁸ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 12, a. 12; q. 2, a. 2.

⁵⁹ Cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *Teologia Mistica*, c. 1, 2 (PG 3, 1000).

⁶⁰ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 212. Fuerunt autem aliqui dicentes, quod divina essentia numquam videbitur ab aliquo intellectu creato, et quod nec ab Angelis vel beatis videtur. Sed haec propositio ostenditur esse falsa et haeretica tripliciter. Primo quidem, quia contrariatur auctoritati divinae Scripturae; I Io. III, 2: *videbimus eum sicuti est*; et infra XVII, 3: *haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum*. Secundo quia claritas Dei non est aliud quam eius substantia: non enim est lucens per participationem luminis, sed per seipsam. Tertio quia impossibile est quod aliquis perfectam beatitudinem consequatur, nisi in visione divinae essentiae: quia naturale desiderium intellectus est scire et cognoscere causas omnium effectuum cognitorum ab eo; quod non

Dice que esto es herético por tres motivos: por la autoridad de la Sagrada Escritura, en 1 Jn 3, 2: *lo veremos tal cual es* y Jn 17, 3: *esta es la vida eterna que te conozcan a ti único Dios verdadero*; y por dos motivos de razón uno referido al objeto en sí, podríamos llamarlo teológico: el esplendor de Dios no es otra cosa que su sustancia; y otro podemos decir antropológico: es imposible que el hombre llegue a la felicidad perfecta sin ver la esencia divina⁶¹ porque el deseo natural del hombre es conocer la causa de todos los efectos que conoce, que es Dios⁶²; además está lo que dice Mateo 5, 8: *felices los limpios de corazón porque verán a Dios*.

Todavía Santo Tomás nos recuerda tres cosas más con respecto a la visión de la esencia divina⁶³: 1.- ningún ojo corpóreo, ni sentido, ni imaginación pueden verla, porque Dios es incorpóreo. 2.- la inteligencia humana mientras que está unida al cuerpo no puede ver a Dios porque está *aggravatur a corruptibili corpore* ni puede llegar a la suma contem-

potest impleri nisi scita et cognita prima universali omnium causa, quae non est composita ex effectu et causa, sicut causae secundae. Et ideo auferre possibilitatem visionis divinae essentiae ab hominibus, est auferre ipsam beatitudinem. Necesse est ergo ad beatitudinem intellectus creati, ut divina essentia videatur, Matth. V, 8: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*.

⁶¹ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I-II q. 3 a. 8: última et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae.

⁶² Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 12, a. 1.

⁶³ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, nn. 213-214. Quo ad visionem autem divinae essentiae, oportet tria attendere. Primo, quia numquam videbitur oculo corporali, vel aliquo sensu, vel imaginatione, cum per sensus non percipiuntur nisi sensata corporea; Deus autem incorporeus est; infra IV, V. 24: *Deus spiritus est*. Secundo, quia intellectus humanus quamdiu corpori est coniunctus, Deum videre non potest, quia aggravatur a corruptibili corpore, ne possit ad summum contemplationis pertingere. Et inde est quod anima quanto magis est a passionibus libera, et purgata ab affectibus terrenorum, tanto amplius in contemplationem veritatis ascendit, et gustat quam suavis est Dominus. Summus gradus autem contemplationis est videre Deum per essentiam; et ideo quamdiu homo in corpore subiecto ex necessitate passionibus multis vivit, Deum non potest per essentiam videre. Ex. c. XXXIII, 20: *non videbit me homo et vivet*. Ad hoc ergo quod intellectus humanus divinam essentiam videat, necesse est ut totaliter deserat corpus; vel per mortem, sicut apostolus dicit II Cor. V, 8: *audemus, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum*; vel quod totaliter abstrahatur per raptum a corporis sensibus, sicut de Paulo legitur II cor. c. XII, 3. Tertio modo, quod nullus intellectus creatus quantumcumque abstractus, sive per mortem, vel a corpore separatus, videns divinam essentiam, ipsam nullo modo comprehendere potest. Et ideo communiter dicitur, quod, licet divina essentia tota videatur a beatis, cum sit simplicissima et partibus carens, tamen non videtur totaliter, quia hoc esset eam comprehendere. Hoc enim quod dico totaliter, dicit modum quemdam. Quilibet autem modus Dei est divina essentia; unde qui non videt eum totaliter, non comprehendit eum. Comprehendere autem proprie dicitur aliquis aliquam rem cognoscendo, qui cognoscit rem illam quantum in se cognoscibilis est; alias, quamvis cognoscat eam, non tamen comprehendit. Sicut qui cognoscit hanc propositionem: triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, syllogismo dialectico, non cognoscit eam quantum cognoscibilis est, et ideo non cognoscit totaliter; sed qui cognoscit eam syllogismo demonstrativo, totaliter scit eam. Unumquodque enim tantum cognoscibile est, quantum habet de ente et veritate; sed ipse cognoscens tantum cognoscit quantum habet de virtute cognoscitiva. Omnis autem substantia intellectualis creata est finita: ergo finite cognoscit. Cum ergo Deus sit infinitae virtutis et entitatis, et per consequens infinite cognoscibilis, a nullo intellectu creato cognosci potest quantum est cognoscibilis; et ideo omni intellectui creato remanet incomprehensibilis; Iob XXXVI, 26: *ecce Deus magnus vincens scientiam nostram*. Solus autem ipse comprehendendo contempletur seipsum, quia tanta est eius virtus in cognoscendo quanta est eius entitas in essendo. Ier. XXXII, 18: *fortissime, magne, potens Dominus exercituum nomen tibi, magnus consilio, incomprehensibilis cogitatu*. Sic ergo, secundum praemissa, intelligitur Deum nemo vidit unquam. Primo sic: nemo, idest nullus hominum, vidit Deum, idest essentiam divinam, oculo corporali et imaginario. Secundo nemo, in hac mortali vita vivens, vidit divinam essentiam in seipsa. Tertio nemo, homo vel Angelus, vidit Deum, visione comprehensionis. Quod autem de aliquibus dicitur, quod Deum viderunt oculo, seu viventes in corpore, intelligitur non per essentiam, sed per subiectam creaturam, ut dictum est. Sic ergo necessarium erat quod recipere sapientiam, quia Deum nemo vidit unquam.

plación que es ver a Dios por esencia⁶⁴. Para poder hacerlo es necesario que el alma se separe del cuerpo o por la muerte o por un éxtasis como le sucedió a San Pablo (2 Co 12, 3.) y, finalmente, 3.- ningún intelecto creado puede comprender a Dios; puede ver la esencia divina toda, porque es simple, pero no totalmente, porque es infinitamente cognoscible y las inteligencias creadas son limitadas⁶⁵. Sólo Dios puede contemplarse a sí mismo de modo comprensivo⁶⁶.

1.1.5 Conclusión

*Sic ergo contemplatio Ioannis alta fuit et quantum ad auctoritatem, et quantum ad aeternitatem, et quantum ad dignitatem, et quantum ad verbi incomprehensibilitatem, quam nobis in suo evangelio tradidit Ioannes*⁶⁷.

Finalmente concluye reafirmando que la contemplación de Juan fue alta en cuanto a autoridad, eternidad, dignidad, e incomprensibilidad de las palabras, y que esto es lo que nos trasmite en su evangelio. Recordemos que para Santo Tomás esta contemplación Juan la comparte con los filósofos. El evangelio nos habla también de verdades que pueden ser alcanzadas con la sola razón.

Notemos algunas cosas:

En todos los casos habla de la *cognitio Dei*.

Estas verdades los filósofos las alcanzaron.

Enumera cuatro modos para llegar al conocimiento de Dios. En la *Suma Teológica*, escrita unos pocos años antes, enumera cinco vías. Vimos algunas diferencias y similitudes.

Según Tito Sante Centi, O. P.⁶⁸ en el comentario al prólogo falta del todo la tercera vía, que se basa en el análisis del contingente y necesario, fruto del profundo análisis del ser de Santo Tomás, que está totalmente ausente en los filósofos antiguos, cuyo pensamiento recapitula en estos modos.

Cornelio Fabro⁶⁹, en cambio, ve la tercera vía más referida a la mutabilidad que a la contingencia, diciendo que en Santo Tomás el *possibile*

⁶⁴ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 12, a. 11.

⁶⁵ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 12, a. 7.

⁶⁶ Para esto ver también, J. P. TORRELL, *Santo Tommaso D'Aquino, maestro spirituale*, 35-65, y sobre todo 62-65, donde el autor concluye el capítulo sintetizando con una larga citación del texto que estamos estudiando.

⁶⁷ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 6.

⁶⁸ T. CENTI, (a cargo de), TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 40, nota 6.

⁶⁹ C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, 230-232.

esse de la tercera vía tiene un sentido físico y no lógico-metafísico, por tanto la refiere al segundo modo de los enunciados en este prólogo.

La segunda vía de la *Suma* que parte de la noción de causa eficiente, está ausente en los modos nuestro texto.

La tercera vía también esta ausente en nuestro prólogo, si bien pueden encontrarse referencias a ella en el segundo modo, como ya hemos notado.

En nuestro comentario en el primer modo se habla de la *auctoritatem Dei*, que es similar a la quinta de las vías que nuestro autor señala en la *Suma teológica*.

En el segundo modo habla de la posibilidad de alcanzar el conocimiento de Dios a partir de su inmovilidad y eternidad (Aristóteles), que no parece encontrarse en la *Suma*.

El tercer modo *ex dignitate ipsius Dei* es similar a la cuarta vía, la más platónica de las vías, ya dijimos que presenta quizás la más acabada formulación de la participación como vía del conocimiento de Dios.

El cuarto modo *ex incomprehensibilitate veritatis*, falta totalmente en la *Suma*, podría ser un modo de la participación pero referida a la verdad y no a las cosas.

Después del detallado desarrollo de la altitud de la contemplación y de referirlo al conocimiento filosófico de Dios, Santo Tomás habla de otras dos características de la contemplación de Juan, su amplitud y su perfección.

1.2 Amplia

Fuit etiam ampla. Tunc enim contemplatio ampla est, quando in causa potest aliquis considerare omnes effectus ipsius causae; quando scilicet non solum essentiam causae, sed etiam virtutem eius, secundum quam se ad multa diffundit, cognoscit.

De qua diffusionem dicitur Eccli. XXV, 35: qui implet quasi Phison sapientiam, et quasi tigris in diebus novorum;

Ps. Lxiv, 10: flumen Dei repletum est aquis, quia divina sapientia altitudinem habet quantum ad cognitionem omnium rerum;

Sap. IX, 9: ab initio est tecum sapientia quae novit opera tua.

Quia ergo Ioannes evangelista elevatus in contemplationem naturae divini verbi et essentiae est, cum dicit: in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, statim virtutem ipsius verbi secundum quod diffundit se ad omnia, nobis insinuat, cum dicit: omnia per ipsum facta sunt.

Ideo contemplatio sua ampla fuit. Et ideo in auctoritate praemissa, postquam dixerat propheta vidi Dominum sedentem, subiungit de virtute eius et plena erat omnis terra maiestate eius, idest

tota plenitudo rerum et universi est a maiestate eius, et virtute Dei, per quem omnia facta sunt, et cuius lumine omnes homines venientes in hunc mundum illuminantur;
 ps. XXIII, 1: *Domini est terra, et plenitudo eius*⁷⁰.

Continuando con el esquema al que nos tenía acostumbrados, nuestro maestro primero nos dice qué entiende por amplia, diciendo que la contemplación es amplia cuando uno puede considerar en ella todos sus efectos. Ahora bien, Dios es causa de toda la creación, ha creado el mundo de la nada, sin materia preexistente y lo mantiene en el ser.

En el comentario a la Física de Aristóteles Santo Tomás atribuye a Platón y a Aristóteles el llegar a un principio de todo el ser⁷¹. Por su parte nuestro maestro para explicar la creación universal, inclusive de la materia prima *secundum sententiam Aristotelis* recurre al principio de Aristóteles: *quod id quod est maxime verum, et maxime ens est causa essendi omnibus existentibus; unde hoc ipsum esse quod habet materia prima sequitur esse derivatum a primo essendi principio quid est maxime Ens*⁷² que por otro lado es la base del principio de participación, sacando de este modo riquezas de esta principio que ni Platón ni Aristóteles vieron.

El hecho que no diga entonces que su contemplación es amplia es porque si bien éstos filósofos llegaron a un primer principio no descubrieron que éste es el creador de todas las cosas. Los filósofos no conocieron todos los efectos de Dios, no conocieron tampoco su Revelación y Salvación, con la cual difunde sus bienes a todas las criaturas. Luego refiriéndose nuevamente al prólogo del evangelio, curiosamente no dice que Juan afirma sino que nos insinúa esta contemplación al decir *todo fue hecho por Él*.

⁷⁰ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 7.

⁷¹ THOMAS AQUINAS, *Sentencia super Physicam*, n. 2007. Plato et Aristoteles pervenerunt ad principium totius esse.

⁷² THOMAS AQUINAS, *Sentencia super Physicam*, n. 2001, cf. ARISTOTELE, *Metafísica*. II, 5, 993 b 30, 230.

En el cuerpo del comentario a San Juan⁷³ Santo Tomás dice que la frase *todo fue hecho por medio de Él* (Jn 1, 3) muestra tres cosas del Verbo: según San Juan Crisóstomo⁷⁴ muestra la igualdad del Verbo con el Padre, porque muestra la omnipotencia del Hijo. Ser principio de todas las cosas hechas es propio de Dios omnipotente, por tanto el Verbo, por el cual todas las cosas fueron hechas es Dios grande e igual al Padre. Según Hilario⁷⁵ muestra la coeternidad del Verbo con el Padre, y según Agustín⁷⁶ la consustancialidad.

Tres errores deben evitarse: el gnóstico de pensar que el Verbo movió al Padre a crear todas las cosas, el de Orígenes⁷⁷ de pensar que el Espíritu Santo también fue creado por el Verbo, y por último otro error de Orígenes⁷⁸ que es decir que Dios Padre creó todas las cosas sirviéndose del Verbo como de un instrumento inferior. Después de mostrar qué dicen de esta frase autoridades como Crisóstomo, Hilario y Agustín, y después de mostrar que errores se deben evitar en su interpretación, nuestro maestro pasa a su propia reflexión mostrándonos la riqueza y exactitud de la cita de Juan: cualquiera que hace una cosa primero la preconice en su sabiduría, que es la forma y la razón de la cosa hecha,

⁷³ Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 69. Prima ergo clausula est *omnia per ipsum facta sunt*; quae inducitur ad ostendendum tria de Verbo. Et primo, secundum Chrysostomum, ad ostendendum aequalitatem Verbi ad Patrem. Sicut enim dictum est supra, evangelista excluserat errorem Arii, ostendens coaeternitatem Filii ad Patrem per hoc quod dixerat *hoc erat in principio apud Deum*, hic vero eundem errorem excludit, ostendendo omnipotentiam Filii, dicens, *omnia per ipsum facta sunt*. Esse enim principium omnium factorum proprium est Dei magni omnipotentis, iuxta illud Ps. Cxxxiv, 6: *omnia quaecumque Dominus voluit, fecit in caelo et in terra*. Verbum ergo per quod facta sunt omnia, est Deus magnus et coequalis Patri.

nn. 68-70 Secundo, ad ostendendum coaeternitatem Verbi ad Patrem, secundum Hilarium....

n. 71. Tertio, secundum Augustinum, ad ostendendam consubstantialitatem Verbi ad Patrem....

n. 73. Cavendi sunt autem hic tres errores. Et primo error Valentini. Ipse enim intellexit per hoc quod dicitur *omnia per ipsum facta sunt*, quod Verbum dederit causam creatori, quod mundum crearet, ut dicantur omnia sic per Verbum facta, quasi ex Verbo processerit quod Pater mundum creavit...

n. 74. Secundo vitandus est error Origenis, qui dicit Spiritum Sanctum, inter omnia, factum esse per Verbum, ex quo sequitur ipsum esse creaturam...

n. 75. Tertio vitandus est alius error ipsius Origenis. Ipse enim sic omnia facta esse per Verbum dixit, sicut aliquid fit a maiori per minorem, quasi minor sit Filius, et ut organum Patris....

n. 77. Si autem recte considerentur verba praedicta *omnia per ipsum facta sunt*, evidenter apparet evangelistam propriissime fuisse locutum. Quicumque enim aliquid facit, oportet quod illud praeconciat in sua sapientia, quae est forma et ratio rei factae: sicut forma in mente artificis praeconcepit est ratio arcae faciendae. Sic ergo Deus nihil facit nisi per conceptum sui intellectus, qui est sapientia ab aeterno concepta, scilicet Dei Verbum, et Dei Filius: et ideo impossibile est quod aliquid faciat nisi per Filium. Unde Augustinus *De Trinitate* dicit quod Verbum est ars plena omnium rationum viventium. Et sic patet quod omnia quae Pater facit, facit per ipsum.

n. 78. Notandum autem, secundum Chrysostomum, quod omnia quae Moyses per multa enumerat in productione rerum a Deo, dicens: *dixit Dominus, fiat lux, et fiat firmamentum* etc., haec omnia evangelista excedens, uno verbo comprehendit, dicens omnia per ipsum facta sunt. Cuius ratio est quia Moyses tradere volebat emanationem creaturarum a Deo, et ideo sigillatim enumerat; Ioannes vero ad altiorem festinans materiam, in hoc libro intendit nos inducere specialiter in cognitionem ipsius creatoris.

⁷⁴ Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre el Evangelio de San Juan*, hom. 5, 2, 105-107.

⁷⁵ Cf. HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*, 2, c. 17, 88-89.

⁷⁶ Cf. AGUSTÍN, *La Trinidad*, 1, c. 6, 9, pp. 134-135; *Tratados sobre el evangelio de San Juan*, tr. 1, 9-12, 83-85.

⁷⁷ Cf. ORIGENE, *Comento al Vangelo di Giovanni*, l. 2, cc. 10-11, 221-225.

⁷⁸ Cf. ORIGENE, *Comento al Vangelo di Giovanni*, l. 2 c. 10, 72, 220-221.

así Dios nada hace sino por el concepto de su inteligencia, que es Sabiduría generada *ab eterno*, o sea el Verbo de Dios, el Hijo de Dios, por eso es imposible que haga algo si no es por el Hijo⁷⁹. Por eso dice San Agustín⁸⁰ que *Verbum est ars plena omnium rationum viventium*. Finalmente nuestro autor refiere una bella observación de Crisóstomo⁸¹ que además confirma la finalidad del evangelio: mientras Moisés en el Génesis enumera la creación de las diversas cosas, Juan sintetiza diciendo todo fue hecho por medio de Él, porque nos quiere llevar *festinans* a una materia más alta, al conocimiento del mismo creador.

1.3 Perfecta

Fuit etiam contemplatio eius perfecta.

Tunc enim contemplatio perfecta est, quando contemplans perducitur et elevatur ad altitudinem rei contemplatae: si enim remaneret in infimis, quantumcumque alta ipse contemplaretur, non esset contemplatio perfecta. Ad hoc ergo quod sit perfecta, oportet quod ascendat et consequatur ipsum finem rei contemplatae, inhaerendo et assentiendo per affectum et intellectum veritati contemplatae.

Iob XXXVII, 16: numquid nosti semitas nubium, idest contemplationes praedicantium, quod perfectae sint? in quantum firmiter per affectum et intellectum inhaerent summae veritati contemplatae⁸².

Para concluir nuestro autor destaca la perfección de la contemplación de San Juan. Para que una contemplación pueda ser perfecta hace falta que el que contempla sea conducido y elevado a la altura de la cosa contemplada. Si permanece más bajo, *infimis*, la contemplación no es perfecta. Santo Tomás vuelve a insistir en la idea con nuevos verbos: “ascienda y consiga” el fin de la cosa contemplada. Para ello necesita adherir a ella por el afecto y asentir por la inteligencia. Todas las potencias espirituales del hombre entran en esta perfección de la contemplación, y esto no se puede realizar sin la Gracia de Dios. Sólo la Gracia nos permite estar a la altura de la cosa contemplada y permanecer adhe-

⁷⁹ Cf. THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, I q. 44, a. 3.

⁸⁰ Cf. AGUSTÍN, *La Trinidad*, 6, c. 10, 11, 387: la cita dice exactamente: ...tanquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium.

⁸¹ Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre el Evangelio de San Juan*, hom. 5, 1, 101.

⁸² THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 8.

ridos a ella. Nuestras potencias no estarían en grado de alcanzar a Dios si no fueran elevadas por la Gracia. Por eso el evangelista nos dice que no solamente Cristo es Dios, y que por Él fueron hechas todas las cosas sino que también nos dice que por Él recibimos la Gracia que nos permite inherir en Dios. Notemos el verbo usado acá: inherir, que es el mismo que usa para referirse al modo en que la Gracia está en el hombre. En el resumen final va a agregar que es la santificación de la Gracia la que realiza la contemplación perfecta.

Esto explica porqué no se dice que la contemplación de los filósofos fuese perfecta.

Quia ergo Ioannes non solum docuit quomodo Christus Jesus, Verbum Dei, est Deus super omnia elevatus [alta] et quomodo omnia per ipsum facta sunt [amplia], sed etiam quod per ipsum sanctificamur [perfecta], et ei per gratiam quam nobis infundit, inhaeremus,

dicit: de plenitudine eius omnes accepimus gratiam pro gratia. Ideo apparet, quod sua contemplatio perfecta fuit. Et haec perfectio ostenditur, cum subdit et ea quae sub ipso erat, replebant templum⁸³.

Juan comparte con los filósofos la altitud en la contemplación, ambos llegan al Principio de todas las cosas. Así la revelación nos habla de verdades que pueden ser conocidas por la sola razón.

La contemplación de Juan supera a la de los filósofos, es más amplia que la de éstos, conoce más efectos de esta Causa primera, el orden de la redención queda fuera del conocimiento meramente filosófico.

También en el modo hay diferencias: la contemplación de Juan es perfecta, llega hasta la cosa contemplada, para esto es necesaria la Gracia de Dios que eleva la inteligencia y la voluntad. De esta manera la contemplación no se queda sólo en un conocimiento intelectual sino que envuelve a todo el hombre y lo eleva hasta la altura del objeto contemplado.

Otra diferencia que tenemos que recordar es que la contemplación de Juan se refiere a Cristo Jesús, Verbo de Dios.

A la perfección en la contemplación nuestro maestro refiere la frase del prólogo de Juan: *De su plenitud todos hemos recibido Gracia sobre Gracia*, (Jn 1, 16). Comentando esta frase Santo Tomás dice que el evangelista quiere mostrar cómo Cristo es la fuente de toda Gracia espiritual, y cómo a través y desde Él esta Gracia llega a nosotros⁸⁴. Destaca en primer lugar que el evangelista dice que lo vio pleno de Gracia y Ver-

⁸³ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 8.

⁸⁴ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 200. Primo ostendit Christum esse fontalem originem omnis spiritualis gratiae; secundo ostendit derivatam in nos gratiam per ipsum et ab ipso, ibi et gratiam pro gratia.

dad, que tiene la prueba experimental⁸⁵. Después pasa a hablar de los diferentes modos de plenitud, y destaca tres⁸⁶: 1°. - El de suficiencia, por el cual uno es capaz de cumplir acciones meritorias y excelentes, como Esteban. 2°. - Plenitud de redundancia como la Virgen María, cuya Gracia redundó sobre nosotros, no como autora de la Gracia, sino porque en ella la Gracia redundó sobre su carne y concibió, por obra de la Gracia del Espíritu Santo, en su seno al Hijo de Dios. 3°. - Finalmente esta la plenitud de eficiencia y efluencia, que solamente corresponde a Cristo, casi como autor de la Gracia.

Para profundizar esta plenitud de Gracia de Cristo nuestro autor⁸⁷ se detiene en los diversos significados de la preposición “de” la cual algunas veces denota eficiencia u origen causal, como los rayos proceden del sol y de este modo se ve que Cristo es la causa eficiente y el autor de la Gracia que hay en todas las criaturas espirituales. Otras veces la preposición “de” significa consustancialidad como cuando se dice que el Hijo es del Padre y en tal sentido la plenitud de Cristo es el Espíritu Santo, que procede de Él y es consustancial con Él en naturaleza, potencia y majestad. Si bien los dones habituales en el alma de Cristo son distintos que en nosotros, es el mismo Espíritu que llena a todos los que son santificados. Finalmente, y en tercer lugar, la preposición “de” puede tener un significado partitivo, como cuando decimos: toma de este pan. Este último significado deja ver que Cristo recibe del Espíritu Santo una

⁸⁵ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 201. Dicit ergo primo. Experimento patet, quod vidimus eum plenum gratiae et veritatis, quia de plenitudine eius nos omnes accepimus.

⁸⁶ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 201. Est autem plenitudo sufficientiae, qua aliquis est sufficiens ad actus meritorios et excellentes faciendos, sicut in Stephano. Item est plenitudo redundantiae, qua beata virgo excellit omnibus sanctis, propter eminentiam, et abundantiam meritorum. Est etiam plenitudo efficientiae et efluentiae, quae soli homini Christo competit, quasi auctori gratiae. Sic enim beata virgo redundavit gratiam in nos, ut tamen auctrix gratiae nequaquam esset, sed ab anima eius gratia redundavit in carnem; nam per spiritum sancti gratiam, non solum mens virginis fuit Deo per amorem perfecte unita, sed eius uterus a spiritu sancto est supernaturaliter impraegnatus. Et ideo statim cum dixisset gabriel, ave gratia plena, subiunxit de plenitudine ventris, dicens Dominus tecum. Ut ergo evangelista hanc singularem plenitudinem redundantiae et efficientiae de Christo ostenderet, dixit de plenitudine eius omnes accepimus, scilicet omnes apostoli, et patriarchae, et prophetae, et iusti, qui fuerunt, sunt et erunt, et etiam omnes Angeli.

⁸⁷ THOMAE AQUINATIS, *Lectura super Ioannem*, n. 202. Nota, quod haec praepositio de aliquando quidem denotat efficientiam, seu originalem causam, sicut cum dicitur, radius est vel procedit de sole; et hoc modo denotat in Christo efficientiam gratiae, seu auctoritatem, quia plenitudo gratiae, quae est in Christo, est causa omnium gratiarum quae sunt in omnibus intellectualibus creaturis. Eccli. c. XXIV, 26: *venite ad me, omnes, qui concupiscitis me, et a generationibus meis*, quae scilicet de me procedunt, adimplemini, participatione sufficientis plenitudinis. Aliquando autem haec praepositio de denotat consubstantialitatem, ut cum dicitur, Filius est de Patre; et secundum hoc plenitudo Christi est Spiritus Sanctus, qui procedit ab eo consubstantialis ei in natura, in virtute et maiestate. Quamvis enim dona habitualia alia sint in anima Christi quam ea quae sunt in nobis, tamen spiritus sanctus, qui est in ipso, unus et idem replet omnes sanctificandos. I Cor. XII, 11: *haec omnia operatur unus atque idem spiritus*; Ioel. II, 28: *effundam de spiritu meo super omnem carnem*; Rom. c. VIII, 9: *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*. Nam unitas spiritus sancti facit in ecclesia unitatem; Sap. I, 7: *spiritus Domini replevit orbem terrarum*. Tertio modo haec praepositio de denotat partialitatem, sicut cum dicimus, accipe de hoc pane, vel viro, idest Partem accipe, et non totum; et hoc modo accipiendo, notat in accipientibus partem de plenitudine derivari. Ipse enim accepit omnia dona Spiritus Sancti sine mensura, secundum plenitudinem perfectam; sed nos de plenitudine eius partem aliquam participamus per ipsum; et hoc secundum mensuram, quam unicuique Deus divisit. Eph. IV, 7: unicuique autem nostrum data est gratia, secundum mensuram donationis.

plenitud sin medida, nosotros de su plenitud participamos según la medida que Dios da a cada uno.

Notemos, por último, el lugar central de la humanidad de Cristo en todo este desarrollo. Ya habíamos visto como la contemplación de Juan no se refiere a un primer principio sino al Verbo Encarnado. Santo Tomás dos veces hace referencia a los sacramentos de la humanidad de Cristo⁸⁸: es a través de Cristo que recibimos la Gracia de Dios, y no sólo eso sino que en Él vemos al creador de todas las cosas; sólo a través de su humanidad podemos alcanzar esta contemplación alta, amplia y perfecta.

Nam, sicut dicitur I cor. c. XI, 3, caput Christi Deus. Quae ergo sub Christo sunt, sacramenta sunt humanitatis, per quae fideles replentur plenitudine gratiae.

Sic ergo ea quae sub ipso erant, replebant templum, idest fideles qui sunt templum Dei sanctum, sicut dicitur I Cor. III, 17 in quantum per ipsius sacramenta humanitatis, fideles Christi omnes de plenitudine gratiae ipsius accipiunt.

Fuit ergo Ioannis contemplatio ampla, alta et perfecta⁸⁹.

Las cosas que esta debajo de Cristo son sacramento de su humanidad, por los cuales los fieles, con son el templo de Cristo, reciben la plenitud de la Gracia. Esta imagen de los fieles como templo de Cristo, tomada de San Pablo, va a ser utilizada otra vez por Santo Tomás al final de este prólogo, diciendo que la finalidad de este evangelio es que los fieles lleguen a ser templo de Dios y estén llenos de su gloria⁹⁰.

Podemos decir que la contemplación de Juan fue alta: vio en Cristo a Dios todopoderoso; fue amplia: es decir, vio cómo todas las cosas son

⁸⁸ La expresión *sacramenta humanitatis* aparece cuatro veces más en la obra de Santo Tomás, dos de ellas en la *Catena Super Marcum*, en citaciones de Beda, otra en la misma *Catena*, en la introducción a Juan, y la cuarta en la tercera parte de la *Summa theologiae*, que sin lugar a dudas es posterior a la *Catena* e inclusive a nuestro *Comentario*. Todo esto daría a pensar que Santo Tomás toma la expresión de Beda y la incorpora a su propio vocabulario teológico. En la *Catena Super Marcum* 1, 1 dice Beda: Et apte primus evangelista filium hominis eum, secundus filium Dei nominat, ut a minoribus ad maiora paulatim sensus noster assurgeret, ac per fidem et *sacramenta humanitatis assumptae*, ad agnitionem divinae aeternitatis ascenderet. y en 8,3: quia caecitatem humani generis et per invisibilia dona, et per *sacramenta assumptae humanitatis* extersit. En la tercera parte, en el tratado de la Eucaristía (q. 80, a. 3) usa la expresión para referirse a dicho sacramento, poniendo en orden de importancia, la divinidad de Cristo, su humanidad y luego el sacramento de su humanidad. En la introducción a San Juan, citando la Glosa parecería referirse a los sacramentos que dependen de la humanidad de Cristo, la cual a su vez es fruto de la Encarnación, que son los que traen la Gracia y la Gloria a la Iglesia. Podemos notar como nuestro *Comentario* recibe acá gran influencia de la Glosa: *Sic igitur praemissa verba materiam huius evangelii continent, in quo ipse Ioannes dominum super solium excelsum sedentem insinuat, divinitatem Christi ostendens; et terram ab eius maiestate impleri ostendit, dum omnia per eius virtutem in esse producta ostendit, et propriis perfectionibus repleta; et inferiora eius, idest humanitatis mysteria, templum, idest ecclesiam, replere docet, dum in sacramentis humanitatis Christi et gratiam et gloriam fidelibus repromittit.*

⁸⁹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 8.

⁹⁰ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 10. Patet etiam finis huius evangelii, qui est ut fideles templum Dei efficiantur, et replentur a maiestate Dei.

creadas por Cristo y, finalmente, fue perfecta: ayudado por la Gracia del mismo Cristo, llegó a Él por el conocimiento y el amor.

2. La Fe corrige errores filosóficos

Para completar este desarrollo es interesante ver como Santo Tomás muestra que la contemplación de San Juan, sintetizada en los primeros versículos del Evangelio, no sólo nos ayuda a conocer el verdadero Dios sino que nos preserva de diversos errores que a lo largo de la historia han realizado los filósofos, inclusive los más grandes.

Comentando las primeras frases del prólogo de San Juan (Jn 1, 1-2), Santo Tomás nos dice que al considerar las cuatro primeras proposiciones podemos evitar diversas herejías y diversos errores filosóficos cometidos por los filósofos antiguos, a los que llama naturales, a los cuales nosotros llamaríamos mecanistas, como también de Platón, Aristóteles y de los platónicos.

Si quis ergo recte consideret has quatuor propositiones, inveniet evidenter per eas destrui omnes haereticorum et Philosophorum errores.....Per hoc etiam excluduntur errores Philosophorum⁹¹.

2.1 Los filósofos naturales

Comienza con los errores de los filósofos naturales, que cronológicamente son primeros, y que también son los primeros cuyos errores son excluidos por el evangelista.

Quidam enim Philosophorum antiqui, scilicet naturales, ponebant mundum non ex aliquo intellectu, neque per aliquam rationem, sed a casu fuisse; et ideo a principio rationem non posuerunt seu intellectum aliquam causam rerum, sed solam materiam fluitantem, utpote athomos, sicut Democritus posuit, et alia huiusmodi principia materialia, ut alii posuerunt⁹². Contra hos

⁹¹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 64.

⁹² Cf. THOMAS AQUINAS, *De articulis fidei*, 1, 3. Contra hunc articulum primo quidem erravit Democritus et Epicurus, ponentes quod nec materia mundi nec ipsa mundi compositio est a Deo, sed quod mundus est casu factus per concursum corporum indivisibilium, quae rerum principia aestimabant, contra quos dicitur in *Psal.* XXXII, V. 6: *verbo Domini caeli firmati sunt*, idest secundum rationem aeternam, non autem casu.

*est quod evangelista dicit in principio erat Verbum, a quo res scilicet principium sumpserunt et non a casu*⁹³.

In principio erat Verbum. Esta primer frase del evangelio de San Juan nos preserva del error de los atomistas mecanicistas que desde Demócrito hasta hoy niegan el orden, el sentido y la racionalidad de la realidad, reduciendo todo a la sola materia.

Demócrito, (siglo VI-V a. C.) ponía como principio de la realidad a los átomos, partículas indivisibles que se mueven al azar, negaba la diferencia de cualidad entre el alma y el cuerpo, sólo admitía una diferencia de grado. El principio vital estaba formado por átomos esféricos, más móviles. Si el universo entero puede decirse sin razón, no sucede lo mismo con los acontecimientos singulares, que son interdependientes, cada uno depende de otro en una cadena infinita de acontecimientos. Demócrito no niega la causa eficiente o mecánica, sino la causa final⁹⁴. Pero si todo proviene del acaso, nada tiene sentido.

Este mecanicismo antiguo está hoy representado entre otros por Monod, el cual dice que "nuestro número salió en la lotería"⁹⁵ queriendo con esto decirnos que somos fruto de la casualidad y también que en realidad la sinfonía del mundo surgió de una fuente de ruido⁹⁶. Pero si esto fuese así, sería mejor que nuestro número no hubiera salido en la lotería ya que en última instancia no podríamos distinguir la música del ruido, o mejor dicho toda música sería simplemente ruido, toda la realidad un absurdo, incluso la misma vida del hombre. La realidad carecería así de la posibilidad de intelección, las ciencias serían imposibles. La certeza de que *In Principio erat Verbum*, permitió el desarrollo de occidente. La misma fundación de las universidades se apoya en la confianza en la razón, en el Logos de las cosas. La teología es posible porque el Logos es el principio de las cosas, y de la Salvación, la teología suscita el interés por la filosofía, y ésta por las ciencias naturales. Podríamos preguntarnos si el actual desinterés por la verdad y los estudios no proviene de la desconfianza de que exista realmente una verdad para conocer.

Todo fue hecho por medio del Logos, *In principio erat Verbum*, al principio de todas las cosas está la fuerza creadora de la razón, la fe cristiana, es siempre opción por la prioridad de la razón y del racional⁹⁷. El

⁹³ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 65.

⁹⁴ ARISTOTELES, *de Generatione Animalium*, V 8, 798-68 A 66 D.

⁹⁵ J. MONOD, *El Azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, 160.

⁹⁶ J. MONOD, *El Azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, 133.

⁹⁷ J. RATZINGER, *Iglesia, Ecumenismo y Política*, Madrid, 1987, 169ss; "...podemos decir que la universidad nació porque la fe consideraba posible la búsqueda de la verdad e impulsaba a esta búsqueda de tal modo que posteriormente requirió la extensión de su ámbito a todos los campos del conocimiento humano, naciendo así las diversas facultades" p. 172. Ver También: *Introducción al Cristianismo*, 123-129 y «Cristianismo la victoria de la inteligencia sobre el mundo de las religiones», conferencia en la Sorbona de París el 27 de noviembre de 1999, en *Trenta giorni* anno XVIII, número 1, enero 2000.

fondo mismo del ser es razón y la razón no es un subproducto fortuito del océano de lo irracional, del que procederían todas las cosas inclusive la misma razón que al fin de cuentas sería ella misma irracional. La inteligibilidad misma del real está en juego en esta primera afirmación del evangelio; el sentido mismo de todo lo creado y del hombre como parte de esta realidad. Si el hombre es resultado de una combinación casual de elementos pierde su dignidad.

2.2 Platón

Después de ver como el evangelio nos protege del error de los atomistas, santo Tomás nos muestra como también corrige lo que dice Platón acerca de las Ideas separadas

*Plato autem posuit rationes omnium rerum factarum subsistentes, separatas in propriis naturis, per quarum participationem res materiales essent: puta per rationem hominis separatam, quam dicebat per se hominem, haberent quod sint homines. Sic ergo ne hanc rationem, per quam omnia facta sunt, intelligas rationes separatas a Deo, ut Plato ponebat, addit evangelista et Verbum erat apud Deum*⁹⁸.

Platón⁹⁹ ponía las Ideas subsistentes de las cosas separadas de éstas y de Dios; por medio de ellas el demiurgo hizo las cosas, como dice en el *Timeo*¹⁰⁰. Con esto introduce un dualismo metafísico con implicancias en todos los campos, desde la cosmología, con una minusvaloración de la realidad sensible, a la antropología y la ética, donde la realidad corporal no es tenida en cuenta suficientemente, así como en la gnoseología donde el hombre tiene que alejarse de los sentidos y despreciar el cuerpo para poder entender dichas Ideas y alcanzar la sabiduría¹⁰¹.

Cuando el evangelista dice el *Verbum erat apud Deum*, corrige este error y nos lleva a conocer cómo las esencias de todas las cosas están en Dios, lo que después va a permitir un desarrollo de la teología de la Creación, a la que Santo Tomás se refiere en este mismo comentario del prólogo¹⁰². Dios crea la totalidad de las cosas, les da la esencia y la existencia. La ontologización de las Ideas fuera de Dios implica la imposibilidad de que éstas estén en las cosas, ya que adquieren una realidad más real que las mismas cosas sensibles y no se ve luego cómo pueden estar

⁹⁸ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 65.

⁹⁹ Para el pensamiento de Platón ver G. REALE, *Platone*, Milano, 1987; y también *Storia della Filosofia Antica*, v. II, Milano 1987.

¹⁰⁰ PLATONE, *Timeo* 28b-31b, 739-742.

¹⁰¹ PLATONE, *Fedone*, 65 b-66 a, 531-533

¹⁰² THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, nn. 77-78.

en las cosas y multiplicarse en ellas siendo todavía ellas mismas. Que las ideas estén en Dios le permite a Dios, al crear poner las ideas en las cosas en el mismo acto creador, existe así solamente Creador y criatura; las ideas separadas incorporan un *tertium quid* que termina siendo divino y por tanto no puede pertenecer a la realidad natural.

2.3 Neoplatonismo

Otro peligro para la verdad de la fe fue el subordinacionismo neoplatónico; de esto nos protege la frase *et Verbum erat Deus*.

Alii etiam Platonici, ut Chrysostomus¹⁰³ refert, ponebant Deum Patrem eminentissimum, et primum, sub quo ponebant mentem quamdam, in qua dicebant esse similitudines et ideas omnium rerum. Ne ergo sic intelligas, quod Verbum erat apud Patrem, quasi sub eo et minor eo, addit evangelista et Verbum erat Deus¹⁰⁴.

Ya vimos como las ideas tienden a convertirse en divinas. El problema de la unicidad de Dios y la multiplicidad de las criaturas tiene diferentes respuestas en la historia del pensamiento humano. Los neoplatónicos, entre los cuales podemos citar a Plotino¹⁰⁵, ponían una serie de emanaciones necesarias desde el Uno, del cual emana el *Nous* o Espíritu, del cual a su vez emana el Alma. Éstas emanaciones necesarias y subordinadas, llamadas *hypostasis*, podían servir para explicar la fe pero la misma necesidad y subordinación traía un peligro grande a la verdad de la fe. Los padres de la Iglesia convivieron con este ambiente filosófico y supieron superar estas teorías. En algunos grandes pensadores como Orígenes¹⁰⁶ Santo Tomás veía la influencia de este subordinacionismo¹⁰⁷. En los primeros siglos del cristianismo la tentación subordinacionista fue muy fuerte y la crisis arriana es una muestra de ello. Los sistemas neoplatónicos parecían dar una respuesta al modo en que un sólo Dios puede ser tres personas, frente al monismo modalista y a un triteísmo inaceptable, esta vía parecía factible. Contra esto el evangelista nos dice que el Verbo era Dios, evitando así todo subordinacionismo. La misma salvación está en juego en esta frase: si el Verbo no fuese Dios, Jesús sería otro profeta más, la redención no sería real.

2.4 Aristóteles

¹⁰³ JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre el Evangelio de San Juan*, hom. 3, 67-84, (PG 59, 44).

¹⁰⁴ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 65.

¹⁰⁵ Para el pensamiento de Plotino y los neoplatonicos, G. REALE, *Storia della Filosofia Antica*, v. IV, Milano 1987.

¹⁰⁶ ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*. l. 2, c. 2, 17-18, 204-206.

¹⁰⁷ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 58.

En cuarto lugar Santo Tomás ve en la frase (*Verbum*) *erat in principio apud Deum*, una afirmación de la no eternidad del mundo. Sólo el Verbo estaba con Dios (y el Espíritu, se sobrentiende), ninguna otra cosa existía al principio.

*Aristóteles vero posuit in Deo rationes omnium rerum, et quod idem est in Deo intellectus et intelligens et intellectum; tamen posuit mundum coaeternum sibi fuisse*¹⁰⁸. *Et contra hoc est quod evangelista dicit hoc, scilicet Verbum solum, erat in principio apud Deum; ita quod ly hoc non excludit aliam personam, sed aliam naturam coaeternam*¹⁰⁹.

En el comienzo del libro VIII de la Física, Aristóteles afirma la eternidad del movimiento. Dice Santo Tomás que no hay razón para escandalizarse por la hipótesis de la eternidad del movimiento porque en el segundo libro de la Metafísica Aristóteles enseña que todos los seres dependen de Dios, y todos los movimientos necesitan un sujeto para existir, esto no contradice la fe en la creación porque la creación no es un movimiento¹¹⁰. Cuando Aristóteles dice que el movimiento es eterno Santo Tomás dice que esto por una parte contradice la fe, pero no es totalmente contrario a la fe porque nosotros creemos que la *sustantiam mundi* nunca va a cesar de existir y siempre va a haber movimientos. De todos modos si bien la doctrina de Aristóteles tiene elementos ciertos¹¹¹, tampoco podemos decir que no diga nada contra la fe¹¹², como el texto que estamos analizando claramente dice. Por otro lado afirma Santo Tomás que los argumentos de Aristóteles no prueban nada contrario a la fe (lo cual es imposible), porque lo único que dicen es que el movimiento no tuvo inicio de modo natural. Dios está fuera del tiempo¹¹³.

3. Conclusión

Vemos así que para Santo Tomás la Revelación nos enseña verdades que pueden ser alcanzadas por la razón, como la existencia de Dios; inclusive con modos similares, como vimos cuando hablamos de la alte-

¹⁰⁸ ARISTOTELE, *Física* l. 8, c. 1-2 250b 11-253a, 340-349; *De Caelo*, l. 2, c. 1 283b, 25-30; Cf. THOMAS AQUINAS, *De articulis Fidei*, 1, 3. Tertius est error Aristotelis, qui posuit mundum a Deo factum non esse, sed ab aeterno fuisse, contra quod dicitur *Genes. I, 1: in principio creavit Deus caelum et terram*. Para este apartado ver L. ELDERS, *Autour de saint Thomas d'Aquin*, v. 1, Paris 1987, 48, y «Saint Thomas d'Aquin et Aristote» en *Revue Thomiste* 88 (1988) 357-376.

¹⁰⁹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 65.

¹¹⁰ THOMAS AQUINAS, *In VIII Fis.*, l. 1, n. 970.

¹¹¹ Para la eternidad del mundo en Aristóteles y el comentario de Santo Tomás ver también THOMAS AQUINAS, *In Aristotelis De Caelo et mundo exposito*, I, lect. VI, n. 61-64.

¹¹² THOMAS AQUINAS, *In VIII Fis.*, l. 2, n. 986.

¹¹³ THOMAS AQUINAS, *In VIII Fis.*, l. 2, n. 987.

za de la contemplación de los filósofos, que comparten con el evangelista.

La Revelación nos muestra nuevas facetas de estas verdades, como que este Creador es el mismo Cristo Jesús, Verbo Encarnado, que no son posibles descubrir con la sola razón.

Además permite que estas verdades sean alcanzadas firmemente, con la inteligencia y la voluntad, por medio de la Gracia.

Por otro lado la revelación nos protege de los errores que nuestra razón puede cometer, nos marca el camino de la verdad. Los más grandes filósofos no han estado exentos de error, de este modo la Revelación nos lleva a la más alta sabiduría, marcándonos el camino a la Verdad.

Materia, Orden y Fin del Evangelio

Una vez descriptas las características de la contemplación nuestro maestro muestra como de ellas se desprende la materia del Evangelio. Mientras que los otros evangelios hablan sobre todo de los misterios de la humanidad de Cristo, Juan nos habla especialmente de su divinidad. Santo Tomás dice que hace esto movido por los pedidos de sus discípulos para contrarrestar las herejías de Ebión, y Cerintio¹¹⁴. Notemos lo actual de su interpretación, hoy es común hablar de la comunidad joánica, como receptora del evangelio y del problema gnóstico como uno de los que el evangelista quiere refutar¹¹⁵.

Materia orden y fin están íntimamente relacionados, el fin determina la materia y ésta a su vez el orden¹¹⁶.

¹¹⁴ Los ebionitas eran una secta judaizante de la época apostólica, que negaba la divinidad de Cristo. *Ebión* en arameo significa pobre de espíritu, se convierte en nombre de la secta. Santo Tomás pensaba que Ebión era un hereje que fundó la secta de los ebionitas. Cerintio era un gnóstico con errores afines a los ebionitas, era un judío de Alejandría que vivió en los siglos I y II.

¹¹⁵ Cf. R. SCHNACKENBUG, *Il Vangelo di Giovanni*, P. I, 188-189.

¹¹⁶ Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 10. Sic ergo ex praemissis colligitur MATERIA huius evangelii; quia cum evangelistae alii tractent principaliter mysteria humanitatis Christi, Ioannes specialiter et praecipue divinitatem Christi in evangelio suo insinuat, ut supra dictum est: nec tamen praetermisit mysteria humanitatis; quod ideo factum est, quia postquam alii evangelistae sua evangelia scripserunt, insurrexerunt haereses circa divinitatem Christi, quae erant quod Christus erat purus homo, sicut Ebiion et Cerinthus falso opinabantur. *Et ideo Ioannes evangelista, qui veritatem divinitatis Verbi ab ipso fonte divini pectoris hauserat, ad preces fidelium, evangelium istud scripsit, in quo doctrinam de Christi divinitate nobis tradidit, et omnes haereses confutavit.* -Patet ergo ORDO istius evangelii ex verbis praemissis.

-Primo enim insinuat nobis Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, in prima parte, cum dicit: in principio erat Verbum.-In secunda vero parte insinuat quomodo omnis terra plena est maiestate eius, cum dicit: omnia per ipsum facta sunt In tertia parte manifestat quomodo ea quae sub ipso erant, replebant templum cum ipse dicit: Verbum caro factum est. Patet etiam FINIS huius evangelii, qui est ut fideles templum Dei efficiantur, et repleantur a maiestate Dei; unde et ipse Ioannes XX, 31: haec autem scripta sunt, ut credatis quia Iesus est Christus Filius Dei. Patet etiam materia huius evangelii, quae est cogitio divinitas verbi. Patet ordo, patet et finis

La ayuda de la cita de Isaías permite descubrir el orden del evangelio. La materia es la divinidad de Cristo. El orden esta dado por la cita de Isaías que sirve de encabezamiento y que además tiene su reflejo en el Prólogo del evangelio, y que muestra las características de la contemplación. Alta, llega al Dios todopoderoso, principio de toda la creación, sintetizado en los primeros versículos, *En principio existía el Verbo... y el verbo era Dios*. Amplia, descubre todos los efectos, *todo fue hecho por Él*, y finalmente perfecta, llega hasta la misma cosa contemplada, *Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*. Es perfecta porque el Verbo invisible se hace visible permitiéndonos contemplarlo, pero no solamente por eso sino que la Encarnación es fuente de la Gracia que nos permite fijar nuestra inteligencia y voluntad en Él. La Encarnación que también es fuente de los sacramentos que son de la humanidad de Cristo. Creación, Encarnación, y salvación vistos en su íntima unidad

El hecho que el orden este referido a textos del Prólogo no tiene que confundirnos, este orden sigue después el evangelio, pero no solo eso, sino que esto que es expresado sintéticamente en el Prólogo se encuentra de manera "transversal" a lo largo de todo el evangelio, siempre podemos contemplar en Jesús al Dios todopoderoso, que creó todas las cosas y que es fuente de la Gracia. Juan bebió en el pecho del Señor la fuente de la Gracia, la Encarnación se convirtió en el camino del conocimiento amoroso para el evangelista, y a este conocimiento quiere llevarnos para que nosotros podamos también beber de esta fuente los ríos de la salvación, para que también nosotros podamos ser templos de Dios y estar plenificados por la majestad de Dios.

Mostrar la divinidad de Cristo, que es el fin del evangelio, es también lo que permite dar orden al mismo evangelio. Al inicio del capítulo primero nuestro exégeta nos vuelve a decir que el evangelista quiere mostrar la divinidad de Cristo, y así divide el evangelio en dos partes. Primero insinúa la divinidad (capítulo uno) y a partir del capítulo dos nos muestra las cosas que Cristo hizo en la carne.

También la división del capítulo uno parte de este supuesto. En los versículos 1-14a se proclama la divinidad del Verbo, del 14b en adelante cómo se ha manifestado a nosotros. A su vez la proclamación de la divinidad el Verbo se hace de dos modos, hasta el versículo 5 afirma que Cristo es Dios, del 6 al 14a habla de la Encarnación. Así sigue luego hasta la división versículo por versículo, y a veces hasta palabra por palabra.

Más allá de los detalles nos interesa mostrar como el propósito del evangelista, mostrar la divinidad de Cristo, determina el orden del evangelio y está presente en toda la exégesis que nuestro autor hace¹¹⁷.

Al comenzar a comentar el capítulo dos nos da algunas claves más para interpretar el orden del evangelio¹¹⁸.

Si el capítulo primero había mostrado la dignidad del Verbo Encarnado, en el segundo empieza a hablarnos de cómo se ha manifestado al mundo esta dignidad con los efectos y las obras que ha realizado.

Hasta el capítulo once se narran las cosas que Cristo ha cumplido viviendo en el mundo para manifestar su divinidad. A partir del capítulo doce cómo Cristo muestra su divinidad en la muerte, resurrección y Gloria.

Sus obras viviendo entre los hombres a su vez se pueden dividir en dos temas, cómo muestra Cristo su divinidad con el dominio que tiene sobre la naturaleza (capítulo dos) y cómo por los efectos de la Gracia¹¹⁹ (del capítulo tres al once). Notemos que esta última división permite entrever todavía algo más: en el capítulo uno se hablaba de la divinidad del Verbo, lo que corresponde a una contemplación alta; el capítulo dos de su dominio sobre la naturaleza, lo que corresponde a una contemplación amplia, y finalmente a partir del tres de los efectos de la Gracia, lo que corresponde a una contemplación perfecta. Una vez más la contemplación del Creador, de su obra de creación y todavía más de Salvación parece ser el fin, la materia y el orden de este evangelio. Una visión sin duda englobante de toda la obra de Dios, que nos recuerda el orden de la *Suma de Teología*, desde el misterio de Dios, pasando por la Creación hasta la recapitulación de todo en Cristo por la Gracia.

¹¹⁷ Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n.23, inicio del capítulo 1. Evangelista Ioannes, sicut dictum est, intendit principaliter ostendere divinitatem Verbi incarnati; et ideo dividitur istud evangelium in partes duas. Primo enim insinuat Christi divinitatem; secundo manifestat eam per ea quae Christus in carne fecit, et hoc II cap. *Et die tertia*.

Circa primum duo facit. Primo proponit Christi divinitatem; secundo ponit modum, quo Christi divinitas nobis innotuit, ibi *et vidimus gloriam eius* etc.. Circa primum duo facit. Primo agit de divinitate Christi; secundo de Verbi Dei incarnatione, ibi *fuit homo missus a Deo*. Quia vero in unaquaque re sunt considerata duo, scilicet esse et operatio, sive virtus ipsius, ideo primo agit de esse Verbi quantum ad naturam divinam; secundo de virtute, seu operatione ipsius, ibi *omnia per ipsum facta sunt*. Circa primum quatuor facit. Primo ostendit quando erat Verbum, quia *in principio erat Verbum*; secundo ubi erat, quia apud Deum; unde dicit *et Verbum erat apud Deum*; tertio quid erat, quia Deus; unde subiungit *et Deus erat Verbum*; quarto quomodo erat, quia *hoc erat in principio apud Deum*. Prima duo pertinent ad quaestionem, an est: secunda vero duo pertinent ad quaestionem quid est.

¹¹⁸ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n.335, inicio del capítulo 2. Supra evangelista ostendit dignitatem Verbi incarnati, et evidentiam eius multipliciter; hic consequenter incipit determinare de effectibus et operibus quibus manifestata est mundo divinitas Verbi incarnati, et primo narrat ea quae Christus fecit in mundo vivendo, ad manifestationem suae divinitatis; secundo quomodo Christus suam divinitatem monstravit moriendo; et hoc in III cap. Et ultra. Circa primum duo facit: primo enim ostendit Christi divinitatem quantum ad Dominium quod habuit supra naturam; secundo quantum ad effectus gratiae, et hoc in III cap. *Ibi erat homo ex Pharisaeis Nicodemus nomine* etc..

¹¹⁹ Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 423, inicio del capítulo 3: Supra ostendit evangelista virtutem Christi quantum ad mutationem naturae; hic vero ostendit eam quantum ad reformationem gratiae, de qua principaliter intendit.

Santo Tomás es muy parco en lo que se refiere al fin el evangelio¹²⁰, simplemente nos dice que es que los fieles lleguen a ser templo de Dios y sean plenificados con la majestad de Dios. La idea de la salvación como llegar a ser templo de Dios la repite Santo Tomás comentando la bienaventuranza de los limpios de Corazón (Mt 5, 8) diciendo que los limpios de corazón lo tienen alejado de otros pensamientos, así el corazón se transforma en templo de Dios donde *Deum contemplandum vident*¹²¹. El fin del Evangelio es que nuestro corazón sea templo donde podamos contemplar a Dios, y así nos transformemos en templo santo de Dios y seamos plenificados con su Gloria. Una visión contemplativa que nos transforma en aquello que vemos, que nos deifica.

Algo similar dice cuando comenta el primer epílogo del evangelio. La utilidad de este evangelio es la misma que la de toda la Sagrada Escritura, que creamos que Jesús es el Hijo de Dios y creyendo tengamos vida en su nombre, en esta tierra la vida de la justicia y en el futuro la vida de la Gloria¹²².

JUAN, EL AUTOR

Al final del prólogo nuestro maestro habla sobre el autor de este evangelio, el apóstol Juan, describiendo ciertas características que lo hacen capaz de ver a Dios, de contemplarlo y así escribir este evangelio. Podríamos decir que si el evangelista ha contemplado en Jesús al Verbo de Dios es porque estaba adornado con virtudes especiales. Si el fin del evangelio es que también nosotros podamos participar de esta contemplación, también nosotros necesitamos de estas virtudes¹²³.

¹²⁰ Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 10 Patet etiam FINIS huius evangelii, qui est ut fideles templum Dei efficiantur, et repleantur a maiestate Dei; unde et ipse Ioannes XX, 31: haec autem scripta sunt, ut credatis quia Iesus est Christus Filius Dei.

¹²¹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Matthaum*, 5,2. Beati mundo corde, qui scilicet habent munditiam generalem ab alienis cogitationibus, per quam cor eorum templum Dei sanctum est, in quo Deum contemplandum vident: templum enim a contemplando dici videtur. Specialiter vero beati mundo corde, idest qui habent munditiam carnis: nihil enim ita impedit spiritualem contemplationem, sicut immunditia carnis.

¹²² Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 2568. Ponitur et huius utilitas, quia effectus fidei, quia haec scripta sunt ut credatis quia Iesus Christus est filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine eius. Ad hoc enim est tota Scriptura novi et veteris testamenti; Ps. XXXIX, 9: in capite libri scriptum est de me; supra V, 39: scrutamini Scripturas... Quoniam ipsae sunt quae testimonium perhibent de me. Item fructus vitae, quia ut credentes vitam habeatis, hic vitam iustitiae, quae habetur per fidem, Hab. II, 4: iustus autem meus ex fide vivit, et in futuro vitam speciei quae habetur per gloriam; et in nomine eius, scilicet Christi. Act. IV, 12: non est aliud nomen sub caelo in quo oporteat nos salvos fieri.

¹²³ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, II II q. 180; I. Para la relación entre las virtudes morales y vida contemplativa en Santo Tomás ver: I. BIFFI, *Teologia, Storia e Contemplazione in Tommaso d'Aquino*, 31-35.

Nombre, virtud, figura, privilegio, cuatro características del autor que nos van a permitir conocerlo mejor, y que tienen su síntesis en “el discípulo amado”, que nos muestran a este discípulo desde diferentes perspectivas.

En primer lugar el nombre: Juan significa “aquel en quien está la Gracia”, primer a condición para ver los secretos de Dios, porque como dice San Pablo: *nadie conoce las cosas de Dios sino el Espíritu de Dios* (1 Co 2, 11).

En segundo lugar la virtud, Juan fue virgen, a los que son tal les compete ver a Dios, según aquello de *Beatos los limpios de corazón porque verán a Dios*, (Mt 5, 8).

En tercer lugar en cuanto a la figura. Siguiendo una antigua tradición de la Iglesia, los cuatro evangelistas son identificados con los cuatro seres vivientes del Apocalipsis¹²⁴, que están llenos de ojos (ven) y en el cielo cantan delante del Trono el Santo, Santo, Santo.... Según esta tradición interpretativa de gran peso en los padres de la Iglesia, Juan es identificado con el Águila¹²⁵. En efecto, mientras que los otros seres vivientes, el joven el león y el toro, caminan sobre la tierra, el águila vuela. Mientras que los otros evangelistas principalmente hablan de las cosas que Cristo hizo en la tierra, San Juan volando sobre las cosas creadas, ve con los ojos agudos del corazón la luz incommutable, la verdad altísima y firmísima, ve la misma deidad de Jesús, que es igual al Padre. Contempló (*intuetur*) con los ojos de la mente al Verbo de Dios en el seno del Padre.

Finalmente nos habla del privilegio de Juan, fue el más amado por Cristo. Y como a los amigos se revelan los secretos, Cristo revela a Juan la verdad de su divinidad, por eso Juan ve la luz del Verbo Encarnado de modo excelente¹²⁶.

¹²⁴ Ap, 4, 1-11.

¹²⁵ Esta Tradición tuvo gran influjo en la iconografía de la Iglesia, como podemos ver en lo mosaicos de las ábsides de Santa María Mayor, Santa María in Trastevere, San Clemente, etc. en Roma.

¹²⁶ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 11. Sequitur conditio auctoris, qui quidem describitur in praemissis quantum ad quatuor: quantum ad nomen, quantum ad virtutem, quantum ad figuram, et quantum ad privilegium. -Quantum ad NOMEN, quia Ioannes, qui huius evangelii auctor fuit, *Ioannes autem interpretatur in quo est gratia, quia secreta divinitatis videre non possunt nisi qui gratiam Dei in se habent*; unde I Cor. II, 11 dicitur: quae sunt Dei nemo cognovit, nisi spiritus Dei. Ioannes ergo vidit Dominum sedentem, -quantum ad VIRTUTEM, *quia fuit virgo*: talibus enim competit videre Dominum; Matth. c. V, 8: *beati mundo corde*. -Quantum ad FIGURAM, quia *Ioannes figuratur per aquilam*. Et hoc quia cum alii tres evangelistae circa ea quae Christus in carne est operatus, occupati, designentur per animalia, quae gradiuntur in terra, scilicet per hominem, vitulum et leonem; Ioannes vero, supra nebulam infirmitatis humanae sicut aquila volans, lucem incommutabilis veritatis altissimis atque firmissimis oculis cordis intuetur, atque ipsam Deitatem Domini nostri Jesu Christi, qua patri aequalis est, intendens, eam in suo evangelio, quantum inter omnes sufficere credidit, studuit praeceptum commendare. Et de hoc volatu Ioannis dicit Iob c. XXXIX, 27: *numquid ad praeceptum tuum elevabitur aquila?* idest Ioannes; et infra: oculi eius de longe prospiciunt, quia scilicet ipsum Verbum Dei in sinu Patris oculo mentis intuetur. -Quantum ad PRIVILEGIUM, *quia inter caeteros discipulos Domini*

Es privilegio de Juan de ser el más amado es lo que le va permitir reposar en el seno de Jesús en la última cena¹²⁷. El comentario a este pasaje del evangelio le sirve a Santo Tomás para desarrollar algunas notas de la relación entre Cristo y el discípulo amado.

Este discípulo reposaba en Cristo con amor. A su vez Cristo le revela sus secretos. El seno de Jesús se transforma en el seno del Padre, el lugar de los secretos. Así como el Verbo que está en el seno del Padre conoce los secretos del Padre y nos los revela, así el evangelista que está en el seno de Jesús, conoce los secretos de Jesús, Verbo de Dios hecho hombre, y nos los revela. La humanidad de Jesús se transforma de este modo en camino para conocer al Padre. Santo Tomás remarca esta simetría citando Jn 1, 18: *el Unigénito que esta en el seno del Padre nos lo ha revelado*.

Este discípulo es amado de un modo especial por Jesús. Acá simplemente nos da tres razones por las cuales Jesús lo amaba de este modo: la pureza de la cual ya había hablado, la sublimidad de su sabiduría, que le permitieron conocer más profundamente que los demás los secretos de su divinidad, y su vehemente amor por Cristo¹²⁸.

Ioannes magis fuit dilectus a Christo: iste est enim discipulus ille quem diligebat Jesus, sicut ipsemet non exprimens nomen suum dixit; et ideo, quia amicis revelantur secreta, ut dicitur ibid. XV, 15: *vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis*, secreta sua huic discipulo specialiter dilecto specialiter commendavit. Unde Iob XXXVI, 32 dicitur: *immanibus, idest superbis, abscondit lucem*, Christus scilicet divinitatis suae veritatem, et annuntiat de ea amico suo, scilicet Ioanni, quod possessio eius sit etc., quia ipse est, qui lucem verbi incarnati excellentius videns, ipsam nobis insinuat, dicens: *erat lux vera* etc..

¹²⁷ Santo Tomás considera que es el evangelista Juan el discípulo amado y que no lo dice por humildad, así como también Moisés y Mateo, relatando sus llamados, y Pablo, hablando del rapto, hablan en tercera persona. Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem* nn. 11 y 1803.

¹²⁸ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, nn. 1803-1804. Consequenter cum dicit erat ergo recumbens unus ex discipulis eius in sinu Iesu, ponitur inquisitio discipuli, et primo describitur eius ad Christum familiaritas; secundo excitatio eius ad interrogandum ibi innuit huic ergo Simon Petrus; tertio subditur eius interrogatio, ibi itaque cum recubisset ille supra pectus Iesu, dicit ei. Familiaritas autem discipuli ad Christum ostenditur in hoc quod super eum recumbit, unde dicit erat ergo recumbens unus ex discipulis eius in sinu Iesu. Discipulus iste Ioannes evangelista fuit, qui hoc evangelium scripsit, et de se in persona alterius loquitur, volens vitare iactantiam, secutus morem aliorum qui sacras Scripturas conscripserunt. Sic enim Moyses in libris suis de se sicut de quodam altero loquitur, dicens locutus est Dominus ad Moysen dicens etc.. Sic et Matthaeus: *vidit hominem sedentem in telonio Matthaeum nomine* etc.. Et Paulus II Cor. XII, 2: *scio hominem in Christo... Raptum huiusmodi usque ad tertium caelum*. Tria autem hic Ioannes de se tangit. Primo quidem amorem quo quiescebat in Christo, dicens, *quod erat recumbens, idest quiescens*; Iob XXII, 26: *tunc super omnipotentem deliciis afflues, et elevabis ad Deum faciem tuam*; Ps. XXII, 2: *super aquas refectionis educavit me*. Secundo secretorum notitiam, quae ei Christus revelabat, et specialiter in conscriptione huius evangelii, unde dicit quod recubuit in sinu Iesu: per sinum enim secretum significatur; supra I, V, 18: *unigenitus, qui est in sinu Patris ipse enarravit*. Tertio specialem dilectionem qua eum Christus diligebat, unde dicit *quem diligebat Jesus*: non quidem singulariter, sed quasi quodammodo excellentius prae aliis dilexit. Quomodo autem eum excellentius prae aliis dilexerit, magis in fine huius libri dicitur. Quantum ad praesens autem sciendum, quod Ioannes fuit magis dilectus a Christo propter tria. Primo quidem propter munditiam puritatis: quia virgo est electus a Domino, et virgo in aevum permansit. Et prov. c. XXII, 11: qui diligit cordis munditiam, propter gratiam laborum suorum habebit amicum regem. Secundo propter sublimitatem suae sapientiae, quia ceteris altius arcana divinitatis intuitus est: unde et aquilae comparatur; Prov. XIV, 35: *acceptus est regi minister intelligens*. Tertio propter vehementem fervorem affectus sui ad Christum; Prov. c. VIII, 17: *ego diligentes me diligo*.

Cuando Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, comenta el capítulo 21, y reflexiona sobre el amor de Pedro por Jesús y el de Jesús por Pedro y Juan¹²⁹, agrega solamente que otra de las características por la cual Jesús amaba a Juan era su juventud¹³⁰. Finalmente nos dice que Pedro amó más a Cristo en sus miembros y por eso Cristo le confió la Iglesia, y Juan lo amó más en sí mismo y por eso fue más amado por Él y le confió su madre.

Los Primeros Discípulos

Un análisis del comentario de Santo Tomás al encuentro de Jesús con los primeros discípulos, Jn 1,35ss., nos permitirá ver las principales características de la contemplación realizadas en un hecho concreto. El modo en que desarrolla nuestro maestro lo que hoy se llama teología narrativa.

1. El encuentro con Jesús

En primer lugar Santo Tomás destaca que el encuentro de Jesús con éstos discípulos es una consumación. Dice que lo que la Ley, en este caso representada por Juan, el último de los profetas, incoa, Jesús lo lleva a la perfección. Notemos que Juan conduce a Cristo, pero es Cristo el fin, el que perfecciona.

Consequenter ponitur consummatio fructus, cum dicit conversus autem Jesus. Quod enim Ioannes inchoavit, consummatur per Christum, quia neminem ad perfectum adduxit lex, ut habetur Hebr. VII, 19¹³¹.

¹²⁹ Aquí hace una profunda reflexión sobre la vida activa representada por Pedro y la contemplativa, representada por Juan, cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem* n. 2640.

¹³⁰ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, nn. 2638-2639. Commendatur Ioannes quantum ad praeterita ex triplici privilegio.

1.-Primo specialis dilectionis Christi; unde dicit conversus Petrus, qui iamsequi etiam specialiter corporaliter inceptorat Jesum, vidit illum discipulum quem diligebat Jesus: in quo datur intelligi quod Petrus iam pastor effectus, ad curam aliorum intendebat. Lc. XXII, 32: *et tu aliquando conversus confirma fratres tuos*. Diligebat autem Ioannem Jesus non exclusis aliis, quia supra XV, 9 dixit: *sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos*.

Sed cum speciali dilectione prae ceteris dilexit: et hoc propter tria.

1.-Primo propter intellectus eius perspicacitatem; magistri enim specialiter diligunt intelligentes discipulos. Prov. XIV, 35: *acceptus est regi minister intelligens*.

2.-Secundo propter munditiae puritatem, quia virgo fuit. Prov. XXII, 2: *qui diligit cordis munditiam, propter gratiam labiorum habebit amicum regem*.

3.-Tertio propter teneram aetatem: pueris enim et deficientibus magis compatimur, et signa familiaritatis ostendimus, sic et Christus Ioanni iuveni converso. Oseae XI, 1: *puer Israel, et dilexi eum*. In quo datur intelligi quod Deus specialiter diligit illos qui a iuventute serviunt ei. Mich. VII, 1: *praecoquas ficus desideravit anima mea*.

¹³¹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 286.

En su análisis Santo Tomás descubre dos acciones de Cristo que marcan las dos grandes divisiones de este primer encuentro. Cada una de éstas se presenta como una iniciativa de Jesús y una respuesta de los discípulos:

Et circa hoc Christus duo facit: primo enim examinavit discipulos sequentes; secundo eos instruxit, ibi dicit eis: venite, et videte¹³².

Primero está la interrogación de Jesús a los discípulos, después la repuesta. Jesús inicia el diálogo, la iniciativa es de Dios, el hombre responde a esta iniciativa libre del Señor.

*Circa primum primo ponitur Christi examinantis interrogativo; secundo discipulorum examinatum responsio, ibi qui dixerunt ei: Rabbi, ubi habitas?*¹³³.

Con respecto a la interrogación del Señor, Santo Tomás destaca primero que el Señor se da vuelta, se convierte a ellos. Dios se vuelve a nosotros para que nosotros podamos, con confianza, volvernos a él.

dicit ergo conversus autem Jesus, et videns eos sequentes se, dixit eis. Et quidem

-per litteralem sensum intelligendum est quod Christus eos praeibat, et hi duo discipuli eum sequentes, faciem eius minime videbant: et ideo Christus ut daret eis fiduciam, convertit se ad eos. In quo datur nobis intelligi, quod omnibus, qui Christum sequi incipiunt puro corde, dat fiduciam vel spem misericordiae¹³⁴;

Luego tres citas del Antiguo Testamento sirven para ilustrar este encuentro de Dios y el hombre, este diálogo de salvación.

En primer lugar remarca la iniciativa de Dios

*Sap. VI, 14: praeoccupat eos qui se concupiscunt*¹³⁵.

¹³² THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 286.

¹³³ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 286.

¹³⁴ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 287.

¹³⁵ Citado en THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 287.

Luego, muestra la dimensión escatológica de este ver el rostro de Dios. Dios nos vuelve su rostro, esto va suceder en la vida eterna.

*Convertit autem se Jesus ad nos, ut videatur a nobis: hoc erit in illa beata visione, quando ostendet nobis faciem suam, ut dicitur in Ps. Lxxix, 4: ostende nobis faciem tuam, et salvi erimus*¹³⁶.

Finalmente nos recuerda que en esta vida a Dios sólo podemos verle la espalda, como Moisés en el desierto. Esto explica que el mostrarnos el Señor su rostro es un anticipo de la visión del cielo.

Quamdiu enim in mundo isto sumus, videmus posteriora eius, quia per effectus in eius cognitionem venimus; unde dicitur Ex. XXXIII, 23: posteriora mea videbis.

*Item convertit se ut opem suae misericordiae nobis impendat. Hoc petebat ps. Lxxxix, 13: convertere, Domine, aliquantulum etc. Quamdiu enim Christus opem suae miserationis non impendit, videtur a nobis aversus*¹³⁷.

La tensión del “ya pero todavía no” está presente en este texto, el ver el rostro del Señor de los discípulos muestra la realización de la salvación que se perfeccionará en el cielo por que acá nuestra visión es imperfecta, a través de las obras de Dios y no cara a cara, lo cual esta reservado para la visión beatífica. La tensión se resuelve mostrando que el volver el rostro es infundir la Gracia, que es la vida eterna comenzada.

*Conversus est ergo Jesus ad discipulos Ioannis eum sequentes, ut faciem suam eis ostenderet, et gratiam eis infunderet*¹³⁸.

Después de analizar el gesto de Jesús, Santo Tomás pasa a sus palabras. Éstas dan lugar a varias reflexiones.

¹³⁶ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 287.

¹³⁷ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 287.

¹³⁸ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 287.

En primer lugar la interrogación se refiere a la intensión de los discípulos. La recta intensión va a ser fundamental para poder conocer al Señor. Por otro lado el Señor quiere decir a los discípulos que está dispuesto a escucharlos.

Examinat autem eos specialiter de intentione. Sequentium namque Christum non eadem intentio est: quidam enim eum sequuntur propter bona temporalia; alii vero propter bona spiritualia. Et ideo quid isti intendant, Dominus quaerit, dicens quid quaeritis? non quidem ut discat, sed ut rectam intentionem aperientes, magis familiares faciat, et ostendat eos auditione dignos¹³⁹.

Siguiendo a Orígenes, destaca Santo Tomás que estas son las primeras palabras de Jesús en el evangelio de Juan, y no sólo eso sino que Jesús habla en el séptimo lugar, lo que místicamente significa dos cosas: en primer lugar que el séptimo día, el reposo final, la vida eterna, nos llega por Cristo y, en segundo lugar, que es Jesús el que tiene la plenitud de los siete dones del Espíritu Santo. Nuevamente gracia y vida eterna se hacen presente en el encuentro con el Señor, primero por sus obras, luego por sus palabras.

Notandum autem, quod hoc est primum verbum quod Christus in isto evangelio loquitur. Et congrue, quia primum quod quaerit Deus ab homine, est recta intentio. Et secundum Origenem, post sex verba quae Ioannes dixerat, Christus septimum locutus est. Primum namque Ioannes baptista locutus est, quando testimonium perhibens de Christo, clamabat dicens hic est de quo dixi. Aliud quando dixit non sum dignus solvere corrigiam calceamenti eius. Tertium quando dixit ego baptizo in aqua, medium autem vestrum stetit quem vos nescitis. Quartum ecce agnus Dei. Quintum vidi Spiritum descendentem quasi columbam etc.. Sextum, cum hic dicit ecce agnus Dei. Et Christus septimum loquitur, ut intelligas mystice, quod quies, quae designatur per septimum diem, nobis est futura per Christum, et quod in ipso est plenitudo septiformis Gratiae Spiritus Sancti¹⁴⁰.

¹³⁹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 288.

¹⁴⁰ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 289.

Después de analizar los hechos y las palabras de Jesús, Santo Tomás pasa a ver la respuesta de los discípulos. En esta se pueden descubrir dos cosas. En primer lugar muestran su recta intención, al llamarlo maestro, respondiendo así a la pregunta del Señor, por otro lado le preguntan dónde vive, lo que dará lugar a nuevas reflexiones.

Consequenter respondent discipuli qui dixerunt ei etc..

Et quidem interrogati de uno, duo responden.

-Primo quidem quare Christum sequuntur, scilicet ut addiscant, unde et magistrum eum vocant Rabbi (quod dicitur interpretatum magister) quasi dicerent: quaerimus, ut nos doceas. Iam enim praecognoscebant quod dicitur Matth. XXIII, 10, unus est magister vester Christus.

-Secundo vero quod sequendo quaerunt, scilicet ubi habitas?¹⁴¹

Para comentar esta pregunta, Santo Tomás, siguiendo la tradición patristica, hace uso de la polisemia de la Palabra de Dios, y la analiza en su sentido literal, alegórico y moral.

Literalmente el texto no ofrece mayores inconvenientes, nos muestra la sabiduría y profundidad de estos discípulos de Juan, que siguiendo el consejo de la Escritura, querían conocer la casa de Jesús para recibir de su sabiduría. Una vez más Santo Tomás ilustra con citas del Antiguo Testamento.

et quidem

-litteraliter dici potest quod in veritate domum Christi quaerebant. Propter enim mira et magna, quae a Ioanne de eo audierant, nolebant eum perfunctorie interrogare, nec semel tantum, sed frequenter et seriose; et ideo domum eius scire volebant, ut frequenter ad eum accederent, iuxta consilium sapientis, Eccli. VI, 36: si videris sensatum, evigila ad illum, et prov. c. VIII, 34: beatus qui audit me, et vigilat ad fores meas quotidie¹⁴².

Alegóricamente se puede decir que la casa de Dios es el cielo, de este modo la pregunta de los discípulos es una pregunta por lo central: es la pregunta por la eternidad. Cristo es el que nos conduce a la gloria celeste. Nuevamente el diálogo con Jesús está transido de una dimensión escatológica. La primera pregunta de Jesús a los discípulos y la respuesta

¹⁴¹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 290.

¹⁴² THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 290.

de éstos se convierte en el diálogo entre el hombre que busca a Dios y la eternidad, y Dios que nos conduce a ella, el maestro nos enseña cómo alcanzar la Verdad eterna.

-Allegorice autem in caelis est habitaculum Dei, secundum illud Ps. Cxxii, 1: ad te levavi oculos meos qui habitas in caelis.

Quaerunt ergo ubi Christus habitet, quia ad hoc debemus Christum sequi ut per eum ducamur ad caelos, idest ad gloriam caelestem¹⁴³.

No alcanza sólo con conocer al maestro y escuchar sus enseñanzas, el cristianismo no es una gnosis, sino que el hombre debe ser transformado para que en él habite el Señor, esto es lo que nos muestra el sentido moral. Notemos que, citando San Pablo, Santo Tomás muestra que es el Señor el que va a habitar en los discípulos, realizándose así una suerte de mutua inhabitación, los discípulos van a la casa del Señor y es el Señor el que habita en ellos. La cita del Cantar de los cantares nos recuerda la dimensión sponsal de este encuentro.

-Moraliter autem interrogant ubi habitas? quasi vellent scire, quales debent esse homines qui digni sunt quod Christus habitet in eis; de quo habitaculo dicitur Eph. II, 22: aedificamini in habitaculum Dei, et Cant. I, V. 6: indica mihi, quem diligit anima mea, ubi cubas, ubi cubes in meridie¹⁴⁴.

Después de la interrogación a los discípulos, primera parte del diálogo, la segunda parte del diálogo, también iniciada por Jesús, se refiere a como el maestro los instruye. Luego viene la respuesta de los discípulos, y finalmente una referencia a la hora del diálogo.

Consequenter cum dicit venite, et videte, ponitur instructio discipulorum a Christo, et

-primo describitur ipsa instructio discipulorum a Christo;

-secundo commendatur discipulorum obedientia venerunt, et viderunt;

¹⁴³ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 290.

¹⁴⁴ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 290.

-tertio determinatur tempus quia hora erat quasi decima¹⁴⁵.

Primero Santo Tomás resuelve una dificultad de interpretación literal de la Escritura referida a donde vivía Jesús, ya que en Mt 8, 20 se dice que el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar la cabeza, para pasar después al sentido místico.

Dicit ergo primo venite, et videte, scilicet ubi habitem. Sed hic est quaestio. Cum Dominus dicat, Matth. VIII, 20, Filius Hominis non habet ubi caput suum reclinet, quare dicit venite, et videte ubi habito? respondeo dicendum, secundum chrysostomum, quod per hoc quod dixit Dominus: Filius Hominis non habet ubi caput suum reclinet, demonstravit quod non habuit proprium habitaculum, non quod in domo alicuius alterius non maneret. Et ad hanc videndum istos invitabat, dicens venite, et videte¹⁴⁶.

Es el sentido místico de la invitación de Jesús, “vengan y vean”, el que más desarrolla Santo Tomás y el que nos va a dejar más enseñanzas para nuestro tema.

-Mystice autem dicit venite, et videte quia habitatio Dei, sive gloriae, sive gratiae, agnosci non potest nisi per experientiam: nam verbis explicari non potest¹⁴⁷;

Venir y ver van a ser los dos verbos más destacados de esta parte del diálogo, que después va a desarrollar nuestro autor. Primero, refiriéndose al final de este ir y ver, Santo Tomás vuelve a unir la gloria y la gracia. Profundizando un poco más nos dice cual es el modo de este conocimiento, dice que es un conocimiento por experiencia, que no puede ser expresado en palabras, de allí que Jesús no les dice a los discípulos que lo escuchen sino que lo vean. Las palabras quedan cortas para darnos a conocer la Palabra, como nuestro santo va a decir al final de este comen-

¹⁴⁵ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 291.

¹⁴⁶ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 292.

¹⁴⁷ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 292.

tario¹⁴⁸: *Infinita enim verba hominum non possunt attingere unum Dei Verbum.*

La imposibilidad de las palabras para darnos a conocer la casa de Dios da a lugar a otro tipo de conocimiento al que nuestro santo nos invita, el conocimiento por experiencia.

Según esto cada uno tiene que hacer su propia experiencia de Dios, el testimonio de los otros, las llamadas sirven para que vayamos y veamos, pero somos nosotros los que tenemos que ir, ver y experimentar. Más adelante va a volver a hablar de este modo de conocer.

Sigue luego con una cita del libro del Apocalipsis *Apoc. II, 17: in calculo nomen novum etc.* que puede parecer extraña pero que es iluminadora del pensamiento de Santo Tomás. El vencedor, esto es el que llega a Cristo, acá y en la eternidad, recibe una piedra con un nombre nuevo, su nombre nuevo, el de hijo de Dios, el del gozo de la eternidad, nombre que ninguno conoce, solo él, el que lo experimenta, experiencia que es intransferible, Dios llama a cada uno con su nombre, da un nuevo nombre, cada uno participa de la eternidad de un modo único e irreplicable.

Es también de destacar la íntima relación gloria y gracia, este ir de los discípulos se realiza en el tiempo, después de la infusión de la gracia, cuando el Señor los miró, y es un ir a la casa del Señor, que comienza acá pero no acaba acá, tiene una dimensión de eternidad, por eso Santo Tomás pone, desde el principio ambas dimensiones, la casa de Dios tiene dimensión de gracia y gloria, de tiempo y eternidad.

2. Vengan y vean

*Et ideo dicit venite, et videte. Venite, credendo et operando, et videte, experiendo et intelligendo*¹⁴⁹.

Los primeros discípulos reciben la invitación, *vengan y vean.*

Venir con el creer y el obrar, *ver* con la experiencia y la contemplación. *Venite, credendo et operando, et videte, experiendo et intelligendo.*

¹⁴⁸ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 2660. Verba autem et facta Christi sunt etiam Dei. Si quis autem vellet eorum rationem per singula scribere vel narrare, nullo modo posset; immo etiam nec totus mundus hoc potest. *Infinita enim verba hominum non possunt attingere unum Dei Verbum.* A principio enim ecclesiae semper scripta sunt de Christo, nec tamen sufficienter; immo si duraret mundus per centum millia annorum, possent libri fieri de Christo, nec ad perfectionem per singula, facta et dicta sua enuclearentur.

¹⁴⁹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 292.

Venir creyendo y obrando. Es la fe el primer paso para llegar a Jesús, pero no alcanza la fe son necesarias las obras, como va a repetir tantas veces, la fe informada por la caridad, o en palabras de San Pablo: la fe que obra por la caridad.

Ver experimentando y entendiendo: el ver es un acto de experiencia, propia e irreplicable, previo al entender pero que necesita de este entender para ser un acto plenamente humano. A su vez el entender ayuda a experimentar más profundamente, el conocimiento de la fe lleva a desear ver lo que se cree¹⁵⁰.

Crear, obrar, experimentar, entender, es el camino que nos enseña Juan. Del creer al entender, *fides quaerens intellectum*, pero para llegar a la intelección es necesario el obrar y el experimentar. No es un simple conocimiento intelectual, sino algo que involucra a todo el hombre en su ser y en su obrar. Por eso van a ser los santos los que verdaderamente entienden, los que ponen por obra aquello que creyeron y que al ponerlo por obra experimentan la verdad de lo creído y llegan a entenderla más profundamente.

Dos veces más san Juan va a poner en boca de personas de su evangelio la frase *vengan y vean*, las que van a ser aprovechadas por Santo Tomás para desarrollar este tema.

Primero, en el episodio del día siguiente, es Felipe, el que después de seguir al maestro, llama a Natanael, y a la pregunta de este la responde: *ven y verás*, (Jn 1, 43-46).

Comentando este episodio, Santo Tomás dice, siguiendo a San Agustín¹⁵¹, que la frase de Natanael “de Nazaret puede venir algo bueno”, puede entenderse como una afirmación; o, siguiendo a San Juan Crisóstomo¹⁵², de una interrogación. En ambos casos la respuesta “ven y verás” es válida. Ya sea, en el primer caso, porque el bien anunciado por Felipe es tan grande que no se puede expresar en palabras; o en el segundo, porque yendo a Jesús se puede experimentar que Él es el Mesías y gustar de su enseñanza. Aparece así otro verbo, el gustar, del cual vamos a hablar al referirnos al salmo 33.

consequenter ponitur admonitio Philippi: dixit ei Philippus: veni et vide; quae quidem admonitio utriusque responsioni Nathanaelis convenit. Assertive quidem, ut dicatur: tu dicis quod a Nazareth potest aliquid boni esse, sed ego dico, quod illud bonum quod tibi annuntio, tantum et tam magnificum est quod ego exprimere non valeo; et ideo veni, et vide. Interrogative autem legitur sic. Tu admirando dicis: a Nazareth

¹⁵⁰ THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, III, c. 40: *Cognitio fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit; quia unusquisque desiderat videre quod credit.*

¹⁵¹ SAN AGUSTÍN, *Tratados sobre el evangelio de San Juan*, tr. 7, 16. 237.

¹⁵² JUAN CRISOSTOMO, *Homilias sobre el evangelio de San Juan*, hom. 20, 1, 253-254.

potest aliquid boni esse? reputans hoc esse impossibile secundum Scripturas; sed si experiri volueris quae ego expertus sum, intelliges vera esse quae dico; et ideo veni, et vide. Trahit quidem Philippus Nathanaelem ad Christum, eius interrogationibus non fractus, qui scit de reliquo eum non contradicturum, si verba et doctrinam Christi gustaverit: et in hoc Philippus Christum secutus est, qui superius interrogantibus eum de habitaculo, respondit: venite, et videte. Ps. XXXIII, 6: accedite ad eum, et illuminamini¹⁵³.

También la mujer samaritana después del encuentro con Jesús, cuando llama a sus vecinos para que vengan a conocer a Jesús les dice: *Vengan a ver*. El comentario de Santo Tomás nos deja nuevas características del camino de la fe:

Praedicationis autem modus innuitur cum dicit et dicit illis hominibus etc., ubi primo invitat ad Christi visionem cum dicit venite, et videte hominem..... Nec dixit credite, sed venite, et videte; quia manifeste noverat, quod si gustarent de illo fonte, eum videndo, eadem paterentur quae et ipsa ps. c. Lxv, 16: venite, et narrabo quanta fecit animae meae¹⁵⁴.

En este caso hay que ir y ver un hombre y descubrir en él al Mesías, y, viéndolo, gustar de él. Como en el caso anterior estar con Jesús y verlo, nos hace gustar de Él. Destaca Santo Tomás que el conocimiento del Mesías pasa a través de conocer un hombre, que es lo más visible, el conocimiento de las cosas invisibles comienza en las visibles.

Vemos que en estos dos nuevos textos aparece la frase *vengan y vean*, pero con el agregado del gustar, lo que también estaba en el episodio de los primeros discípulos, citando el salmo 33, 9: *gustate et videte*. Antes de ocuparnos de esta cita vamos a referirnos al conocimiento por experiencia.

¹⁵³ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 319.

¹⁵⁴ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 626.

3. Conocimiento por experiencia

Es de destacar que dos veces en este breve texto donde comenta el encuentro de Jesús con los primeros discípulos Santo Tomás nos habla de la experiencia como integrante del conocimiento. Esto es todavía más notable si tenemos en cuenta que en la *Catena Aurea*, en el comentario a este episodio, no aparece esta palabra, una comparación de los textos nos puede ayudar a ver las diferencias.

CATENA AUREA	COMMENT. IN IOANNEM
<p>... unde sequitur dicit eis: venite et videte; quasi dicat: habitaculum meum explicari non potest sermone, sed opere demonstratur. Venite ergo credendo et operando, et videte intelligendo</p> <p>(<i>Glossa continua super Ioannem 1, 24</i>)</p>	<p>-Mystice autem dicit venite, et videte quia habitatio Dei, sive gloriae, sive gratiae, agnoscitur non potest nisi per experientiam: nam verbis explicari non potest; Et ideo dicit venite, et videte. Venite, credendo et operando et videte, experiendo et intelligendo</p> <p>(<i>Lectura super Ioannem, n. 292</i>)</p>

A semejanza con el texto que estamos estudiando nos muestra que Santo Tomás tenía en cuenta el comentario de Alcuino, al que cita casi textualmente. Las dos veces que en este corto párrafo agrega la palabra experimentar nos muestra la importancia que ésta tiene para Santo Tomás, y que nuestro santo tenía especial interés en destacar este tipo de conocimiento¹⁵⁵.

Santo Tomás da todavía un paso más diciéndonos cuatro modos para alcanzar este tipo de conocimiento.

Notandum autem, quod quatuor modis pervenitur ad hanc cognitionem.

¹⁵⁵ Para el conocimiento por experiencia se puede ver también: A. PATFOORT *Cognitio ista est quasi experimentalis* (*Sent. I, d. 14, q. 2, a. 2 ad 3^m*), *Angelicum* 63 (1986). También el excelente estudio de F. ELISONDO ARARGON, *Conocer por experiencia. Un estudio de sus modos y valoración en la Summa Theologica de Santo Tomás de Aquino*, *Revista Española de Teología*, Madrid, 52 (1992) 5-50, especialmente 189-229. J.P. TORRELL, *Tommaso d' Aquino, maestro espiritual*, 111-116.

Primo per bonorum operum actionem: unde dicit venite. Ps. XLI, 3: quando veniam, et apparebo ante faciem Domini.

Secundo per mentis quietem, seu vacationem; Ps. XLV, 11: vacate, et videte.

Tertio per divinae dulcedinis gustationem; Ps. XXXIII, 9: gustate, et videte, quoniam suavis est Dominus.

Quarto per operationem devotionis; Thren. III, V. 41: levemus corda nostra cum manibus orando etc. Et ideo dicit Dominus Lc. XXIV, V. 39: palpate, et videte etc.¹⁵⁶.

Buenas obras, quietud de la mente, gusto de la dulzura divina, devoción, son los modos nombrados por Santo Tomás, cada uno iluminado por un texto de la Escritura.

Vacate, et videte; gustate et videte; palpate et videte, la sucesión de citas bíblicas parece querer conectar el ver a Dios con el descansar en Él, gustar de él, tocarlo a Él. El ver se completa así con verbos que nos hablan de un conocimiento sensible, el descansar en el Señor nos permite gustarlo, y tocarlo. Palabras tomadas de la Sagrada Escritura que no tienen sólo un contenido metafórico, sino que expresan el modo más perfecto de conocer a Dios, que no esta lejano de nosotros sino en nosotros. Es el conocimiento que los santos tienen de Dios como va a decir más adelante:...mundus credens, idest sancti cognoscent per experientiam quantum diligat nos¹⁵⁷.

Veamos el camino que nos enseña Santo Tomás: son necesarias las buenas acciones, pero ellas no son el fin, hay que descansar en el Señor, así se puede gustar de su dulzura, lo que nos permite elevar nuestros corazones hasta tocar a Dios.

Nuevamente las citas bíblicas nos ayudan a descubrir el pensamiento de nuestro autor. Contamos, además con su comentario a los salmos que es según muchos el último de sus comentarios bíblicos¹⁵⁸, donde nuestro santo deja entrever su propia experiencia mística. El comentario al salmo 33 nos da un poco más de luz sobre lo que Santo Tomás quiere decir sobre este conocimiento de Dios. Comentando el versículo acá citado gustate e vedete dice:

cum dicit, gustate et videte, quoniam suavis, hortatur ad experiendum...

Primo enim hortatur ad experientiam. Secundo ponit experientiae effectum, et videte quoniam. Dicit ergo, gustate et videte etc..

¹⁵⁶ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 293.

¹⁵⁷ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 2250.

¹⁵⁸ Cf. J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino, L'uomo e il teologo*, 290-293.

*Experientia de re sumitur per sensum; sed aliter de re praesenti, et aliter de absente: quia de absente per visum, odoratum et auditum; de praesente vero per tactum et gustum; sed per tactum de extrinseca praesente, per gustum vero de intrinseca.*¹⁵⁹

En primer lugar nos dice Santo Tomás que la experiencia es por medio de los sentidos, después analiza los diferentes sentidos con relación a objetos presentes o ausentes. Con respecto a los presentes distingue entre los exteriores y los interiores, determinando que para los objetos presentes interiores corresponde el sentido del gusto. Después de este análisis de los sentidos la conclusión es clara: Dios está presente dentro nuestro, por tanto la experiencia de la bondad del Señor se llama gusto.

*Deus autem non longe est a nobis, nec extra nos, sed in nobis... Et ideo experientia divinae bonitatis dicitur gustatio...*¹⁶⁰

Dando todavía un paso más nuestro autor, casi como explicando el conocimiento místico, nos dice que este conocimiento por experiencia da certeza a la inteligencia y seguridad al afecto, esto es, une más profundamente al hombre con Dios por medio de sus dos potencias intelectuales.

*Effectus autem experientiae ponitur duplex. Unus est certitudo intellectus, alius securitas affectus*¹⁶¹.

Experiencia parece querer decir algo así como contacto directo, la cercanía de Dios lo permite, más aun, lo reclama. La experiencia da certeza al intelecto y seguridad al afecto¹⁶², diríamos hace más profunda nuestra relación con Dios. Si Dios está en nosotros como el conocido en el cognoscente y el amado en el amante, la experiencia lleva a la inteligencia la voluntad, al conocimiento y al amor a grados más profundos, los fija, por así decir, en su objeto. Existe por tanto un conocimiento que no es meramente intelectual donde está presente todo el hombre, sus potencias espirituales, inteligencia y voluntad, y su parte sensitiva que le permiten gustar y tocar. Este contacto lleva a que gustemos de la dulzura del Señor, aparece así otro elemento al que Tomás va a hacer referencia en nuestro comentario, el gozo de la dulzura del Señor.

Quantum ad primum dicit, et videte. In corporalibus namque prius videtur, et postea gustatur; sed in rebus spiritualibus prius gustatur, postea autem videtur; quia nullus cognoscit qui non gustat; et ideo

¹⁵⁹ THOMAS AQUINAS, *Postilla super Psalmos*, 33, n. 9.

¹⁶⁰ THOMAS AQUINAS, *Postilla super Psalmos*, 33, n. 9.

¹⁶¹ THOMAS AQUINAS, *Postilla super Psalmos*, 33, n. 9.

¹⁶² Notar lo similar a las características de la perfección de la contemplación ya estudiada.

dicit prius, gustate, et postea, videte. Quantum ad secundum dicit, quoniam suavis est Dominus¹⁶³.

La importancia del gustar de las cosas de Dios, o de Dios mismo es remarcada hasta llegar a decir que en las cosas espirituales el gustar es anterior al ver, sin un gustar previo no se puede llegar a un ver, la experiencia de la dulzura del Señor es un elemento previo y esencial para llegar a ver al Señor.

Otra cita bíblica, la del salmo 45 versículo 8, en cambio le sirve a Santo Tomás para hablar de la íntima conexión entre la paz y la contemplación.

*Vacate et videte. Hic finis est pacis. Finis pacis temporalis, secundum Philosophum, est contemplatio veritatis. Unde pax est utilis finis vitae activae, et pax ordinatur ad contemplationem. Et secundum Augustinum, Christus procuravit pacem Romani imperii, ut apostoli discurrerent per totum mundum. Et ideo dicit ex quo est tanta pax, vacate et videte*¹⁶⁴

El Filósofo, Aristóteles, primero muestra la necesidad de la paz para la contemplación, Agustín después nos habla de la Providencia de Dios, que procura la paz al Impero Romano para la difusión del Evangelio, para que todos los pueblos puedan contemplar la salvación de Dios.

4. Conclusión

Finalmente, Santo Tomás se refiere a la respuesta de los discípulos, a la consumación de este diálogo entablado por el Maestro. Los discípulos obedeciendo y siguiendo a Jesús van, y al ir ven, y viendo no quieren dejarlo, por lo cual permanecen con él ese día.

*Consequenter ponitur discipulorum obedientia, quia statim sequitur venerunt, et viderunt, quia veniendo viderunt, et videntes non deseruerunt, unde dicitur et manserunt ibi die illo*¹⁶⁵.

Con esto se completa el ciclo, escuchar al Señor, obedecerlo, seguirlo es el camino para verlo y para gustar de su presencia, para permanecer con Él por toda la eternidad. Santo Tomás se refiere nuevamente a esta dimensión escatológica del encuentro con el Señor al decir que los que

¹⁶³ THOMAS AQUINAS, *Postilla super Psalmos*, 33, n. 9.

¹⁶⁴ THOMAS AQUINAS, *Postilla super Psalmos*, 45, n. 8.

¹⁶⁵ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 294.

rechazan al Señor es que no lo vieron como corresponde, que es lo que sucede en la visión beatífica, momento donde ya no vamos a poder dejar al Señor porque él va a colmar todos nuestros deseos. Todavía la cita del Antiguo Testamento refuerza esta idea. Finalmente la cita a San Agustín recuerda que no puede haber tinieblas donde está Cristo sol de justicia, dejándonos una nueva imagen de la visión del Cielo, cuando Dios sea nuestra luz, cuando no haya más noche, en el día eterno.

quia, ut dicitur infra c. VI, 45, omnis qui audit a Patre, et didicit, venit ad me. Qui enim recedunt a Christo, non viderunt eum adhuc, sicut videre oportet. Isti autem qui perfecte credendo, eum viderunt, manserunt ibi die illo; audientes et videntes beatum diem, beatam noctem duxerunt; III Reg. X, 8: beati viri tui, et beati servi tui, qui stant coram te semper. Et ideo, ut dicit Augustinus, aedificemus et nosmetipsi in corde nostro, et faciamus domum quo veniat ille, et doceat nos. Et dicit die illo, quia nox esse non potest ubi est lumen Christi, ubi est sol iustitiae¹⁶⁶.

Conclusión Final

Santo Tomás descubre en el evangelista Juan a un contemplativo que no sólo nos da testimonio de lo contemplado, sino que nos invita a hacer este camino de contemplación.

Al final de su vida, en la madurez intelectual y espiritual, nos descubre, en sintonía con el Águila de Patmos, los insondables misterios de Dios. Nos muestra una contemplación que tiene por objeto al Verbo de Dios, hecho hombre en Jesús de Nazaret.

El minucioso análisis, no tiene que confundirnos, la profunda búsqueda de la verdad, no es un simple juego racional, sino el conocimiento profundo del Dios Verdadero. Para nuestra sensibilidad un poco imbuida de la sospecha que no se puede conocer la verdad y de que ésta es una cosa que no dice nada a nuestro espíritu, puede parecer un intelectualismo desencarnado, pero para Santo Tomás el conocimiento de la verdad es participación del conocimiento de Dios, la verdad nunca es algo abstracto, frío, sino que es el objeto de nuestra bienaventuranza. El conocimiento del Verbo de Dios no se puede realizar sin amor pues es un Verbo spirans amorem¹⁶⁷, y no puede ser entendido sino es en el calor de la Ca-

¹⁶⁶ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 294.

¹⁶⁷ Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 946; *Summa theologiae*, I q. 43, a. 5 ad 2um.

ridad. Es una verdad que hace prorrumper en el afecto del amor¹⁶⁸. El ver lleva a la contemplación amorosa.

La convicción de que la fe es verdadera lo lleva a relacionarla con el conocimiento de los filósofos. Tiene siempre una visión universal de la fe, la que se adquiere como Juan recostado en el seno del Señor es verdad y como tal tiene algo que decir en el mundo del pensamiento. No es puro saber intimista subjetivo, es una verdad que regla todas las verdades. Lo muestra a veces viendo las coincidencias entre el conocimiento adquirido en la contemplación del Verbo hecho hombre y lo que los filósofos pudieron conocer por la razón. Otras mostrando como éstos mismos filósofos, cumbres del pensamiento humano, necesitan ser ayudados y corregidos, por la fe la cual nos ayuda en el camino de la verdad.

La posibilidad de conocer la existencia de Dios por la sola razón es una vez más mostrada por el maestro de Aquino, pero no solo eso sino que nos dice que este conocimiento es también parte de la contemplación de Juan, que no es nunca desligada de la razón sino que la supera. Hay un camino en común entre el apóstol y evangelista y los filósofos, pero el camino del evangelista llega más lejos, supera lo que es posible a los hombres solos. La Revelación del Verbo de Dios, no destruye lo que por nuestra inteligencia podemos conocer de verdadero, sino que lo corrige de sus errores, lo hace llegar más lejos en altura, amplitud y perfección, nos permite alcanzar al mismo Dios que es objeto de la búsqueda humana.

El fin del evangelio, que nos convirtamos en templos de Dios y seamos plenos de su majestad, es siempre tenido en cuenta no sólo en la división del evangelio para su estudio sino como hilo conductor. El evangelista nos quiere hacer participar de su contemplación, y quiere que también nosotros descubramos en Cristo al Verbo de Dios, Dios con el Padre, hecho hombre, por quien fueron hechas todas las cosas y por quien nos viene la Gracia que nos salva.

Este conocimiento de Jesús no se realiza a modo de cualquier conocimiento humano, es un conocimiento que necesita de la Gracia de Dios, del ir a estar con él, de las buenas obras, del permanecer con el maestro, en definitiva de reposar en su seno. Como el Hijo, que está en el seno del Padre, es el que nos puede revelar al Padre porque lo conoce, así nosotros tenemos que reposar, junto o como el discípulo amado, en el seno del Señor para poder contemplarlo y alcanzar de este modo la felicidad eterna.

El Señor Jesús es contemplado como el autor de todas las cosas, es el Señor que las ordena, con sabiduría y belleza. La misma contemplación del orden y de la belleza de la creación nos lleva a la contemplación del

¹⁶⁸ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 43, a. 5 ad 2um. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris.

Señor Jesús, al conocerlo como el auctor de la creación. Conocer la creación se convierte para nosotros en nuevo motivo de alabanza del creador, el descubrir el orden de lo creado, no es sólo un saber científico sino un camino para llegar a Dios.

Conocer en Jesús el Verbo eterno del Padre significa que en Él puede reposar nuestro anhelo de paz y eternidad, en la medida que lo conocemos como Verbo eterno, vamos participando de esta eternidad. En la medida que nuestro conocimiento es de las cosas eternas, nos vamos acercando a Jesús, que es el que las funda. En la medida que descubrimos el fundamento eterno de las cosas nos acercamos a este fundamento que es el Verbo que al principio estaba con Dios.

El poder elevarnos de las cosas a su fundamento nos permite descubrir en lo profundo de ella la huella del Creador. Este camino de elevación a través de las cosas se realiza de un modo especial a través del conocimiento de la verdad, que cuanto más elevada es, más incomprendible la descubrimos, más nos damos cuenta que no la podemos abarcar y más intuimos su principio eterno.

Es el Verbo eterno del Padre que ha dejado su huella en la creación, y que a través de ella nos permite conocer a Dios. Este Verbo eterno del Padre se ha hecho hombre en Jesús, en Él podemos conocer también estas características de Dios, podemos ver la sintonía que hay entre nuestro conocimiento natural de Dios y lo que vemos en Él.

El Verbo creador, eterno, divino e incomprensible es el fundamento de toda la creación, todo fue hecho por él. Todo nuestro conocimiento de la creación nos conduce a él y nuestro conocimiento de él nos conduce a un más profundo conocimiento de la creación, de sus fundamentos. Descubrimos en este mundo sus huellas, en una especie de círculo de conocimiento: sus huellas nos conducen a Él y Él nos permite ver con más claridad sus huellas.

Pero todo este conocimiento no tendría sentido si no nos sirviera para llegar al mismo Dios, simplemente sería un absurdo intuir la presencia de Dios que es el fin de nuestros anhelos y no poder alcanzarlo. Por eso el Señor es también la fuente de la Gracia, que nos limpia la inteligencia para que podamos verlo más claramente y nos fortifica la voluntad para que podamos amarlo más firmemente y así permanecer unidos a él.

En una visión profunda y original, Santo Tomás nos muestra una contemplación que comienza con las cosas de la creación pero que se eleva hasta el mismo creador, contemplación que Isaías nos describe y que llega en San Juan a su plenitud.

Esta contemplación del Verbo hecho hombre en Jesús sigue la economía de la Encarnación, conocemos a Dios de modo humano, a través de un hombre. El apóstol Juan reposando en su seno, los primeros discípulos estando con él. No es un conocimiento meramente intelectual que se consigue con el estudio, es un conocimiento que se logra con el ir y ver al

Señor Jesús, con el estar con Él. Es un camino de la fe al conocimiento contemplativo pasando por las buenas obras y la experiencia. Es un conocimiento que nos permite experimentar la presencia del Señor Jesús, que no se puede expresar en palabras sino que requiere ser visto. El Verbo se hace visible para que viéndolo podamos conocerlo. Y conociendo lo podamos amarlo y amándolo podamos alcanzar la felicidad eterna.

Si Cristo es el Verbo creador encarnado entonces hay una íntima unión entre creación y salvación, entre la razón y la fe, este es un principio fundamental. Que Cristo sea el Verbo fundamenta la razón, dice que el mundo tiene Verbo, Logos, Razón. La razón humana no es una quimera sino que puede encontrar, conocer, este Logos creador. El Logos al crear ha dejado su impronta en el mundo, y esta impronta le da inteligibilidad, lo hace digno de ser contemplado, permite la sintonía entre la Palabra creadora y la palabra pensada. El mundo se mantiene por él por lo menos de dos modos: en cuanto mantiene su inteligibilidad y en cuanto que sin esta inteligibilidad no tendrían sentido ni el pensar ni el vivir. El mundo de las cosas y el de los hombres se mantiene por él.

Si es el mismo Verbo creador el que se hace visible esto quiere decir que él, que ya estaba en el mundo, y que por lo tanto era cognoscible, viene de un modo nuevo, y por esto es cognoscible de un modo nuevo, con una nueva amplitud y perfección.

La relación fe-razón se fundamenta en la relación creación-salvación, que a su vez se fundamenta en que el salvador es el Verbo creador hecho hombre.

La profundización metafísica del estudio de la creación no puede no llevarnos al conocimiento de este Verbo. La contemplación natural (conocer el Verbo en la creación) y la sobrenatural (conocer al Verbo en Cristo) están íntimamente ligadas, la primera prepara para la segunda, la segunda supone, supera en amplitud y perfección la primera. Si es el mismo Verbo, lo que conocemos es lo mismo; si se ha hecho presente de modo nuevo, se muestra de modo nuevo y podemos conocerlo de modo nuevo. Se muestra más visible, lo conocemos más y a modo nuevo, ayudados por la Gracia que él mismo nos da.

La teología dejando de lado la metafísica y el conocimiento natural de Dios deja un gran vacío en la inteligibilidad de la fe. Profesamos que Jesús es el Hijo de Dios, pero la palabra Dios pierde un sentido fundamental si no está referida a la creación, si no es el creador, que existe antes de todas las cosas, eterno, cognoscible e incomprensible. La relación creación-salvación es fundamental: el que me salva es el creador de todas las cosas, que las sostiene con su Palabra poderosa.

El Verbo se hizo carne, si no profundizamos en la comprensión de qué es el Verbo se diluye el sentido de la frase. El esfuerzo por profundizar en una contemplación humana, y por tanto racional e inteligente quien es este Verbo nos permite vislumbrar un poco más lo inaudito, lo

insuperable de este hecho: el Verbo, Sabiduría eterna del Padre, por quien y para quien fueron creadas todas las cosas es el que se hizo hombre y habitó entre nosotros.

Utilizar la cita de Isaías como clave de comprensión del evangelio de Juan no era una cosa nueva, ya muchos padres lo habían hecho, inclusive la glosa, como se ve en el prólogo a la Catena Aurea del evangelio de San Juan, lo que sí es nuevo es todo el desarrollo comparando la contemplación del evangelista con la de los filósofos. Podría parecer extraña toda esta incorporación de conocimiento natural y su comparación con el de la contemplación del Verbo encarnado en una obra de teología bíblica. Podemos preguntarnos por qué Santo Tomás incluye todo esto en su prólogo. En realidad esta incorporación la ve nuestro maestro sugerida por el mismo evangelista que empieza su evangelio hablando del Verbo de Dios, de la Verdad de Dios que se plasma en la creación dándole verdad a las cosas, verdad que nuestro verbo mental puede captar y reflejar. Las cosas son, por estar creadas por el Verbo, puente entre Dios y los hombres. El conocimiento natural de Dios es camino, preparación a la revelación, preámbulo de la fe, preparación y parte del camino.

La relación entre fe y razón tiene acá su justificación y molde El Verbo que está en la creación, que permite el conocimiento natural dándole inteligibilidad a las cosas y luz al intelecto, se hace hombre trayendo la plenitud de la Verdad, porque es la misma Verdad. Las verdades fragmentarias que el intelecto del hombre podía conocer conducen a la Verdad que es Jesús. Es la Verdad y nos permite conocerla por su Gracia que aguza nuestro intelecto para que podamos conocerla y fortalece nuestra voluntad para que podamos amarla y así permanecer en ella.

Podemos decir que la teología fundamental tiene aquí su fundamento, el Verbo que estaba en Dios y que era Dios, por el cual se hicieron todas las cosas, y que es entonces cognoscible racionalmente, se hace visible revelándonos al Padre y nos llama a la fe, que de este modo no contradice a la razón siendo fe en la misma Verdad, sino que la ilumina, la guía y la supera.

Para que este conocimiento pueda llegar a todos los hombres, independientemente de su capacidad intelectual y de sus estudios, para que una viejita¹⁶⁹ pueda participar de él, es que Dios se encuentra con nosotros y nos llama a estar con Él. En Cristo nos muestra su rostro humano que es camino a su rostro divino. Es un conocimiento fruto del encuentro con Cristo, del ir y estar con Él, como los primeros discípulos, de reposar en su seno como el evangelista Juan. Es un conocer que es fruto del ver.

Una reflexión pastoral. El Verbo que se hizo hombre, encontrable, visible hoy está en su Iglesia, que es su Cuerpo. La Palabra (que está

¹⁶⁹ Cf. THOMAS AQUINAS, *In Symbolum*, 1.

para ser escuchada) se hace visible (para que pueda ser vista). Nuestra labor evangelizadora no puede ser transformar la Palabra hecha hombre en un torrente de palabras, sino en permitir que la Iglesia sea un lugar donde se pueda ir para ver a Cristo y estar con Él. Si la humanidad de Cristo es camino para acceder a su divinidad, Camino a la Verdad y la Vida, la Iglesia tiene que ser lo mismo, tiene que ser ámbito humano para el conocimiento divino. Así como los discípulos estando con Jesús descubren en Él al Mesías, al Hijo de Dios, estando en la Iglesia tendríamos que poder descubrir al Dios creador y salvador que nos da su Gracia por medio de los sacramentos de la humanidad de Cristo.



AMELIA URRUTIBEHETY DE DI PIETRO
Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

La pobreza como forma de marginalidad en la historia de la Orden Franciscana¹

La pobreza como forma de marginalidad

La denominación de marginalidad se contrapone a la de integración. Normalmente las personas que conforman una sociedad determinada, sea que se trate de un país políticamente organizado, sea que se trate de una ciudad, de algún modo están integradas a la misma, admitiendo no sólo las reglamentaciones legales y jurídicas, sino también las costumbres vigentes en dichas comunidades. Siendo así, los *marginales* son aquéllos que aún viviendo en las mismas, se mantienen en una zona linderera de la situación normal y socialmente aceptada, en la cual se encuentran ya por alguna disposición coactiva externa o por una situación de hecho, o ya también por una decisión personal autónoma y voluntaria. En ambos casos el efecto producido es la vida al margen de la regla normal de vida comunitaria. De este modo, el *marginal* queda como viviendo en la *alogeneidad*, es decir, permaneciendo en la sociedad como *otro* o transformándose en *otro* [Guglielmi, 1986, p. 11 s.; 1999, p.47 s.].

Como lo dice N. Guglielmi:

«Los marginales son quienes, aún cuando pertenecen o participan de un cuerpo social no se encuentran identificados con la totalidad de las pautas y

¹ Las obras citadas en este trabajo son las siguientes:

N. GUGLIELMI, *Marginalidad en la Edad Media*, (Buenos Aires: Eudeba, 1986). 2ª ed. corregida y aumentada, (Ibi: Biblos, 1998. [Guglielmi].

GRATIEN DE PARIS, *Historia de la Fundación y Evolución de la Orden de Frailes Menores en el siglo XIII*, (I-bi: Desclée de Brower, 1947) [Gratien].

Escritos Completos de San Francisco de Asís, BAC (Madrid, 1976).

-Primera Regla de los Frailes Menores

-Regla segunda de los Frailes Menores

-TOMAS DE CELANO, *Vida Primera de San Francisco*,

Vida Segunda de San Francisco,

ETIENNE GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, (Buenos Aires: Desclée de Brower, 1948).

normas de ese cuerpo, los que no responden al *modelo* que éste se da. Son los aceptados o quienes aceptan una sociedad de manera parcial, parcialización que los lleva a situarse en una posición excéntrica; no hay apicidad en ellos, no hay posición central y eminente; para ellos es el margen y el límite que atravesarán en ciertas circunstancias para transformarse en otros. A menos que la situación pueda revertirse y puedan ser aceptados por la sociedad que los margina, integrándose totalmente. Esta situación podrá lograrse mediante concesiones y aceptaciones, ya de uno y otro de los términos entre quienes se establece la relación, ya de parte de ambos» [1999, p. 11].

En cuanto a lo que hace a los pobres, podemos aquí establecer que su condición de marginalidad puede ser entendido de dos modos distintos. En efecto, por un lado están aquellos pobres que son tales por carecer de bienes con los cuales puedan hacer frente a las necesidades de la vida, y éstos serían los *pobres no-voluntarios*. Quizá ya nacieron pobres. Quizá en alguna oportunidad anterior pudieron contar con esos bienes, pero luego, como consecuencia de las plagas que les arrebataron las cosechas, de las pestes ineludibles que les hicieron perder a sus animales rurales, y lo que era más lamentable a muchos de sus seres queridos, o por haber fracasado su economía como consecuencia de malos negocios o por haber quedado en las redes de los usureros, ahora se encuentran en ese estado de pobreza no voluntariamente querida. Pero, por el otro lado, están aquellos otros que abrazan el estado de pobreza de manera libre y voluntaria. Su motivación será la seguir la vía del perfeccionamiento espiritual abandonando deliberadamente la búsqueda de riquezas. Y aquí tenemos muchos casos de eremitas, que se apartaban, y en tal sentido se auto-marginaban de la vida normal que seguían sus semejantes. Algunas veces, el apartamiento era puramente individual y solitario y otras veces eran varios los que se reunían para vivir tal vida marginal entregada a la vía piadosa o intelectual que les había cautivado. Aún cuando aquí se solía normalmente también dar el caso de que aún cuando el eremita hubiese sido uno en un comienzo, luego por la fama alcanzada de ser un santo, por llevar una vida de santidad, debía receptor la venida de nuevos discípulos que querían seguir la misma vía. Por lo general estos laicos, aún permaneciendo cristianos, no alcanzaban a configurar una verdadera orden, sino que ellos mismos vivían sus vidas sin sujetarse a ningún voto o a ninguna regla. Pero en otros casos, el afán de seguir la vía de la pobreza evangélica, los llevaron a organizarse de un modo oficial en órdenes, tal como sería el caso de la orden fundada por Santo Domingo y también la creada por San Francisco de Asís. Es precisamente de esta última de las que nos ocuparemos en este trabajo, analizando las distintas etapas de su historia en el siglo XIII y comienzos del s. XIV, sobre todo en lo que se dio en llamar la *querrela de la pobreza*, que terminará con la exclusión total de los partidarios de la pobreza rigurosa y extrema, conocidos como los Espirituales.

La fundación de la Orden de los Frailes Menores

El origen estuvo como es sabido en San Francisco, nacido en Asís hacia el fin del año 1181 o comienzo del 1182. Según es sabido en el año 1206 se entregó de manera total y definitiva al servicio de Dios, renunciando a la herencia paterna, llevando a partir de este momento una vida eremítica. Pero prontamente se le unieron otros jóvenes que, inducidos por su ejemplo, comenzando con Bernardo de Quintavalle y Pedro Catáneo, quienes vendieron sus bienes distribuyendo su producido entre los pobres. De este modo, San Francisco que no había pensado fundar una nueva orden, sino tan sólo llevar individualmente la vía eremítica, vio como su ejemplo era cada vez más seguido por otros, lo que de hecho configuraba una verdadera comunidad religiosa. Fue así como se vio obligado a redactar una Regla para sí y los suyos.

Todo ello provocó el recelo de Roma, donde se comenzó a mirar con cierta desconfianza la aparición de esta comunidad cuyo funcionamiento se apartaba de las formas tradicionales de vida religiosa. Pero Francisco contó con la voluntad benévola de Inocencio III que reconoció en el joven de Asís a un hombre de Dios, lo abrazó y aprobó verbalmente su Regla y le dio autorización para predicar *penitentia*. De este modo, por el mero de dicha aprobación verbal, la comunidad primitiva que era conocida como la *Fraternidad de Penitentes de Asís*, se transformó en una Orden Religiosa, que pasó a llamarse la *Orden de Frailes Menores* (1210).

Hemos mencionado una Regla presentada a Inocencio III en 1210, respecto de la cual no nos ha quedado ningún texto. Esta debió ser luego corregida y dio ocasión para la redacción de la *Regula prima* que fue completada y presentada como tal en el año 1221, cuando ya la comunidad primitiva se había extendido por la Umbría, estableciendo varias casas en otras ciudades: Perusa, Cortona, Imola, Bevagna, Alviano, Ascoli, Arezzo, Florencia, Pisa, Sartiano, Sena, etc.

En esta *Regula Prima*, la redacción en lo que se refiere a la organización de la Orden es más bien elemental. Francisco no era un jurista; por el contrario sentía cierta aversión hacia las cuestiones de Derecho. Ello es lo que le da a la Regla un carácter muy particular, estableciendo en general el espíritu que deberá tener la Orden, pero dejando din resolver muchas cuestiones. En la mayoría de los capítulos nos encontramos con consejos evangélicos dirigido a sus adeptos. Tal como lo dice Gratien,

«San Francisco, al fundar su Orden, no tuvo por fin principal ni el cuidado de los enfermos, ni la educación de la juventud, ni la belleza del culto, ni la mortificación, ni aún la predicación verbal. Su especialidad fue la imitación exacta de Cristo. Se propuso, pues, suscitar hombres que, ante todo y en

primer lugar, se esforzasen en observar el Evangelio, y que en segundo lugar trabajasen por la salvación de las almas» [Gratien, pp. 65-66].

En lo que hace a nuestro tema, resulta importante lo establecido en el Capítulo I: «La regla y vida de estos frailes es ésta, conviene a saber: vivir en obediencia, en castidad y sin nada propio, y seguir la doctrina y vida de Nuestro Señor Jesucristo, quien dice: *Si quieres ser perfecto, ve y vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y ven y sígueme* (Mateo, 19.21). Y : *Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz y sígame* (Mateo, 16.24). Y en otra parte: *Si alguien quiere venir en pos de mí y no aborrece a su padre y mujer, e hijos, y hermanos, y aun a su propia vida, no puede ser mi discípulo* (Lucas, 14.26). Y *cualquiera que dejare padre o madre, hermanos o hermanas, o hijos, y casas, y campos, por amor de mí, recibirá cien veces más y alcanzará la vida eterna* (Mateo, 19.29)».

Desde el comienzo mismo de la Regla queda, pues, prescrito el deber de la pobreza. El cual se complementa con la norma del capítulo II, donde se establece como debe ser «el vestido de los frailes», el cual consiste «en una túnica con capilla y otra sin capilla, si les fuere necesaria, y cuerda y paños menores. Y todos los frailes se vistan de vestiduras viles, y puedan remendarlas de saco y otras piezas». Y también con lo afirmado en el capítulo VIII, donde se prohíbe a los frailes que reciban dinero:

«Por tanto, ningún fraile, dondequiera que estuviere y para dondequiera que fuere, en alguna manera lleve, ni reciba, ni haga recibir pecunia o dineros, ni por ocasión de vestidos, ni de libros, ni por precio de su trabajo; jamás, por ningún motivo», agregando inmediatamente que sólo permite una excepción, la cual sería por la «manifiesta necesidad de los frailes enfermos, por-que no hemos de tener en más cuenta y reputación la pecunia o dineros que las piedras».

Si la vía de la pobreza consiste en no tener como propios cualquier clase de bienes, San Francisco pondrá un énfasis especial cuando se trate del dinero, al cual considera como una de las tentaciones del demonio:

«De ninguna manera reciban los frailes o hagan recibir, ni busquen, ni hagan buscar, pecunia o dinero de limosna para algunas casas o lugares, ni vayan con las personas que para tales lugares piden dineros» (*Regula prima*, cap. VIII).

«Suya era la frase que repetía con frecuencia a los frailes: *Que debían hacer tan poco caso y aprecio del dinero como de la basura*» (Celano, *Vida segunda*, cap. III, ' 65).

Al respecto, a algunos de los frailes les podía parecer que en caso de encontrar dinero, lo más conveniente era recogerlo para entregarlo a los

pobres. Pero el Santo se mantiene siempre en su posición marginal extrema. Así se narra en la *Vida segunda* (cap. III, ' 65) un episodio muy significativo:

«Cierta día, un seglar entró en la iglesia de Santa María de la Porciúncula para hacer oración; y al salir, por ofrenda, dejó una moneda junto a la cruz. Después de alejarse, un religioso, con toda sencillez, tomó el dinero y lo arrojó a una ventana. Llegó a enterarse el Santo de lo que acaba de ejecutar el hermano, y éste, viéndose descubierto, se presentó a pedir perdón, y postrado en tierra se ofrecía sinceramente al castigo. Repréndele el Santo y le recrimina con acritud por sólo haber tomado el dinero. Ordénale después que con su propia boca recoja el dinero de la ventana y salga del recinto de la casa y lo deponga con la boca también sobre el estiércol de asno». Es difícil encontrar un ejemplo semejante en el Florilugio cristiano. Esta aversión hacia el dinero se encuentra también en otras acciones del Fundador, como aquella en la cual se narra como el propio San Francisco, en oportunidad de haberle ofrecido el Sultán de Marruecos Miramamolín dineros para dis-tribuirlos entre los pobres cristianos, el siervo de Dios «a quien le era pesado el dinero no quiso acceder en modo alguno...» (*Leyenda*, cap. IX). «*El dinero, hermano, para los siervos de Dios no es más que diablo y serpiente venenosa*» (Celano, *Vida segunda*, cap. III, ' 68).

Frente a esta admonición del dinero, para poder solventar las necesidades de los frailes, la Regla ordena que pidan limosna no en dinero, sino en especie:

«Procuren todos los frailes seguir la humildad y pobreza de Nuestro Señor Jesucristo y acuérdense que ninguna otra cosa nos es necesaria de todo el mundo, sino que como dice el Apóstol (*1 Tim. 6.8*), *teniendo qué comer y con qué cubrirnos, con esto nos contentemos*» (*Regula prima*, cap. IX). «Y cuando sobrevinier : necesidad sea lícito a todos los frailes dondequiera que se hallaren, usar de todos los humanos manjares, como Nuestro Señor dice de David, *que comió los panes de la proposición, los cuales no era lícito comer, sino a los sacerdotes* (Marcos, 2.25-26)» (*ibídem*); «De igual modo, en tiempo de manifiesta necesidad, provéanse todos los frailes de lo que han menester como el Señor les diere a entender, porque la necesidad no está sujeta a ley» (*ibídem*).

El efecto de la práctica de esta vía de la pobreza alcanzó gran éxito. Como dice Gratien [p. 58]:

«La extrema pobreza de los primeros Frailes Menores, su caridad, su paciencia heroica, su alegría inalterable, en bello conjunto inspirado por el más puro cristianismo, no había impresionado tan sólo al pueblo bajo; era una fuerte llamada a la imitación de Jesucristo, y tan persuasiva, que ejercía su poder fascinador aun en las clases elevadas e instruidas. En efecto, muchos jóvenes de la aristocracia, e intelectuales, sacrificaron su brillante porvenir para poner al servicio de la Iglesia su ciencia y sus talentos, haciéndose discípulos de San Francisco».

A pesar de la marginalidad práctica que hacían del modo normal de su sociedad, San Francisco, lo mismo que los Frailes Menores, quedan ubicados y relacionados con el mundo. Tal como lo pensaba su fundador, con su vía de la pobreza, están para transformar la sociedad, siendo como la levadura en el cambio de las costumbres: «Hay, decía, como un contrato entre el mundo y los Frailes; éstos deben al mundo el buen ejemplo, y el mundo debe proveer a sus necesidades. Cuando aquéllos dejen de dar buen ejemplo, con menosprecio de su compromiso, el mundo, en justo retorno, retirará su mano» (Celano, *Vida segunda*, cap. III, ' 70).

La evolución de la Orden de los Hermanos Menores en lo que respecta a la vía de la pobreza

El ideal de pobreza franciscano era por su rigorismo una verdadera novedad comparada con las otras órdenes religiosas. Había un cierto deseo que se mitigase, por cuanto se sentía que en cierto modo estaba en el extremo mismo de las fuerzas humanas. Y esto ocurría ya en los primeros tiempos de la Orden ¿Por qué no permitir por ejemplo que los Frailes, aún sin abandonar la prohibición de tener bienes propios, pudieran tener algo en común, como ocurre con las otras comunidades monásticas?

Pero San Francisco se mantuvo siempre en defensa de su ideal de pobreza. Cuando el Vicario del Santo, fray Pedro Cataneo, preocupado por la gran cantidad de religiosos forasteros que iban a visitar Santa María de los Angeles, le presentó el problema a fray Francisco, le dijo:

«No sé, Padre, qué hacer, porque no tengo con qué atender suficientemente a la multitud de religiosos que de todos partes aquí afluye. Ruégote, pues, que te sea agradable que se conserven algunos de los bienes de los novicios que vienen a nosotros, para emplearlos en estas expensas, en tiempo de necesidad», el Santo le contestó: *Lejos de nosotros, hermano carísimo, esta falsa piedad, que dejemos de cumplir la Regla para atender a cualquier hombre.* «Insistió el Vicario: ¿Pues qué haré? Replicóle Francisco: *Desnuda el altar de la Virgen y quítale sus adornos cuando de otra manera no puedas atender a los frailes necesitados. Créeme que le será más agradable la guarda del Evangelio de su Hijo, con despojo de su altar, que el adorno de éste con desprecio de aquél. Dios cuidará de que haya quien restituya a su Madre lo que a nosotros nos hizo falta*» (Celano, *Vida segunda*, cap. III, ' 67).

Y el mismo Celano nos recuerda (*Vida segunda*, ' 59) que Francisco,

«no quería que los religiosos habitasen un lugarcillo alguno si no constaba con certeza que seguía siendo propiedad del donante». Y es así que la Porciúncula fue siempre propiedad de los Benedictinos que la habían concedido

a San Francisco, Y de los datos que poseemos, siempre en esta época, la propiedad de las casas la retenía el titular de la fundación. Así ocurrió con las de Valencienes en 1225, de San Juan de Angély en 1220, la de Cantorbery y de Londres en 1255 [Gratien, p. 90].

En la nueva Regla (1223), se insiste en que los Frailes no reciban dinero ni pecunia, y si bien en la Regla primera se atenúa el principio para las necesidades de los frailes enfermos, a lo cual ahora se agrega « y para vestir a los frailes», se la limita ahora a la aceptación solamente de los Ministros y los Custodios (cap. IV). Igualmente se mantiene la prohibición de que los Frailes se apropien alguna cosa:

«Nada se apropien los frailes, ni casa, ni lugar, ni alguna otra cosa. Y como peregrinos y advenedizos (I Pedro 2.11) en este mundo, sirviendo al Señor en pobreza y humildad, vayan por limosna con confianza» (cap. VI). Pero ni aún de las limosnas en especie que recibían se debían sentir propietarios. Las mismas pertenecen a los donantes. Estas prescripciones las continuará San Francisco hasta en su *Testamento*. donde decía: «Guárdense los frailes de que las iglesias y pobrecillas moradas y todas las otras cosas que para ellos se edifican, en ninguna manera las reciban si no fuesen conformes a la santa pobreza, que prometimos en la Regla, siendo en ellas hospedados como advenedizos y peregrinos», prohibiendo expresamente «que (los Frailes) se atrevan a pedir alguna letra (de privilegio) en la Curia Romana, por sí, ni por interpuesta persona, ni para la iglesia, ni para lugar alguno, ni con pretexto de predicación, ni por persecución de sus cuerpos».

La idea monástica de Francisco está, hasta el último momento de su vida, en algo que está contrapuesto al resto de las órdenes religiosas, y que Gratien establece apretadamente en este párrafo:

«A los ojos de los clérigos, la actividad exterior debía hasta cierto punto, condicionar el género de vida y la práctica de las virtudes de pobreza, humildad y sencillez. Para San Francisco, por el contrario, el género de vida y la práctica de estas virtudes debían condicionar las formas del apostolado [Gratien, p. 116]».

Pero a partir de la muerte de San Francisco, y debido a alguna consulta elevada al Papa Gregorio IX, éste libró la Bula *Quo elongati* (1230), estableciendo algunas aclaraciones respecto de las normas que debían seguir los Frailes Menores. Y acá, si bien estaba la voluntad del Fundador establecida en la Regla y en el Testamento, desde el momento en que la Orden de los Frailes Menores aparece ligada al Papa, desde el punto de vista canónico, la interpretación jurídica de estos documentos le corresponde a Roma.

Por de pronto, Gregorio IX, refiriéndose al *Testamento*, dijo que por muy piadosa que haya sido la intención del Santo al redactarlo, por muy justo y noble que sea el deseo de conformarse a él, no posee, sin embar-

go, fuerza alguna obligatoria. De este modo los Frailes no están obligados más que a la práctica de los consejos evangélicos expresados en la Regla. Al establecer la relatividad del *Testamento*, Gregorio IX hacía hincapié en las propias palabras del *Poverello*:

«Y no digan los frailes: ésta es otra Regla; porque ésta es una recordación, aviso y amonestación», estableciendo que sin el consentimiento de sus Ministros, el Santo Fundador no podía imponer sus últimas voluntades con fuerza de ley, de tal modo que se sentaba con fuerza el principio de que sólo el Papa es la autoridad suficiente para establecer o modificar los reglamentos. La consecuencia fue ambivalente, puesto que si bien por un lado la falta de obligatoriedad del *Testamento* debió causar una dolorosa herida en sus hijos, por el otro aliviaba la angustia de muchos de sus seguidores al poder presentar las cuestiones a Roma, no obstante estar ello en contra de lo afirmado en el *Testamento*.

En la Bula *Quo elongati* se efectúan algunas interpretaciones de la Regla que resultan importantes en el tema que nos interesa. Así, se consideró, respecto de la obligación de no recibir dinero, que no se infringía la Regla si se aceptaba el mismo y se lo gastaba inmediatamente. Esto lo podía hacer el *Nuntius* de la Orden, en representación de los bienhechores o acreedores de los Frailes Menores, cuando se trataba de sub-venir a «necesidades del momento», e igualmente los terceros (*amigos espirituales*) podían ser los depositarios de las limosnas para «necesidades inminentes». Y ya acá existe un cierto apartamiento de lo que pensaba el propio San Francisco. Pero se sigue manteniendo la prohibición de que los Frailes puedan tener algo en propiedad, no teniendo por ello ningún derecho sobre los inmuebles.

De las demás cosas, utensilios, muebles, y sobre todo libros, sólo tienen el uso, y sin el consentimiento del Cardenal Protector no pueden disponer de ellas.

Esta Bula significó una apertura que cada vez se iría profundizando. A ello contribuirá el éxito de la propia Orden, que presentará cada vez más exigencias prácticas. Así, las primitivas construcciones estaban en lugares solitarios, con el propósito de que los Frailes no fueran turbado en el ejercicio de su vida contemplativa. Estos «lugares» (*loca*) eran muy pequeños y su configuración resultaba muy precaria. Además, por su aislamiento estaban al alcance de los bandoleros. Fue así que comenzó la práctica de ir trasladando los establecimientos dentro de las mismas ciudades. Además, hay que tener en consideración que los Frailes habían también demostrado un interés por los estudios y hasta por las investigaciones científicas. Resulta fácil de comprender que este movimiento científico habría abortado miserablemente de no haberse decidi-

do los Frailes a abandonar las morada primitivas, para habitar construcciones más espaciosas.

Aún siguiendo la prohibición de contar con bienes propios, lo que ocurrió por lo común fue el recibir cada vez nuevas casas. De ellas no eran propiamente «dueños» en sentido jurídico, sino que lo continuaban siendo los bienhechores que les habían facilitado los bienes. Pero lo cierto es que los mismos eran usufructuados por los Frailes y además, podían persuadir fácilmente a los *amigos espirituales* a cuyo cargo estaba la titularidad de las casas e iglesias, el poder venderlas, o permutarlas. De este modo el sentido de la pobreza inicial y sobre todo la del Fundador se iba mitigando cada vez más.

El hecho de poder contar con casas y con iglesias no alcanzaba a solucionar todos los problemas económicos que a medida que la Orden se iba extendiendo eran cada vez mayores. Así, no obstante su aversión por las deudas, no les resultaba posible eludirlas ya que había que atender los gastos de la comida, del vestido, del arreglo de las construcciones, y otros menos importantes, p.e.: las erogaciones en libros. El método pensado de las limosnas que cada fraile debía ir pidiendo no alcanzaba a resolver problemas cada vez más complejos. Fue así que se recurrió al sistema de las «fundaciones». Este consistía en la voluntad expresada por un donante quien, en peligro de muerte, hacía la liberalidad de testar ciertos bienes determinados, como casas, campos, viñedos, etc. no directamente a favor de los frailes, que no podían ser propietarios, sino a otra persona en concreto, o a un hospital, asociación o municipio, con el cargo de entregar a los Frailes Menores cada año la limosna señalada en el testamento o en la donación o legado. Esta costumbre de las fundaciones significará de hecho una fuente importante de beneficios para los Frailes Menores. De este modo, los frailes podían recibir el monto de las limosnas sin transgredir la prohibición de ser propietarios. La cantidad de bienhechores iba continuamente en aumento. Y esto, aparte del sentido caritativo que tiene siempre la limosna, se veía acrecentada sobre todo porque los amigos y beneficiarios de la Orden trataban de conseguir el favor especial de morir vestidos con el hábito de franciscano, para lo cual no existían mayores inconvenientes, y además, el más difícil de acceder de recibir sepultura cerca de los religiosos.

Esta mitigación de la pobreza, aunque respetando las líneas directrices de la Bula *Quo elongati*, había beneficiado indudablemente a la Orden de los Frailes Menores, pero, comparadas con las palabras, acciones y pensamiento de su Fundador, se podía ver un cambio del espíritu. Si en vida de San Francisco, los frailes eran evidentemente *marginales* que se alejaban del dinero y de los bienes para tratar de subsistir solamente con la limosna, ahora así como se daba ese desplazamiento de los primitivos *loca* de los lugares solitarios y linderos, a los conventos ya en el interior de las ciudades, podríamos también decir que su *marginalidad*

se estaba corriendo de la zona linderera de la pobreza absoluta establecida por San Francisco, a otra mucho más mitigada que facilitaba la vida comunitaria.

Y aquí los encontramos con que así como los franciscanos tuvieron muchos adeptos y bienhechores, existían también los detractores, ya laicos y también clérigos que miraban con sospecha esta situación económica de los frailes, que poseían bienes, pero de los cuales se decía que no eran propietarios. Y es aquí donde intervendrá nuevamente el Pontificado romano representado por Inocencio IV. Por medio de una nueva Bula —*Ordinem vestrum* (1245)— estableció que todos los bienes de la Orden, sean muebles o inmuebles, excepto aquellos cuya propiedad se reserven los donantes, forman parte del Patrimonio de San Pedro, quedando para los Frailes Menores el usufructo de los mismos [Gratien, p. 178].

La solución jurídica establecida ahora salvaguardaba la obligación de la pobreza. En efecto, quedaba ahora en claro que no eran propietarios de ningún bien, no obstante lo cual podían usarlos y gozarlos con la figura del usufructo. Formalmente se continuaba acatando la Regla, pero la realidad era que los franciscanos se alejaban cada vez más del espíritu auténticamente riguroso de Francisco. Éste, precisamente había establecido que los religiosos no tuviesen más de dos hábitos, siéndoles lícito poder remendarlos con otros retazos; pero éstos debían ser siempre de paño burdo, salvo que alguien por enfermedad pudiese usar una túnica más fina sobre la carne, pero de tal manera que en el exterior apareciera la aspereza y la vileza (Celano, *Vida segunda*, cap. IV, '69). San Francisco agregó al respecto, previendo que pudiera ocurrir la mitigación de la pobreza:

Se llegará a suavizar la austeridad y a dejar que reine la tibieza hasta tal punto, que los hijos de un padre pobre no se avergonzarán de llevar vestidos finos vestidos de escarlata, con tal que sólo cambie en ellos el color.

Palabras que Tomás de Celano comenta en forma áspera:

«En esto, Padre, no te hemos desmentido; como hijos bastardos que somos, es más bien nuestra iniquidad la que se miente a sí misma. Este relajamiento aparece más claro que el día, y crece sin cesar» (*ibidem*).

Precisamente la Bula *Ordinem vestrum* vino a abrir una brecha aún más grande al permitir que los *amigos espirituales*, es decir los bienhechores, pudiesen otorgar recursos a los Frailes Menores, no solamente para las *necesidades urgentes*, como podían ser para el cuidado de los enfermos, los vestidos, etc., sino también para cosas simplemente *útiles o de comodidad*. Y ahora, los Frailes Menores, no solamente recurrirán a estos *amigos espirituales* para casos de extrema necesidad, como lo

exige la Regla, sino también para poder aportar dichos bienes por causas más amplias.

Incidencias posteriores en la cuestión de la pobreza

Ya a esta altura de la historia de la Orden de los Frailes Menores, los problemas en torno a la cuestión de la pobreza, lejos de quedar aplacados, retornarán bajo nuevas inquietudes y problemas que se presentaban.

El Fundador en su *Testamento* había sido claro en cuanto a la interpretación de la Regla:

«A todos mis frailes, clérigos y legos, mando firmemente por obediencia que no pongan glosas en la Regla ni en estas palabras diciendo: *Así se han de entender*; mas como el Señor me concedió decir y escribir sencilla y puramente la Regla y estas palabras, así, simple y puramente y sin glosa, quiero que las entendáis y con santa obra las guardéis hasta el fin». Pero, como hemos ya visto, esta intención de Francisco de prohibir toda interpretación de la Regla, debiéndosela cumplir en forma literal será superada por la interpretación realizada por Roma, especialmente a partir de la Bula *Quo elongati*.

Y al permitir entonces una mitigación de la pobreza primitiva, se comienzan a generar muchas dudas cuando hay que hacer descender la interpretación pontificia a los casos bien concretos de la vida real de la Orden. Así, por ejemplo, y citando los problemas como los presenta Gratien [p. 218] cabía preguntarse: ¿A qué consejos evangélicos están obligados los Frailes Menores? (C. I de la Regla). El aceptar privilegios ¿no será un peligro para la pura observancia de la Regla, y para el buen nombre de la Orden? ¿Qué debe entenderse por las palabras: *necesidad, calzado, pobreza de vestidos* (C. II), *pecunia, dinero, persona interpuesta*? (C. III). ¿Estará permitido hacer provisiones, recurrir a los *amigos espirituales* para otras necesidades que no sean cuidar de los enfermos y proporcionar vestidos? (C. IV). ¿Pueden los Frailes recibir materias primas que, transformadas por su trabajo, puedan cambiarse por otras cosas necesarias? (C. V). ¿A quien pertenece la propiedad de los muebles? ¿Se permite a los Frailes comprar, vender, tomar prestado, cambiar, dar, tener rentas fijas, campos o viñas? ¿Hasta dónde se extiende el uso pobre? (C. VI).) ¿Está el Capítulo General sobre el Ministro General? (C. VIII). ¿Qué se entiende por observar espiritualmente la Regla? (C. X).

Estas preguntas motivaban dudas difíciles de resolver, si es que las soluciones debían de estar conforme a la Regla. De este modo, algunos veían en la mitigación del principio de la pobreza un desviación, mientras que otros la apreciaban como una necesidad ineludible para satisfacer los progresos de la Orden. Fue así que se podía apreciar la existencia de dos partidos: por un lado estaban los *Espirituales* empeñados en

resistir todo cambio, entendiendo que ellos significaban una relajación; por el otro estaba la *Comunidad*, formada por aquellos frailes que aceptaban todas las transformaciones y privilegios que les otorgaba el Papa, aunque no sin temores y escrúpulos sobre la interpretación y práctica de la Regla.

El problema que se trataba de resolver era, pues, este: *continuar el desarrollo progresivo de la Orden, pero sin alejarse de su primitivo espíritu*. El primero que trató de resolverla fue el Ministro General Crescencio de Jesi (1244-1247). Su gobierno de la Orden fue inclinarse por la línea *comunitaria*, de tal modo que se multiplicaron las construcciones nuevas, alentando los estudios científicos y dedicando el ministerio apostólico a todos los terrenos, todo lo cual conducía a que fue-ra necesaria la concesión de nuevos privilegios por parte de Roma. En tal sentido resultó importante la Bula *Ordinem vestrum* (1245), mucho más amplia que la anterior *Quo elongati*. Todo ello provocó la agitación de los *Espirituales*, hombres piadosos que de buena fe no aceptaban la posibilidad de alejarse de las intenciones de San Francisco. Cuando éstos habían resuelto presentar la cuestión al Papa Inocencio IV, Crescencio se les adelantó y obtuvo del Pontífice la autorización para castigarlos. Fue así que setenta y dos de los *Espirituales* de entre los más recalcitrantes fueron dispersados por las Provincias más lejanas.

Tras lo cual, Crescencio, para apaciguar las consecuencias de la medida tomada, prescribió a todos los frailes que escribiesen sobre la vida de San Francisco, la maravilla de su vida santa y los milagros que conocieran. Fue así que Tomás de Celano recibió de Crescencio la tarea de componer una segunda Leyenda (la *Vita secunda*). Esta obra resultó un elogio de la *vida comunitaria*, aunque envuelta en protestas, a veces hirientes, contra las manifestaciones de relajación. Pero pese a ello, Crescencio, ya de edad avanzada cuando comenzó su Ministerio no consiguió ninguna victoria decisiva.

Fue reemplazado por Juan de Parma (1247-1257). Aunque era un hombre de ciencia, se presentó siempre como un hombre lleno de bondad y sencillez. Trató de mantener el equilibrio de los partidos en la Orden, inclinándose al culto de la pobreza y de la humildad. Su medida más importante fue suspender la aplicación de la Bula *Ordinem vestrum* en todos los puntos en que contradecía a la Bula *Quo elongati*, resistiéndose a pedir nuevos privilegios. Sin embargo, tenía un lado flaco, ya era favorable a las ideas milenaristas de Joaquín de Fiore, las cuales Alejandro IV condenó en 1255. Fue este Papa el que terminó por pedirle a Juan de Parma que presentara su dimisión. Fue así que adelantando la reunión del Capítulo General, lo convocó en 1257, y frente a las circunstancias existentes, se eligió por unanimidad a Fray Buenaventura de Bagnorea.

San Buenaventura (1257-1274) y la cuestión de la pobreza

Desde los comienzos mismo de la Orden de los Frailes Menores existió un cierto estado de tirantez con el clero secular. Las causas de ello eran muy variadas. En forma abreviada, podemos establecer las siguientes: *a)* El clero seglar miraba con mucha desconfianza este ideal de pobreza y los continuos privilegios que recibía de Roma; *b)* La dedicación que los religiosos comenzaron a prestar al ministerio de las almas (*cura animorum*), el cual era considerado como monopolio del clero parroquial; *c)* El traslado de los conventos al interior de las ciudades establecía una competencia con la actividad de los párrocos, que veían usurpados sus *derechos* en lo que hace a los privilegios de otorgar sepultura a los fieles, predicar y confesar; *c)* Los frailes no tenían ningún miramiento en la crítica de los vicios del clero regular; *d)* Igualmente no mostraban mucho celo en recordar a los fieles el deber de pagar los diezmos y las primicias, y hasta llegaron algunos a hablar en contra.

Un motivo concreto de disputas fue la lucha por las cátedras que tenían las órdenes mendicantes en la Universidad de París (los Dominicos tenían dos y los Franciscanos una). En 1253 fueron excluidos de los claustros universitarios, pero apelaron al Papa quien ordenó reponerlos. La Universidad no acató la orden, sino que ratificó la exclusión de los religiosos. Estos aceptaron en principio la situación: Pero la cuestión no quedó ahí, sino que los seculares lograron moverse ante Inocencio IV, quien libró la Bula *Etsi animorum* (1254) dirigida contra los privilegios que gozaban los religiosos. Pero el nuevo Pontífice Alejandro IV, por medio de la Bula *Quasi lignum vitae* (1255) puso fin a la cuestión pendiente de las cátedras en manos de los Mendicantes, ordenando a los Maestros seculares devolvérselas a los religiosos.

Esta batalla por las cátedras universitarias, aquí mencionada para ver el clima que se vivía en esa época en los medios eclesiásticos, aparentemente concluyó, pero ello no significó el cese de los ataques de los seculares contra las Ordenes mendicantes. Por el contrario, aumentaron en tensión al cambiar el sentido de las críticas. Ya no quedaron limitadas a los *derechos* de los religiosos, sino que se ataca su existencia misma y hasta el mismo ideal franciscano.

El enemigo más encarnizado, que ya había actuado también en el problema de las cátedras universitarias fue el Maestro Guillermo de Saint-Amour, quien en 1255 publicó el *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum ex Scripturis sumptus* (Breve Tratado sobre los últimos tiempos conforme a las Escrituras). En esta obra denuncia lo que entiende son los peligros que hacen correr a la Iglesia: los falsos apóstoles, cuya venida al fin de los tiempos predijo San Pablo (*II Tim.*; 3: 1-16). Y dispara sus dardos contra los religiosos Mendicantes. Afirma

que estos frailes, que pretenden volver a la vida de Cristo y de los Apóstoles, sólo tienen una apariencia de piedad y fingen más celos que el de los pastores ordinarios.

Según Guillermo, en la jerarquía eclesiástica no hay sino dos categorías de personas: la de los *clérigos* (Prelados o párrocos) a quienes por la disciplina eclesiástica les corresponde la *cura animorum* y la de los monjes y laicos, quienes deben abstenerse del estudio y vivir del trabajo de sus manos. A estos últimos les niega el derecho de predicar el Evangelio así como también el de recibir limosnas o mendigarlas. Al respecto dice que la mendicidad es igualmente un peligro de los últimos tiempos, pues hace de los que a ella se entregan, aduladores, detractores, mentirosos y ladrones. Y se pregunta: ¿Es que la renuncia a las riquezas no es un acto de perfección? Sí, contesta, pero con tal que se imite a Cristo practicando buenas obras, y no mendigando. Cuando uno ha renunciado a toda propiedad, no le queda sino encerrarse en un monasterio para encontrar en él la subsistencia, o entregarse al trabajo, pero únicamente al trabajo manual. Y si bien existen mendicantes permitidos por la Iglesia, esto es un error que la Iglesia debe corregir, pues esta vida de mendicidad es contraria a las enseñanzas de San Pablo. Ni Cristo, ni los Apóstoles la practicaron.

A poco de salir esta obra fue refutada por un joven franciscano. Este era precisamente San Buenaventura, quien escribe su *De perfectione evangelica*, donde entre otros tópicos toma el de la pobreza, contestando con ejemplos evangélicos la obra del Maestro Guillermo, quien prontamente será acusado ante el Tribunal de Roma. Alejandro IV reunió una comisión de cardenales, la *Comisión de Anagni*, tras lo cual el libro de Guillermo fue condenado por la Bula *Romanus Pontifex* y arrojado al fuego el 5 de octubre de 1256.

Pero con ello no cesaron los ataques. Como dice Gratien [p. 241],

«el joven Doctor Seráfico comprendió que en el fondo de la querrela contra el género de vida y actividad de las Ordenes Mendicantes se encerraba una cuestión, que Guillermo de Saint-Amour había tan sólo rozado, mucho más seria y más importante que una simple rivalidad; la cuestión de la naturaleza misma de la perfección cristiana y de la imitación de Cristo: ¿Enseñó verdaderamente Cristo y practicó la pobreza absoluta? ¿Se puede permitir a los cristianos imitarle en esto?».

Y ahora será un discípulo de Guillermo, el arcediano de Amiens, Gerardo de Abbeville, quien retoma la argumentación. Para ello escribe su *Contra adversarium perfectionis christianae*. Niega allí que Cristo enseñase, ni con el ejemplo ni de palabra, la renuncia a toda propiedad, y que semejante renuncia fuese practicada por los Apóstoles. Afirma que la renuncia no confiere superioridad moral alguna, que la pobreza es peligrosa, impracticable, contraria a la perfección cristiana y que la

cumbre de ésta se halla en el ministerio pastoral, cuya excelencia en nada es disminuida por las riquezas, la cuales, al contrario, le son muy útiles.

Se acepta la imitación de Cristo cuando el Evangelio nos lo presenta asistiendo a las Bodas de Caná, huyendo de sus enemigos, y poseyendo algún dinero. Tal es el caso de algunos pasajes del Evangelio de San Juan. Así el del cap. 12: 2-8:

«María tomó una libra de unguento de nardo puro de gran precio, ungió con él los pies de Jesús y los enjugó con sus cabellos, y el olor del unguento llenó toda la casa. Judas el Iscariote, uno de sus discípulos, el que había de entregarlo, dijo: «¿Por qué no se vendió este unguento en trescientos denarios y se dio para los pobres?...Más Jesús dijo: «Déjala, que para el día de mi sepultura lo guardaba. Porque a los pobres los tenéis siempre con vosotros, mas a Mí no siempre me tenéis». Es decir que Judas era el ecónomo de Jesús: «Judas tenía la bolsa» (12: 29). para satisfacer las necesidades del Maestro y de sus discípulos.

Admitir como verdaderas estas conclusiones era acabar con la vida de la Orden Franciscana, ya que en verdad la Regla estaba en contra del Evangelio, el deber de la Iglesia era abolirla. Pero con mucha energía, San Buenaventura escribirá, siendo ya Ministro General su *Apologia pauperum*. En ella defiende la pobreza como estado de perfección. Presenta innumerables ejemplos de los Evangelios y de los Padres de la Iglesia, sobre todo el de Cristo que dice al joven que le pregunta por la perfección:

«Si quieres ser perfecto, ve y vende todo cuanto tienes, dalo a los pobres y sígueme» (Mateo, 19, 21), al cual sigue San Pablo: «*Teniendo lo necesario para vivir, con esto nos contentamos*» (I Tim. 6, 8). Y sobre el hecho de la bolsa de los Apóstoles, le contraponen lo que dice San Lucas (8, 2): «*Ibant cum eo mulieres, quae ministrabant ei de facultatibus suis*».

No se opone a que exista el derecho de propiedad: el poseer riquezas, tanto en común como en particular, no es pecado, pero el renunciar a ellas pertenece a la perfección (cap. 9). Y respecto de los bienes de las iglesias particulares, reconoce el derecho de éstas de percibir los diezmos y las ofrendas, así como la posesión de inmuebles, «como campos, villas, campamentos, ciudades y cortes» (cap. 10, 11). En tal sentido distingue cuatro clases de bienes comunes: a) aquella que se tiene *necessitatis naturae*, para vivir y comer, a la cual no se puede renunciar por radicar el derecho natural en el mismo ser del hombre (cap. 10, 13); b) la que dimana del derecho de la caridad fraterna, es decir la licitud de tener bienes para socorrer a los demás (cap. 10, 14); c) la que proviene *ex iure civilitatis mundanae*, como por ejemplo la hacienda de un imperio, reino o ciudad, o la que poseen en sociedad los mercaderes. Esta clase no está de acuerdo con la perfección evangélica (cap. 10, 15); y d) los bienes que

han sido donados a las iglesias, *ex iure dotationis ec-clesiae*, dedicados a Dios, al común sustento de sus ministros y de los pobres, a la cual no hay necesariamente que renunciar (cap. 10, 16).

De este modo, asegura el derecho de los prelados a ser pagados, ya que la recepción de la paga justa, no es mendicidad, sino derecho, pero los distingue de la pobreza de los Hermanos Menores, ya que como mendigos de Cristo piden «para que los otros merezcan al dar limosna, y ellos ejerciten la humildad pidiendo, y así se sustenten para poder evangelizar, y no evangelizar para sustentarse» (cap. 12, 39 y 41). Los Frailes tienen el derecho de predicar, y por ello envían predicadores a todo el mundo, por lo que en consecuencia pueden recibir de todo el mundo lo que necesitan para vivir. La limosna, dice también, se debe por misericordia a todos los pobres, pero sobre todo a los Frailes Menores, que son pobres voluntarios; se les debe por justo título, como predicadores de la verdad, siendo tan meritorio el socorrerles, como el levantar basílicas.

Pero junto al problema de la mendicidad se presenta otro problema: el del derecho de propiedad. A diferencia de las otras comunidades religiosas, donde lo que recibe un monje pasa a dominio de su monasterio y queda a disposición de su abad, tal como lo habíamos visto, los Frailes Menores viven en conventos y ofician en iglesias, pero ninguno de ellos es propietario de nada. Todos los bienes que reciben no son de ellos, sino que pertenece a la Santa Sede, a menos que el donante se reserve su propiedad. San Buenaventura, se afirma en esta situación. Ellos son como los criados, que comen un pan que no es suyo, viven bajo un techo y usan de cosas que son propiedad de su amo. «Así nosotros tenemos el uso de las cosas necesarias, pero no la propiedad, ni colectiva ni individual. La limosna que nos dan los fieles, pasa a nuestro uso, pero el dominio o la propiedad pertenece al que es el primer proveedor de nuestra Orden, al Papa, a quien como a verdadero propietario, estamos dispuestos a ceder todo lo que tenemos tan pronto como lo mande. No teniendo pues ninguna propiedad, podemos en conciencia decir que observamos nuestra Regla» (*Determ. Quaest.*, P. I, q. 24).

De hecho, la vida económica en esta época se regía de acuerdo con un sistema que trataba de hacer cumplir estos principios. Por de pronto, San Buenaventura recreará la institución de los Procuradores, nombrados no por los Frailes sino por Roma. Ellos eran los que se encargaban de todo lo que se correspondía con la administración de los bienes. Igualmente, el papa Alejandro IV había permitido que cuando los Frailes hubiesen dispuesto un traslado estaban autorizados a vender todo lo que les pareciese del antiguo, por medio de los Síndicos, habiendo pedido San Buenaventura que los mismos debían ser nombrados también por Roma, evitando de este modo que la disposición de bienes pudiese ser vista como una ficción jurídica, ya que entonces aparecía que era Roma,

la propietaria la que había dispuesto la venta. Del mismo modo, en cuanto a la recepción del dinero, funcionaba la institución del *nuntius* o *amigo espiritual*. Pero para San Buenaventura, el *nuntius* no es el representante de los Frailes, es decir del que recibe, sino del que da. De este modo, el donante haría la donación no directa, sino indirectamente a dicho *nuntius*. De este modo, tampoco se iba en contra de la Regla, que solamente prohíbe conforme al consejo evangélico recibir dinero o mendigarlo, pero no obtener sus beneficios por interpósita persona. Estos beneficios era recibir en especie los alimentos, vestidos, etc., necesarios para su subsistencia.

En el año 1279, el papa Nicolás III dictó la Bula *Exiit qui seminat* que determinará con precisión esta cuestión de los bienes usados por los Frailes Menores. En realidad este nuevo documento no se aparta de las soluciones contenidas en la Bula *Quo elongati*, pero entra en más detalles. La propiedad de las cosas, tanto muebles como inmuebles pertenece a la Santa Sede, detentando los Frailes solamente su uso. Pero, para evitar toda duda establece una distinción entre lo que llama el *uso de derecho* y el *uso de hecho*. Sólo este último es el permitido a los Frailes para las cosas necesarias a la vida y el cumplimiento de los deberes de su estado, es decir, para «el alimento, vestido, culto divino y estudio». Se recalca que este uso de hecho permitido debe ser siempre *pobre*, es decir, *moderado*, de tal manera que se excluyan lo superfluo, el atesoramiento y las provisiones excesivas. Con ello queda afirmada la teoría del *uso pobre*.

Igualmente, para la difícil cuestión de las limosnas en dinero, se permite el recurso de los amigos espirituales, pero mientras que San Francisco lo permitía solamente para las necesidades de los enfermos y para el vestido de los religiosos, el Papa agrega también dos causales más: para la construcción de edificios y para la adquisición de los libros indispensables para el estudio.

La controversia sobre el *usus pauper* entre los Espirituales y los Comunitarios

Luego de la sanción de la Bula *Exiit qui seminat* que establecía el *uso pobre* de los bienes, los problemas en lugar de cesar aumentaron. La «cuestión de la pobreza», por más que jurídicamente aparecía perfectamente reglada, tenía su punto flojo en la cuestión que se presentaba de hecho en cómo es que se debía ejercitar ese «uso pobre». La continua propagación de la Orden de los Hermanos Menores presentaba una contradicción paradójica. Los mismos Frailes sabían que el estado actual de la Orden marcaba por un lado un claro progreso a los ojos de muchos, pero por el otro, a juicio de no pocos, significaba una verdadera

decadencia. De esto se había cuenta incluso San Buenaventura. Una cosa era gobernar una pequeña comunidad y otra gobernar una Orden cada vez más floreciente. Los Frailes que habían asistido a los primeros momentos habían ido envejeciendo, y por ello ya no podían dar a los más jóvenes los duros ejemplos del rigor primitivo. Ahora los novicios, que no han sido testigos de las austeridades a que entregaron los primitivos Frailes, sólo imitan de su vida lo que sus ojos ven, atenuando por ello mismo la severidad de la Regla primitiva.

El nuevo Ministro General, Fray Bonangrazia, en una carta circular del 8 de octubre de 1279, se ve obligado a exhortar a los religiosos a evitar cuidadosamente todo lo que pudiese exponerlos a las críticas de los enemigos que les espían con ojos celosos; los invita a huir de las ocasiones de litigio con el clero, a no hacer cambio alguno de conventos sin su permiso, a guardarse de toda superficialidad en las construcciones, en los vestidos y en los alimentos, de todo acto o palabra que hiciese creer que los Frailes reciben, venden, dan o compran; reprende los viajes inútiles, y la costumbre de ir a caballo, que comenzaba a introducirse.

Ello no obstante, las infracciones a la pobreza, por lo menos la primitiva, fueron cada vez más frecuentes. Se acostumbraba a colocar el bolso en las iglesias para que los fieles dejaran allí sus limosnas, y hasta algunos religiosos consiguieron el permiso de tener un peculio personal, por lo que no se sentían tan atraídos a ejercer la mendicidad. En las pinturas del Giotto y de Simone di Martino se ve claramente como los Frailes ya no vestían el sayal primitivo, sino que el hábito aparece ahora recogido sobre la cuerda, la cual casi desaparece por completo por el pliegue que se producía. Las mangas son alargadas y amplias. Y también ya se ve el uso del calzado y de los gorros.

En lo que se refiere a las construcciones, comienzan a elevarse templos cada vez más majestuosos, tales como el de San Francisco en Pisa (1300), en Sena (1289), en Parma (1298) y en Mantua (1304), habiéndose también comenzado con el de la Santa Croce en Florencia, hecho que ocurre en 1294. La explicación que se da para justificar estos templos es la voluntad de los donantes, por lo que los Frailes se sentían en la necesidad de publicar el nombre de estos donantes, a fin de disminuir la extrañeza que provocaba a algunos tan bellas construcciones para pobres religiosos.

A ello se sumó ahora un nuevo privilegio otorgado por Martín IV, referido a los procuradores que administraban la Orden. Como hemos visto éstos eran nombrados por la Santa Sede o por el Cardenal Protector. Lo que no aparecía claro era como era el procedimiento canónico para el nombramiento de estos procuradores. Nicolás III había dado instrucciones verbales por las cuales debían ser nombrados o destituidos por los Obispos diocesanos, obrando en conformidad con el Cardenal Protector, y con el parecer de los Ministros Provinciales de la Orden.

Este procedimiento resultó bastante complicado en la práctica, por lo que Martín IV estableció una nueva forma de designación en la Bula *Exultantes in Domino* (1283).

Según sus disposiciones los procuradores serán nombrados, revocados o sustituidos directamente por los Ministros y Custodios de la Orden según las necesidades de cada convento. Debemos recordar que estos procuradores eran los verdaderos y legítimos administradores, ecónomos y síndicos, y estaban investidos del poder de recibir todas las limosnas pecuniarias, así como los bienes donados o concedidos a los Menores, pudiendo venderlos, cambiarlos, reclamarlos en justicia y concluir todos los contratos relativos a su administración, y todo esto conforme a las indicaciones y voluntad de los Frailes, cuyas inmunidades, libertades y privilegios está igualmente habilitados para defender. Pero esto, para los demás destruía la idea misma de la pobreza franciscana. Si los Frailes eran quienes designaban a los procuradores, y les indicaban las instrucciones a seguir, estos últimos aparecían como un «simple títere» o «maniquí», y el dominio jurídico de la Santa Sede sobre los bienes de los Frailes como una pura ficción jurídica. Evidentemente nos encontramos con que esta no era la voluntad de San Francisco.

Todo esto provocó un estado de conmoción en la Orden, de tal modo que la oposición que siempre existió entre los Frailes Espirituales y los de la Comunidad ahora comenzó un nuevo debate en la llamada «cuestión de la pobreza». Todavía continuaba vigente la estructura jurídica según la cual la Santa Sede era la propietaria de todos los bienes de los Hermanos Menores, correspondiéndole a éstos solamente el «uso de hecho» de los mismos, el cual debía ser un *usus pauper*. El problema consiste precisamente en cómo se traduce en la práctica la interpretación de este «uso pobre».

Hasta fines del s. XIII sólo se conocían dos clases de uso: los usos *lícitos* y los *ilícitos*. Pero resultaba claro que aún en el uso de las cosas permitidas, éste debe ser *pobre*. Tal es la teoría tradicional de la Orden, proclamada además por las Cartas Circulares de San Buenaventura, por la Bula *Exiit qui seminat*, y recomendada por el Ministro General Bonagrazia, como dijimos más arriba.

Pero en el seno de la Comunidad surgió una nueva opinión que modificaba este pensamiento tradicional. Así Pedro Auriol establecía que la pobreza franciscana consiste en la *abdicación de toda propiedad* y no en el *uso pobre*. De este modo, siendo la propiedad soberana de la Iglesia sobre todos los bienes de la Orden, entendía que los Frailes pueden procurarse todas las cosas que les parezcan necesarias, y en forma tan abundante como les parezcan. Al hacer esto herirán la humildad, la templanza y la sencillez, pero no la pobreza.

De este modo, los Frailes comunitarios aceptaban que el uso pobre era obligatorio, pero sólo en la medida de las conveniencias religiosas:

por condescendencia a su estado (*ex condecencia status*) y en la medida en que la Regla lo prohíbe. De este modo se interpretó que ciertos usos que figuraban entre los *prohibidos, salvo en caso de necesidad* (así, el llevar calzado, andar a caballo) fueron puestos en el número de los usos *permitidos*, aunque *estrechos*, considerándose a los otros como usos *moderados*. De este modo, estas dos palabras, que tienen un sentido lingüístico distinto, pero que siempre habían aparecido unidas, para integrar el concepto del *usus pauper*, ahora comenzaron a designar dos grados diferentes en la fidelidad a la pobreza: uno severo y el otro mitigado. En la práctica, los partidarios de la vida comunitaria siempre encontraban razones, es decir «causas razonables» para dispensar el *uso pobre*. Así, por ejemplo, la construcción de hermosos edificios, puesto que atraen a los fieles, e invitan a los que poseen riquezas a dejar más fácilmente bienes a la Orden, o también el usar una túnica de buen paño que dura más tiempo que una de paño de inferior calidad, resultando por ello más barata, abrigando más y facilitando la asiduidad al Oficio Divino y a la oración. Con todo ello no se infringía la regla de la pobreza, desde el momento que no asumían la propiedad de cosa alguna.

En cambio los Espirituales rechazaban lo que entendían eran las argucias de las «causas razonables» que se aducían para legitimar tales abusos y adherían plenamente al sentido tradicional que San Francisco y la Orden había tenido de la pobreza. Así, entre ellos Pedro Juan Oliví, quien tendrá una importancia destacada en el Languedoc, se preguntaba si esta obligación del uso pobre se entiende o no incluida en el voto de la pobreza evangélica, de tal manera que resulta o no esencial al voto. Y contesta en forma afirmativa, añadiendo que el uso pobre comprendido de manera discreta y razonable es más esencial aún al voto de pobreza que la renuncia en común a toda propiedad. Y Ubertino de Casale decía que: «Si nuestro voto sólo excluye la propiedad, y no impone severas restricciones en el uso, cada Fraile Menor puede tener un guardarropa rico, ornamentos sagrados en abundancia y una mesa exquisita.) ¿Por qué no, si todo esto pertenece al Papa? En virtud de esto podrá este Fraile Menor llamarse verdaderamente evangélico. No hay nadie que no vea la insensatez de este razonamiento. En realidad, el religioso que obra conforme a esta doctrina sería propietario y prevaricador de su Regla».

De este modo, proscribían toda suntuosidad de los edificios, todo lujo en los vestidos, la búsqueda de limosnas destinadas a comprar cosas superfluas, los aprovisionamientos de víveres, la venta de vino, legumbres y frutos de la huerta, y sobre todo condenaban la figura del procurador-síndico con los amplios poderes que le había otorgado la Bula *Exultantes in Domino* de Martín IV.

Los Espirituales estaban, fuera de toda duda, mucho más cerca de San Francisco y de los primeros Frailes Menores. Y de haberse man-

tenido en esa posición espiritual hubieran resultado inexpugnables en su posición. Pero aquí, al establecer la afirmativa en la cuestión de si el *usus pauper* integraba el voto de pobreza, se ubicaban en la consideración de la pobreza, no como medio, sino como perfección misma. Trasladado a lo jurídico canónico ello los llevaba necesariamente a confirmar que la Regla debía ser intangible, admitiendo como única interpretación la del Testamento de San Francisco, y lo que resultaba más peligroso en la vida interna de la Iglesia, a rechazar la interpretación, las declaraciones y los privilegios de los Papas.

Esta controversia por la «cuestión de la pobreza» hubiera podido ser zanjada, sin llegarse propiamente a una escisión. Así, bastaba con admitir que aquellos que eran partidarios de los Espirituales, sin abandonar la Orden hubiesen tenido la opción de vivir una vida de pobreza conforme a los primeros tiempos en los eremitorios que todas las Provincias debían poseer, según lo prescribían las Constituciones generales, mientras que la Comunidad podía llevar una vida menos extremosa. Pero el estado de la cuestión alcanzó un grado de intemperancia, sobre todo con los denuostos provenientes de los partidarios de ambas partes, que a medida que crecía, imposibilitaba una solución de este tipo. Hubiera bastado la observancia de un verdadero espíritu franciscano para evitar que la disputa continuara. Pero las cosas no se dieron así.

La represión de los Espirituales

La cuestión de la pobreza, estaba pues, mantenida en estos términos: a) Los Espirituales mantenían el criterio de seguir el pensamiento de su fundador y de los principios evangélicos en que se apoyaba, de la manera más literal posible. Y si bien reconocían, como Ubertino de Casale, que es lícito seguir las Declaraciones pontificias y utilizar los privilegios, preferían no hacerlo. De seguir estos últimos, no se podía alardear ya de fidelidad a la Regla Franciscana, ya que las disposiciones papales han creado un «estado nuevo» completamente diferente de la alta perfección evangélica instituida por San Francisco.

(B) Por su parte, los Frailes de la Comunidad no pensaban que el Papa había metamorfoseado la Orden de San Francisco en otra Orden, y creían que podrían seguir su género de vida con plena seguridad de conciencia. Los privilegios pontificios se justificaban dado que la Regla de San Francisco no se había hecho para una gran multitud de religiosos, sino más bien para una comunidad muy reducida, de tal modo que seguirla ahora *ad litteram* era inobservable. Más aún, en contra de Ubertino de Casale, alegaban que en la propia Regla había puntos dudosos, para cuya dilucidación era mucho más aconsejable recurrir a las exposiciones auténticas de la Santa Sede. De lo contrario, la Regla quedaría

expuesta a interpretaciones individuales y explicada hoy en un sentido y mañana en otro.

Además había otra cuestión que en cierto modo empañaba la posición de los Espirituales, y ésta era su gusto por la aceptación de las predicciones de Joaquín de Fiore. El Joaquinismo denunciaba un estado casi apocalíptico en lo referente a las costumbres. Solamente un grupo de elegidos, que se alejara de las riquezas y abrazara un estado puramente espiritual sería el reservorio que podría salvar a la Iglesia. Y ocurría que estas ideas joaquinistas habían sido rechazadas por el Papa.

Los Ministros de la Orden trataron de mantener la paz y la unidad dentro de la comunidad. Así, Raimundo Gaufredi (1289-1295) había tratado de calmar a los Espirituales, poniendo en libertad a los partidarios restrictivistas que habían sido apresados en la seria revuelta que había ocurrido en la Marca de Ancona, enviándolos a la lejana Armenia, ante el pedido de su rey Hayton II, cumpliendo allí una notable labor apostólica. Pero ello no complació a sus enemigos de la Comunidad. Fuertemente atacados por los Frailes de la Provincia de Romanía, volvieron a Italia en 1293. Fueron bien recibidos por el Papa Celestino V, quien para evitar problemas mayores los autorizó para vivir en los eremitorios de la Orden de los Celestinos, pudiendo seguir la observancia de la Regla de San Francisco. Y les dio el nombre de *Pobres Ermitaños*. En el fondo esto significaba una verdadera escisión, la primera, en la Orden de los Hermanos Menores.

Ante el enojo de los Frailes de la Comunidad, prontamente el nuevo Papa Bonifacio VIII, revocó este privilegio y puso de nuevo a los Pobres Ermitaños bajo la jurisdicción del Ministro General. Dictó en consecuencia la Bula *Ad augmentum* (1295), en la cual para rehacer la unidad interna, facilitó la acción judicial contra los rebeldes, abreviando los procedimientos y prohibiendo la apelación al Soberano Pontífice.

Comenzaron entonces toda una serie de persecuciones de los Espirituales, incluso bajo el Papa siguiente, Clemente V (1305-1314). Pero en 1310, Gonzalo de Balboa, que dirigía la Orden dio un giro inesperado a la cuestión, al ordenar a los Ministros que sin más tardar procedieran a la expropiación de todas las rentas y bienes inmuebles que estuviesen en manos de los Frailes. Lo que habría ocurrido es que Gonzalo de Balboa quisiera presentarse en la mejor posición frente a una Comisión de cardenales que había sido instituida por Clemente V para informarse de las querellas existentes entre los hijos de Francisco, tratando de este modo de neutralizar los ataques que se dirigían contra la Orden.

Los principales críticos de la Orden, y amigo en consecuencia de los Espirituales fueron el ex Ministro General Raimundo Gaufredi y Ubertino de Casale. Este último escribió una memoria dirigida a la Comisión cardenalicia, conocida bajo el título de *Rotulus*. En ella reprocha muchas cosas a la Comunidad: el enseñar que no todos los consejos evangélicos

obligan *ex voto* y que las Declaraciones pontificias deben ser preferidas a las intenciones de San Francisco; la distribución de los bienes que aportaban los novicios a los Frailes, en lugar de distribuirlos entre los pobres, la riqueza en los ornamentos y en los vasos sagrados, las provisiones abundantes en los graneros, las rentas anuales, etc.

En sus conclusiones finales, afirmaba: «La verdadera reforma consistirá en practicar la Regla a la letra, sin glosa ni privilegio alguno que pueda atenuar su rigor. A los que no quieren o creen que no se puede practicar a la letra, que se les dé otro género de vida más amplio... Sólo a este precio habrá paz en la Orden. Gracias a Dios, siempre habrá entre nosotros celadores, prestos a sufrir persecución, tanto más cuanto que la multitud no está dispuesta a abandonar sus costumbres relajadas».

En cambio, la posición de los partidarios de la Comunidad, representada por el Ministro General Gonzalo de Balboa, consistió en atacar frontalmente las obras y la doctrina de Pedro Juan Olivi, quien, como lo hemos ya dicho, había gozado de un particular predicamento en la zona de la Provenza, donde los Espirituales eran particularmente fuertes. De lo que se trataba era obtener la vía del examen y finalmente la condena oficial de las opiniones de este autor, por considerarlas heréticas, erróneas o temerarias.

Si bien en un primer momento parecía que la Comisión no se había sentido tan atraída por la posición de los Frailes de la Comunidad, éstos remontaron la situación. Pero la conclusión de este gran debate fue prorrogada para que lo decidiera el Concilio de Viena, que el mismo Clemente V había convocado para el mes de octubre de 1311.

Luego de un ardoroso intercambio de argumentos entre las dos partes, la cuestión se había reducido a dos puntos principales: a) las doctrinas de Juan Olivi; y b) la disciplina regular y la observancia de la pobreza.

La primera de estas cuestiones provocó por parte de Clemente V el Decreto *Fidei catholicae fundamentum* (1312), que se limitó a establecer la doctrina de la Iglesia sobre cuatro puntos en los que se acusaba a Olivi de doctrina herética, aunque sin siquiera mencionarlo. Solución que fue del agrado de los Espirituales. En cuanto a la segunda cuestión Clemente V pronunció su sentencia en la Bula *Exivi de paradiso* (1312). En ella, haciendo muestra de equilibrio, vuelve a repetir todas las situaciones planteadas por Ubertino de Casale, pero al hablar de la cuestión de los consejos evangélicos y del uso pobre, abandona la tesis de los Espirituales.

En efecto, mientras que éstos sostenían que el Fraile que aceptaba entrar en la Orden, por ese mismo hecho había prometido observar los consejos evangélicos, porque la Regla comienza de esta manera: «La Regla y vida de los Frailes menores es ésta, conviene a saber: guardar el Santo Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo», Clemente V, al contrario

declara que «como un voto determinado debe necesariamente caer sobre una cosa determinada, no se puede decir que al hacer voto de la Regla se esté obligado en virtud de este voto, a guardar todos los consejos evangélicos que no estén incluidos *expresamente* en la Regla». De este modo, los Frailes menores no están obligados a todos los consejos evangélicos, sino solamente a los que están expresados en la Regla en la forma de mandato, de prohibición o en términos análogos. Es lo que ya había establecido Nicolás III y Clemente V lo precisa al enumerar doce puntos que tienen fuerza de precepto.

A su vez, en lo que se refiere al *usus pauper*, el Papa se guarda muy bien de definir que, conforme a la doctrina de los Espirituales, el uso pobre es de la esencia misma del voto de pobreza. Solamente define que los Frailes menores, en virtud de su Regla, están especialmente obligados a guardar los usos pobres y estrechos que en ella están indicados, y en la medida en que la Regla lo expresa.

Siendo así, Clemente V, equitativo y conciliador, trató de dar una *sententia media* que pudiese contentar a ambos partidos. Ninguno de ellos tiene, pues derecho a creerse vencedor del otro. Pese a ello, en los dos partidos se canta la victoria. La Comunidad se alegra de ver descartadas las opiniones rigoristas de los Espirituales. Y éstos, por su parte, se regocijan de ver condenados los abusos señalados por Ubertino de Casale.

Lo cierto es que luego del Concilio de Viena, los Espirituales se mostraron renuentes a regresar a sus conventos, y se refugiaron en Avignon. Clemente V se vio obligado a tomar medidas. Así, el Provincial de Provenza y quince Guardianes que se habían mostrado severamente duros con los Espirituales fueron destituidos y reemplazados por superiores más benévolos, que los tratasen con imparcialidad y dulzura. Y a su vez, el Ministro General Gonzalo de Balboa visitó las Provincias para que aplicaran la Bula *Exivi*, reprendiendo con energía la suntuosidad de los edificios, la afectación en los vestidos, la aceptación de limosnas perpetuas y de rentas anuales. Y ello lo realizó con tanto celo que suscitó el descontento de los Frailes de la Comunidad, amigos de las mitigaciones.

Pero los ánimos continuaron caldeados. Aún antes de la publicación de la Bula *Exivi*, unos cuarenta Frailes del grupo de los Espirituales, habían huido a Sicilia, donde fueron acogidos por el rey Don Faldrique, pretextando su obediencia al Papa, y prometiendo observar la pobreza como se prescribe en la Regla, en el Testamento de San Francisco y en las Decretales de Nicolás III y de Clemente V. Se comprometían a continuar el voto de obediencia, pero no en las cosas que entendían que eran contrarias a la Regla. Ello le pareció bien al rey Faldrique, puesto que su fuga no era un acto de apostasía, sino de fidelidad. Los verdaderos apóstatas eran los transgresores de la Orden.

Una nueva situación se presentó con la elección del nuevo Ministro General, Fray Miguel de Cesena, casi al mismo tiempo que resultó elegido el nuevo Papa, que suplantó a Clemente V, y que fue Juan XXII (1316). El nuevo Ministro comenzó su acción mostrándose conciliador. Juan XXII, no obstante que recibió a Ubertino de Casale y otros Espirituales, estaba más bien decidido por la tendencia de la Comunidad, aunque procurando mantener la unidad de la Orden.

Y ese fue en general el nuevo tono que se puede ver sin mayores dificultades en sus Bulas. En *Ad conditorem canonum*, donde afirma el derecho del Papa de modificar los cánones existentes, constituyendo, cuando el bien común lo reclama, cánones nuevos. Por ello él es el *conditor canonum*. Y en la Bula *Quorumdam exigit* (1317) rechaza todas las pretensiones de los Espirituales. Una vez más les ordena someterse al juicio de sus superiores para la apreciación de las necesidades que obliguen a hacer provisiones y para fijar el color, las dimensiones y la calidad de los hábitos. Debían dejar sus hábitos estrechos y vestir otros más convenientes. Y les recuerda especialmente el gran deber de la obediencia.

Mientras que los Frailes de la Comunidad veían ahora el triunfo, los Espirituales comenzaron a ser dispersados. El mismo día en que se firmó la Bula *Quorumdam exigit*, Juan XXII accedió a la petición de Ubertino de Casale, incorporándolo al monasterio benedictino de Gembloux (diócesis de Lieja). A otro de los jefes de los Espirituales, Angel de Clarenno, detenido en Avignon en 1317, quien le había dirigido una carta donde hablaba de las vicisitudes de los *Pobres Ermitaños* que no son ni apóstatas ni excomulgados, a menos que querer seguir la Regla de San Francisco sea herejía digna de excomunión, Juan XXII le ordenó al Cardenal Orsini que le diese el hábito de los Celestinos. Y caso más trágico fue el de los Espirituales que estaban retenidos en Avignon. Miguel de Cesena los trató de convencer y ante su renuencia, los entregó al Inquisidor. Cinco de entre ellos se obstinaron en negar al Papa la potestad de modificar la observancia de la Regla, que según ellos era una misma cosa con el Evangelio. Uno de ellos fue condenado a prisión perpetua y los otros cuatro a la hoguera. Y afrontaron en Marsella en el año 1318, el último suplicio « antes de ceder ante el Papa en una cuestión, primordial a sus ojos, de graneros y bodegas, de *cordones* y *capuchos*» (Gratien, 441).

Sin embargo, la Bula *Quorumdam exigit* era una orden dada a los Espirituales, aunque no su condenación. Juan XXII esperó que éstos o abandonaran la Orden o agotaran los recursos jurídicos antes sus Superiores. Y así, en el año 1317, fue la Bula *Sancta Romana* la que condenó y reprobó a todos los Espirituales de las diversas Provincias, cualquiera sea el nombre que adoptaran, como el de *Fraticeles* o *Frailes de la vida pobre*. Y para solucionar el problema creado en Sicilia con los Espirituales que había acogido el rey Faldrique, libró la Bula *Gloriosam*

Ecclesiam (1318) en virtud de la cual los condena y excomulga expresamente.

Así terminó la historia de estas querellas. Los automarginados voluntarios extremos, que querían vivir lo que ellos entendían la auténtica pobreza en forma pura, fueron disueltos y perseguidos por la Inquisición.

8. *Los epígonos de los Espirituales*

Las Provincias que resultaron más afectadas por las medidas tomadas contra los Espirituales fueron las de Provenza y Aquitania, en Francia, y las de Umbría, la Marca de Ancona y Toscana, en Italia.

En lo que hace a las primeras tenemos que recordar que toda la zona del Languedoc se había convertido durante los siglos XI y XII en una de las regiones más civilizadas de Europa. Fue aquí donde florecieron los *troubadours* y también las «Cortes de Amor». Pero también en una zona muy conflictiva, sobre todo mirándola desde Roma, debido a la profusión de determinadas corrientes de pensamiento religioso que fueron consideradas heréticas. Es precisamente el país de los Cátaros, contra los cuales Bernardo de Clairvaux predicó una triunfante Cruzada. E igualmente estaban los Beguinos, que aparecen, por lo menos en esta región, muy emparentados con los Espirituales.

Estos Beguinos que se llamaban a sí mismos *Fratres Pauperes*, declaraban abrazar la tercera regla de San Francisco. Precisamente se autodenominan «Hermanos Pobres de la Penitencia de la tercera orden de San Francisco». Vivían principalmente en las provincias de Provenza y de Narbona, y también en algunos lugares de Tolosa. Estuvieron muy vinculados con los Espirituales, siendo su mayor autoridad los distintos escritos del Fraile Menor Juan Pedro Olivi, al que ya hemos mencionado. Bernardo Gui, en su obra conocida como «Manual del Inquisidor» nos da muchos detalles acerca de sus creencias:

a) Se muestran netos partidarios de practicar la «vía de la pobreza» tal como la practicó Jesucristo y lo estableció San Francisco en su Regla («la regla de San Francisco es la regla del mismo Jesucristo» [Gui, I, 121]); de tal modo que lo mismo que ni el Papa ni ningún otro pueden cambiar nada del Evangelio, tampoco pueden alterar la Regla del santo, ni tampoco otorgar dispensas de los votos. De este modo, lo establecido por la Bula *Quorumdam exigit*, acerca de mitigar el voto de pobreza, permitiendo a los Superiores de la Orden hacer reservas de trigo y de vino en sus graneros y depósitos, no puede resultar obligatoria, puesto que está en oposición con la pobreza evangélica y los Hermanos Me-

nores que han aceptado estas dispensas son heréticos (Gui, I, 125). Por ello, los cuatro Frailes Menores del grupo de los Espirituales que fueron conducidos a la hoguera en Marsella (1318) «no son en nada heréticos, sino católicos y mártires gloriosos a los cuales se les imploran las oraciones y sufragios ante Dios» (Gui, I, 129).

b) La verdadera Iglesia, que es denominada la «Iglesia de Dios» no tiene nada que ver con la Iglesia de Roma, la «Iglesia carnal». De allí que lanzan invectivas violentas contra el Papa, tratándolo de Anticristo, de lobo voraz en el rebaño de Cristo, de jabalí del bosque, de bestia feroz extraordinaria. Por ello, el Papa no puede declarar la excomunión de los que siguen la «vía de la pobreza» tal cual ellos la entienden. Si el Papa condenaba la doctrina y los escritos del Hermano Pedro Juan (Olivi), ellos no aceptaban dicha condena ni la excomunión por seguirlos, ya que «dicho Hermano Pedro Juan es la luz y la lumbre enviadas por Dios al mundo, (mientras que) los que caminan en las tinieblas son los que no ven esta luz» (Gui, I, 141);

c) Siguiendo en general el pensamiento de Joaquín de Fiore, tal como lo hemos visto, la Iglesia de Roma es considerada como la «Iglesia carnal», Babilonia, la gran prostituta de la que se habla en el Apocalipsis, ya que «está ebria de la sangre de los mártires de Jesucristo» (Gui, I, 143). Siguiendo el pensamiento joaquinista adoptan una línea apocalíptica. Anuncian la venida del Anticristo. «el Anticristo ya ha nacido; según algunos terminará su obra en el año de la Encarnación del Señor 1325; según otros, en el año 1330; según otros, en fin, a más tardar en 1335» (Gui, I, 149). Todas las órdenes religiosas, exceptuada la de San Francisco, tal cual ellos la entendía, serán abolidas. Entonces, el Espíritu Santo descenderá, lo mismo que ocurrió en Pentecostés, difundiendo su fuego sobre la Iglesia verdadera (Gui, I, 149).

Se puede, pues, señalar muchas de las ideas de los Espirituales, aún cuando los Beguinos las llevan a una extremada aplicación. Ello no quiere significar que todos los Espirituales habrían aceptado las ideas de los Beguinos, pero éstas no significaban sino la explicitación de las ideas defendidas por aquellos, máxime si tenemos en cuenta el ingrediente joaquinista. Por ello es que la Bula *Sancta Romana* (1317) promulgó no solamente la excomunión de los Espirituales, sino también la de los Beguinos que habían abrazado sus doctrinas. En ella se ordenó la disolución de las asociaciones independientes que estos piadosos exaltados habían formado en Sicilia, en Italia, en Provenza y en el *Midi* francés. Desde entonces, los Espirituales y los Beguinos estuvieron confundidos en la misma reprobación y los inquisidores los trataron sin misericordia.

Lo mismo que los Beguinos en el Languedoc, aparecerá una secta semejante en las regiones de Italia donde era más fuerte la influencia de los Espirituales. Esta será la de los *Pseudo-apóstoles*. Bernardo Gui establece sus orígenes en 1260: «Fue fundada por un icerto Gerardo Se-ga-

relli, de Parma, quien, al final fue condenado como heresiarca por juicio de la Iglesia y quemado» (Gui, I, 85), hecho que ocurrió el 18 de julio de 1300.

Titulándose «apóstoles de Cristo», entienden al igual que los Beguinos, que ellos son la verdadera Iglesia de Dios, poseyendo la perfección de los primeros apóstoles. Siguen, al igual que los Espirituales la «vía de la pobreza» en forma rigurosa. En el rito de aceptación de los adeptos, que ocurre en el interior de alguna iglesia, el iniciado es ordenado de despojarse de sus vestimentas, «él renuncia a todos sus bienes, marcando así la perfección de la pobreza evangélica, y en su corazón, hace a Dios el voto de observar sin más la pobreza evangélica. A partir de este momento, no debe aceptar dinero ni poseer ni llevar nada consigo, debiendo vivir de las limosnas que se le ofrezcan graciosa y espontáneamente, sin reservar nada para mañana» (Gui, I, 87).

Igualmente, niegan la autoridad del Papa para abandonar esta vida de perfección, no teniendo efectos la excomunión que se lanzara contra ellos. También los laicos son relevados de pagar el diezmo a un sacerdote o prelado de la Iglesia romana «la cual no practicaría en absoluto una perfección y una pobreza tales como las practicaban los primeros apóstoles» (Gui, I, 91).

Segarelli fue seguido por otro automarginado, Dolcino de Novara, respecto del cual escribió en sus cartas que «era una planta divina, un retoño de la raíz de la fe» (Gui, I, 89; II, app. I " 4 y 5). Bernardo Gui nos dice que era «*spurius filius sacerdotis*» (II, p. 75). El movimiento que creó participaba de las mismas ideas que el de los Apóstoles Pobres, es decir la práctica de la pobreza evangélica y los ataques contra la jerarquía religiosa. Finalmente fue alcanzado por el Santo Oficio y luego de un proceso que se llevó a cabo en Trento entre diciembre de 1352 y marzo de 1353, fue finalmente condenado a la hoguera. Aunque, como lo dice B. Gui: «Desaparecido Dolcino, sus ideas sin embargo no se extinguieron» (II, pp. 106-107). Muchos de ellos se refugiaron en España, y hasta ellos llegó el consejo de B. Gui, poniendo en guardia a los obispos ante el peligro que representaban. Y también se los encuentra en Italia, donde se ofrecía la condonación de multas a quienes entregaban heréticos dolcinianos a la justicia (Guglielmi, 2, 294).

Aparte de las tesis heréticas, que van mucho más allá de lo que defendían los Espirituales, estas últimas sectas (Pseudo-Apóstoles y Dolcinianos), se caracterizaban por las costumbres muy particulares que tenían, que establecidas en forma breve, significaban un verdadero relajamiento. En efecto, pensaban que cuando se siente el aguijón de la carne, no es falta el unirse vientre a vientre con una mujer desnuda, a fin de alejar la tentación» (Gui, I, 93). Se trataba pues, de un género de vida totalmente libertario que suscitaba el espanto y por supuesto la repro-bación por parte de los clérigos.

9. Conclusiones

a) Quizá el error principal, dentro de su idealismo, que pudieron tener los que seguían la «vía de la pobreza» fue el entender que la pobreza era un ideal en sí mismo, esto es una finalidad virtuosa que se autosustentaba, y no una forma de vida que podría ser conducente a la virtud. En efecto, la elección de la pobreza voluntaria y el apartamiento de la sociedad, pueden representar un camino que ayude a quienes la aceptan voluntariamente como forma de vida que les permita una plena dedicación a la contemplación de Dios y de sus obras. Pero considerada como una finalidad de virtud no es en sí misma una virtud.

b) Además, según tuvimos oportunidad de establecerlo, la Orden de los Hermanos Menores, estuvo pensada por San Francisco de Asís para un ámbito humano mucho menor. Ello se advierte claramente en las disposiciones de la Regla por él establecida. Era la época en la cual los *po-verelli* podían en sus humildes chozas practicar el culto a la *Santa Povertà*. Pero luego de la extraordinaria aceptación que tuvo en cuanto al número de sus seguidores, las cosas cambiaron, precisamente *pari passu* del éxito que obtenían. Y fue allí que se plantearon las dificultades entre los Espirituales y los Conventuales.

c) Ciertamente es que Roma solucionó, por lo menos en apariencia, la cuestión de cómo seguir cumplimentando la Regla, pero adaptándose a los nuevos tiempos que corrieron para la Orden. Esta consistía en la atribución de la propiedad de todos los bienes al Papa, manteniendo los Frailes meramente el uso de los mismos. Era una solución jurídica que podía ser discutida. Y aquí se planteó un nuevo problema ahora entre el Papa y los Frailes de la Comunidad, que resulta interesante presentar.

Fue el propio Papa Juan XXII, quien si bien por un lado condenó a los Espirituales, entendía que el sistema creado por sus predecesores era en algo ficticio. Así, en la Bula *Ad conditorem canonum* hablaba de que el Papado se había cargado con un extraño tipo de *dominium, verbalis, nudi et aenigmatici* vacío de todo contenido substancial, de todo *commodum* en la cosa. Técnicamente el propietario le corresponde jurídicamente alguna ventaja, cosa que aquí no se daba, por cuanto el *uso* que detentaban los Frailes era perpetuo. Para Juan XXII ello se ve bien claro en el caso de las cosas consumibles: hay pan, hay sopa, hay jarras de agua, de tal modo que los Frailes comen y beben como los otros hombres. Ellos dicen tener el mero uso, pero ningún estudiante de derecho puede ignorar que en materia de cosas consumibles, el uso (*uti*) no es separable del consumo (*abuti*), ni el uso de la propiedad: *In rebus consumptilibus [...] nec jus utendi nec usus facti separata a rei proprietate seu dominio possunt constitui vel haberi [...] quia dominium dominis semper*

abscedente usu inutile redderetur. Y nada vale decir que ellos se limitaban a ejercer un «uso de hecho» (*usus facti*), para cumplir el acto» de comer, de consumir las cosas consumibles, de gozar de los frutos de sus huertas. Esto jurídicamente es un verdadero derecho» (*jus utendi*). Por lo tanto hay que admitir que ellos lo detentan, siendo además que sin aceptar este *jus utendi* el uso no sería justo: «*constat quod non justis esset actus utendi hujus modi reputandus, cum ille usus fuerit, qui non competeat jus utendi*».

¿Significaba ello que San Francisco era injusto, que no tenía el *derecho* de comer su plato de comida? No, la Bula de Nicolás III no podía proponerse negar el derecho» (*jus*) de los Frailes Menores, si bien su lenguaje resultaba incierto; pero su intención verdadera, cuando dicha Bula les atribuía el *usus facti*, era significar el uso justo, el cual implica la existencia del *jus utendi*:

«*De tali intelligi debet, qui justus est, id est pro quo competat jus utendi*».

Al denunciar como ficticia la solución jurídica, el propósito de Juan XXII era restituir pura y simplemente la propiedad a los Frailes Menores. Todo ello provocó la reacción de la Orden. Y el mismo Papa, libró en 1329, otra Bula —*Quia vir reprobus*—. Para ver cuán caldeada estaba la situación, adviértase que este *vir reprobus* no era otro que el Ministro General de los Frailes Menores, Miguel de Cesena, que se había levantado en nombre de la Orden contra las innovaciones del Papa, y había huido acompañado por Guillermo de Occam (Villey, 242 ss.).

Precisamente será este último el que defenderá la tesis de la Orden con su obra *Opus nonaginta dierum*. Este escrito está redactado sobre la base de definiciones y de sentidos que tenían las palabras que se estaban discutiendo: *proprietas, usus, meum, suum, dominium*, etc. Dicho brevemente, y sin entrar en la farragosa argumentación presentada por Guillermo de Occam, éste establece que los Frailes, al igual que Cristo tienen el uso de los bienes, en el sentido del «acto mismo de usar de una cosa exterior, como habitar, comer o beber», lo que ellos han renunciado es al *poder*. Y si existe un *jus utendi*, este deber ser mirado como la permisión o facultad que se tiene del cielo (*polus*), por lo que si acepta este derecho, el mismo corresponde al *jus poli* y no al *jus fori* que sería el derecho positivo humano, que Guillermo recalca que no detentan los Hermanos Menores, ya que no lo defienden ni lo vindican ante un tribunal humano (Villey, 250).

Finalmente, la refutación de Guillermo de Occam detuvo la iniciativa de Juan XXII, y es así como la cuestión jurídica, la última de esta serie de *quaestiones* que rodearon la llamada «cuestión de la pobre-

za» quedó resuelta, hasta nuestros días, a favor de la Orden de los Frailes Menores.



OLGA L. LARRE
Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

El procedimiento *per imaginationem* en la física de Guillermo de Ockham

1. Antecedentes

El término griego φαντασία puede traducirse de diversas maneras: ‘aparición’, ‘acción de mostrarse’, ‘espectáculo’, ‘representación’; relacionado con él se hallan los verbos φανταξω (=hacer aparecer algo que puede ser una idea o imagen) y φαντασιω (=producir una idea, figurarse, representarse algo).

Platón usó este término y términos semánticamente relacionados en distintos pasajes de sus diálogos¹: la jantasia es la representación que surge del φαίνεσθαι o aparecer; se contrapone al conocimiento del ser o de la realidad, pues los φαινόμενα son las sombras y reflejos producidos por las “cosas verdaderas”². Conforme a este criterio, Platón califica al sofista como un forjador de jantasmata pues gobierna el arte de las meras figuraciones³.

No obstante el abundante uso de este concepto y de conceptos análogos, no es posible encontrar en Platón una teoría sistemática de la fantasía como concepto filosófico. Distinto es el caso de Aristóteles para quien la fantasía no puede ser equiparada ni con la percepción ni con el pensamiento discursivo: no es la sensación aunque depende de ella en tanto es una especie de fenómeno intermedio, una suerte de

“movimiento producido por la sensación en acto”⁴

¹ Así, por ejemplo en *Sof.*, 260 E y ss. Platón estudia la relación entre logos, fantasía y opinión.

² PLATÓN, *Rep.*, VI, 510 A.

³ PLATÓN, *Sof.*, 235 B.

⁴ ARISTÓTELES, *De Anima*, 429a 1-2.

En efecto no es *noûs*⁵, ni tampoco una creencia (opinión o *dóxa*) - aún cuando la fantasía, al igual que la creencia, pueda llegar a ser verdadera o falsa-; ni finalmente, una mera combinación del pensamiento o de la sensación, con la creencia. El pensamiento se ocupa de los conceptos universales y definibles, que, según explica Aristóteles en los *Analíticos Posteriores*⁶, se adquieren a partir de la sensación, mediante la capacidad de abstracción que posee el hombre. Y en el *De Anima* da cuenta de este paso intermedio entre la sensación y la intelección constituido por la *φαντασία*:

«El intelecto es forma de formas; así como el sentido es forma de las cualidades sensibles. Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles -tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles- se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que, cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia»⁷.

Sin embargo, la fantasía no es un mero sustituto de la sensación, aún cuando Aristóteles indica asimismo que hay fantasía sobre todo cuando, como en los sueños, falta la sensación de la visión efectiva. La fantasía tiene, entonces, una función centralmente anticipadora⁸, ordenada a la visualización, la retención y la recuperación de sensaciones pasadas, conservadas como imágenes que traemos al presente de un modo voluntario:

«podemos imaginar a voluntad -es posible, en efecto, crear ficciones y contemplarlas como hacen los que ordenan las ideas mnemotécnicamente creando imágenes- mientras que opinar no depende exclusivamente de nosotros por cuanto que es forzoso que nos situemos ya en la verdad ya en el error. A esto se añade que cuando opinamos de algo que es terrible o espantoso, al punto y a la par sufrimos una impresión, y lo mismo si es algo que nos encorajina; tratándose de la imaginación, por el contrario, nos quedamos tan tranquilos como quien contempla en pintura escenas espantosas o excitantes»⁹.

La *φαντασία* se da en dos niveles: el sensitivo y el deliberativo o racional. Los animales tienen potencia apetitiva justamente porque poseen

⁵Sin embargo en *De Anima*, 433a 19-20 puede ser cierto pensamiento. Contrariamente, en la *Retórica*, un manual práctico, se convierte en una «forma débil de la sensación» (1370a 28-29).

⁶ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, II

⁷ARISTÓTELES, *De Anima*, 432a 2 y ss.

⁸ARISTÓTELES, *De Anima*, 433 b 29.

⁹ARISTÓTELES, *De Anima*, 427b 17-24.

una fantasía que les permite dirigir sus movimientos hacia algo previamente representado como apetecible.

«La imaginación sensitiva se da también en los animales irracionales, mientras que la deliberativa se da únicamente en los racionales: en efecto, si ha de hacerse esto o lo otro es el resultado de un cálculo racional; y por fuerza ha de utilizarse siempre una sola medida ya que se persigue la mejor. De donde resulta que los seres de tal naturaleza han de ser capaces de formar una sola imagen a partir de muchas»¹⁰.

Los φαντασματα son, pues, representaciones o «ideas» actualizables por medio de percepciones. La fantasía es la facultad de suscitar y combinar representaciones y de dirigir, de este modo, una parte de la vida del ser orgánico poseedor de apetitos.

Muchos filósofos medievales utilizaron los términos *phantasia* e *imaginatio*, -transliteración y traducción latinas del vocablo griego φαντασια-, otorgándoles con frecuencia un sentido similar o idéntico. Quienes continuaban una tradición neoplatónica, consideraron la *phantasia* como una actividad de naturaleza intelectual; y aquellos otros que seguían a San Agustín¹¹, la concibieron como una *vis animae* de carácter inferior, más vinculada a la sensibilidad que al intelecto¹².

Santo Tomás tomó como base los análisis aristotélicos de la imaginación. En el ámbito de la actividad cognoscitiva distingue cinco sentidos externos y, además, los denominados sentidos internos: el sentido común, la imaginación, la memoria y la estimativa. Asimismo, fue común entre los tomistas distinguir entre una fantasía sensible y una fantasía intelectual. Pero la tendencia predominante consistió en presentar la *imaginatio* como una *facultas sensitiva*¹³.

La *phantasia* conserva y reproduce en ausencia de las cosas sensibles, lo percibido. Estas imágenes pueden ser de varias clases: imágenes que reproducen las sensaciones, imágenes relacionadas con especies del entendimiento posible; y, finalmente, apariencias no correspondientes a un objeto externo. Sólo en este último caso podríamos decir que la fantasía es «pura imaginación»; en todos los demás, es una facultad combinatoria que puede servir de auxilio para la formación de «ideas». Se introdujo, así por esta vía en el medioevo una cuestión que ocupó a muchos autores modernos: aquella de saber si la fantasía es meramente receptiva y con una función meramente reproductiva; o bien si tiene un carácter creativo y productor.

¹⁰ ARISTÓTELES, *De Anima*, 434a 5 y ss.

¹¹ AGUSTÍN, *De Gen. ad litteram*, IX

¹² Sin embargo, téngase en cuenta que también San Agustín en *De vera rel.*, X, 18 parece ligar la fantasía al ejercicio intelectual.

¹³ THOMAE AQUINATIS, *Quaest. de An. a. 13*; S. Th. I, LXXVIII, 4.

Algunos autores modernos han reconocido que la imaginación es una facultad o una actividad mental, distinta de la representación y de la memoria aún cuando permanezca vinculada a las dos: a la primera, porque la imaginación suele combinar elementos que han sido previamente representaciones sensibles; a la segunda, porque sin recordar tales representaciones, o las combinaciones establecidas entre ellas, no podría imaginarse nada. Para Descartes, por ejemplo, la imaginación produce imágenes conscientes, a diferencia de la sensación cuyas imágenes no necesitan estar acompañadas de conciencia. La imaginación es, en rigor, una representación en el sentido etimológico de este vocablo, es decir una nueva presentación de imágenes. Esta representación es necesaria con el fin de facilitar diversos modos de ordenación de las presentaciones; sin las re-presentaciones que hacen posible la imaginación no habría conocimiento. Por un lado la imaginación se distingue de la representación sensible directa; y por otro, se distingue de la memoria, que vuelve a traer representaciones, pero estrictamente no las imagina. No obstante ello, la imaginación está relacionada con la representación y con la memoria: combina representaciones que de otro modo permanecerían aisladas y se funda en la memoria que permite esta combinación.

Descartes afirmó que

«hay que recurrir a todas las ayudas que pueden proporcionar el entendimiento, la imaginación, los sentidos y la memoria»¹⁴.

En su edición de las *Regulae*, F. Alquié¹⁵ hace notar que Descartes toma de los *Commentarii Conimbricenses* usados como manual en el colegio jesuita de La Flèche, una distinción entre dos sentidos internos: el sentido común y la fantasía o imaginación; el primero, funcionando a la manera de sello que imprime las figuras o ideas que le vienen de sentidos externos bajo una forma pura e incorporal, siendo la segunda el lugar donde se los imprime como en una cera. Alquié observa, asimismo que en la Meditación segunda, Descartes identifica el sentido común con la potencia imaginativa:

« Por el hecho de que la imaginación se llama aquí fantasía - escribe Alquié- no hay por qué identificarla con lo que llamamos imaginación productiva o creadora; de un modo general se trata de la representación mediante imágenes, designando lo que calificamos como imaginación reproductiva»¹⁶.

Un paso hacia el afianzamiento de este concepto de imaginación «productiva» fue dado por Kant quien sostiene que la imaginación (*Einbildungskraft*) hace posible unificar la diversidad de lo dado en la intuición.

¹⁴DESCARTES, *Regulae*, XII (Oeuvres Philosophiques, tomo I, 134)

¹⁵DESCARTES, *Regulae*, XII (Oeuvres Philosophiques, tomo I, 139, nota 1).

¹⁶DESCARTES, *Med. Meth.*, *Oeuvres Philosophiques*, tomo II, 427.

Por medio de la imaginación se produce una síntesis que no da origen todavía al conocimiento, pero sin la cual el conocimiento no es posible¹⁷.

Pero la imaginación no funciona únicamente en el citado nivel: si consideramos las premisas de la deducción trascendental de las categorías, advertimos que la diversidad de lo dado se unifica mediante tres síntesis: la de la aprehensión en la intuición; la de la reproducción en la imaginación, y la del reconocimiento en el concepto. La síntesis de la reproducción en la imaginación -ligada a la de la aprehensión en la intuición- hace posible que las apariencias vuelvan a presentarse siguiendo modelos reconocibles.

La imaginación es, pues, una actividad «espontánea», y si bien no combina libremente representaciones para darles la forma que quiera, las combina según ciertos modelos, aplicándolas siempre a las intuiciones. Por eso la imaginación como «facultad de síntesis a priori» se llama «imaginación productiva»¹⁸ y no sólo representativa. Lo mismo cabe decir cuando la imaginación hace posible el esquema trascendental; a través de la imaginación productiva se puede tender un puente entre las categorías y los fenómenos.

La imaginación es, aquí, una facultad de producir reglas por medio de las cuales pueden subsumirse las intuiciones en conceptos, haciendo las primeras homogéneas a los segundos. Esta idea de la imaginación supone que el entendimiento posee una cierta espontaneidad, pero, en el caso de Kant, esta espontaneidad se ve limitada pues las síntesis se producen a partir de un material previamente sintetizable.

El papel desempeñado por la imaginación productiva en Kant no se limita al reino de la razón teórica, sino que se extiende a la facultad del juicio:

«Debemos observar que en forma incomprensible para nosotros la imaginación puede no solamente re-presentar (*zurückrufen*) ocasionalmente signos de conceptos de hace largo tiempo, sino también reproducir (*reproduzieren*) la imagen de la figura de un objeto, de un número incontable de objetos de una misma clase o, inclusive, de clases diversas»¹⁹.

Sin embargo, el poder de la imaginación no puede crear otra naturaleza, sino que sólo actúa en base a un material²⁰ dado. Vemos, pues, que aunque Kant subraya la importancia y espontaneidad de la imaginación, continuamente la refrena; la imaginación por sí misma no obedece a ninguna ley, pero se halla ligada al entendimiento en cuanto facultad de obrar según leyes.

¹⁷ KANT, K. r. V., A 79/B 104.

¹⁸ KANT, K. r. V A 123.

¹⁹ KANT, KU., 17

²⁰ KANT, KU., 49

Algunos de los filósofos postkantianos desarrollaron la idea de espontaneidad de la imaginación productiva. Así, Fichte, a modo de ejemplo, estimó que el Yo «pone» al no Yo por medio de la actividad imaginativa. No se trata, por supuesto, de una pura fantasía sino de la consecuencia de haber destacado hasta el máximo el carácter espontáneo del Yo en cuanto «facultad de poner» (*setzen*). Tampoco se trata de un poner por imaginación algo que luego es declarado real; el «poner», el «imaginar» y el «ser real» son para Fichte la misma cosa.

Los filósofos idealistas, en la medida en que subrayaron la espontaneidad del Yo tendieron a dar mayor importancia a la imaginación, asignándole una función epistemológico-metafísica.

En síntesis: la imaginación productiva aparece en este derrotero ligada al pensamiento propiamente moderno, mientras que el uso del carácter re-presentativo correspondió, fundamentalmente, a un ámbito especulativo de tradición aristotélica. En el presente trabajo intentamos indicar un desarrollo incipiente de la imaginación productiva o creadora en el ámbito del pensamiento bajomedieval. Consideraremos el procedimiento *per imaginationem* utilizado por Guillermo de Ockham en la formulación de tesis cosmológicas cuya aplicación reconoce como fuente una motivación teológica que responde al principio metafísico de la *potentia Dei absoluta*.

Es corriente indicar que la función heurística de la imaginación en la formulación de hipótesis científicas comienza a desarrollarse propiamente en la modernidad, a lo sumo, es posible retrotraerla a las elaboraciones científicas y formalistas de los *calculatores* mertonianos. Constituye nuestro propósito indicar que también estuvo presente en el ámbito especulativo del conceptualismo lingüístico ockhamista y en su modo peculiar de concebir la ciencia. Para ello hemos de referirnos, muy particularmente, a las doctrinas cosmológicas del tiempo y del lugar de Guillermo de Ockham, indicando el margen que en cada uno de los casos le corresponde a la imaginación como generadora del cuerpo teórico.

2. El uso de la imaginación en la construcción de la ciencia: el caso de los experimentos mentales

Un requisito fundamental para la búsqueda de la verdad que aparece junto a la pasión por el aprender radica en la consolidación de una fértil imaginación, facultad que puede ensancharse y potenciarse de manera que esté plenamente al servicio de la creatividad.

Un uso frecuente de la imaginación en la *via inventionis*, fundamentalmente «productiva», radica en la formulación de experimentos mentales. Hoy es común en ciencia imaginar modelos conceptuales que imiten algunos rasgos del sistema real y practicar mentalmente en él algunos cam-

bios para estimar las reacciones correspondientes. Se realiza, así, una proyección partiendo de modelos conceptuales, y simulando su sometimiento a cambios imaginarios. La díada modelo y simulación constituyen los pilares fundamentales del experimento mental, y tienen funciones muy distintas en el ámbito de la creatividad científica: a) una crítica, ordenada a la refutación, b) otra heurística, que ayuda a concebir hipótesis; y, finalmente, c) una tercera, apologética orientada a la defensa de una teoría²¹.

La simulación tiene su punto de partida precisamente allí donde la observación y la experimentación reconocen su impotencia. En efecto, dadas ciertas condiciones iniciales, el ordenador considerará las distintas alternativas del proceso, atendiendo las posibles mutuas influencias, con la expresa finalidad de determinar la configuración general del sistema en un paso subsiguiente de tiempo.

En el mundo simulado podemos observar y experimentar a nuestro antojo: los límites del mundo real han sido burlados y con la nueva información podemos ampliar nuestro conocimiento de lo real. Simular es obtener la información que se genera a partir de experimentos inventados recurriendo a un artilugio muy antiguo en el oficio del pensar, ayudado y potenciado en nuestros días por una «mente paralela» —la de un ordenador—, que, sin fatiga, opera tal como le indicamos, extrayendo las conclusiones requeridas. Es así que el experimento mental está ocupando hoy el lugar de mucho experimento efectivo en ciencia aplicada: el ordenador recibe los datos y la relación *input-output*, y su única tarea es averiguar el *output*; el ordenador ha permitido que la simulación sea factible, rápida y aún muy económica.

Ahora bien, llegamos aquí al punto que nos interesa considerar: el motor que promueve la simulación y la formulación de experiencias mentales es la imaginación, fuente inagotable y permanente del progreso de la ciencia.

La historia de la filosofía ha conocido prácticas muy diversas para el cultivo de esta imaginación creadora o productiva: un caso, a modo de ejemplo, puede considerarse la búsqueda solitaria de la espontaneidad ilustrada, en la que los signos se combinan sin otro propósito que el mero disfrute intelectual para explorar posibilidades, éste es el camino propuesto, por Peirce:

«Sube en el bote del *Musement*, empújalo en el lago del pensamiento, y deja que la brisa del cielo empuje tu navegación. Con los ojos abiertos, despierta a lo que está a tu alrededor o dentro de tí, y entabla conversación contigo mismo, para eso es toda meditación»²².

²¹K. R. POPPER, *The Logic of Scientific Research*, 1935; edición inglesa London, Hutchinson, 1959, Appendix IX..

²²PEIRCE, *Collected Papers*, 6.461.

Muy distinta es la inspiración adoptada por Guillermo de Ockham quien insertándose en un ámbito de tradición agustiniana propone un cultivo de la imaginación de clara motivación teológica, que encuentra su fundamentación en la libérrima voluntad divina sólo limitada por el principio de no-contradicción²³.

En este trabajo nos proponemos considerar un antecedente del uso moderno de la imaginación en su función productiva y creadora indagando el recurso metodológico que se implementa en los ejemplos imaginarios propuestos por Ockham en el ámbito de la problemática física. Nos referiremos, de aquí en más, al uso de lo imaginario en la formulación de la teoría del tiempo y del lugar según fueron expuestos por este autor²⁴.

3. La imaginación como inspiradora de los nuevos principios epistemológicos de Ockham

La teoría epistemológica de Ockham condiciona la comprensión de su física, de su política y de su teología. En sentido estricto, Ockham no busca una metafísica del conocimiento: no formula la pregunta clásica sobre cómo puede el conocimiento humano superar la individualidad del pensador y la singularidad de los objetos conocidos. Este era el problema del averroísmo latino del siglo XIII, con Siger de Bravante; o, más aún, el de Tomás de Aquino.

En el discurso epistemológico ockhamista no se destaca el ser, sino lo posible: así en cosmología late el vasto y abierto mundo de las posibilidades, y no el próximo cosmos de la inmediatez.

Como es perfectamente normal, la primera vivencia del mundo de lo posible, de lo ilimitado y de los espacios abiertos, no produce un saldo positivo de conocimiento sino la impresión de pobreza y cortedad de la mente en el ejercicio de su libertad creadora. El desarrollo de la probabilidad es una metodología muy propia del siglo XIV: es probable una teoría que sea capaz de salvar los fenómenos *-salvare phaenomena-*, entendiendo por tales todos los puntos constitutivos del problema, según una entre las posibles selecciones de un campo teórico.

Fruto de un contacto inmediato del espíritu con la cosa conocida, refrendado por la evidencia, surge el signo mental que es siempre un conocimiento de lo singular y contingente, tanto en el caso del signo simple como del compuesto. Todo conocimiento primero, en Ockham, es intuitivo: intuitivo y vacío en el caso del signo simple; intuitivo e informativo en el caso del signo compuesto. Nunca el intelecto deviene en sentido propio todas las cosas. Para Ockham el intelecto se pone en contacto inmediata-

²³OCKHAM, *Quodlibeta* VI, quaestio 6, (OTH IX, 604)

²⁴OLGA LARRE, *La filosofía natural de Ockham*. Una fenomenología del individuo., Eunsa, 2000, 273-276.

mente con las cosas, las intuye, sin recibir de ellas una forma que lo fecunde. Toda noticia primera de algo carece de universalidad y necesidad, por tanto no constituye conocimiento científico.

Estas notas sólo le advienen al conocimiento por las vías formales de un uso determinado de los signos por parte del espíritu. Así la universalidad del signo simple supone el uso del mismo para denominar a otro individuo de la misma especie; y la universalización de un signo complejo se alcanza más laboriosamente, por la mediación formal del principio de economía, en una función epistemológica que sólo derivadamente, y en el ámbito de lo posible, fundamenta su valoración como principio de elegancia teórico y de crítica disolvente de anteriores teorías.

En efecto, por la mediación del principio «no hay mayor razón» o «no se deben multiplicar las entidades sin necesidad» se puede saltar formalmente desde 1 a 2, siendo

1. A es B

2. Todo lo que sea A será B.

Y si algo aparentemente idéntico a A no es B habrá que denominarlo, verbal o escriturísticamente A1; mentalmente esta corrección es automática, ya que el signo mental simple sólo puede ser unívoco²⁵.

Finalmente, Ockham distingue la universalidad de la necesidad. Como no podía ocurrir en anteriores epistemologías, una proposición universal puede ser, a la vez, contingente, fáctica o teóricamente no necesaria, pues el carácter esencial de una nota no nace de la presencia en la mente de una forma esencial única del objeto uno, sino de la función que se le asigne a la proposición en el discurso.

En efecto, la necesidad de una proposición y su esencialidad nacen, para Ockham, del uso de recursos formales: la negación universal, el añadido de la partícula modal «necesario», o la forma condicional «si...en tonces». Una deficiencia es formalmente un condicional, no se puede alcanzar la necesidad de otra manera conectándola con el ámbito de los individuos y evitando, a su vez, el realismo de los universales. En punto a esto Ockham se alinea claramente junto a los enemigos de Aristóteles, los estoicos, pese a que su forzada hermenéutica de los textos del Estagirita conserve la apariencia de fidelidad al Peripato.

3.1 La nueva noción de ciencia de Ockham: un planteamiento desde lo conjetural

La ciencia no es para Ockham el conocimiento de realidades sino de proposiciones acerca de ellas. Tampoco tiene una finalidad propia, intrínseca, como podría tenerla una ciencia que dependiera del Logos cós-

²⁵OCKHAM, *Summa Logica*, I Pars, cap. 1 (OPH I, 9)

mico o de las ideas de Dios. Su fin se identifica con la expresa finalidad perseguida por el científico en su trabajo cognoscitivo. Y es esta finalidad extrínseca impuesta por el espíritu, el lazo que vincula la disparidad de conocimientos proposicionales necesarios para alcanzarla.

La creatividad del espíritu y la preeminencia de la subjetividad es un rasgo muy moderno del franciscano bajomedieval, que nada tiene que ver con un subjetivismo epistemológico:

«mi consideración o la tuya, en nada afecta a la mutabilidad o inmutabilidad de la cosa. Es la diversa suposición de los términos lo que motiva que un determinado predicado se afirme o se niegue de un determinado término»²⁶.

La finalidad psicológica puede atraer la atención hacia determinados datos y, en su sistematización teórica, dar origen a diversas ciencias. Pero la verdad o falsedad de las proposiciones que constituyen cada ciencia no depende del punto de vista, sino de la verificación intuitiva de las proposiciones, según la suposición que en ellas tengan los términos.

Las leyes físicas son generalizaciones realizadas a través de principios lógicos, de hechos experimentales percibidos por el espíritu humano en una acción predefinida que busca la solución eficaz de un concreto ámbito de datos problemáticos. Los entes reales y sus relaciones funcionales extrínsecas sólo son conocidos en forma de «modelos» en el sentido moderno del término.

En la física elaborada por Ockham todos los términos aristotélicos han cambiado de sémantica: en sentido estricto son conceptos de la subjetividad activa y no de la naturaleza eterna. Son conceptos conscientemente lingüísticos: la epistemología que los genera parte de un método regido por la evidencia subjetiva y aplicado a la resolución de problemas aislables en ciencias, es la misma que regirá toda la modernidad filosófica y el alumbramiento de las ciencias.

Ockham considera imposible poner en movimiento la indagación científica a través de principios racionalmente definidos o de estructuras necesarias. Esto se justifica y se comprende mientras se permanezca en el ámbito de la física aristotélica, según la cual todo se desarrolla conforme a leyes inmutables, porque este mundo es fruto de la necesidad y no de la libertad absoluta de Dios.

Sin embargo en el contexto del mundo creado por la absoluta libertad de Dios, no sólo es posible sino también legítimo, tomar en consideración todas las hipótesis explicativas aunque permanece vigente la prescripción de controlar tales hipótesis mediante los datos experimentales que ofrece el conocimiento intuitivo sensible. Este es el punto que genera la

²⁶OCKHAM, *Expositio Physicorum*, Prologus, (OPH IV, 13)

aplicación de este método en estado embrionario basado en un procedimiento *per imaginationem* que tendrá en el futuro un fecundo desarrollo.

Del nominalismo se deriva, también, otra importante consecuencia epistemológica: sólo se alcanza la verdad de una proposición al advertir que el enunciado opuesto es contradictorio. Mas este tipo de verdad no puede aplicarse a los enunciados experimentales; en consecuencia, los conocimientos físicos y cosmológicos, no pasan de ser sólo probables. Y la probabilidad de una proposición sugiere que también podemos formular otra u otras proposiciones distintas -siempre y cuando no atenten contra la inamovible verdad de la fe- con las que también se podría explicar el mismo fenómeno. El camino para buscar nuevas hipótesis queda completamente abierto.

Este criterio metodológico sometido a la omnipotencia divina va a ser ejemplificado por Ockham a través de una paradójal teoría concerniente al conocimiento intuitivo de lo no existente:

«El conocimiento intuitivo tanto el sensitivo como el abstractivo, puede ser conocimiento de una cosa no existente»²⁷.

La importancia de esta doctrina, que no ocupa sino unas pocas páginas de su Comentario a las Sentencias, ha sido a menudo sobreestimada, aludiendo a un larvado escepticismo que se infiltra en la teoría ockhamista del conocimiento²⁸. Coincidimos con Biard al limitar la función metodológica del referido ejemplo²⁹.

Este razonamiento *de potentia Dei absoluta*, es de carácter puramente hipotético, reposa sobre la idea de que Dios puede hacer todo lo que no implica contradicción en vistas a establecer tesis cosmológicas, metafísicas y gnoseológicas.

El ejemplo no intenta describir el fenómeno natural de la ilusión ni tampoco las intervenciones milagrosas en el curso de los acontecimientos: la estrella que veo en el cielo es distinta de mi acto de ver pues este último podría subsistir aún en el caso de que la estrella ya no exista. Y toda cosa absoluta, distinta según el lugar y según el sujeto de cualquier otra realidad absoluta puede, en virtud de la absoluta omnipotencia divina, existir sin ella³⁰.

La hipótesis de la omnipotencia tiene en la expresión de Ockham una formulación hiperbólica: porque la intuición y el objeto intuido son distintos, Dios podría conservar uno sin el otro.

La función del pasaje radica en acentuar la distinción real del acto y del objeto en un desarrollo de conjunto que tiene como fin diferenciar dos especies de conocimiento, a partir de ellos mismos y no en cuanto vin-

²⁷OCKHAM, *I Sent.*, Prol. (OTH I, 39)

²⁸C. MICHALSKY, *La philosophie au XIVe. siècle*, Frankfurt, 1969, 7-12.

²⁹J. BIARD, *Guillaume d'Ockham. Logique et Philosophie*, PUF, 1997, 64-67.

³⁰OCKHAM, *I Sent.*, Prol., (OTH. I, 38-39).

culados a objetos diferentes. Más aún, ni siquiera ha de ser tenida en cuenta la presencia o la ausencia real del objeto. Tal es el sentido del conocimiento intuitivo de lo no existente, de problemática apariencia, y en nuestra opinión, desarrollado por Ockham de un modo análogo al conocimiento intuitivo que Dios tiene de cosas que, por ejemplo, existirán para nosotros en el futuro.

De este modo, la funcionalidad de la distinción entre conocimiento intuitivo de lo no existente radica en subrayar la diferencia real entre el conocer y la cosa conocida. Ockham ha separado el lenguaje y lo significado; el conocimiento y su objeto para mejor comprenderlos y pensar sobre nuevas bases estas relaciones. La función del ejemplo aludido ha sido, pues, la de resaltar el criterio de la omnipotencia divina en la constitución de la ciencia y no la de promover, en cambio, el escepticismo gnoseológico.

3.2 La doctrina del tiempo: el tiempo imaginario como reloj universal

Pasamos ahora a considerar algunos ejemplos en el ámbito de la cosmología que son expresivos de la nueva perspectiva científica desarrollada por Ockham y del rol heurístico que en ella le cabe a la imaginación.

El tiempo, para Aristóteles es inherente al movimiento diurno; partiendo de esta afirmación los averroístas concluían que si el movimiento diurno se detuviese, sería necesario que todos los otros movimientos se detuviesen con él pues no habría tiempo para medir su duración. Ya San Agustín había rechazado la afirmación aristotélica de la relación tiempo-movimiento primero, partiendo de la reflexión sobre el milagro de Josué³¹. Este argumento quiebra la tesis de la inmutabilidad de los movimientos celestes marcando distancia respecto de la tradición griega³²: Dios como Señor de la Creación puede cambiar la velocidad de los astros tal como el carro modifica la de su rueda.

Escoto alude expresamente a San Agustín al afirmar la posibilidad de un tiempo potencial³³ que, en ausencia de todo movimiento, permitirá medir el reposo universal:

« aún cuando ningún cuerpo se moviese, algo podría existir siempre de la misma manera, permaneciendo naturalmente apto para comportarse de un modo u otro (...) Y a esta disposición invariable le corresponderá una medida propia que es su tiempo. Si en este tiempo se imaginan dos instantes cualesquiera, entre ellos se podrá comprender un flujo o movimiento de cierta

³¹ SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, (IX-XIII), Belles Lettres, Paris, 1941, L. XI, XXIII, 29.

³² Véase idea análoga en Plotino, *Ennéades*, III, 7, 8 (trad. Bréhier, T. III, 136)

³³ P. RICOEUR, *Temps et récit*, t. I: *Lintrigue et le récit historique*, Seuil, Paris, 1983, 37.

³³ J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* II, Dist. II, Pars I, q. 2 (ed. Vaticana, 1973, 208)

dimensión. Y puesto que se denomina tiempo a la medida de un flujo o movimiento, aquella existencia invariable tendrá un tiempo: no actual y positivo sino potencial y privativo. Es por tanto el intelecto quien tiene conocimiento de este tiempo potencial y aplicándolo a una duración uniforme puede conocer su cantidad»³⁴

Ockham retoma el planteamiento escotista al señalar que cualquier movimiento podría convertirse en medida de todos los demás. Pero avanza aún más en este sentido y afirma que la regularidad necesaria para efectuar cualquier medición podría, incluso, pertenecer a un orden puramente conceptual o imaginario. La uniformidad del movimiento diurno no resulta necesaria para Ockham tal como lo era para Aristóteles y aún para el mismo Averroes.

La noción de *esse in esse transmutabile* apunta hacia un cierto *a priori* fundante en la subjetividad de cualquier numeración de los movimientos físicos a partir de una comparación entre ellos, con relación al movimiento constante, velocísimo e infinitamente divisible -numerable- de la última esfera. Ockham apunta a un movimiento establecido idealmente por el alma, la subjetividad afronta la problemática de un movimiento pre-seleccionado para un determinado fin: la medida o numeración de todo otro movimiento sublunar. El tiempo de la física ockhamista es una relación entre relaciones en un tercer nivel comparativo del alma que cuantifica: la primera relación se establece entre el movimiento y la realidad, la segunda entre el tiempo y el movimiento y la tercera entre el movimiento y un reloj universal.

El tiempo imaginario le permite resolver a Ockham el problema de la percepción del ciego de nacimiento formulado en el Comentario 98 de Averroes. Frente a la alternativa de inferir que el tiempo es la consecuencia de cualquier movimiento o bien, que es consecuencia de un único movimiento, de modo que quien no percibe el primer movimiento no percibe el tiempo; Averroes responde de modo original que cuando percibimos un movimiento cualquiera, sea exterior o interior a nuestra alma, sentimos que existimos con una existencia móvil y sujeta al cambio. De manera que la percepción del tiempo no resulta asociada directa y esencialmente a un movimiento en particular sino que se forma en nosotros a partir de la experiencia de nuestra coexistencia con seres cambiantes.

No obstante esto, Averroes hace depender todos los movimientos sublunares del movimiento del primer cielo, de modo que si el primer cielo se detuviese, nuestra existencia sería incapaz de cambio. Ockham retoma esta doctrina, separándola del principio astronómico que la sustenta e inte-

³⁴J. DUNS ESCOTO, *Quodlibeta*, quaest. XI: *Utrum Deus possit facere quod manente corpore et loco, corpus non habeat, sive esse in loco* (BAC, 411-412 n.23).

grándola en el contexto de la omnipotencia divina. Su reseña comprende los siguientes pasos extractados de la Quaestio 45:

«un hombre ve moverse un cuerpo celeste, o percibe un movimiento exterior, o bien imagina un movimiento. Hecho esto, puede imaginar que coexiste con algún cuerpo que se mueve con un movimiento continuo y uniforme. y por ello puede comprender esta proposición: 'coexisto con un cuerpo que se mueve con un movimiento continuo y uniforme'. Y al concebir esto, concibe algo propio del movimiento celeste que es único continuo y uniforme»³⁵.

Por lo tanto:

« Se puede obtener el concepto de movimiento [uniforme y regular] aún cuando se ignore, o más aún, se niegue la existencia real de este movimiento primero»³⁶.

Ockham admite así que aún cuando el movimiento del cielo no fuese percibido por ningún sentido se podría alcanzar a través de la inteligencia y mediante un concepto compuesto la noción de un movimiento primero o reloj universal. Y a través de este reloj puramente abstracto que designa un movimiento uniforme, continuo y muy rápido resultaría posible medir las diversas duraciones.

Finalmente, Ockham subordina, asimismo, esta doctrina al principio de la omnipotencia divina. Mientras que para Aristóteles el movimiento primero es el más veloz, Ockham entiende que Dios podría hacer un movimiento aún más veloz y más regular que el movimiento diurno del cielo.

La regularidad «imaginaria» es el «reloj normal» en virtud del cual podríamos, incluso, advertir cambios posibles de velocidad en el movimiento primero³⁷. Por lo que,

«si el movimiento del cielo se tornase dos veces más rápido, se cumpliría en la mitad del tiempo en el que se cumple ahora y en ese caso un movimiento regular y uniforme [sublunar o imaginario] sería tiempo y medida del movimiento del cielo»³⁸.

Para Ockham la uniformidad del movimiento primero no resulta estrictamente necesaria tal como lo era para el pensamiento griego pues para él, el orden de los hechos se subordina al universo de lo posible. La equivalencia entre tiempo y rotación del primer móvil no constituye, por

³⁵OCKHAM, *Quaestiones Physicorum*, q. 45, (OPH VI, 518).

³⁶OCKHAM, *Quaestiones Physicorum*, q. 45, (OPH VI, 520).

³⁷OCKHAM, *Quaestiones Physicorum*, q. 43, (OPH. VI, 514)

³⁸OCKHAM, *Quaestiones Physicorum*, q. 43, (OPH. VI, 514)

tanto una verdad necesaria: es sólo una verdad de hecho. No es absurdo suponer que ningún cuerpo fuera de nuestra inteligencia realice este movimiento uniforme que concibe el espíritu: en ese caso el hombre igualmente poseería un reloj normal, puramente ideal, con ayuda del cual se podría medir la duración de todos los diversos movimientos.

3.2 El lugar y los referentes imaginarios

Aristóteles define el lugar como el primer límite inmóvil de lo circunscriptivo³⁹, definición válida para el caso de continentes que se encuentren en estado de reposo. Mas ¿qué sucede cuando se consideran continentes en estado de movimiento? Pues a menudo los continentes materiales que envuelven un cuerpo están a su vez sometidos a movimientos. Dos ejemplos se exponen en el análisis aristotélico:

1. el caso de una nave anclada en el curso de un río;
2. y aquel otro de la última esfera.

En la primera ejemplificación Aristóteles se ve forzado a retroceder hasta encontrar un continente inmóvil, afirmando que el lugar no es el límite primero, sino el último, desplazando así la definición de lugar propio a la correspondiente al lugar común.

El segundo caso es más complejo. Aristóteles afirma que el cielo es el lugar de todas las cosas y quiere, asimismo, negar que exista un lugar que lo contenga; por eso lo denomina «último»⁴⁰.

La lógica interna de su doctrina lo conduce a desdoblamiento en las funciones de continente y contenido, distinguiendo en él: lo que es verdaderamente el cielo o cuerpo etéreo, que se mueve con su eterno movimiento circular; y una parte extrema que está inmovilizada para hacer de continente y de lugar del cuerpo móvil:

«el lugar no es el cielo, sino una parte extrema del cielo que, en contacto con el cuerpo móvil, es de él su término inmóvil»⁴¹.

Mas surge al caso una dificultad grave: aquella parte extrema del cielo, hecha inmóvil para que pueda ofrecer al cielo móvil el lugar que, según la definición, tiene que ser el límite inmóvil e inmediato del continente, se opone a la doctrina de Aristóteles sobre la relación del primer motor y el movimiento, que exige que el primer motor esté allí donde el

³⁹ ARISTÓTELES, *Phys.*, 212 a 5-7

⁴⁰ ARISTÓTELES, *Phys.*, 212 b; *De Caelo*, 277 b.

⁴¹ ARISTÓTELES, *Phys.*, 212 b.

movimiento es más veloz, o sea en la periferia, y en contacto con el cielo que describe la trayectoria mayor con la máxima rapidez⁴².

Por tanto, para dar al cielo un lugar (inmóvil) que no quede fuera del cosmos, Aristóteles se ve obligado a hacer inmóvil justamente aquella parte extrema del cielo que debería estar en contacto con el primer motor; y se ve constreñido también a interponerlo como diafragma entre el motor y el móvil, haciendo nula la acción de aquel, precisamente donde debería ser, por su inmediatez, máxima. El problema físico-geométrico del lugar del universo queda en pie, no valiendo para eludirlo el recurso teológico a Dios, continente inmaterial del mundo⁴³.

Eudemo, reafirmando la exigencia aristotélica de que el lugar sea el límite interno e inmóvil del continente, advierte que el cielo no podría estar en un lugar, sino a condición de que existiese algo fuera de él: por consiguiente, afirma que el cielo está en un lugar en cuanto están allí sus partes –y el todo está en sus partes– que, al rotar, cambian su posición. Y Temistio concibe esta rotación considerando que las partes de la última esfera están en un lugar *per accidens*, mientras que ella, en su totalidad, está en un lugar por relación a los cuerpos que contiene. Esta solución, lejos de ser satisfactoria, aparece como un desesperado aferrarse a conceptos incompatibles con la doctrina aristotélica; pues, por una parte, invierte para la última esfera el concepto aristotélico del lugar, poniéndolo en el límite externo de su contenido y no en el límite de su continente; y, por otra parte, no alcanza a explicar aquella rotación que el teologismo aristotélico concebía con relación a una inmovilidad, pero no la del centro de la tierra, sino la del primer motor⁴⁴. De esta manera el problema no sólo quedaba sin resolver, sino que, además, aparecía insoluble por otra vía que no fuese la ya oscuramente señalada por el mismo Aristóteles, a saber, la relación de la última esfera móvil con respecto a un continente inmóvil ulterior.

Algunos escolásticos, Santo Tomás entre ellos, procuraron determinar con mayor precisión los sentidos del término «inmóvil»⁴⁵, considerando un aspecto material y otro formal. El Aquinate admite que el lugar guarda su identidad y su inmovilidad a pesar del movimiento continuo de los constitutivos materiales del continente, puesto que los cuerpos que se suceden coinciden con los cuerpos anteriormente desaparecidos, de manera que la superficie envolvente conserva las mismas relaciones con el cuerpo localizado y el punto de referencia. El término inmóvil que nos permite juzgar la fijeza del lugar, lo ubicaba en el centro y en los polos de la tierra.

El análisis de Ockham sobre la inmovilidad constituye una réplica a la doctrina de Santo Tomás:

⁴² ARISTÓTELES, *Phys.*, 267 b.

⁴³ ARISTÓTELES, *De Caelo*, 279b; *Met.*, 1074b.

⁴⁴ THEMISTIO, *In Arist. Phys. Paraphr.* IV, 5, 119 y ss..

⁴⁵ S. THOMAE AQUINATIS, *Commentaria in Octo Libros Physicorum Aristotelis*, Lib. IV, cap. IV, Lect. VI, 14.

«distintos autores se esfuerzan por salvar la inmovilidad de diversos modos. En efecto: algunos afirman que hay que considerar en el lugar dos aspectos: lo material que es la superficie del cuerpo continente; y lo formal que es el orden con relación al universo, orden que siempre es inmóvil»⁴⁶;

argumento al que Ockham contesta:

«si tal orden estuviese en el continente, al cambiar el continente se cambiaría el orden; y siendo este orden un accidente para [quienes sostienen] tal modo [de argumentación] erróneo, es imposible que, modificándolo, [el lugar] continúe siendo inmóvil»⁴⁷.

Después del examen de la doctrina tomista, Ockham analiza la de aquellos otros que

«se acercan más a la verdad, afirmando que cuando un cuerpo se mueve alrededor de otro en reposo, su lugar no permanece numéricamente idéntico, sino que es uno por equivalencia»⁴⁸.

Tal es la doctrina de Duns Escoto, para quien el lugar es una cierta relación cuyo fundamento se encuentra en la superficie de contacto del contenido y del continente⁴⁹, relación que se destruye cuando el continente se mueve localmente o cuando el cuerpo contenido es de alguna manera perturbado. Dado lo cual, el lugar en cuanto relación se destruye continuamente, no siendo numéricamente el mismo, sino uno por equivalencia. El punto en el que se distancian ambos autores radica en el modo de concebir la relación. Ockham sostiene que el lugar no es algo realmente distinto del cuerpo localizado.

Más aún, esta suposición –afirma Ockham– es falsa dentro de la lógica interna de la doctrina escotista:

«si el lugar fuera tal relación no pertenecería al género de la cantidad, porque para ellos una misma realidad no se puede encontrar en distintos predicamentos. Y en este caso la relación no sería el límite del cuerpo continente»⁵⁰.

Ockham considera que para salvar la doctrina aristotélica y su exigencia de inmovilidad basta con afirmar que el lugar es inmóvil por equivalencia:

⁴⁶ OCKHAM, *Expositio Physicorum*, IV, (OPH. V, 80).

⁴⁷ OCKHAM, *Expositio Physicorum*, IV, (OPH. V, 81).

⁴⁸ OCKHAM, *Expositio Physicorum*, IV, 4 (OPH. V, 84).

⁴⁹ J. DUNS SCOTI, *Quaestiones quodlibetales; Operum tomus duodecimus*; Ludguni, sumptibus Laurentii Durand, MDCXXXIX, Quaestio XI, 266-7.

⁵⁰ OCKHAM, *Expositio Physicorum*, IV, 4 (OPH. V, 84).

«tomemos como ejemplo una madera parcialmente hundida en el fondo de un río: una de sus partes estaría contenida por el agua; otra, por la tierra; y una tercera, por el aire, existiendo, sin embargo un único lugar por equivalencia»⁵¹.

Se puede afirmar, entonces, que no pertenece a la doctrina del Filósofo afirmar que el lugar es absolutamente inmóvil: el último cielo, para él, es móvil y sin embargo es lugar⁵². Ahora bien: la inmovilidad por equivalencia debe ser considerada en virtud de la equidistancia de un objeto respecto de las regiones superiores del cielo; y aun cuando ese objeto se mueva circularmente. Es más, esta inmovilidad podría ser considerada sólo imaginativamente, pues en realidad no hay nada que sea absolutamente inmóvil. En efecto:

«la inmovilidad de los polos y del centro de la tierra es producto de una falsa imaginación: [que supone] que en el cielo existen polos inmóviles y en la tierra hay un centro inmóvil, siendo esto imposible. Pues es imposible que el sujeto de un accidente se mueva localmente y que éste, permaneciendo idéntico en cuanto al número, no se mueva: cualquier sujeto de un accidente y cualquier substancia celeste se mueve localmente, por lo tanto sus polos también lo hacen»⁵³.

Por último, si se objeta que el lugar no puede moverse porque entonces estaría localizado, debe responderse que el lugar se mueve y, en verdad, está en un lugar:

«en efecto, el aire es realmente lugar de algo y está [a su vez] en un lugar en tanto es contenido por otro cuerpo»⁵⁴.

Por lo tanto: el centro del mundo, al igual que la octava esfera, sólo son inmóviles por equivalencia, porque si bien se mueven circularmente, no cambian su lugar en cuanto a la totalidad:

«advierde que el lugar superior y el inferior deben ser tomados por relación a un centro. Por ello la inmovilidad de un centro indivisible, tal como algunos lo imaginan, no determina que el lugar sea inmóvil, sino sólo que ese centro no se mueva con movimiento rectilíneo»⁵⁵.

Ockham admite así una doble posibilidad: un cuerpo puede moverse y permanecer siempre en un mismo lugar: tales son los casos referi-

⁵¹ OCKHAM, *Expositio Physicorum*, IV, 5, (OPH. V, 86).

⁵² OCKHAM, *Expositio Physicorum*, IV, 8 (OPH. V, 97).

⁵³ OCKHAM, *Expositio Physicorum*, IV, (OPH. V, 83).

⁵⁴ OCKHAM, *Expositio Physicorum*, IV, (OPH. V, 88).

⁵⁵ OCKHAM, *Expositio Physicorum*, ib.

dos de esferas que rotan en torno a un centro; o bien, y contrariamente, puede moverse sin estar en lugar alguno: tal es el caso de la última esfera que carece de continente. Por consiguiente, el movimiento supone un término fijo que no es un cuerpo realmente existente, sino simplemente imaginado:

«[el último móvil] se mueve no porque adquiera algo distinto, sino porque se modifica la distancia local entre sus partes y las correspondientes a un cuerpo en reposo»⁵⁶.

Tal es la conclusión de la *Summula* recogida también en el tratado espúreo *De Successivis*, pero considerando el caso inverso:

«si existiese un cuerpo perfectamente continuo, Dios podría imprimirle un movimiento o bien de rotación o bien rectilíneo; significándose con ello que de existir un continente, su posible movimiento le haría adquirir nuevos lugares»⁵⁷.

Ockham concluye explícitamente que si bien todo movimiento local supone tres elementos: un motor, un móvil y un lugar, no es estrictamente necesario que este tercer elemento —el lugar— exista realmente. La ubicación de un cuerpo no descansa en el orden de las realidades sino que se describe, de este modo, con relación a referentes puramente imaginarios.

El distanciamiento de Aristóteles resulta inevitable. En la elaboración de sus doctrinas cosmológicas, Ockham avanza guiado nuevamente en este caso por el principio de la *potentia Dei absoluta*, de origen neoplatónico según el cual todo lo que es realmente posible puede llevarse a cabo en un futuro, en este o en otro mundo imaginario que Dios en su omnipotencia podría crear. El universo aristotélico, finito, cerrado y determinado en todos sus aspectos resulta enormemente estrecho ante las audaces *imaginaciones*. De este modo se legitiman y se estimulan todas aquellas consideraciones referentes a una concepción abierta del universo. Siguiendo este nuevo camino los maestros medievales vinculados al nominalismo acaban proponiendo un nuevo modelo epistemológico que intenta hurgar y explicar todas las situaciones posibles, tanto las reales como las meramente posibles. Este modo de proceder, puramente conjetural e hipotético, forjará importantes perspectivas en las inmediatas concepciones cosmológicas de la modernidad.



⁵⁶ OCKHAM, *Summula Philosophiae Naturalis*, (OPH. VI, 283).

⁵⁷ OCKHAM, *Tractatus de Successivis*, 108.



GABRIEL DELGADO

Seminario Mayor San José de La Plata

El conocimiento divino del ente futuro contingente

Segunda parte

En esta misma revista publiqué un artículo sobre la ciencia divina del ente futuro contingente según Santo Tomás de Aquino¹. En aquella oportunidad se pudo establecer la necesidad de la presencialidad del ente futuro contingente a la eternidad divina a fin de garantizar la certeza de su conocimiento por parte de Dios a la vez que su real contingencia. En dicho momento, sin embargo, vimos que esta respuesta era todavía insuficiente. Si bien Dios conoce al ente futuro contingente porque está presente a su eternidad, también es cierto que tal ente no sería presente si Dios no lo causara. Y como la causalidad divina no es ciega ni necesaria sino sabia y libre, la explicación del conocimiento divino de estos entes requiere el análisis de la ciencia causal de Dios tratando de establecer de qué manera esta causalidad asegura tanto la certeza del conocimiento divino cuanto la contingencia del ente futuro no necesario. Es este problema el que ahora estudiaremos siempre según la solución al mismo brindada por Santo Tomás de Aquino².

Para lograr nuestro propósito nos será útil comparar el pensamiento del Aquinate con el de Juan de Santo Tomás. Esperamos, de este modo, que resalte con mayor claridad la síntesis elaborada por el Doctor Angélico.

¹ Cfr. G. DELGADO, El conocimiento del ente futuro contingente: *Sapientia* 55 (2000) 123-152.

² Las obras de Santo Tomás de Aquino las citaremos, en caso de que existan, de la edición Leonina, de lo contrario emplearemos la edición Marietti. Para el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo usaremos la edición de Mandonnet - Moos. Las siglas que utilizaremos son: *CG* (Summa contra Gentiles); *QDM* (Quaestiones disputatae De malo); *QDP* (Quaestiones disputatae De potentia); *QDV* (Quaestiones disputatae De veritate); *SM* (Sententia super Metaphysicam); *I, I-II,...*, (Prima Pars, Prima Secundae Summae theologiae).

JUAN DE SANTO TOMÁS

La doctrina de Juan de Santo Tomás sobre la causalidad de la ciencia divina respecto del ente futuro contingente exige el análisis previo de la cuestión del decreto voluntario divino como medio de su conocimiento. Dividiremos, entonces, esta parte de nuestro análisis en dos. En la primera estudiaremos ese decreto voluntario; en la segunda nos abocaremos a la cuestión de la causalidad del saber de Dios.

1. *El decreto voluntario divino.*

Para el maestro portugués, la visión divina de las realidades temporales supone su presencia física a la eternidad³, presencia que implica, a su vez, la acción creadora divina puesto que las criaturas son medidas en esta presencia como términos de la creación activa. Por su parte, la presencia objetiva no funda un conocimiento de las criaturas en su existir real ya que sólo la visión intuitiva las alcanza en su propio existir⁴. Y es esta existencia la que supone el decreto voluntario de Dios puesto que sin él la esencia divina no bastaría para demostrar con certeza el ente futuro contingente. De dos maneras muestra nuestro autor la necesidad de poner en Dios dicho decreto: *ex parte rei futurae*; y *ex parte Dei*.

2. *El decreto voluntario ex parte rei futurae.*

La explicación de Juan de Santo Tomás sobre la ciencia divina del ente futuro contingente estrecha vínculos con su modo particular de entender la naturaleza de los mismos. En efecto, por una parte, nuestro autor hace coincidir la contingencia con el estado de futurición estimando contingente sólo lo que es futuro dado que, en su realización actual y presente, no pudiendo no ser mientras es, reviste una determinación y necesidad incompatible con su contingencia. Si algo es contingente, entonces, lo es solamente respecto de sus determinaciones futuras⁵.

³ Véase nuestro artículo cit. supra en nota 1.

⁴ Cf. IOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus* II, disp. 9, a. 2, n. 5, p. 59a, donde cita con libertad una parte de QDV q. 3, a. 3, ad 8um: «[...] intuitiva visio addit aliquid extra rationem cognitionis, scilicet existentiam physicam». Cf. *Ibid.* disp. 18, a. 1, n. 8, pp. 374b-375a.

⁵ Cf. *Ibid.*, disp. 19, a. 2, n. 5, p. 413b: «[...] quando eventus ipse redditur praesens et existens, tollitur contingentia, quia hoc ipso quod est extra causas non est amplius impedibilis ne sit extra illas». Pero no es de este modo que debe entenderse la contingencia pues ella no puede reducirse a su condición de impedibilidad. También para el Ferrarense es necesario distinguir el ente contingente en cuanto que es una realidad determinada y el contingente en cuanto que es efecto de una causa. Atendido en el primer sentido, no importa cual estado temporal revista, el ente contingente permanecerá siempre contingente porque su contingencia le es intrínseca y esencial. Considerado en el segundo sentido, un ser contingente es tal antes de su producción efectiva, es decir, mientras exista virtualmente en su principio activo. Será necesario *ex suppositione*, en cambio, si se lo considera en el ser que haya recibido efectivamente de su causa. Cf. FERRARENSIS, *Commentaria in Summam contra Gentiles* I, 67, n. VI, 1, p. 193ab.

Por otra parte, distingue Juan de Santo Tomás la futurición del mero estado de posibilidad. En efecto, con la expresión *status purae possibilitatis* el maestro lusitano hace referencia al estado de las esencias de las cosas en virtud del cual no son repugnantes a su existencia o a la atribución actual de algún predicado, *mientras no existan o se realicen en acto*. El posible es, entonces, la esencia considerada bajo este estado de posibilidad, esto es, con exclusión de su existencia actual pero como siendo susceptible de ella⁶. El ente futuro contingente, en razón, precisamente, de su futurición, no se confunde con este posible en cualesquiera de los dos modos en que la futurición de este ente puede ser tomada, a saber: en su causa; y en el efecto. Como futurición en causa significa la inclinación de esta última a la producción de su efecto más que a no producirlo y esto basta para distinguirlo del posible ya que éste no connota ninguna determinación o inclinación a su producción efectiva⁷. La futurición atendida en el efecto, en cambio, es la existencia del mismo efecto en un momento determinado del tiempo antes de comenzar a existir⁸ y también considerada bajo este aspecto se distingue del posible porque designa una existencia temporal y no simplemente una relación atemporal a ella⁹. En otras palabras, mientras el ente futuro incluye una consideración de la existencia como actuada en un momento determinado del tiempo que aún no comienza y mientras no comience, el posible sólo habla de la esencia en cuanto que puede existir con exclusión de la existencia en acto¹⁰.

El posible se distingue del ente futuro contingente porque este último tiene en su causa una determinación de la cual aquél carece¹¹. Es por esta distinción entre el posible y el ente futuro contingente que, según Juan de Santo Tomás, el conocimiento divino de este último no puede resolverse en la ciencia de simple inteligencia sino en la de visión puesto que ésta versa sobre los seres que fueron, son o serán.

⁶ Cf. *Ibid.*, disp. 18, a. 1, n. 5, p. 373b: «Hoc ipso autem quod aliquid est participabile a primo ente, seu obiective habet rationem entis et non-repugnantiam terminorum, dicitur contineri in ratione omnipotentiae et participat ab illa denominationem possibilis seu statum possibilitatis: qui est status excludens existentiam actu, non tamen repugnantiam ponens in ipsa re; et ideo ex parte ipsius rei obiective dicitur aliquid reale, licet ex parte status ut excludit actuale existentiam nihil existentiae sit, est tamen *aliquid essentiae obiective*, seu non repugnanter». [Cursivo nuestro].

⁷ Cf. *Ibid.*, disp. 19, a. 1, n. 2, p. 406ab: «Igitur futuritio in causis facile explicatur quid sit: scilicet ordo ipse et dispositio causarum, qua inclinatur de se ad effectus tales vel tales producendos [...]. Y un poco más adelante, en el mismo número, añade: «Igitur futuritio in causa est ordo causa, et dispositio inclinans ad producendum effectus potius quam non producendum, sicut possibilitas rerum in causa non est aliud quam causa, ut potens producere illos sine alia determinatione vel dispositione inclinante ut de facto producat».

⁸ Cf. *Ibid.*, disp. 19, a. 1, n. 3, p. 406b: «Consistit enim futuritio simpliciter et in rigore in ipsa existentia rei pro aliqua duratione seu differentia temporis cum negatione inceptionis».

⁹ Cf. *Ibid.*, disp. 19, a. 1, n. 3, p. 407a: «Nec est [el futuro] pure possibile, *quia importat existentiam pro aliqua duratione successiva [...]*. [Cursivo nuestro].

¹⁰ Cf. *Ibid.*, disp. 18, a. 1, n. 5, p. 373b: «[...] statum possibilitatis: qui est status excludens existentiam actu [...]».

¹¹ Cf. *Ibid.*, disp. 19 a. 1 n. 4, p. 407a: «[...] existentia ut futura dependet et sumit denominationem a causis suae futuritionis, a quibus habet denominari extra statum purae possibilitatis [...]».

Así, pues, aunque el futuro en cuanto futuro por no existir en acto se acerca al posible, se aleja de él en cuanto que posee una inclinación que lo podrá llevar a su realización actual. Pero, aunque los principios por los cuales un ente es futuro y contingente basten para extraerlo de su estado de mera posibilidad, sin embargo, no son suficientes para fundar su efectuación determinada y en acto¹². En efecto, en su realización actual y presente, el ente que era futuro y contingente goza de una determinación que no poseía en su estado de futurición que es un estado de indeterminación e impedibilidad y es, precisamente, esta indeterminación la que no puede dar razón de la determinación del efecto cuando deviene presente.

Esta última aclaración es importante y significa, en primer lugar, que el ente contingente futuro, de suyo, no funda ninguna verdad determinada ni para nosotros ni para Dios ya que lo indeterminado e indiferente respecto del ser o del no ser no puede sustentar ninguna verdad determinada¹³. Afirmar lo contrario equivaldría a ubicarse entre los sostenedores de la primera hipótesis estudiada por Aristóteles en el noveno capítulo del *Peri Hermeneias* con la consecuente negación de la contingencia a favor de una necesidad universal¹⁴. Pero como el ente futuro contingente se encuentra en sus causas indeterminada e indiferentemente, Santo Tomás ha debido trabajar, según su discípulo, para extraerlo, respecto de la ciencia divina, de su condición temporal futura para que sea alcanzado por Dios en su estado presente, es decir, en acto y determinadamente¹⁵.

En segundo lugar, la incapacidad de la condición indeterminada e indiferente del ente contingente en su estado de futurición para explicar la determinación y necesidad de su actualidad presente indica que esta realización en acto, presente y determinada, requiere de otra causa más allá de la contingente. Causalidad que, en última instancia, no puede ser más que la divina puesto que ni el conjunto de todas las causas podría determinar un efecto libre ni lo podría hacer, como es el caso de las rea-

¹² Cf. *Ibid.*, disp. 19 a. 2 n. 4, p. 413a: «[...] principia quae sunt sufficientia ad futuritionem et contingentiam, non sunt sufficientia ad determinationem eventūs».

¹³ Cf. *Ibid.*, disp. 19 a. 2, n. 3 p. 412a: «[...] quod est in statu impedibili et contingentiae, sub tali statu potest esse et non-esse, si quidem potest impediri; ergo non est determinatum quoad esse vel non-esse; ergo in contingentibus idem est esse in statu futuritionis, et in statu indeterminationis quoad esse vel non-esse; ergo illud quod ex meritis suis solum fundat futuritionem contingentem, solum fundat ex suis meritis indeterminatum esse vel non-esse; ergo et veritatem». [Cursivo nuestro].

¹⁴ Cf. *Ibid.*, disp. 19 a. 2 n. 2 p. 411b: «Manifeste ergo contra D. Thomam et Aristotelem sentiunt, qui dicunt futura contingentia ex vi et ratione obiectivā suā habere determinatam veritatem».

¹⁵ Cf. *Ibid.*, disp. 19 a. 2 n. 5 p. 414a: «Verissima est ergo sententia D. Thomae quod futurum, nisi reducat ad aliquod praesens, non fundat determinatam veritatem ex se». Sin embargo, la razón del recurso del Aquinate a la presencialidad de las cosas ante la eternidad divina no consiste en la afirmación de un estado de necesidad o determinación (presente) en contra de otro de contingencia e indeterminación (futuro) sino en la afirmación de dos estados diversos de una misma realidad intrínsecamente contingente. La exageración analítica del método empleado por Juan de Santo Tomás lo ha llevado a separar lo que sólo debía distinguir.

lidades naturales, sino en dependencia de la disposición voluntaria divina que dispone para la producción de tal efecto, tal causa¹⁶. El decreto voluntario de Dios, por lo tanto, causa últimamente la producción actual del efecto en tal o cual momento temporal concurriendo *antecedentemente* con la causa próxima¹⁷. Efectivamente, ese concurso no puede ser con-comitante pues en este caso, o la causa segunda es supuesta por la primera y, entonces, el decreto voluntario divino no fundamenta su producción, o viceversa, aquella supone esta última y, así, el decreto deja de ser simultáneo para pasar a ser previo¹⁸. Es claro, pues, que el decreto por el cual Dios dispone la realización actual, presente y determinada de un ente futuro contingente no puede ser aquél por el que se compromete a concurrir simultáneamente con la causa próxima sino la disposición por la que concurre previamente, es decir, *creando antecedentemente la verdad determinada del efecto*. Así, si alguien pronuncia una proposición de futuro en materia contingente del tipo «*Petrus leget cras*», ella tendrá una verdad determinada sólo si se funda en la causa trascendente que determine su realización eficaz en el momento futuro anunciado. Si, en cambio, dicha proposición se toma con abstracción hecha del conocimiento o ignorancia de su fundamento último trascendente, *no es ni determinadamente verdadera ni determinadamente falsa* puesto que de este modo sólo es adecuada a la futurición en causa que es totalmente indiferente e indeterminada. Así expresa Juan de Santo Tomás esta conclusión: *Si vero sumatur illa propositio absolute [Petrus leget cras], et non respectu huius vel illius, qui eam pronuntiat et qui scit vel non scit fundamenta determinationis eius, talis propositio non est determinate vera neque falsa, sed dubia et contingens; quia hoc ipso quod pronuntiat tamquam de futuro, non potest conformari soli even-tui ut praesens, sed futuritioni quae modo datur: et illa est contingens et dubia*¹⁹.

El decreto voluntario divino ex parte Dei.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, disp. 19 a. 2 n. 8 p. 415ab: «Haec autem determinatio non potest nasci ex solis illis causis, ex quibus nascitur contingentia et indeterminatio in futuro; ergo alia est assignanda. Sed omnes causae creatae non sufficiunt tollere istam contingentiam, praesertim in rebus liberis; aut si sufficiunt, ut in eventibus naturalibus, id habent ultimate ex Deo, qui praeparavit istas causas ut tollerent contingentiam pro hac parte potius quam pro opposita; et generaliter nihil fit de istis effectibus determinatis, nisi ex ordinatione voluntatis Dei, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae [...]».

¹⁷ Cf. *Ibid.*, disp. 19 a. 2 n. 10, p. 415b-416a: «Dico tertio: non sufficit ad cognoscendum determinatam veritatem futuri contingentis decretum de concursu concomitante cum causa ipsa contingenti [...] sed omnino requiritur decretum antecedens et causans illa veritatem [...]».

¹⁸ Cf. *Ibid.*, disp. 19 a. 2 n. 11 p. 416ab: «[...] decretum concursus concomitantis cum causa contingenti non sufficit ad cognoscendam determinatam veritatem. Quia quando datur iste concursus a Deo, vel supponitur causa libera determinata ex parte sua, vel adhuc indifferens et indigens determinatione. Si primum: ergo ex vi concursus simultanei talis determinatio non cognoscitur, sed supponitur [...] Si secundum: vel ille concursus simultaneus eam determinat, vel ab alio principio. Si determinat, iam non est simultaneus, quia determinat causam secundum ut agat [...] Si ex alio principio fit illa determinatio, ergo non ex vi simultanei influxus id habet, sed aliunde: et sic impertinenter recurritur ad decretum de concursu simultaneo».

¹⁹ *Ibid.*, disp. 19 a. 2 n. 5 p. 413b. [Cursiva nuestra].

Según Juan de Santo Tomás, de la proporción y conexión entre el medio del conocimiento y el objeto conocido depende la certeza del conocimiento²⁰. Ahora bien, el medio del conocimiento divino no puede ser otro que su propia esencia. Luego, su ciencia será cierta si hay proporción entre tal medio y el objeto conocido, en este caso, el ente futuro contingente. Pero, para el maestro lusitano, aunque la divina esencia tenga suficiente virtud para representar todas y cada una de las criaturas, no las puede demostrar a todas, es decir, no puede darlas a conocer con certeza, sin el decreto de su voluntad libre porque, de suyo, es indiferente respecto de sus existencias de hecho: *Quod vero sola essentia divina secundum se, ante omne decretum liberum, non sit sufficiens medium ad demonstrandum futuritionem contingentem, licet habeat virtutem repraesentandi illam [...]?*²¹.

Con su ciencia de simple inteligencia Dios conoce las criaturas en tanto que son posibles solamente y no en tanto existentes en algún momento del devenir temporal. Y como para el ente contingente ser o no ser es igualmente posible, si una de sus dos alternativas es puesta en la existencia con exclusión de la restante, ello no puede deberse a la simple representación de la Esencia *sin la previa intervención de la libre voluntad divina*, en conformidad con lo cual Juan de Santo Tomás dirá que sólo las criaturas reales existentes en alguna diferencia temporal son conocidas por Dios *intuitivamente*. El posible, en cambio, no es conocido sino *abstractivamente*²².

Aclaremos, con todo, que lo apenas dicho no debe movernos a confusión haciéndonos creer que para el doctor portugués la certeza de la ciencia divina del ente futuro contingente se deba a que lo vea (*intueri*) como presente a su eternidad. Tal certeza en general, y en particular la verdad determinada del contingente venidero, no es cuestión de visión intuitiva en su propia presencialidad sino de conexión y proporción entre la esencia divina, único medio de conocimiento, y el objeto conocido, es decir, la misma esencia en tanto que por el decreto voluntario libre lo representa determinadamente al intelecto bajo cuya luz lo conoce.

Ahora bien, no se pierda de vista que el hecho de que Dios determine voluntariamente su propia esencia a mostrar con certeza la verdad determinada del ente futuro contingente no quita que éste goce de cierta

²⁰ Cf. *Ibi*, disp. 19 a. 4 n. 1 p. 426a: «Nam certitudo in cognitione sumitur ex connexione medijs cum obiecto, et ex lumine illis medijs innixio [...]».

²¹ *Ibid*, disp. 19 a. 2 n. 6 p. 414b.

²² Cf. *Ibid*, disp. 18 a. 1 n. 8 p. 375a: «Ceterum loquendo de obiecto secundario, et terminante materialiter divinam cognitionem, negari non potest quod creaturas possibles ut sunt in statu possibilitatis abstractivae attingat, et non intuitive. Cuius ratio est manifesta: quia attingit illas ut non existentes, et consequenter ut non praesentes sibi praesentia coexistentiae ergo abstractivae illas attingit, si quidem abstractiva cognitio in hoc praecise distinguitur ab intuitiva, quia intuitiva attingit rem ut existentem et coexistentem cognoscenti, abstractiva autem sine tali coexistentia».

inteligibilidad previa a dicho decreto dado que para el doctor lusitano la esencia divina puede de todas maneras representarlo, no con certeza, por supuesto, sino indeterminadamente como posible. Efectivamente, mientras que la alternativa aprobada por Dios en su disposición voluntaria es conocida con ciencia de visión, ha sido también anteriormente conocida abstractivamente, en cuanto posible, en su ciencia de simple inteligencia, junto a la alternativa no aprobada, en una noticia que abstrae de su existencia.

3. *La causalidad de la ciencia divina.*

A primera vista, la enseñanza de Juan de Santo Tomás introduce, si no una incompatibilidad, al menos cierta tensión en el interior de la ciencia divina oponiendo, aparentemente, su carácter intuitivo al de causa. Efectivamente, la doctrina del decreto voluntario libre como medio del conocimiento cierto del ente futuro contingente que acabamos de exponer, contrariamente a lo que podría hacernos pensar, no hace a la ciencia de visión dependiente de la presencia física de las criaturas a la eternidad como si se tratara de un efecto posterior a la causación voluntaria por parte de Dios de dicha presencia. Si así fueran las cosas es claro que la ciencia de visión no podría ser considerada causa de las criaturas. Pero es esto, precisamente, lo que Juan de Santo Tomás no deja de sostener. ¿Cómo, entonces, la ciencia de visión puede ser causa de las cosas que ve si por su carácter intuitivo requiere que las cosas conocidas sean ya presentes? Al máximo, la ciencia de visión será concomitante con la causalidad divina por la que las cosas acceden a su presencia, pero no causa de las mismas.

Aparentemente, pues, no se da la coincidencia en la ciencia de Dios entre la *ratio visionis* y la *ratio causalitatis* que el maestro portugués atribuye al saber divino²³.

A esta objeción, el doctor lusitano responderá que en la ciencia de visión su condición intuitiva y causal coinciden de manera que la ciencia por la cual Dios conoce certeramente a las criaturas temporales (en el decreto libre) no puede decirse diversa de su visión intuitiva de las mismas. La cuestión que late en el fondo de esta discusión es la de llegar a discernir de qué modo la ciencia de visión puede ser regla y principio del

²³ Cf. *Ibid.*, disp. 18 a. 3 n. 5 p. 387a: «[...] plura argumenta nostra solvuntur a contrariis, dicendo quod solum probant concomitantiam futuritionis cum scientia visionis, non vero causalitatem. Immo hinc sumit argumentum contra nos Pater Herice (hic, disp. 10, c. 1): quia secundum D. Thomam prius est futura coexistere aeternitati, quam videri a Deo, si quidem coexistentia in aeternitate est causa seu ratio quod obiectum intuitive videatur; hoc autem quod est coexistere aeternitati, non potest causari a scientia visionis, sed simplicis intelligentiae: quia alias visio ipsa praecederet coexistentiam ipsam in aeternitate, et sic praecederet se ipsam in ratione visionis; non ergo poterit in ratione visionis esse causa. Haec ergo est difficultas quomodo ratio visionis et causalitatis possint esse idem».

acto voluntario libre divino²⁴, pues sólo aquella ciencia que regule la libre determinación divina pareciera poder ser considerada causa de las cosas puesto que de lo contrario no podría aspirar a una anterioridad causal respecto de las criaturas que ve sino, a lo sumo, a una cierta concomitancia con ellas.

Ahora bien, el núcleo del problema radica en que la ciencia divina no es causa de las criaturas antes del decreto libre más que virtualmente. Por ello su causalidad no podría determinar el acto voluntario con anterioridad a su posición. ¿Cómo podrá defender, entonces, el doctor portugués la causalidad que su maestro otorga a la ciencia de visión?

En la solución de esta problemática, el comentador lusitano reconoce, por un lado, una determinación, en el orden de la especificación, del acto libre divino por parte de la inteligencia, mientras que la voluntad la mueve determinada y eficazmente en el orden del ejercicio²⁵. Pero por otro lado reconoce que tanto la denominada ciencia de simple inteligencia como la de visión son ciencias prácticas, es decir, ordenadas a dirigir la ejecución de su obra con la diferencia de que sólo la segunda se encuentra determinada y aplicada en acto segundo, por el decreto de la voluntad divina, a la producción de las criaturas, mientras que la primera sólo se halla inclinada a ello indiferente y virtualmente²⁶.

Es, pues, por la ordenación de la ciencia práctica a la obra que nuestro autor admite para la ciencia de visión una cierta causalidad sobre las criaturas que existirán en el decurso temporal y cuya ejecución tiene (dado que ninguna virtud obra sin su aplicación al acto) su primer movimiento eficaz en la voluntad, mientras que esta última, como vimos, es formalmente especificada por la inteligencia (ya que el obrar divino no es ciego)²⁷. ¿Qué tipo de causalidad, pues, ejerce la ciencia divina?

Tratando acerca de las ideas divinas, Juan de Santo Tomás les reconocía una doble causalidad. Siendo el modelo *a imitación del cual* el agente o artesano *realiza* su obra, la idea accede, y con ella la ciencia, a un ejercicio causal en el doble orden de la ejemplaridad y de la eficiencia²⁸.

²⁴ Cf. *Ibid.*, disp. 18 a. 3 n. 1 p. 386a.

²⁵ Cf. *Ibid.*, disp. 18 a. 3 n. 7 p. 387b: «[...] licet enim voluntas etiam indigeat principio determinativo ex parte intellectus per modum regulantis seu moventis quoad specificationem, tamen non est formaliter determinata et applicata ipsa scientia productiva rerum applicatione quoad exercitium, nisi a voluntate talis applicatio fiat [...]».

²⁶ Cf. *Ibid.*, disp. 18 a. 3 n. 7, p. 387b: «Quare scientia simplicis intelligentiae de se, et remoto omni decreto libero; *solum importat ipsam vim seu virtute*, qua ex parte intellectus potest Deus ordinare et dirigere productionem creaturarum; determinatur vero et applicatur ad istas creaturas, potius quam ad illas, per voluntatem efficacem tamquam *per primam rationem moventem quoad exercitium liberum* [...]». [Cursivo nuestro].

²⁷ Cf. *Ibid.*, disp. 21 a. 1 n. 27, p. 542ab: «[...] sicut est proprium voluntatis impellere et movere ex parte subiecti per inclinationem, ita est proprium intellectus ordinare et formare ex parte obiecti, atque adeo ex parte specificationis: quia obiectum specificationem praebeat, sicut intentio et voluntas impulsum et motum».

²⁸ Cf. *Ibid.*, disp. 21 a. 1 n. 19, p. 540ab: «Et quia [idea] sic operativa est ad extra, pertinet ad rationem practicae, potestque in ea considerari aliquid quod pertinet ad efficaciam et motionem executivam ad extra: et sic induit rationem causae efficientis, quae respicit executionem et positionem rei in esse. Potest etiam considerari id quod representationis est in idea, et imitabilitatis eius in ideato: ratione cuius ideatum respicit ideam quasi regulam et spe-

Ejemplar en cuanto que la obra tiene en ella su razón especificativa; eficiente, en cambio, porque además de regular el efecto del agente se ordena también a su producción efectiva²⁹. Esta causalidad compete, en ambos órdenes, a la ciencia gracias a su unión con la voluntad puesto que es por su intermedio que la idea representa determinadamente la verdad de su objeto y se vuelve a la realización efectiva de la obra por su imperio. Causalidad, además, que no puede competir a la ciencia de simple inteligencia ya que ella es práctica sólo virtualmente y, por ende, indiferente y no determinada en acto segundo por el decreto voluntario divino a la dirección de tal o cual criatura. Es en este sentido que Juan de Santo Tomás entiende la causalidad de la ciencia de visión: *Ergo praeter nudam intellectûs propositionem qua dirigit voluntatem ut afficiatur erga obiectum vel eligat illud, requiritur directio et imperium in-intellectûs ad executionem applicans et movens; ergo non sufficit ponere in Deo tantum scientiam directivam voluntatis, ut eligat et determinatam rem velit; sed etiam, post determinatam volitionem, requiritur alia intellectûs propositio seu ordinatio movens ad executionem: et haec est causa rerum, sicut imperium dicens et faciens, et sicut ars factiva; et hanc dicimus esse scientiam visionis, quia iam fundatur super libera et determinata volitione, et ordinat de executione; et sic est causa efficax executionis et existentiae quoad exercitium: et tamen est scientia visionis, quia tendit in obiectum ut in executione ponendum a se, et consequenter ut determinate existens, non ut pure possibile et indifferens ad existendum vel non existendum*³⁰.

Aunque para no obrar ciegamente la voluntad necesita ser especificada intelectualmente, con todo, esa especificación no puede corresponder a la ciencia de visión ya que ésta necesita ser previamente determinada y aplicada a la intuición y dirección eficaz de un evento por un decreto libre de la voluntad. Por el contrario, esa determinación especificativa debe competir a la ciencia de simple noticia que, por ser indeterminada e indiferente, permite mantener a salvo la absoluta libertad divina. En su ciencia de simple inteligencia, en efecto, Dios ve el posible indeterminado que en nada condiciona su libertad soberana. Por esto mismo, la determinación y aplicación de la ciencia en el doble plano del conocimiento intuitivo y de la causalidad ejemplar y directiva respecto de ese evento o criatura con exclusión de otro, debe ser atribuida a la divina voluntad. Pero esto no quita que a la ciencia de visión competa también,

cificativum sui extrinsecum, quasi originans et principians id quod specificum est in ideato, non solum dando illi existentiam, sed regulationem et imitationem: et sic habet rationem causae formalis». Cf. n. 27, p. 542a: «[...] [idea] non solum deservit intellectui et formanti et determinanti veritatem ideati, sed etiam deservit voluntati et intentioni artificis, ut res ipsa executioni mandetur [...]».

²⁹ Cf. *Cursus Theologicus* II, disp. 21, a. 1, n. 26, p. 542a: «[...] causa efficiens solum respicit rem ut ponendam extra causas, quod est respicere existentiam et executionem; et si respicit essentiam solum est quatenus subest existentiae».

³⁰ Cf. *Ibid.*, disp. 18 a. 3, n. 10, p. 388b-389a. [Las cursivas son nuestras].

en unión con la voluntad, un rol ejecutivo por el cual pueda ser llamada *causa rerum*³¹.

La *scientia visionis*, por consiguiente, es una intuición causal en el sentido de que ve (*intuitio*) las criaturas como puestas en la existencia, según la justa medida de su regulación ejemplar, por su dirección eficaz (*causa*)³² y lo es, ciertamente, en conexión con la voluntad (*voluntate coniuncta*) porque sólo por el decreto libre recibe su aplicación a tal o cual efecto. Es decir, en contra de la posición de San Buenaventura³³, la *ratio visionis* se funda en la *ratio causalitatis*: *Sed dicimus scientiam visionis in Deo, respectu creaturarum, necessario postulare utramque formalitatem [causalidad y visión], et unam fundari in alia, scilicet ratio visionis in ratione causalitatis: eo quod respicit per visionem res creatas ut existentes ex vi talis scientiae, non per existentiam praesuppositam, sed a se derivatam [...]*³⁴.

En resumen, el maestro portugués discierne dos planos de actuación del intelecto divino. Uno, de orden especificativo respecto de la voluntad, corresponde a la ciencia de simple inteligencia. Otro, de cuño ejemplar y eficiente, bajo la moción de la voluntad, compete a la ciencia de visión. Es así que nuestro autor termina elevando subrepticamente la voluntad de Dios por encima de su inteligencia. Elevación, sin embargo, que no debe entenderse en el sentido de una afirmación irracional de una voluntad libre, arbitraria y ciega, sino en el sentido de que ella determina la verdad. Así, Juan de Santo Tomás piensa mantener a salvo la libertad divina en la creación³⁵.

4. Toma de posición.

Hasta aquí el pensamiento de Juan de Santo Tomás, veamos ahora el juicio que su doctrina nos merece.

Por un lado, la doctrina del decreto libre nos muestra cómo, al introducir ciertos instantes de razón en el conocimiento divino de las criatu-

³¹ El doctor lusitano encuentra el fundamento revelado de esta doctrina, entre otros, en las palabras del Salmo 148, 5: *Laudate nomen Domini. Quia ipse dixit, et facta sunt*. Este «decir», entendido como un acto intelectual de imperio seguido eficazmente de la obra dicha, significa la causalidad directiva de la ciencia de visión. Cf. *Ibid.*, disp. 18 a. 3, n. 8, p. 388a: «Cum ergo sit de fide scientiam Dei esse causam rerum, iuxta illud (Psal. 103: 24): *Omnia in sapientia fecisti*; et (Prov. cap. V) [Más correctamente 3: 19]: *Dominus sapientia fundavit terram*; et denique, quia *Ipse dixit, et facta sunt*: dicere autem est actus intellectus determinate et in exercitio loquens aliquid, et si facit loquendo, aliquid determinatum facit: necessario fatendum est scientiam Dei, etiam quatenus applicata et determinata scientia est, quatenus dicens, esse causam rerum: quia sola virtus sine applicatione non operatur».

³² Cf. *Ibid.*, disp. 18 a. 3, n. 7, p. 387b: «[...] ipsa scientia visionis, hoc ipso quod repraesentat futura, in quantum scientia visionis est, repraesentat illa ut causata a se: immo quod repugnat scientiam in Deo, quatenus applicata et determinata ad causandum, non esse scientiam visionis, et non repraesentare futura tamquam causa illorum». [Cursivo nuestro].

³³ Véase nuestro artículo *El conocimiento divino del ente futuro contingente*, cit.

³⁴ Cf. *Cursus Theologicus* II, disp. 18, a. 3, n. 19, p. 391b. [Las negritas son nuestras].

³⁵ El maestro portugués evita, así, someter la voluntad divina a un determinismo intelectual al que, por otra parte, parece conducir la solución molinista del problema del conocimiento divino de los actos libre del hombre al que tan vivamente combate.

ras, distinguidos por su anterioridad y posterioridad a dicho decreto, a saber, el conocimiento abstractivo del posible en la ciencia de simple noticia y el intuitivo del existente temporal en la ciencia de visión, el discípulo lusitano, *volens nolens*, pone en riesgo la inmutabilidad del ser y conocer divinos al cual, paradójicamente, la distinción entre ciencia de simple inteligencia y de visión pretende mantener a salvo³⁶.

Por otra parte, si nos ubicamos en esta perspectiva, Dios no conocería con certeza y según una verdad determinada el ente futuro contingente al margen del decreto determinante de su libre voluntad. Juan de Santo Tomás, en efecto, ve en la reducción del ente futuro contingente a un estado de presencia y determinación el único camino viable para conocerlo certeramente al margen del cual permanecerá noéticamente neutro. Presencia física, además, que no puede envilecer en lo más mínimo el divino saber puesto que éste no depende de ella sino que más bien libremente la causa por su decreto voluntario y sabia ejecución. Razón también, esta última, por la que su contingencia real no se ve destruida ni disminuida, ya que se trata de una decisión de una voluntad libre cuya eficacia causal no se limita a poner a la criatura en el ser sino que llega incluso a darle su propia modalidad ontológica contingente o necesaria³⁷. He aquí el motivo definitivo por el cual la determinación que un evento posee cuando es producido efectivamente en el presente no prejuzga de la indeterminación de la que gozaba en su estado de futurición, de manera que su determinación y necesidad *ex suppositione*, fundando la verdad determinada de su estado presente, no destruye la condición de impedibilidad e indeterminación que le correspondían en tanto futuro. Son estas razones las que explican al doctor lusitano el error de los partidarios de la primera tesis aristotélica del *Peri Hermeneias*. En efecto, al no distinguir adecuadamente entre el estado de futurición, único en el cual un ente es contingente, y el de presencialidad y determinación, cuando ya se encuentra fuera de la contingencia, no han podido no atribuirle una verdad determinada de suyo, aun bajo su condición de futurición imponible. Y lo más significativo de esto es que por esta misma razón su solución al problema de la verdad del ente futuro contingente se coloca del lado de los sostenedores de la segunda hipótesis de ese mismo *Peri Hermeneias* ya que, de suyo, un tal ente, considerado en

³⁶ La distinción entre ciencia de simple inteligencia y de visión ha sido elaborada por los teólogos del medioevo para mantener a salvo, entre otros, la inmutabilidad divina. De hecho, en *QDV* q. 2 a. 13, en la que el Aquinate se pregunta si Dios puede conocer algo que no conozca o, lo que es lo mismo, si su ciencia en tanto ciencia es variable, responde negativamente en base a la distinción entre las dos ciencias mencionadas puesto que entre los no-entes en acto y los seres que existen en el tiempo, sus respectivos objetos propios, no hay medio posible. Para mayores datos sobre el origen de esta distinción y su uso por la teología medieval, y en particular por Santo Tomás, puede leerse con provecho S.-T. BONINO, *Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*. Vestigia, 17, (Fribourg [Suisse] & Paris: Éditions Universitaires & Éditions du Cerf, 1996), pp. 570-585.

³⁷ Cf. *Ibid.*, disp. 19 a. 2, n. 12bis p. 417a: «Ecce quomodo ponit D. Thomas decretum faciens certitudinem, et salvans contingentiam: quia scilicet ipsum modum contingentiae divina voluntas dat; et sic dando id quod vult, certificatur de illo, non supponendo».

tanto futuro, al margen de la determinación que le confiere el decreto voluntario divino, es siempre indeterminado e impedible y, por ello mismo, incapaz de fundar una verdad determinada o, lo que es o mismo, es noéticamente neutro.

¿Cuáles son las raíces ontológicas y gnoseológicas de donde brota esta comprensión de la ciencia divina del ente futuro contingente? La exposición de su argumentación a favor de la necesidad del decreto voluntario *ex parte Dei* nos permite entrever los siguientes dos fundamentos. En primer lugar, la tendencia de Juan de Santo Tomás a dar a la esencia una entidad propia e independiente respecto del *esse* no entendido en sentido intensivo sino como existencia. En segundo lugar, su concesión práctica a la noción de *esse obiectivum*.

La idea del posible del maestro portugués nos muestra su concepción de la esencia de las cosas como gozando de una cierta entidad autónoma y de por sí inteligible, a la que se le añadiría, como desde el exterior, gracias a la disposición de la libre voluntad divina, la existencia, vista también, como una cierta cosa³⁸. Esta solución, sin embargo, no hace plena justicia a los textos del Aquinate para quien el posible no es la esencia si-no el ente, no en tanto considerado en el ejercicio de su acto de ser sino en la relación de no-repugnancia que su esencia mantiene con él. En otros términos, el posible no designa «algo» anterior a la existencia sino al ente, sea o no existente en acto, puesto que no lo indica en razón ni del ejercicio ni del no ejercicio de su acto de ser sino en razón de su no contradicción o de su oposición radical al imposible. Pues bien, es esta tergiversación de la noción del posible la que nos revela la tendencia de nuestro autor a desplazar la consideración del ente hacia el lado de la esencia. En apoyo de lo dicho pueden mencionarse las elucubraciones de Cornelio Fabro por las que ha mostrado suficientemente cómo, entre Santo Tomás y su discípulo hay dos tendencias metafísicas diversas, la de éste que, acentuando la esencia, da una cierta entidad e inteligibilidad autónoma al posible; la de aquél que concibe al ente en su integridad, esencia y acto de ser, manteniendo siempre en equilibrio los dos elementos en los que se articula todo ente³⁹.

Pero, a pesar de lo dicho, ¿no es verdad que bajo algún aspecto podría atribuirse a la ciencia de simple inteligencia el posible como objeto

³⁸ Juan de Santo Tomás explica la entidad de la existencia junto a la de la esencia en el *Cursum Theologicum* I, disp. 4 a. 3 n. 3sq, p. 450a sqq, donde, en base a la *Summa totius logice*, considerada auténtica por nuestro autor, argumenta respondiendo positivamente a la cuestión: «An duplex entitas concurrat, altera essentia: quæ respicit existentiam, altera existentia: quæ reddit illam actualem».

³⁹ Cf. C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain & Paris: Publications Universitaires & Béatrice Nauwelaerts, 1961, p. 306: «Malheureusement ce postulat [que el *esse* tomista es un *actus secundus* y la *essentia* un *actus primus*] ne correspond en rien à la doctrine thomiste puisque l'essence comme telle – même dans le cas de formes pures – est et demeure puissance (et n'est pas seulement "en puissance") par rapport à l'*esse*: en vertu de ce postulat au contraire l'essence demeure acte, acte premier fondamental, et l'existence est son actualisation, perspective totalement étrangère à la composition d'essence et d'*esse* participé, comme de puissance et d'acte».

propio y esto con apoyo en los mismos textos del Aquinate? Pareciera que sí puesto que comentando qué se quiere decir cuando se califica a la ciencia divina de *simplex*, el Angélico nos da dos explicaciones de dicho término. A veces, como calificativo del conocimiento, lo significa sin mezcla de algo que sea ajeno a la esencia del puro conocer, por ejemplo, su relación con la voluntad del cognoscente, como sucede en la ciencia de aprobación, o su referencia a la existencia del objeto, como se da en el caso de la ciencia de visión⁴⁰. Otras veces, en cambio, el término *simplex* aplicado a la ciencia de Dios cualifica el objeto mismo del conocimiento designando así la naturaleza simple de la cosa conocida con abstracción hecha de su acto de ser⁴¹. Pero en otra oportunidad es el término *intelligentia* el sometido a explicación. En esta circunstancia la *scientia simplicis intelligentiae* es aquella que puede concebir su objeto aunque no exista en la realidad exterior⁴². En conclusión, el objeto de esta ciencia, cualquiera que sea, parece excluir su existencia. ¿Es el posible el que así se indica? Algún texto de Santo Tomás podría sugerirlo, por ejemplo, QDV q. 8 a. 4c.: [...] *Deus videndo essentiam suam quaedam cognoscit scientia visionis, scilicet praeterita, praesentia et futura; quaedam autem scientia simplicis intelligentiae, omnia scilicet quae potest facere quamvis nec sint, nec fuerint, nec futura sint*⁴³.

Ahora bien, si se tomara *ea quae potest facere* como una descripción del posible, podría pensarse que el objeto de la ciencia de simple inteligencia no excluye al ente real puesto que su realización en algún momento del tiempo muestra evidentemente que Dios puede hacerlo. Esto no obstante, adviértase que nuestro autor no se refiere a dicho objeto sólo con las palabras mencionadas sino que inmediatamente añade: *quamvis nec sint, nec fuerint, nec futura sint*, de modo que no es posible afirmar que la ciencia de simple inteligencia abrace también lo que existen en el tiempo. Si así fuera ya no podría distinguirse de la ciencia de visión. Por lo tanto, el posible no puede ser atribuido a la *scientia simplicis intelligentiae* como su objeto propio sin especificar de qué clase de posible se trata, a saber, aquél que nunca será⁴⁴.

⁴⁰ Cf. QDV q. 3 a. 3 ad 8um, p. 109, ln. 227-234: «Simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scientiae ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur, sed ad excludendum admixtionem eius quod est extra genus notitiae, sicut est existentia rerum quam addit scientia visionis, vel ordo voluntatis ad res scitas producendas quem addit scientia approbationis [...]».

⁴¹ Cf. I Sent. d. 38, q. 1, a. 4, sol.: «Et iste modus cognitionis nominatur scientia simplicis intelligentiae, inquantum scilicet per modum ipsum cognoscitur ipsa simplex natura rei quae posset esse [...]».

⁴² Cf. III Sent. d. 14, a. 2, q. 2, sol.: «Et ideo dicitur haec cognoscere simplici intelligentia, quia intelligere est concipere etiam ea quae non sunt extra concipientem».

⁴³ Cf. QDV q. 20 a. 4 ad 1um, p. 582, ln. 238-246: «[...] Deus scit quaedam scientia visionis, scilicet quae sunt, erunt vel fuerunt [...] Quaedam vero scit scientia simplicis intelligentiae, scilicet illa quae potest facere, quamvis nunquam sint futura [...]».[Cursivo nuestro].

⁴⁴ Cf. S.-T., BONINO, *Thomas d'Aquin...*, p. 583: «La science de simple connaissance a pour objet tout le possible, c'est-à-dire omnia quae Deus potest facere, toutes les participations possibles à la perfection divine. Cf. Q. de ver. q. 8, a. 4; q. 20, a. 4, ad 1. Elle englobe donc de soi tout le réel, dans la mesure où il est par définition un possible réalisé. Mais, généralement, le terme de science de simple intelligence est réservé à la science qui a pour objet les choses

Estas consideraciones revelan con bastante claridad el error de Juan de Santo Tomás que anteriormente denunciábamos. Haciendo del posible el objeto propio de la ciencia de simple noticia, sobre el cual re-caerá posteriormente la libre decisión divina de ponerlo efectivamente en el ser y haciéndolo así término de su conocimiento intuitivo, le otorga una entidad propia y previa a su posición en el tiempo. Pero así no sólo profesa una noción del posible extraña a la mente de su maestro si-no que tampoco puede distinguir acabadamente entre las dos susodichas ciencias. Si bien ambas se diferencian en razón de la distinción que hay entre el ser de su objeto y el ser del cognoscente⁴⁵, con todo, ello no equivale a oponer el posible al existente. Mientras que los objetos de aquellas ciencias se distinguen al modo de *excludens et exclusum*, la distinción entre estos dos últimos es del tipo *includens et inclusum*.

Para Santo Tomás, entonces, la ciencia de simple inteligencia no consiste en el conocimiento del posible, ni entendido como *ea quae potest facere* sin más aclaración, ni mucho menos tomado en el sentido de su discípulo portugués, es decir, como lo conocido antes de su realización efectiva establecida por la libre decisión divina. Para prevenir todo malentendido nos parece conveniente evitar llamar posible al objeto de esta ciencia designándolo, como lo hace el mismo Aquinate, con el nombre de *non entia actu quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt*, es decir, todas las posibles participaciones de la esencia divina que, sin embargo, *jamás serán realizadas*⁴⁶.

Por último, como anunciamos, a nivel noético, concebir las cosas de esta manera lleva, si no a una aceptación completa de la noción de *esse obiectivum*, al menos a una cierta permeabilidad al respecto. Ya sabemos hasta que punto Juan de Santo Tomás no termina, de hecho, de liberarse de los efectos de esta noción de la cual, al menos, conserva la terminología y hasta una interpretación ternaria del proceso intelectual humano⁴⁷. Es a causa de este mismo condicionamiento que puede otorgar al ente futuro contingente, al menos a nivel divino, una inteligibilidad previa e independiente de su verdad óptica y así, ubicarse otra vez del lado de la segunda hipótesis del *Peri Hermeneias* de Aristóteles puesto que, aunque antes de su determinación por el decreto voluntario divino el

quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, sed esse possunt (Quodl. III, q. 2, a. 1), c'est-à-dire les purs possibles qui n'existent jamais in propria natura». No creemos, sin embargo, que pueda considerarse al ente real, ni siquiera en tanto posible, como objeto de la ciencia de simple inteligencia en razón de que, como hemos tratado de mostrar, no es el posible su objeto. Por ello no nos parece conveniente, ni siquiera por una comodidad de lenguaje, hablar del posible como objeto de la simple noticia.

⁴⁵ Cf. I q. 14, a. 9, c.: «Quaedam [non entia actu] vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creatura, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simpliciter intelligentia. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem». [Cursivo nuestro].

⁴⁶ Este cuidado no se debe a un prurito meramente lexicográfico sino al hecho de que obrar de otro modo podría encaminar la reflexión por los caminos de una metafísica del posible ajena al realismo de Santo Tomás.

⁴⁷ Véase nuestro artículo *El conocimiento divino del ente futuro contingente*, cit.

futuro contingente es inteligible, pero, con todo, no es ni verdadero ni falso.

Ni la metafísica del posible ni la noética del *esse obiectivum*, que disimuladamente atraviesa el pensamiento de Juan de Santo Tomás, nos permiten aceptar su interpretación de la doctrina de su maestro. No nos parece correcto decir que Dios conozca el futuro contingente como posible en su ciencia de simple inteligencia antes del decreto de su libre voluntad gracias al cual lo extrae de su estado de pura posibilidad para hacer de él un existente real en algún momento del tiempo de manera que pueda ser alcanzado por su ciencia causal de visión. Por consiguiente, la unión de la ciencia con la voluntad de la que habla Juan de Santo Tomás no debe ser entendida en el sentido de un decreto libre⁴⁸, ni es éste el modo en el que se tenga que considerar la causalidad de la ciencia divina. Como sea, ya es bastante sintomático el hecho de que Santo Tomás, de quien es conocida la formalidad de su lenguaje, no haya explícitamente dado el nombre de decreto libre a la mencionada unión entre la ciencia y la voluntad divinas ni siquiera en el contexto donde sus comentaristas tan frecuentemente lo emplean. Para el Doctor Común las cosas se dan de un modo diverso.

Ahora bien, es claro que el rechazo de la noción de decreto voluntario tal como la hemos visto entraña también el abandono del modo del doctor portugués de entender la causalidad creadora de la ciencia divina. Ello nos embarca en la tarea de calibrar con mayor precisión el rol que la inteligencia y la voluntad desempeñan en la posición del acto por el cual Dios conoce y causa libremente las criaturas. Por este sendero esperamos llegar a comprender, dentro de los límites de la aplicación analógica a Dios de nuestros conocimientos humanos, cómo conoce y causa al futuro contingente sin destruir, sino más bien confiriéndole, su contingencia. Para alcanzar esta meta nos concentraremos, ante todo, sobre la causalidad creadora divina. Luego, nos detendremos a discernir la coordinación de los actos intelectual y volitivo en el designio creador de Dios apoyándonos en la analogía del acto libre humano y angélico.

SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. La causalidad primera de Dios.

Al comienzo de la Suma de Teología, Santo Tomás enseña que nada cae bajo la mirada de la Sacra Doctrina si no es *sub ratione Dei*, sea por-

⁴⁸ La misma opinión comparte A. DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale: Études thomistes, scolistes, occamiennes et grégoriennes* (Leiden – New York – Kobenhavn – Köln: E. J. Brill, 1991, p. 297): «[...] il est légitime de conclure que le terme de décret libre de la volonté divine ne devrait pas avoir cours en thomisme strict. Il est d'origine scotiste et suppose trop de doctrines étrangères à la pensée de l'Aquinat. Il n'empêche qu'il a été reçu unanimement dans la tradition thomiste jusqu'à nos jours, sur l'autorité de Jean de Saint Thomas».

que se trate de Dios mismo, sea porque se ordene a Él como a su principio o como a su fin⁴⁹. Así, pues, el tratado de la creación desarrollado a lo largo de las cuestiones 44 a 119 de la *Prima Pars*, al mismo tiempo que busca una profundización en el misterio del ser de las diversas realidades en su dependencia causal de Dios, busca también una mejor comprensión de la realidad divina en cuanto Causa Primera de las criaturas. El estudio teológico de los seres creados, entonces, conoce un doble movimiento que, susceptible de ser gráficamente descrito como descendente y ascendente, permite profundizar tanto en el misterio de las criaturas a partir de Dios como, al revés, en el de Dios a partir de las criaturas. De esta manera, los tres tratados en los que se articula el *De processione creaturarum a Deo* de la *Suma de Teología*, a saber, *de productione, de distinctione y de gubernatione rerum*, se fundan y unen en la idea de la soberana causalidad divina explicitando cada uno de ellos un aspecto diverso de la misma. En este sentido, la cuestión 44 enseña: *Cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum tantum secundum rem*⁵⁰.

Para establecer la primacía de Dios en el orden causal (*primum principium omnium rerum sit unum tantum*) no es suficiente fundamentar su comunicación del ser en la eficiencia divina sino que es necesario hacer entrar en juego la ejemplaridad y la finalidad. No es ésta, ciertamente, una novedad de la *Suma de Teología* pues su autor siempre vinculó la creación a Dios como a un principio que no obra *per naturam* sino *per voluntatem*. Así lo vemos, desde el comienzo de su carrera magisterial, sustentar el tratado de la creación no sólo sobre la Potencia de Dios, sino también sobre su Inteligencia y Voluntad⁵¹.

Volviendo, sin embargo, al contexto de la *Suma de Teología* se constata, en primer lugar, que Dios es presentado como principio eficiente de la creación. De ello se ocupan los dos primeros artículos de la cuestión citada. Nada de lo que es (a. 1), aun la materia prima (a. 2), ha sido puesto en el ser sino por el acto creador de Dios. «Nada», decimos, entendido no sólo en sentido distributivo o extensivo, como evitando la exclusión de algún ente del influjo creador divino, sino también intensivo, es decir, negando que haya algo en el mismo ente que no sea alcanzado por la acción divina que lo pone en el ser. La creación, en e-

⁴⁹ Cf. *I q.* 1 a. 7c.: «Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiæ».

⁵⁰ *I q.* 44 a. 4 ad 4um.

⁵¹ Cf. *I Sent.* d. 2 q. 1 div. tex.: «Primus autem liber dividitur in duas partes: exitus enim personarum in unitate essentiae, est causa exitus creaturarum in essentiae diversitate; unde in prima parte determinatur Trinitas Personarum in unitate essentiae, quæ distinguitur secundum exitum unius personae ab alia; in secunda determinatur attributa quaedam, ex quorum rationibus completur causalitas in divinis personis respectu productionis creaturarum, scilicet de scientia, potentia, voluntate, infra, 35 distinct [...].»

fecto, es el acto por el cual Dios da el ser a las criaturas junto a todos los elementos que constituyen al ente, esencia y accidentes incluidos. Es esto lo que se quiere significar cuando se dice que el efecto propio del acto creador es el *esse*. Según esto, pues, la creación es la producción de *todo el ente* por Dios. En otras palabras, el efecto del acto creador es el *ens commune* porque nada es sino por medio de este ser o, si se quiere, por su participación de la *ratio entis*.

Aclaremos, con todo, que lo que con el término *esse*, tomado como efecto propio del acto creador, se quiere designar no es un sujeto⁵². Si así fuera considerado, sería infinito e increado, esto es, Dios mismo, en quien su *Esse* es su *Essentia*. En el acto creador, por tanto, el *esse* no es dado por Dios en tanto que es *subsistente* sino en cuanto que pone en el acto de ser a los entes determinados formalmente según la medida y el grado de su participación en el ser divino. La criatura es *lo-que-es* en cuanto puesta en el *esse* por el acto creador. Esto significa, por un lado, que la realidad creada no configura *tal* ser si primero (formalmente y no temporalmente hablando) no es. Por otro, que la *essentia* del sujeto al cual es dado dicho *esse* determina la medida de su participación en él. En efecto, hemos dicho que el *esse* creado no es el *esse per se subsistens* y, por lo tanto, no es infinito sino determinado según una medida particular⁵³. El estatuto ontológico de los entes creados, por ende, queda determinado según la complementariedad de una doble línea de participación del Ser Creador, es decir, una participación de limitación formal, que compete a la *essentia*, y otra de composición, que corresponde al *esse*⁵⁴.

En lo que a nuestro propósito se refiere, digamos que el ser de cada ente no es, por así decirlo, «contraído» a ciegas a su propia medida por la limitación formal de la esencia sino más bien sabiamente, es decir, según un plan determinado y conforme a un contenido esencial predefinido. Las esencias, efectivamente, aunque antes de su puesta en el ser no son, preexisten en cuanto contenidos quidditativos en la mente de Dios no teniendo allí ningún ser de criatura sino el de la esencia creadora⁵⁵. La creación, en efecto, no es una emanación de los entes a partir

⁵² Cf. *I* q. 45 a.4 ad 1um: «[...] ly esse non importat subiectum creatum; sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens: cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali [...]».

⁵³ Cf. *I* q. 54 a. 2c.: «Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem».

⁵⁴ Cf. T. TYN, *Metafisica della sostanza: Partecipazione e analogia entis*, Bologna, 1991, n. 223, p. 903: «Causare la cosa in quanto è ente equivale allora a darle l'essere, causarla in quanto è tale ente equivale a restringere l'essere dato alla proporzione finita dell'essenza creata. Entrambe le linee partecipative giungono qui al loro apice. In linea di gerarchia formale nessun ente è tale ente se non come determinazione dell'ente in assoluto. In linea di partecipazione compositiva nessuna essenza è se non ricevendo l'essere, eppure non riceve l'essere se già non è in virtù dello stesso essere ricevuto».

⁵⁵ Cf. *QDP* q. 3, a. 5, ad 2^{um}: «Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia».

de una causa universal que obra necesariamente, ni tampoco se organizan y disponen en sus diversas categorías por azar. La determinación de las criaturas en sus diversos grados ontológicos, en su multiplicación individual, en sus respectivas esencias y en su unión en la diversidad, es decir, en su mutua distinción y ordenación, no podría explicarse si el acto creador no brotara de las insondables profundidades del amor libre divino e, importante remarcarlo, según los dictámenes de un plan sabio e inteligente: *Ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur: artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducat, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum: quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes [...]*⁵⁶.

El ente, *essentia et esse*, no puede explicarse acabadamente, por lo tanto, sólo por la eficiencia de la causalidad divina que lo coloca en el ser. He aquí la profunda enseñanza de la cuestión introductoria al tratado de la creación en la *Suma de Teología*. Las criaturas dependen de Dios no sólo en razón de su Omnipotencia sino también de su Sabiduría y Voluntad, es decir, según una esencia determinada y ordenadas a un fin que alcanzarán a través de sus operaciones. Reduciendo la determinación de las formas, por las que las cosas se ordenan y distinguen entre sí, a la sabiduría divina como a su principio ejemplar, el Aquinate apoya en las ideas de la divina inteligencia, como en un sólido fundamento metafísico, su tratado de *distinctione rerum* siéndonos posible descubrir en la *Suma de Teología* un estrecho paralelismo entre la ciencia de Dios, su causalidad ejemplar y el tratado de la distinción de las criaturas.

Dejando a un lado el último aspecto de esta articulación ternaria, rescatemos la vinculación entre sus dos primeros elementos. Aunque en la causalidad primera de Dios se unen la eficiencia y la ejemplaridad, el Angélico atribuye esta última a la ciencia divina. Y así, es decir, uniendo estos diversos aspectos causales en la unidad de la causalidad primera divina, al contrario de la posición buenaventuriana, el Aquinate no tiene necesidad de contraponer una *ratio causalitatis* a una *ratio ideae* poniendo a esta última por encima de la primera. Dios es causa creadora eficiente y su causalidad está penetrada de voluntad y de inteligencia; en ella se unen eficiencia, finalidad y ejemplaridad. No obstante, y manteniendo a salvo la unidad y simplicidad del ser de Dios, estos tres as-

⁵⁶ I q. 44, a. 3, c.

pectos no se corresponden indistintamente con la tríada de atributos operativos divinos: potencia, voluntad e inteligencia. Al contrario, mientras que la primera es conectada con la eficiencia y la segunda con la finalidad, a la ciencia divina corresponde una causalidad ejemplar.

Ahora bien, ¿es esta triple correspondencia tan estricta que no pueda convenir al divino saber del creado otra causalidad que no sea la ejemplar?⁵⁷ En el plano del acto creador o, si se quiere, en el momento del discernimiento y planeamiento de la obra, lo que hemos dicho deja en claro que la ciencia divina de las realidades creadas ejerce respecto de ellas, y gracias a sus ideas, una causalidad ejemplar, pero no quiere negar, sin embargo, siendo esta ciencia práctica, que aquella dimensión intencional sea acompañada, en lo que concierne a la ciencia de visión, de otra ejecutiva de la obra⁵⁸. Como en todo acto libre, en efecto, en esta nueva etapa, el intelecto divino ejerce una causalidad de tipo intimativo por su *imperium*.

En efecto, teniendo en cuenta que la idea de las cosas creadas en la mente divina, en cuanto que pertenece a la ciencia de visión, que es práctica en acto⁵⁹, se llama propiamente *ejemplar*⁶⁰, la causalidad que a aquélla así considerada corresponde no parece ser ajena a una causalidad de tipo imperativo puesto que siendo el ejemplar el modelo en la mente del artesano de la obra a realizar *efectivamente*, sería contradictorio que no incluyera, por ello mismo, el dictamen de la ejecución de lo ejemplificado. ¿Cuál sería su sentido *ejemplar*, de lo contrario?⁶¹ Desde esta perspectiva, entonces, resulta claro que al ejemplar se le asocie la intimación de realizar lo que él representa. Este imperio no puede ser reducido a la causalidad formal extrínseca del ejemplar puesto que, de suyo, imperar no es lo mismo que representar o ser modelo al cual imitar.

⁵⁷ Según G. Lafont, en la *Suma contra Gentiles*, Santo Tomás estudia la creación sucesivamente a la luz de la causalidad eficiente y final. En el marco de la primera de estas causas inserta el estudio de la distinción de las criaturas que en la *Suma de Teología* vincula con la ciencia ejemplar divina. Ciertamente, aquel uso del Aquinate no significa una negación de la ejemplaridad de la ciencia a la hora de establecer la distinción de las realidades creadas, pero ella es como absorbida de alguna manera en la causalidad eficiente. Como sea, este hecho permite preguntarnos si la ciencia divina puede ser considerada en el desempeño de una causalidad también eficiente y no sólo formal extrínseca. Cf. G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, (Bruges: Desclée de Brouwer, 1961), pp. 150-157.

⁵⁸ Es cierto que el ars se perfecciona en la concepción de la ratio de las cosas factibles, pero ello no implica que la ciencia práctica del artesano no conozca también un acto de imperio que comande y dirija la ejecución de la obra de arte. Un hábito operativo como lo es el ars perfecciona las potencias para obrar convenientemente. No parece, entonces, que a esta perfección falte el último grado que es el de la ejecución en acto segundo de la obra. Ejecución que será presidida por el imperio de la inteligencia. Como se verá, al menos esto no puede faltar si la idea del artesano es considerada como un verdadero ejemplar y esto basta para que podamos atribuir a la ciencia de visión no sólo una causalidad ejemplar sino también eficiente.

⁵⁹ Cf. QDV q. 3 a. 3c.

⁶⁰ Es lo que deja claramente entender por contraposición I q. 15 a. 3 ad 2um: «[...] eorum que neque sunt neque erunt neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem».

⁶¹ La relación de lo ideado con la idea en cuanto ejemplar pertenece a su definición. En efecto, la forma por la cual Dios crea es la idea o ejemplar que el mundo imita en su realización. Cf. I q. 15 a. 1c.; QDV q. 3 a. 1c.; a. 3, ad 6um.

Ciertamente, ordenar imperativamente no es el hecho de la ejecución de la obra⁶², ni la aplicación de las potencias a ello por parte de la voluntad⁶³, sino el mandato de la razón a hacerlo, es decir, ordenar intimativamente la puesta en obra de lo ideado⁶⁴. Es en este sentido que, aunque no factivo de por sí, es decir, aunque no le compete la *ejecución efectiva* de la obra, el imperio de la inteligencia puede reconducirse al orden de la causalidad eficiente y de este modo decimos que conviene a la ciencia divina en tanto práctica en acto, esto es, a la ciencia de visión, una causalidad de tipo eficaz. En efecto, obrando análogamente como un artesano, Dios *diseña* ejemplarmente y *dirige* imperativamente su obra por medio de su ciencia práctica. Dicho en otros términos, la ciencia de visión por la que Dios es causa de las realidades creadas es ejemplar en sus ideas y eficaz en su mandato.

Pero, esta conclusión ¿no deja en penumbras un punto fundamental del problema? ¿Acaso no insiste Santo Tomás en que la ciencia divina no es causa de las criaturas sino *mediante la voluntad*? Pues bien, al atribuir una causalidad eficiente al imperio de la razón, su distinción de la aplicación de las potencias a la obra por parte de la voluntad o uso activo, ¿no se termina otorgando a dicha ciencia una causalidad imperativa independiente de la intervención de la voluntad? No lo creemos así puesto que, aunque distinto de la aplicación voluntaria de las potencias ejecutivas a la obra, el imperio y aun la ejemplaridad de la ciencia *suponen el acto libre de la voluntad*, lo cual puede mostrarse de dos maneras complementarias, cada una de las cuales arrojará su propia luz sobre el modo de comprender la intervención de la voluntad en la constitución de la ciencia divina como causa de las criaturas:

a) Ante todo, y en la misma línea de los textos hasta aquí considerados⁶⁵, la ejemplaridad de la ciencia y su imperio no pueden ser tales sin la participación activa de la voluntad. Es, precisamente, la perfección de la razón de causa que la ciencia alcanza por su unión con ésta⁶⁶ la que permite dar a su contenido inteligible no simplemente el nombre de idea sino más bien el de ejemplar. En efecto, como hemos visto, no pueden darse ideas verdaderamente *ejemplares* en la mente divina sin que sean acompañadas por el imperio ejecutivo de la inteligencia y por la exis-

⁶² El imperio no es el uso denominado «pasivo» en relación al acto de la voluntad, es decir, la acción en las potencias movidas por la voluntad. Para evitar el malentendido al que puede conducir el término «pasivo» sería mejor llamarlo «imperado». Así, S. PINCKAERS, en su comentario a la edición bilingüe (francés - latín) de la *Suma de Teología*, I-II qq. 6-17 Paris - Tournai - Roma, 1962, T. I^o, Apéndice II, pp. 405-449 (ver esp. p. 431). Cf. I-II q. 16 a. 1c.

⁶³ Se trata del llamado «uso activo» que se distingue del pasivo en que no se lo considera en la acción de las potencias comandadas por la voluntad sino en esta última. Es éste el sentido propio del «uso». Cf. I-II q. 16 a. 1c.

⁶⁴ Cf. I-II q. 17 a. 1c.: «Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquod agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis».

⁶⁵ I qq. 44-45.

⁶⁶ Cf. I Sent. d. 45, q. 1, a. 3, ad 1^{um}: «In scientia non perficitur ratio causalitatis, ut dictum est, nisi adiuncta voluntate: ideo voluntas potius dicitur causa quam scientia».

tencia efectiva de las realidades representadas, lo cual supone la acción de la voluntad, no sólo para que la inteligencia comande la ejecución efectiva de lo ideado, sino también para que lo pensado sea constituido como un verdadero ejemplar. Se objetará, tal vez, que con esto se quita a Dios la libertad de ejercicio de la que, sin embargo, el artesano goza dado que puede concebir su obra de arte sin intentar su realización. Se pretenderá, quizás, de este modo, que la idea de la obra artística pueda, de hecho, no ir acompañada de su efectuación. Con todo, esto no hace más que darnos la razón ya que, en este caso, no podrá decirse que en el artista exista el *ejemplar* de su obra sino simplemente su *idea*⁶⁷. Si ésta, en cambio, es atendida como *ejemplar*, entonces, suponiendo la voluntad positiva del artesano de ponerlas en el ser, será siempre escoltada por el imperio de la razón y, si ningún obstáculo imprevisto lo impide, por la obra realizada. Del mismo modo y con mayor razón aún, dado que nada puede obstaculizar el obrar divino, las ideas *ejemplares* de las cosas en la mente de Dios no pueden no ser acompañadas por la decisión de ponerlas en el ser y la ejecución de hecho de tal designio. Y con esto no se introduce ningún tipo de necesidad en Dios como si los ejemplares de las cosas lo obligaran a ponerlas en el ser so pena de contradecirse a sí mismo pues, como hemos anotado, la misma concepción de las ideas en tanto ejemplares es libre, esto es, suponen, en cuanto tales, la libre decisión divina de efectuar lo que ellas ejemplifican. La obra de la creación es un acto divino eminentemente libre de manera que considerar la causalidad de la ciencia divina en el plano ejemplar e, inseparablemente, eficiente, no obliga *consecuentemente* sino que supone *antecedentemente* la puesta de un acto efectivo de su voluntad sin el cual en Dios sólo encontraríamos las razones de las cosas que pueden participar de su divina esencia, pero no sus ejemplares⁶⁸. Al margen de dicho acto voluntario la ciencia divina de las criaturas que nunca alcanzarán el ser será causa, a lo sumo, virtualmente, y la idea que de ellas tenga será de algún modo indeterminada⁶⁹. Así, pues, entre la ciencia de simple inteligencia y la de visión se interpone el acto voluntario divino. Pero esto no implica dar la razón a Juan de Santo Tomás cuando hace del decreto libre la causa de la verdad de las criaturas erigiéndolo, además, en una especie de puente, gracias y a través del cual, los objetos de la primera pasan al campo de visión de la segunda. No es en este sentido que entendemos la

⁶⁷ Cf. QDV q. 3, a. 6, ad 3^{um}, p. 113, ln. 60-67: «[...] quamvis Deus numquam voluerit producere huiusmodi res in esse quarum ideas habet, tamen vult se posse eas producere, et se habere scientiam eas producendi: unde et Dionysius non dicit quod ad rationem exemplaris exigeretur voluntas prædiffiniens et efficiens, sed diffinitiva et effectiva».

⁶⁸ Nos permitimos por ahora este lenguaje hasta no haber determinado más precisamente el orden y sentido de la mutua interacción entre inteligencia y voluntad en el acto libre creador. Como quiera que sea, la distinción entre *antecedente* y *consecuente* no debe ser entendida en sentido temporal.

⁶⁹ Cf. QDV q. 3 a. 6 c.p. 113, ln. 43-47: «[...] ad ea quæ sunt vel erunt vel fuerunt producenda determinatur ex proposito divinæ voluntatis, non autem ad ea quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt; et sic huiusmodi habent quodammodo indeterminatas ideas».

virtualidad causal de la ciencia de simple noticia. Ella no afirma ninguna potencialidad. Y no se piense, tampoco, que ésta queda suficientemente conjurada en el supuesto de que haya sido actualizada por la voluntad divina desde toda la eternidad ya que tal suposición no impediría que se terminara introduciendo en Dios el mismo elemento potencial que se pretendería erradicar, pues, aunque actuada desde siempre, la ciencia de simple inteligencia no dejaría de implicar, en esta coyuntura, una potencialidad que reclamaría su posterior actualización con una posterioridad, si no temporal, al menos de naturaleza.

Desde nuestra perspectiva, entonces, la voluntad interviene haciendo que la ciencia del artesano sea práctica en acto, esto es, que conciba su idea *ejemplar* de la obra artística y que, consiguientemente, su razón pueda imperarla. Pero la intervención del acto volitivo no se detiene a este nivel. Por el contrario, el mismo Santo Tomás nos avisa de otro modo de participación, a saber: determinando la efectuación de lo aprehendido, diseñado e imperado por la inteligencia práctica del artesano. Podría decirse que la ciencia participa en este plano de la causalidad efectiva de la voluntad pero ni en este caso, ni en el anterior, la razón de causalidad le compete de suyo, independientemente del acto volitivo. Si así fuera, toda ciencia sería causal⁷⁰.

b) En consonancia con lo dicho, y en base a los principios de la cuestión disputada *De Veritate*, Santo Tomás presente en la *Suma de Teología* la causalidad de la ciencia de Dios de las realidades creadas de la siguiente manera: habiendo asentado la ciencia práctica del artesano como metáfora sobre la cual pensar analógicamente la ciencia divina de las criaturas, distingue la forma, en tanto principio intrínseco de cualificación de un ente, de su virtud activa, por el hecho de que aquélla no es necesariamente un principio de acción. Pero citemos el texto del Aquinate para tener más fácilmente presente su enseñanza: *Artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quæ est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit eadem scientia oppositorum), non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum*⁷¹.

⁷⁰ Cf. *I Sent.* d. 38 q. 1 a. 1 sol.: «[...] scientia secundum rationem scientiæ non dicit aliquam causalitatem, alias omnis scientia causa esset».

⁷¹ *I q.* 14 a. 8c. Cf. *QDV q.* 2 a. 14c.

Aun cuando la forma sea inmediatamente activa, como es el caso del fuego, su acción se debe a su inclinación y aplicación al efecto, así como el fuego no quema en acto si no se aplica a ello. Cierto, en el ejemplo citado, la distinción entre la forma del fuego y su virtud es puramente conceptual, permaneciendo unidos inseparablemente en la realidad: el fuego no necesita de una determinación extrínseca por la que devenga principio activo sino que lo es ya por su mismo calor. En el caso de la ciencia, en cambio, la distinción mencionada es real ya que la forma inteligible no es de por sí una potencia activa, del mismo modo que la forma substancial no obra sino por sus potencias de las que se distingue realmente⁷². El artesano, es obvio, no produce su obra por el solo hecho de idearla. Si la forma aprehendida por su inteligencia es causa, se debe a que recibe de la voluntad (*secundum quod habet voluntatem coniunctam*), su aplicación a un efecto determinado⁷³. Esto no significa que la voluntad determine la ciencia en su contenido inteligible en tanto inteligible como si fuera de su competencia especificar al intelecto (como veremos más adelante, a ella no compete una función especificativa sino ejecutiva). Su acción, por el contrario, consiste en hacer proceder un efecto determinado de entre los opuestos que una misma ciencia puede tener como objetos y no en especificar el conocimiento de una ciencia. En otras palabras, dado que la ciencia de por sí no es causa, sin la aplicación de la voluntad no se podría explicar por qué es causado tal efecto y no su opuesto siendo sus objetos por igual. Por esta razón, la ciencia divina que es causa de las criaturas se conoce también con el nombre de ciencia de aprobación, es decir, ella es causa gracias a la aprobación por parte de la voluntad de la efectuación de uno de los opuestos que constituyen su objeto⁷⁴. Por consiguiente, la ciencia práctica de Dios, por la que es causa eficiente y ejemplar de todas las cosas que en un momento determinado del tiempo alcanzarán el ser, como la ciencia del artesano, supone la intervención, en sendos niveles causales, de la voluntad.

⁷² Dice nuestro autor en *QDV* q. 2 a. 14c. p. 92, ln. 98-104: «[...] forma non est principium agendi nisi mediante virtute; et in quibusdam quidem ipsa forma est virtus sed non secundum rationem formae, in quibusdam autem virtus est aliud a forma substantiali rei, sicut videmus in omnibus corporalibus a quibus non progrediuntur actiones nisi mediantibus aliquibus suis qualitatibus». Leer este texto a la luz de la refutación del ocasionalismo árabe de *CG* III, 69. Cf. S.-T. BONINO, *Thomas d'Aquin...*, nota 26, p. 555sq.

⁷³ Cf. *SM* IX, lec. 4, n. 1818: «[...] in potentiis irrationabilibus necesse est, quando passivum appropinquat activo, in illa dispositione qua passivum potest pati et activum potest agere, necesse est quod unum patiatur et alterum agat; ut patet quando combustibile applicatur igni. In potentiis vero rationalibus, non est necessarium: non enim necesse est aedificatorem aedificare quantumcumque sibi materia appropinquaret». Y en el n. 1820, continúa: «[...] cum a causa communi non procedat effectus determinatus, nisi sit aliquid proprium quod causam communem ad hunc effectum magis determinet quam ad illum, sequitur quod necesse est, praeter potentiam rationalem, quae est communis ad duo contraria, poni aliquid, quod appropriet eam ad alterum faciendum ad hoc quod exeat in actum. Hoc "autem est appetitus aut prohaeresis", idest electio quorumcumque, idest electio quae pertinet ad rationem».

⁷⁴ Cf. *I* q. 14 a. 8c.: «Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. Unde scientia Dei secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis».

El problema que ahora se nos plantea es el de desentrañar la articulación de la inteligencia y la voluntad de Dios en su concepción de la idea ejemplar de las criaturas y en el imperio que ordena la ejecución de lo así representado. Con todo, no se trata tan sólo de descifrar la serie de actos parciales con los que estas dos potencias entretejen el acto libre de la creación. Nuestro propósito no consiste en establecer el orden de la generación de tal acto. Lo que buscamos es comprender cómo la unión con la voluntad determina la ciencia de Dios como causa y de qué manera en el ejercicio de la causalidad divina se integran armónicamente la inteligencia y la voluntad. En otras palabras, es la mutua interacción de la inteligencia y voluntad de Dios lo que debemos desentrañar si queremos dar cuenta de la causalidad de su ciencia práctica respecto de las criaturas. En este esfuerzo deberemos al mismo tiempo procurar evitar los dos extremos opuestos que hasta aquí se nos han presentado: el del semivoluntarismo de Juan de Santo Tomás y el intelectualismo ejemplarista de San Buenaventura. Es más, habiéndose ellos revelado como ligados a la segunda y primera hipótesis, deberemos también señalar cómo la solución del Angélico se enlaza con su propia respuesta al problema de la verdad de las proposiciones singulares de futuro en materia contingente y con su respectiva fundamentación metafísico-noética.

Con el fin de lograr este propósito estudiaremos, a nivel creado, el dinamismo interno del acto libre para, acto seguido, aplicar analógicamente a Dios los resultados obtenidos y así sacar a luz, en cuanto el misterio lo consienta, cómo Dios conoce y causa el ente futuro contingente.

2. *El acto libre humano.*

Es conocida la distinción entre acciones del hombre y acciones humanas presentada por el Aquinate al inaugurar su estudio sobre el fin último de la criatura racional. Es también sabido que sólo a las segundas corresponde con propiedad el ser libres pues brotan de la inteligencia y la voluntad⁷⁵. En la presente etapa de nuestra investigación nos interesa especialmente la conjugación de los actos respectivos de estas potencias en la constitución del acto libre humano⁷⁶.

⁷⁵ Cf. *I-II* q. 1 a. 1c.

⁷⁶ He aquí un esquema de los actos de la inteligencia y voluntad en la posición de un acto libre. Seguimos la presentación clásica guiándonos por A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin* (Paris: Aubier), 1946, p. 26:

ACTOS DE LA INTELIGENCIA ACTOS DE LA VOLUNTAD

ACTOS QUE MIRAN AL FIN

1. La inteligencia conoce el fin.

2. La voluntad lo ama.

3. Se juzga conveniente su búsqueda.

4. Se quiere intentar el fin.

ACTOS QUE MIRAN A LOS MEDIOS

Distinguimos dos órdenes diversos en la posición de un acto libre: el de la especificación; el de la ejecución. El primero depende del objeto, en cuanto que a él pertenece determinar que se trate de tal o cual acto; el segundo corresponde al sujeto, que a veces actúa y a veces no⁷⁷. El inicio del movimiento operado por el agente tiene, a su vez, su propio principio en el fin que pretende alcanzar puesto que ningún agente obra si no es por un fin. El fin, en efecto, es la causa de todas las causas⁷⁸. Estas pocas anotaciones bastan para darse cuenta de que en la *ejecución* de un acto libre la primacía corresponde a la voluntad pues su objeto, que es el *bonum*, tiene razón de fin, mientras que el de la inteligencia, que es el *verum*, tiene razón de causa formal. Por su parte, en cambio, aunque la ejecución depende del fin, la determinación específica pertenece a la forma, pues es el principio formal el que ubica una cosa en una especie determinada y, así, en el *orden especificativo* del acto libre, el *verum* lleva la delantera⁷⁹.

Ahora bien, así como el *verum* y el *bonum*, aun siendo dos *rationes* distintas, no constituyen dos objetos materiales perseguidos separadamente por la inteligencia y la voluntad, así también un acto libre es algo uno y no la simple suma de los actos parciales que lo engendran. En su unidad, efectivamente, los actos de la inteligencia práctica no siguen un camino independiente y paralelo al que recorren los actos volitivos sino que ambos se comportan como principios complementarios del acto libre total. En su seno el bien es conocido y la verdad querida, aquél *sub ratione veri*, éste *sub ratione boni*⁸⁰. Del mismo modo, entiendo porque

A. Orden de la elección.

5. Se discernen los medios (*Consilium*). 6. Se adhiere a los medios (*Consensus*).

7. Se juzga cuál es el más conveniente 8. Se lo elige (*Electio*).
para alcanzar el fin.

B. ORDEN DE LA EJECUCIÓN.

9. Se decide a usar él o los medios (*Imperium*). 10. La voluntad aplica al acto las potencias quedeben operar (*usus actiuis*).

11. Ejecución (*usus passiuus*).

12. Gozo de la voluntad (*Fruitio*).

⁷⁷ Cf. QDM q. 6 a. u.c. p. 148 ln. 308-319: «[...] potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti, alio modo ex parte obiecti. Ex parte subiecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum; ex parte vero obiecti sicut visus nunc videt album, nunc videt nigrum. Et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur, aut melius vel debilius agatur; secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per obiectum». Cf. I-II q. 9 a. 1c.

⁷⁸ Cf. SM V, lec. 3, n. 782: «Sciendum autem est, quod licet finis sit ultimus in esse in quibusdam, in causalitate tamen est prior semper. Unde dicitur causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis». Cf. SM V, lec. 2, n. 775.

⁷⁹ Cf. QDM q. 6 a. u.c., p. 149, ln. 339-348: «Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actu, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motum potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem [...]». Cf. I-II q. 9, a. 1, ad 3um.

⁸⁰ Cf. I q. 79 a. 11 ad 2um: «Verum et bonum se invicem includunt: nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem bo-

quiero y quiero porque entiendo. Hay, pues, en la posición de un acto libre, una mutua inclusión sin confusión entre la *ratio veri* y la *ratio boni*, entre el *actus intellectus* y el *actus voluntatis*⁸¹.

Pues bien, siendo el bien y el fin el primer principio en el orden de la ejecución, un acto libre se pondrá en movimiento sobre la base del querer de dicho fin y bien en general por parte de la voluntad. Y tal querer va acompañado, en el orden de la especificación, de un conocimiento del *ens et verum universale*⁸². Tendiendo a este fin *qua* aún no posee, la voluntad quiere los medios que le permitirán alcanzarlo (*intentio*) apoyada en el juicio de la *sindéresis* que le muestra su conveniencia.

Pero hasta aquí el agente se ha movido en el plano de lo universal. Si quiere poner un acto libre es necesario que descienda al nivel de lo particular que constituye el campo propio de las acciones humanas. En efecto, los actos libres no versan sino sobre bienes y verdades particulares y contingentes que no pueden satisfacer plenamente la tendencia de la inteligencia y la voluntad al bien y verdad universales. Es a causa de esta desproporción que se pone en marcha la actividad libre humana. Se comprende, así, cómo aquel querer y conocimiento universales configuran la trama sobre la que se van articulando los actos sucesivos de la inteligencia y de la voluntad. Efectivamente, ante un bien particular y contingente el hombre permanece libre; si lo elige es porque lo considera un medio adecuado para alcanzar el fin universal. En tal medio, pues, quiere el fin; a causa del fin quiere el medio. Pues bien, la determinación de los medios adecuados para alcanzar el fin pertenece al consejo de la razón práctica, entre los cuales, una vez consentidos por la voluntad, juzga cual sea el más conveniente para el fin intentado y así lo propone a la voluntad para que ésta finalmente lo elija⁸³.

Con esta elección, pues, se cierra el ciclo de la intención del fin y de la elección de los medios y se abre el de la ejecución. En este plano, la razón práctica debe especificar nuevamente a la voluntad para que ésta termine aplicando las potencias a la ejecución de la obra o del acto anteriormente discernido. El imperio y la aplicación de la voluntad, entonces, son actos parciales del único acto libre que deben considerarse inseparablemente. Su mutua penetración reproduce la recíproca inclusión de los actos de la inteligencia y voluntad en el orden de la intención del fin y de la elección de los medios. Santo Tomás muestra claramente esta

ni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus autem practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus».

⁸¹ Cf. I q. 82, a. 4 ad 1um: «Ex his ergo apparet ratio quare hæ potentia suis actibus invicem se includunt: quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum».

⁸² Cf. I-II q. 9 a. 1c.

⁸³ Cf. I-II q. 9 a. 4c.

mutua compenetración cuando dice: *animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc iam vult*⁸⁴.

Esta breve descripción del acto libre en sus etapas intencional, electiva y ejecutiva basta para mostrar hasta qué punto la inteligencia y la voluntad se compenetran mutuamente engendrando con sus actos parciales el único acto libre. Así, pues, para que en cualquiera de los tres niveles mencionados la voluntad se determine a querer algo debe ser especificada a ello por la inteligencia que le presenta su objeto como bueno y conveniente⁸⁵. Pero para que el intelecto cumpla este oficio es necesario, a su vez, que sea movido por la voluntad. Dicho de otro modo, si bien la potencia volitiva no puede querer sino lo que habiendo sido aprehendido por la inteligencia le es presentado como bueno, el intelecto nada puede aprehender sino movido a ello por la voluntad. Decíamos, en efecto, que si en el orden de la especificación la inteligencia es primera, en el de la ejecución la primacía compete a la voluntad⁸⁶. En el acto libre, pues, la intención mueve desde dentro la elección de los medios para el fin y el juicio de la *sindéresis* ilumina, también desde dentro, el juicio práctico práctico de manera tal que tanto la voluntad y el conocimiento del fin como el conocimiento y elección de los medios adecuados, aun constituyendo diversos momentos parciales de un único acto de libre albedrío, se entrelazan apoyándose e impulsándose recíprocamente. En el acto de elección, por lo tanto, la voluntad no afirma su libertad independizándose o sobreponiéndose al juicio de la razón práctica; ello no conduciría más que a un determinismo de la voluntad. Pero tampoco la inteligencia práctica determina despóticamente la elección de la voluntad pues de esta manera no podría escaparse a un nuevo determinismo, esta vez de índole intelectual. Lo mismo dígase del imperio y del uso activo. Las prioridades que hemos asignado a la inteligencia y a la voluntad en la constitución del acto libre no son absolutas, de modo que nos veamos obligados a optar por una de ellas en detrimento de la restante. Por el contrario, tales prioridades son relativas al orden causal desde el cual se las atiende y por eso pueden ser simultáneamente afirmadas⁸⁷.

EL SAPIENTE Y LIBRE ACTO DE LA CREACIÓN

⁸⁴ Cf. *I-II* q. 17, a. 5, ad 1^{um}.

⁸⁵ Cf. *I-II* q. 19, a. 3 c. et ad 1^{um}.

⁸⁶ Es verdad que Santo Tomás admite que las potencias volitiva e intelectual puedan actuarse cada una a sí misma como cuando del querer del fin se pasa al querer de los medios o del conocimiento de los primeros principios se desciende al de la conclusión. Y esto sucede sin que en ninguno de los dos casos se trate de un paso de la potencia al acto *secundum idem* (*I-II* q. 9, a. 3 ad 1^{um}). De todos modos, ninguno de estos movimientos prescinde de la acción del complementario.

⁸⁷ Cf. *I* q. 82 a. 3 c. et ad 1^{um}.

Ahora bien, ¿cómo el esquema recién presentado puede aplicarse analógicamente al acto libre e la creación de manera que nos permita comprender el modo según el cual la ciencia práctica de Dios, en unión con su voluntad, es causa de las criaturas? Acabamos de ver que, a nivel humano, aun cuando el acto libre constituya una verdadera unidad, su explicación pone en juego la distinción analítica de diversos actos parciales por los que el hombre pasa de la consideración y querer del bien universal al particular y a su posterior puesta en obra. Cuando el artesano se propone realizar una obra concibe en su mente la idea de lo que quiere producir. Esta idea podrá recibir el nombre de ejemplar sólo cuando por su voluntad el agente libre resuelva ejecutar el proyecto por ella diseñado. Es sólo gracias a este acto de voluntad que la ciencia del artesano ejercerá, en acto segundo, una causalidad realmente *ejemplar* respecto de la obra artística. En la posición de semejante acto, como vemos, entre la inteligencia y la voluntad se establece una mutua inclusión en virtud de la cual interactúan recíprocamente una en la otra. Se da, pues, a este nivel, un verdadero proceso en el que ambas potencias se actualizan mutuamente según los diversos órdenes en que a cada una de ellas compete la primacía del acto. En el plano del acto libre humano, este proceso se explica, ante todo, porque la inteligencia no alcanza el conocimiento de toda la verdad en el instante de un único acto intelectual sino discursivamente, avanzando paso a paso de principios mayormente conocidos a las conclusiones en ellos contenidas y por el momento desconocidas. Este proceso se explica también, en segundo término, porque las formas abstraídas por el intelecto humano son universales, mientras que los actos libres versan sobre efectos particulares y determinados, necesitando, por ende, de ser aplicadas a su producción concreta por la intervención de la voluntad. Finalmente, porque el objeto propio de la voluntad es el bien en general de manera que no podría determinarse por un bien particular si la inteligencia no le mostrase su conveniencia⁸⁸. En otras palabras, la intervención del entendimiento y de la voluntad en la posición de un acto propiamente humano, aun manteniendo a salvo su unidad, pone en movimiento un proceso de actualización progresivo y recíproco a través del cual se desciende de la consideración y querer del bien universal, a través del juicio práctico y elección de un bien particular, al imperio y ejecución de una obra singular.

En el escalón inmediatamente superior de la jerarquía de los seres intelectuales desaparece el elemento de actualización progresiva de las

⁸⁸ Cf. *QDM* q. 6 a. u. c., p. 149 ln. 428 – p. 150, ln. 429: «Si autem considerentur motus voluntatis ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est quod obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum. Unde si aliquid bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem. Cum autem consilia et electiones sint circa particularia, quorum est actus, requiritur quod id quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehenditur ut bonum et conveniens in particulari et non universali tantum».

potencias intelectual y volitiva. Y esto no se debe a que ya no ejerzan una acción recíproca la una sobre la otra, sino a que la unidad del acto libre alcanza, a la altura de este orden jerárquico, un nivel de mayor simplicidad en conformidad con la simplicidad de la naturaleza intelectual de la que brota. El ángel no conoce discursivamente. Su ciencia no avanza a la conclusión a partir de (*ex*) los principios sino que conoce aquélla en (*in*) el mismo acto en que capta estos últimos. Es por este motivo que su elección no supone ninguna inquisición deliberativa. Poseyendo desde el inicio de su existir todas las verdades a las que su co-nocimiento natural puede extenderse, es evidente que no necesita detenerse a considerar cuáles sean los medios más adecuados para la consecución de un fin determinado. Al conocer de este modo la verdad, conoce también, y sin discurso alguno, los medios requeridos por el fin pretendido. Su elección coincide así con su captación de la verdad⁸⁹. Con todo, en estas substancias intelectuales hay lugar aún para cierta actualización de la potencia intelectual. No, ciertamente, en cuanto a la adquisición de la ciencia por medio de la obtención de nuevas especies inteligibles, sino en el plano de la consideración en acto segundo al margen del cual su saber permanecería en un estado de potencialidad habitual⁹⁰. No siendo eterno, en efecto, el entendimiento angélico conoce las cosas que son en alguna diferencia temporal según una cierta sucesión. Dicho en otros términos, las realidades contingentes por venir, por ejemplo, no son conocidas por él con determinación más que cuando devienen presentes, actualizándose, así, en acto segundo, las semejanzas que de ellas tenían en su mente desde el mismo instante de su creación⁹¹.

En Dios, en cambio, la omnimoda perfección y la trascendente simplicidad de su acto de ser no dejan espacio alguno a ningún tipo de potencialidad. Identificándose su entender y querer con el acto puro de ser, en el mismo instante eterno en el que Dios se conoce y ama necesariamente, también conoce y quiere libremente todas las criaturas que serán en algún momento del tiempo. La ciencia de simple inteligencia no precede, pues, en Dios, ni lógica ni mucho menos temporalmente, su saber de aprobación o de visión. Es aceptando explícita o implícitamente esta *anterioridad* que el pensamiento se confunde orientándose, sea hacia una interpretación de cuño voluntarista del saber divino; sea hacia el

⁸⁹ Cf. *I* q. 59, a. 3, ad 1um: «Sicut autem aestimatio hominis in speculativis differt aestimatione angeli in hoc, quod una est absque inquisitione, alia vero per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in angelis est electio; non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam accpetionem veritatis».

⁹⁰ Cf. *I* q. 58, a. 1.

⁹¹ No se introduce con esto ningún ser objetivo de la idea o del conocimiento en la mente angélica. Al contrario, si así fuera, no se entendería por qué el ángel no conoce anticipadamente los futuros contingentes ya que podría conocer sus representaciones objetivas en su mente. Pero las cosas no suceden así. La semejanza de las cosas creadas en su mente es infundida allí por Dios en el instante de la creación. Esta idea es en sí determinadamente verdadera aun cuando su similitud con la realidad significada se actualice en el momento en que ésta sea puesta en el ser. Cf. *QDM* q. 16, a. 7, ad 6um.

polo contrario del intelectualismo, siendo ambos extremos totalmente ajenos al ser y conocer divinos. A fin de evitar inclinarse hacia alguno de los términos de este movimiento pendular es necesario no perder de vista la mutua complementariedad de la inteligencia y voluntad en la posición de un acto libre cualquiera, según el esquema de prioridades relativas que a cada una de ellas compete, es decir, en el orden de la determinación especificativa y en el de la ejecución, respectivamente. Es sólo de este modo, nos parece, que queda suficientemente conjurado el peligro de hacer preceder el acto de una de estas potencias al de la otra en un orden de primacía que no le corresponde, cediendo por este camino a alguno de los errores extremos, intelectualista o voluntarista, anteriormente señalados. En Dios, pues, purificando la inevitable connotación temporal y sucesiva de nuestro lenguaje, su ciencia de visión o aprobación es ejemplar en unión con el acto de voluntad al que ella determina presentándole su objeto como bueno y de la que recibe, al mismo tiempo, el movimiento a su acto especificativo⁹². La ciencia, entonces, no antecede ejemplarmente en Dios su elección y posterior ejecución de lo elegido, ni el acto voluntario determina el contenido de la ciencia. La causalidad primera divina está transida de intelectualidad, eficiencia y finalidad, de manera tal que lo que causa lo conoce y quiere y lo que conoce y quiere, libremente lo causa. Es difícil, arribados a este punto, encontrar las palabras adecuadas para expresar lo que en el único momento de la eternidad divina sucede. No es fácil hablar formalmente cuando la interacción entre la inteligencia y la voluntad es así de estrecha. Con todo, si se tiene en cuenta el análisis que precede, el lenguaje de Santo Tomás se revela sumamente expresivo. Los términos simples y hasta austeros, pero no menos profundos por él empleados para expresar la causalidad (ejemplar e imperativa) de la ciencia divina de las criaturas, nos parecen los más acordes a la hondura del misterio que expresan y a la capacidad humana de declararlo: *scientia Dei est causa rerum secundum quod habet voluntatem coniunctam*.

Recapitulemos, pues, a modo de resumen los puntos fundamentales del análisis que hemos desarrollado en nuestros dos artículos. Es verdad que el ente contingente a causa de la indeterminación y falta de estabilidad que lo caracterizan en su estado de futurición no puede sustentar ningún conocimiento cierto. Es imposible, por lo tanto, que *ut futurum* sea el objeto de un saber infalible cualquiera. Esta conclusión, sin embargo, no nos obliga a negar que Dios lo conozca con certeza puesto que respecto de su ciencia no se da la condición que lo impide, esto es, que lo capte *ut futurum*. Efectivamente, no hay futuro más que para los seres implantados en el flujo del tiempo. Dios, en cambio, en virtud de su eternidad, trasciende toda diferencia temporal abrazando en el instan-

⁹² La misma correspondencia se constata a nivel del imperio de la inteligencia práctica.

te de su único ahora, el presente, el pasado y el porvenir de las criaturas. Dios, pues, tiene ciencia cierta del ente futuro contingente porque lo capta en su presencialidad, es decir, en la actualidad temporal en la que el acto creador lo pone. En efecto, el contingente goza en tanto presente de una determinación y estabilidad tal que le permite ser objeto de un conocimiento infalible. Al mismo tiempo, su condición presencial mantiene a salvo su contingencia real puesto que ella es una propiedad intrínseca que lo acompaña en todos sus estados temporales.

Ahora bien, esta presencia real o física, como ha sido llamada, no basta para dar razón del conocimiento divino del ente futuro contingente. Que Dios lo conozca con certeza porque gracias a su eternidad lo capta como presente y determinado no significa que en su conocimiento dependa del objeto. Estando la esencia divina, por razón de su pura actualidad, en el vértice sumo de la inmaterialidad, no puede no contener eminentemente todas las perfecciones inteligibles que pueden observarse en la creación. Su absoluta trascendencia le impide recibir, pues, de ninguna criatura alguna perfección que no posea previamente en un modo supereminente. El contenido inteligible de las criaturas todas, la determinación propia que les confiere su estado de presencialidad a la eternidad divina, no pueden ser más que recibidas de Dios. Así, pues, la presencia física de las criaturas a la eternidad, habiéndonos permitido explicar, en una primera instancia, la certeza de la ciencia del ente futuro contingente por parte de Dios dejando al mismo tiempo intacta su contingencia, inmediatamente nos ha planteado una doble dificultad:

Por un lado, siendo que la presencia física no niega que en la mente divina existan las ideas de las cosas sino que más bien las exige, pues es en y por ellas que son conocidas en su propia presencialidad, resulta que la ciencia debe gozar de cierta causalidad. De lo contrario, el conocer divino no podría no depender de las cosas creadas.

Por otra parte, la causalidad, que estableciendo las criaturas en su presencialidad real funda su conocimiento por parte de Dios, no puede no ser sabia. En fin de cuentas, la afirmación de la intuición divina del contingente por venir en su presencia real, lejos de dar una respuesta definitiva al problema de su verdad, nos ha dejado frente a otra cuestión fundamental, la de la causalidad de la ciencia de Dios. La búsqueda de la solución de este problema nos ha llevado a trascender el artículo de la *Suma de Teología* consagrado a la ciencia divina del futuro contingente (I q. 14 a. 13) para concentrarnos en el que trata acerca de la causalidad de dicha ciencia (a. 8). Allí, en pocas palabras, el Aquinate nos ha brindado la solución del problema: la ciencia divina es causa ejemplar de las cosas en sus ideas y eficiente en su imperio, *secundum quod habet voluntatem coniunctam*. Se trata, como vimos, de una unión con la voluntad que no conlleva ninguna subordinación de la inteligencia más que en

el plano del ejercicio, pero manteniendo siempre su primacía en el orden especificativo.

La creación, vista desde Dios, constituye un acto único y eterno a cuya posición desde siempre confluyen su ciencia, su querer y su poder. En el mismo instante en el que Dios ve y ama libremente a las criaturas, las pone activamente en el ser con su omnímodo poder. La visión divina, por lo tanto, no viene después de la creación del mismo modo que su realización activa efectiva no sigue temporalmente la decisión sapiente y libre de su efectuación. Las cosas, pues, son creadas porque vistas y queridas; son vistas porque queridas; son queridas porque vistas. Dios ve los seres creados en su propia presencialidad en tanto que son el término de la creación activa, esto es, que sin «salir» fuera de sí mismo, los conoce porque los crea y los crea porque los conoce. Desde toda la eternidad, al mismo tiempo que la ciencia de visión especifica la voluntad e impera ejemplarmente la omnipotente acción creadora, la voluntad co-manda libremente el acto de conocimiento y de producción eficaz de las criaturas. No hay en Dios un solo momento o instante que podríamos llamar *representativo* de las criaturas por parte del saber divino, al cual seguiría una instancia *determinativa* de la voluntad para que, finalmente, sean *ejecutadas* en acto por la infinita potencia de Dios. Así como el posible no posee una entidad autónoma y distinta de la que gozaría si es puesto en la existencia, tampoco puede ser captado según algún tipo de ser objetivo que resulte neutro respecto de la verdad. El acto volitivo no cae sobre el posible representado por la ciencia de simple inteligencia como desde fuera, determinando, en cuanto ser real y existente en algún momento del decurso temporal, su verdad determinada. La ciencia de visión no enfoca su objeto después de este acto voluntario; la *ratio visionis* no sigue ni condiciona la *ratio causalitatis*. Su causalidad depende de su unión a la voluntad de igual manera que ésta no causaría si no fuera especificada a ello por la inteligencia.

La solución de Santo Tomás al problema del conocimiento divino de la criatura contingente futura no se ubica bajo ninguna de las dos hipótesis refutadas por Aristóteles en el capítulo noveno del su *Peri Hermeneias*. En efecto, habiendo rechazado, gracias a su metafísica del ser como *essentia et esse*, todo ser objetivo de las criaturas en la inteligencia, la solución del Aquinate no puede ceder ni a un intelectualismo determinista como el de Avicena, poniendo la inteligencia por encima de la voluntad; ni a un voluntarismo como el de su discípulo portugués, sometiendo la inteligencia a la voluntad. En el acto creador, acto inteligente, libre y omnipotente, Dios da el ser a cada criatura confiriéndole, al mismo tiempo, su modalidad ontológica propia, de modo que algunas de ellas serán contingentes sin que haya peligro de que su contingencia se

vea ahogada en la infinita eficacia del obrar divino⁹³. El ente futuro contingente, pues, no es noéticamente neutro, como lo quería la segunda hipótesis del *Peri Hermeneias* sino, por el contrario, verdadero, conservando, sin embargo, su indeterminación contingente, en contra de la primera hipótesis.



⁹³ Cf. *I* q. 19, a. 8c.: «Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult [...] Non igitur propterea effectus voliti a Deo, eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes: sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit». La voluntad divina es tan eficaz que preserva la contingencia de sus criaturas en el mismo instante en que garantiza su realización. Debe evitarse, pues, la tentación de querer restringir su poder para poder dejar algún espacio propio a la actividad de la criatura.



Sentido escatológico de la libertad: Santo Tomás de Aquino

Como he señalado con anterioridad¹ es claro que es inútil volver la mirada a Sto. Tomás y pretender encontrar una explícita filosofía en todos los temas que a nosotros pueden interesarnos, Si hiciéramos eso seríamos culpables de un evidente anacronismo, Pero dados los esquemas que señala el propio Santo Tomás para la interpretación del ser y de lo humano, tenemos derecho a extender su pensamiento. Pretender encontrar todo en Santo Tomás es pretender elevarlo a la Filosofía absoluta que pierde sentido en el proceso histórico del hombre y lo disminuye al situarlo fuera de su tiempo. Sin embargo ello no impide buscar raíces para construir y revivir su pensamiento en la problemática actual.

En un tema como el que me ocupa y al que ya me he referido en trabajos anteriores² sucede lo mismo. No todo se explícita en Santo Tomás, pero su pensamiento se abre como el de un pensador notable, desde un paradigma básico, a nuevas expresiones de reflexión que señalan la magnitud de su cosmovisión filosófica y teológica. La filosofía tomista es esencialmente inclusiva, es una doctrina de integración espiritual³ en la que se destaca mucho la función de la razón en la elección libre.

Uno de estos temas es el de la libertad. Es casi un lugar común caracterizar la modernidad filosófica por la centralidad del sujeto frente al objetivismo de la filosofía anterior y la exaltación del sentido de libertad individual frente a distintas formas de autoritarismo gubernamental o religioso. Desde perspectivas muy variadas se coincide en

¹ «Sentido del Tiempo y la historia desde Santo Tomás de Aquino». Revista Analogía, 1995, n.1, México.

² «La intencionalidad de la justicia como camino hacia el amor: Santo Tomás de Aquino» Revista Analogía Filosófica, Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores, 1999, n.2, México. «El amor como culminación del dinamismo del conocimiento y la libertad: Santo Tomás de Aquino» Revista Anamnesis, año 2000, n° 1, México. «Autonomía y discernimiento en Santo Tomás de Aquino», Revista Sapientia, Universidad Católica Argentina, 2000, Buenos Aires, Argentina. «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: Revista Sapientia, Universidad Católica Argentina, 2001, Bs. As., Argentina

³ Hayen, André: «Le lieu de la connaissance et du vouloir dans l'acte d'exister selon saint Thomas d'Aquin», Doctor Communis, 1950, n.1, 54 - 72.

asentarlo⁴. Pero cuando se defiende o se denuesta a la libertad por sus excesos casi siempre se trata de la libertad política, económica o religiosa. Parecería que la libertad interior a cada uno, la libertad de decisión personal, fuese algo secundaria. Paradójicamente, hay defensores de las libertades de orden social que niegan la libertad interior. O no se le da la totalidad de su sentido.

Con los antecedentes de los Santos Padres y Los Escolásticos, santo Tomás pudo abordar magistralmente el tema de la libertad. Lo hizo con claridad, profundidad y mesura, aunque sin negarse a sus esclarecimientos necesarios. Tempranamente lo trató en el marco de su tarea como bachiller sentenciario en la Universidad de París, probablemente en el curso lectivo 1254 – 1255. Después de su doctorado, durante el tercer año de su magisterio (1258 – 1259), dirigió quince disputas sobre el libre arbitrio incluidas en la serie *De Veritate*. Volvió al tema en la *Summa contra Gentiles* en 1259. Lo trató con detención en la *Summa Theologiae* entre 1268 y 1270. Sin citarlos, Santo Tomás expone brevemente las propuestas de sus contemporáneos, sobre todo en el *Scriptum super Sententiis*. En obras posteriores disminuye paulatinamente la exposición y crítica de otras opiniones para dar lugar a la fundamentación de la suya propia. Esa fundamentación en su sentido último aunque extensivo es la que intento explicar en esta reflexión.

Escatología dice referencia a lo último mientras teleología indica una finalidad que puede ser algo más inmediata. En ese sentido mi intento es reflexionar sobre el sentido último aunque para ello deba igualmente asumir el sentido teleológico de la libertad. En mi reflexión no intento desarrollar toda la problemática de la libertad y mucho menos todo la riqueza del análisis de los actos libres desde la perspectiva del Aquinate sino sólo atisbar ese sentido último, al abrirlo al fin último que propone Santo Tomás para el vivir humano. Descubrir la verdad, realizar el bien, apreciar y crear la Belleza se orienta a la realización plena del ser del hombre como abierto a un sentido último y trascendente. Hacia allá va dirigida toda la intencionalidad última de su ser y por ello podemos decir que tiene un sentido escatológico.

Los actos libres

Por su ser y vida espiritual propia, el hombre difiere esencialmente de los demás seres subsistentes o sustancias completas materiales. Por su vida intelectual y volitiva, el hombre posee una subsistencia singular, específica y exclusivamente suya, propia, que es precisamente la que lo constituye persona: un ser subsistente espiritual. Este doble dominio transparente o consciente del ser trascendente y del ser propio inmanente -ser, que en cuanto aprehendido por la inteligencia es verdad o inteligibilidad iluminante - por la aprehensión

⁴ Ponferrada Gustavo: « *La verdad, raíz de la libertad* » Rev. Sapientia, Pontificia Universidad Católica Argentina, Bs. As. 2000, pág. 217 y ss

de la inteligencia y por la actuación de la libertad, constituyen el ámbito propio de la vida de la persona.

El acto libre calificado como decisión o elección reviste, para Aristóteles, tres factores: debe proceder de un impulso natural ante el bien, (ekousión), pasar por un consejo o deliberación (boulesis) y concluir en una elección o decisión de las que son incapaces los niños y los animales (cfr. *Ethic. Nicom.* III 1: 1111 a 22) Estos análisis los estudió Santo Tomás tanto en la Universidad de Nápoles como en la de Colonia. Y queda en pie de ellos la función imprescindible de la razón en el acto libre: no hay libertad en los irracionales, carentes de voluntad, ni en los niños, que poseen voluntad, pero no tienen uso de razón. En sus comentarios a Aristóteles y en sus obras personales Santo Tomás destacó la especificidad de los actos propiamente humanos, que son tales precisamente por brotar de la razón. Es fácil notarlo en sus obras: cada vez que trata de lo más personal, que es la libertad – es lo más personal porque es fruto de la voluntad y de la razón, las dos facultades propias de la persona humana –, insiste en la función racional, aunque es cierto que en sus últimos escritos destaque más el elemento volitivo⁵.

En realidad el libre arbitrio reúne varias potencias, pero no esencialmente, sino virtualmente, así como de la esencia del alma surgen sus potencias en cierto orden, también el acto de una potencia presupone el de otra potencia. La virtud o fuerza de una potencia precedente queda en la subsecuente. Elegir es acto del libre arbitrio: importa discreción y deseo; por ello une razón y voluntad (*In II Sent. D. 24 q. 1 a.2*) El discriminar es juzgar, propio de la razón, y el deseo es acto de la voluntad⁶.

La voluntad es libre de constreñimiento por definición, pero es igualmente libre de necesidad. Negarlo equivale a suprimir de los actos humanos lo que les confiere su carácter reprobatorio o meritorio⁷. Si la libertad verdadera es sumisión a la razón, es a condición de que el sujeto se someta libremente, sobrepasando una indeterminación radical⁸. La libertad verdadera implica no sólo que el sujeto no sea determinado por nada sino que se determine a sí mismo y que sea autor de sus actos, causa de su movimiento y de su operación (*S.Th. I.83. 1 ad 3*), que se dé a sí mismo las razones de su actuar y sus fines (*id. I.18.3*). Lo que caracteriza la acción libre es que por ella el sujeto forma su porvenir en lugar de simplemente verlo venir⁹.

A su vez, por la libertad la persona posee conscientemente su propia actividad: puede actuar o no frente a un objeto, puede elegir entre varios objetos, es decir, posee el autodominio de la propia actividad. Y mediante el dominio de su propia actividad, la persona es dueña de su destino y de sí misma. En cada acto de elección libre la persona está presente y se elige a sí misma y decide de su vida y de su ser para el tiempo y para la eternidad.

⁵ Ponferrada op. cit. p. 222

⁶ *ibid* p. 224

⁷ Gilson, Etienne: «El tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino», Edit. Eunsá, Pamplona, 1978, p. 439.

⁸ De Finance, Joseph: «Essai sur l'agir humain», Presses de l'Université Gregorienne, Rome, 1962, p. 208.

⁹ *Id.* p. 209.

Frente al bien sin límites, el bonum in communi o felicidad, abstractamente aprehendida, la voluntad no es libre en cuanto a tal objeto, que la especifica. Nada puede querer sino bajo la noción del bien y, en tal sentido, está necesitada a querer bajo la formalidad de bien o felicidad, cualquiera que sea el bien concreto que libremente elija. Pero esta necesidad objetiva, no afecta al acto, que permanece libre. Porque aun el no hacer el acto de querer la felicidad o bien en sí, el descansar de todo acto y abstenerse de él, puede presentarse como bien y puede ser elegido libremente. La necesidad, por consiguiente, en cuanto al bien en sí es sólo de especificación u objetiva, pero no necesidad del acto, de querer tal bien.¹⁰

Esto especialmente en el campo mortal. De un modo formal y propio, el dominio del hombre sobre sus propias pasiones tienen su origen en los actos libres de la voluntad que hacen que la atención se separe de lo que provoca la pasión, y así el entendimiento se desprende de la atadura que ésta pone a su uso. Así lo explica Santo Tomás en *De Malo*, q.3, a.10¹¹.

Pero además el valor de la libertad se realiza también en la elevación al bien común. Así la virtud de la justicia, que como las otras virtudes morales constituye u efectivo elemento de la libertad moral, es un principio explicativo: Todo hombre tiene algún afecto privado, por el cual procura lo suyo; por consiguiente, mientras alguien busca únicamente lo suyo, vive para sí solo, mientras que su busca el bien de otros hombres, se dice que también vive para ellos»¹² La ley está orientada al bien común (*Summ Theol. I – II q. 100, a. 8*) Santo Tomás es explícito al afirmar que pertenece al amor que entre los hombres debe haber el mantener también lo que es bueno para un solo hombre (*In Ethic. n. 20*). La bondad moral del ciudadano en tanto que ciudadano es provechosa para el bien común y, consiguientemente, exigible en alguna medida por el gobernante (*Summ. Theol I – II q. 96, a. 3*).

Igualmente hay que señalar que el acto libre es simultáneamente racional y volitivo. La voluntad se decide optando por un juicio de los varios indiferentes, y la inteligencia lo encauza y le da sentido. El acto libre es un acto de la voluntad que se encauza por el juicio que ella optar para ser dirigido por él en la elección, y que lo convierte en un juicio práctico o eficaz. La elección libre, es pues, un juicio hecho práctico por la fuerza de la voluntad. Si atendemos a que el bien en sí o felicidad es el último fin del hombre y que los otros bienes son intermedios o medios para lograr aquel fin, comprenderemos que libertad es de los medios o bienes intermedios. La voluntad está necesitada específica o formalmente en cuanto al fin, y es libre en cuanto a los medios o bienes intermedios¹³.

¹⁰ Id. p. 268

¹¹ Millán – Puelles, Antonio: «El valor de la libertad» Edic. Rialp, Madrid, 1995, p. 211

¹² «Quilibet autem homo habet quandam privatum affectum, quo quaerit, quod suum est; dum ergo aliquis vivit quaerens tantum quod suum est, soli sibi vivit, cum vero quaerit bona aliorum, dicitur etiam illis vivere» Super Epist. Sancti Pauli, Ad Galatas II, lect. 6, n. 107

¹³ Derisi, Octavio N.: «Carácter Racional de la libertad» Rev. Sapientia, Universidad Católica argentina, Buenos Aires, n° 155, 1985.

Racionalidad del acto libre

En la extensa cuestión 24 (con 15 artículos), precisando lo dicho al fin del anterior, Santo Tomás establece que la elección es acto de la voluntad por impresión de la razón, de la que es propio comparar y preferir; y es propio de la voluntad el querer y el tender a lo que la razón le propone como un bien (De Ver. Q. 22 a.7) El hombre, en virtud de su razón, juzga de lo que hace; puede juzgar de su arbitrio en cuanto conoce el fin y lo que lleva a él y la relación entre ambos; y así es «causa de sí» moviendo y también juzgando (De Ver. Q. 24 a. 1)¹⁴. «La raíz de la libertad esta en la razón» escribe Santo Tomás (de Ver. q.24 a.2) Y «la verdad es el bien del entendimiento y su fin propio» (S.C. III, 85) Una libertad que rompe con tu raíz o que sigue a una razón que esté en el error no puede sino crear desorden y producir al menos desconfianza y aun miedo.

Queda definida la acción unitaria de la razón y la voluntad; ambas potencias producen el acto libre, la primera motivando a la segunda, no externamente sino internamente, sin coaccionarla, La voluntad por naturaleza tiende al fin último, la felicidad, pero en cuanto es apetito racional tiende a bienes particulares decidiéndose libremente entre las opciones que le ofrece el juicio de la razón. Un texto importante de Santo Tomás afirma: «La elección sigue a la deliberación que realiza razonando, lo que acaece en cuanto la elección, es propia de la naturaleza racional, que capta la verdad por razonamiento» (De Ver. Q. 22 a.3 ad 4um). La raíz de la libertad está en la razón; por ella se llega a la verdad. De modo que es la verdad la que da sentido a la libertad¹⁵. El ser libre es principio de su inclinación en tanto el fin contenido en la noción de inclinación es conocido, él y los medios de alcanzarlo; sólo el conocimiento racional permite esta aprehensión del fin¹⁶.

La voluntad libre es el movimiento propio de la naturaleza intelectual (In Sent. d. 17, q. I, a.1, ad. 1) Presuponiendo la inteligencia ella se dirige directamente hacia el objeto en dónde se detiene la acción de aquel (de donde es posible para el amor subir directamente hacia Dios, sin pasar por las etapas del intelecto (d. 27, q. III, a. 1) Las dos potencias no se desarrollan pues en líneas paralelas, pues no se conciben sino en la unidad de un dinamismo total. La voluntad es, en relación con la inteligencia, lo que el dinamismo natural en relación con la forma de lo natural¹⁷.

Santo Tomás insiste en la conexión de la voluntad y la inteligencia y muestra en el carácter intelectual de la acción voluntaria la razón de su libertad. En el plano intelectual, donde la inmaterialidad es absoluta, se encuentra una inclinación plenamente libre, y ella es la voluntad (De Ver. q. XXIII, a. 1). La voluntad es intrínsecamente constitutiva del acto de intelección no como acto intelectual sino como acto de intelección; el juicio encuentra su perfección en

¹⁴ Ponferrada op. cit. p. 222

¹⁵ Ibid. p. 225

¹⁶ «Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem, et habitudinem finis in ea quae sunt ad finem; quod est tantum rationis» (De Ver., 22, 4)

¹⁷ De Finance, Joseph: «Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas» Presses de l'Université Grégorienne, 3^o. ed., Roma, 1965, pág. 297.

el compromiso voluntario no como acto de inteligencia, sino como ACTO de conocimiento.

Sólo a través del entendimiento se nos hace presente el fin supremo de toda nuestra vida, y además es el entendimiento la más noble facultad del hombre (S.Th. I-II, 3, 4 y 5)¹⁸. A través de él elegimos libremente el bien que nos llama y que es la expresión del sentido de nuestra libertad. Somos libres en la elección del bien al que está impulsada nuestra voluntad. Santo Tomás dice claramente «*Posse eligere malum non est de ratione liberi arbitrii, sed consequitur liberum arbitrium, secundum quod est in natura creata possibili ad defectum*» (De Ver. 24, 3 ad 2). Es «*per accidens*» el que en nosotros ocurra esto, pero no pertenece a la noción en sí. «*Quod liberum arbitrium diversa eligere possit servate ordine finis* (o sea, sin comprometer ese bien que se me impone por encima de mí, que llamamos bien moral), hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius. Sed quod eligat alicui divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis»¹⁹.

Concebir la autonomía humana como absoluta, al desvincular a la libertad de su naturaleza propia y negar a la razón práctica la posibilidad de conocer y perseguir la perfección humana, se ha destruido los fundamentos racionales de la normatividad ética y se ha cegado las posibilidades de alcanzar un baremo estrictamente objetivo de la moralidad. Ello implica la necesidad de abandonar el supuesto ilustrado de la desvinculación radical entre libertad humana y verdad de las cosas y reiniciar la tarea de refundamentación de la moralidad a partir de un rescate de la verdad como punto de partida de la consideración ética²⁰.

Intencionalidad de la libertad

En el acto libre debe intervenir la voluntad, pero ésta no está determinada sino a querer el bien; por lo tanto es libre y se determina a sí misma bajo el influjo de la razón (S.c.G. II, 48). La verdad, por lo tanto, aparece en la raíz del acto libre y en su realización: los primeros principios universales contienen potencialmente muchos juicios particulares. Uno de ellos es el juicio práctico, que mueve a actuar pero que no está determinando; y a su vez la voluntad, aunque influida por este juicio, puede aceptarlo o no.²¹ La libertad radica en la razón, pero su realización compete a la voluntad: «*Por parte de la facultad apetitiva se requiere el acto de aceptación de lo juzgado por la deliberación*» (S.Th. I q.83 a.1)

El pensamiento definitivo de Santo Tomás está expuesto en una disputa De electione humana. Tras refutar a los que niegan la libertad de decisión, reitera que el acto humano tiene su principio en el entendimiento, cuyo conocimiento

¹⁸ Hirschberger, J. Historia de la Filosofía, Edit, Herder. Op. cit p. 412.

¹⁹ Gómez Caffarena José: «*Metafísica Fundamental y trascendental*», apuntes ad instar manuscripti multiplicatus, 1966, Alcalá de Henares, España, II, c. XI, p. 7.

«*Unde maior libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt quam nobis peccare possumus*» (I, 62,8 ad 3). «*Sicut non posse peccare, dice en otro sitio, non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmata libertatis in bonum, non diminuit libertatem, ut patet in Deo et in beatiss*» II-II, 88, 4 ad 1

²⁰ Massini Correas Carlos I. «*Verdad, Libertad y el paradigma ético contemporáneo*» Sapientia, n° 206, 1999, p. 434

²¹ Ponnerrada op., cit. p. 226

es universal. Como el acto voluntario es singular, lo que se presenta a la voluntad es un bien indeterminado y la misma voluntad queda indeterminada. Para pasar al acto concreto, es preciso una moción libre del entendimiento y de la voluntad: del entendimiento, cuyo objeto es la verdad y que actúa como causa formal, y de la voluntad, cuyo objeto es el bien aprehendido. Así por parte del objeto especificante, el principio de la moción es el entendimiento: el bien entendido mueve a la voluntad; pero, por parte del ejercicio la voluntad se mueve a sí misma, precedida por la deliberación, propia del entendimiento, aunque si deliberamos es porque queremos deliberar, y aquí otra vez está la acción de la voluntad, La acción recíproca de ambas potencias lleva a la elección de un bien particular conveniente²².

La interiorización del fin se realiza, en el sujeto psíquico, no «materialmente» sino «formalmente» Ello tienen lugar por el conocimiento (intentionaliter). A consecuencia de ellos, la forma «finis» deviene (previa una función «estimativa» que no analizamos ahora) el principio especificativo de la acción. La interiorización del fin constituye, radicalmente, la libertad cuando la «forma finis» es justamente la «ratio finis», es decir, cuando el fin se la interiorizado precisamente como fin y deviene el principio regulativo o normativo de la acción. La interiorización del fin procura al sujeto una libertad con respecto a este fin mismo, en la medida en que la concreción del «ente» que el «fin» le parece como inadecuada con respecto al valor, que soporta. Interiorizado el por la «mens» puede ésta proponerse a sí misma su fin: «praestituere sibi finem». «Ea quae sunt ad finem» pueden imponerse como instrumento o medio necesario y desde este punto de vista «limitativo» pero en definitiva son queridos por redundancia del poder del sujeto y del valor del fin, o sea libremente.²³

La libertad, en su significación y su destino auténticos, no es libertad de indiferencia sino libertad para el bien: «Liberum arbitrium per se ad bonum ordinatum est» (In II Sent. dist. 25, q. única, a.1 ad 2). La ley moral no puede venir al hombre más que desde dentro. Su fuente primera está en la razón²⁴. Ella le es interior al mismo tiempo que la contiene y es por ello que no somos jamás más libres que en nuestra adhesión voluntaria a la Libertad liberante. En el principio de la conciencia moral²⁵ ubicamos la aprehensión concreta del valor absoluto que afecta la plena realización de la naturaleza espiritual en tanto existente. La fuente de este valor no puede ser sino la fuente misma de la existencia: Dios²⁶.

Para comprender como la moción divina ejercida sobre el dinamismo espiritual puede manifestarse en la conciencia de obligación es necesario señalar que esta moción es de un orden enteramente distinto a la moción por Dios de las actividades irracionales. La presencia motriz de Dios sobrepasa la pura y simple presencia ontológica: antes de ser presencia objetiva de lo conocido en

²² ibid p. 227

²³ Boffil I Boffil Jaume «Obra Filosófica» Ediciones Ariel, Barcelona, 1967. cap. «Ontología y Libertad» p. 104

²⁴ De Finance Joseph: «Autonomie et théonomie», Rev. Gregorianum, Roma, 56 (1975) 207-235.

²⁵ Cf. elementos objetivos y subjetivos en la estructuración del obrar moral en S.Th. I-II, 6 hasta 48.

²⁶ cf. De Finance J. «Essai...» op.cit. p. 311.
CG III, c. CXI, CXII, CXIII

el consciente ella es implicación dinámica del término de la tendencia. ²⁷Dios está presente al querer no solamente a título de causa eficiente, sino a título de fin inmediato, porque es la gloria de la naturaleza inteligente el estar ordenada -directamente- a él ²⁸.

Sin embargo conviene señalar que el "momento ontológico" del conocimiento intelectual en el seno del ejercicio de la actividad humana encuentra su propia perfección en el momento ulterior del apetito voluntario, y esta ligazón no implica identidad, sino la irreductible distinción de la inteligencia y la voluntad en el seno de su indisoluble unidad, por lo que así presente la voluntad aparece como la presencia luminosa, en mí, de la bondad misma. Ella es la bondad que llega a ser presente a sí gracias a la mediación de la conciencia. En el seno de mí actuar concreto, la voluntad es la actualidad concreta del Bien. El Bien es Bien antes de quererse en mí; él no es concretamente Bien para mí sino en «mi» acto, lúcido y consciente, de adherir a él, «quasi ipsum habens bonitatem»²⁹.

Pero hay que señalar que la libertad de elección no tiene su fin en sí misma; tiene por fin la libertad terminal. La libertad de elección es más libre que esta libertad pura y simplemente terminal, que la libertad de exultación o de autonomía, puesta que está libre, no sólo de toda coerción, sino también de toda necesidad; pero es menos perfecta, pues que ella misma está ordenada a esa otra libertad³⁰.

Sin embargo en todo aquello que tiende a un fin es necesario que haya primero una aptitud, una proporción este fin; nada tiene de a aquello que no le es proporcionado³¹. Así por el hecho de que un ser tiene una aptitud, una inclinación respecto a otro, participa en algo de aquel (iam participat aliquid eius: ib., ad 2).

Esta connaturalidad es una conformidad, una proporción, una aptitud³², una complacencia respecto al bien, una inclinación que el bien mismo causa en la potencia apetitiva ³³ Si en el apetito natural la connaturalidad es el principio del movimiento de aquello que desea y a lo que tiende, el hombre tiene de particular que es por naturaleza dotado de razón y de libertad: en él la connaturalidad no es un determinismo necesitante. El hombre está así ordenado no solamente según su razón en tanto que ella contiene por hábitos, gracias a la luz natural del intelecto, los primeros principios en los cuales preexiste, como

²⁷ Id p. 311.

²⁸ ...«Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas, sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingentem, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum» (De Malo, q. 6, a. un., ad 3).

²⁹ No quasi «ipsam» habens bonitatem como señalan las ediciones corrientes de S. Th. I-II 23,4,c.) Cfr. Hayen André: «La lieu de la connaissance et du vouloir dans l'acte d'exister selon Saint Thomas d'Aquin», Doctor Communis, 1950, n.1, 54-72.

³⁰ Maritain Jacques: «De Bergson a Sto. Tomás de Aquino» Club de Lectores, Buenos Aires, 1967 op. cit. p. 162

³¹ Omne quod tendit ad finem aliquid, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem: nihil enim tendit in finem non proportionatum» I - II, 25, 2c

³² aptitudo ad alterum, coaptatio («Omnis ... motus in aliquid vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quae pertinet ad rationem amoris»: I - II, 27, 4 c

³³ «Amoris... proprium obiectum est bonum, quia... amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum: unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum» I - II, 27, 1 c; cf. «Bonum ... in potentia appetitiva causat quandam inclinationem seu aptitudinem seu connaturalitatem ad bonum» I-II, 23, 4c)

en germen, toda ciencia humana –sino todavía mediante la rectitud de su voluntad (I-II, 62, 3c), la conformidad con aquello que le conviene por naturaleza, la connaturalidad gracias a la cual tiene en acto a su fin, libremente y naturalmente³⁴

En esta ordenación de la voluntad y de la libertad en ella la prudencia es la virtud clave de todas. Preparando el camino de la sabiduría y dirigiendo todas las cosas en vistas al último fin del hombre. La principal función de la prudencia como una virtud intelectual es disponer y perfeccionar la razón práctica para la elección de los medios propios para el desarrollo de una buena vida³⁵. La prudencia y la sabiduría tiene una función que las conecta muy cercanamente³⁶. La adquisición, el cultivo y el buen uso de las virtudes especulativas requiere la co-operación de la voluntad. Hay entonces varias razones por las que, en la hora de la decisión el asentimiento del intelecto requiere el consentimiento de la voluntad.

Así con la voluntad humana se supera y rompe la necesidad y se alcanza la libertad o el autodomínio de la propia actividad, el poder actuar o no actuar de otra manera, frente a un determinando objeto. Únicamente con la libertad un ser el dueño de su propia actividad, posee el poder de determinación del propio acto, y con él, de su propio destino³⁷.

Lo que la voluntad quiere por necesidad como determinada por inclinación natural es el fin último, como la beatitud (felicidad perfecta) y lo que en ello se incluye... A lo demás no está determinada por necesidad de su tendencia natural sino por propia inclinación sin necesidad. La voluntad está indeterminada respecto al objeto, está indeterminada en todo cuanto se relaciona con el fin, pero no en cuanto al fin último. También está indeterminada respecto a su acto porque sobre un objeto determinando puede usar de su acto como quiere o no usarlo: puede, pues, producir el acto de querer respecto a cualquier cosa o no producirlo. Por último la indeterminación de, voluntad es respecto al orden al fin, en cuanto la voluntad puede apetecer ya lo que en verdad se ordena al fin debido ya a lo que es sólo en apariencia³⁸. «La voluntad según el orden de la naturaleza está ordenada a un objeto común que es el

³⁴ Arnou op. cit p. 192 y 195

«Per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem secundum duo: Primo quidem secundum rationem vel intellectus in quantum continet prima principia universalis cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculativis quam in agendis. Secundo, per rectitudinem voluntatis, naturaliter tendentis in bonum rationis» I-II, 62, 3c

³⁵ Brennan Rose Emmanuella «The intellectual virtues according to the philosophy of St. Thomas», Pacific Books, Publishers, Palo Alto, California. p. 65 y 67

³⁶ Beauchamps Maurice: «Dieu en Métaphysique d'après Saint Thomas d'Aquin», Revue de la Université d'Ottawa.

CG. III, 37 «oportet felicitatem esse in operatione intellectus per comparisonem ad nobilissimam intelligibilem. Reliquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum consideratione. Ex quo enim patet, inductionis via, quod supra rationibus est probatum: quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei»

De Virt. A. 10, ad 1 «Unde duplex competit virtus homini; una quae respondet primae perfectioni quae non est completa virtus; alia quae respondet suae perfectioni ultimae et haec est vera et perfecta hominis virtus»

³⁷ Derisi Octavio «El constitutivo esencial de la persona», Sapientia, Vol. XXXI 1976, p. 267

³⁸ De Ver. Q. 22, a.5 cf. Ponferrada Gustavo E. «La libertad en Santo Tomás», Sapientia, n° 167 - 168, 1988, p. 27 y 28

bien, pero queda indeterminada respecto a los bienes particulares. Y por eso es propio de la voluntad el elegir» S. Th. I-II q. 13, a.1.

El mas meritorio de todos los actos es un acto de contemplación del objeto inteligible mas alto, cuando este acto está informado por la caridad (CG III, 25)³⁹. El primer motor del intelecto y de la voluntad se encuentra necesariamente por encima de la voluntad y del intelecto. Es el mismo Dios. Y esta conclusión no introduce ninguna necesidad en nuestras determinaciones voluntarias. En efecto, Dios es el primer motor de todos los móviles, pero le mueve a cada móvil conforme a su naturaleza. Por lo mismo no le imprime a la voluntad un movimiento obligado, sino, por el contrario, un movimiento naturalmente indeterminado y que puede dirigirse hacia objetos diferentes. Si nos remontamos al origen de este movimiento, encontramos a Dios, que lo confiere a la voluntad, pero que solamente se lo confiere indeterminado. Desde el punto de vista del sujeto y del ejercicio del acto, no se descubre ninguna determinación necesaria en el seno de la voluntad⁴².

Teleología de la libertad

Podemos identificar en todo ser el principio de su orientación hacia su fin: es llevado hacia él porque en él existe un deseo de perfección. Este axioma interviene en la Suma Teológica para establecer la unicidad del fin último: pues todo ser desea su perfección, él desea su fin último cuando él desea un bien perfecto, capaz de completarlo; un tal bien no puede sino ser único, porque si hubiera varios fines últimos, ninguno de ellos completaría al ser perfectible. Ninguno de ellos sería último⁴¹. Conviene recordar que Santo Tomás aplica a veces la noción de perfección primera y segunda no a dos estados del mismo ser sino a la estructura misma de un ser, para expresar su constitución

En la Summa contra Gentiles aparece la función de la verdad. En la perspectiva cristiana, el universo está hecho para la creatura racional cuyo fin es alcanzar la verdad: «El fin último del universo es el bien del entendimiento, que es la verdad; es preciso, por lo tanto, que el fin último de todo el universos sea la verdad» (Summ c. Gent. I, 1)⁴². El De Veritate muestra con más precisión cual es la actividad en la que se manifiesta la dignidad de todo ser dotado de razón. ⁴³El objeto propio de la voluntad es el bien en general y desearlo es para ella una necesidad natural absoluta.

Esta necesidad deriva de su definición y no contradice en sentido de su libertad. Así como en el origen de todos nuestros conocimientos especulativos

³⁹ Gilson E. «Wisdom and love in Saint Thomas Aquinas» Marquette University Press, Milwaukee, 1951, p. 11 y 17

⁴² Gilson Etienne «El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás» Edic. Universidad de Navarra, Pamplona, 1978, p. 441

⁴¹ I - II 1.5 : «... cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem quod appetit ut bonum perfectum, et completivum sui ipsius»; I - II 1,5 : «cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, et completivum sui ipsius». cfr. Marty Francois: «La perfection de l'homme selon saint Thomas D'Aquin» Presses de L'Université Grégorienne, Roma, 1962, p.11

⁴² Ponzerrada op. cit. p. 225

⁴³ De Ver. 22, 4 « Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus, vel directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est seipsam inclinare»

se encuentra la intelección de los principios, la adhesión de la voluntad al fin último se encuentra en el origen de todas nuestras operaciones voluntarias. Lo que un ente posee por las exigencias de su propia naturaleza y de una posesión invariable, es necesariamente en él el fundamento y el principio de todo lo demás, tanto propiedades como operaciones. Pues la naturaleza de cada cosa y el origen de todo movimiento residen siempre en un principio invariable. (S. Th. I, 82, 1 ad resp.)⁴⁴.

La voluntad busca detrás de todos los bienes que persigue el bien en sí, del cual participan los bienes particulares. Pero nosotros no vemos directamente la perfección suprema; nos vemos reducidos a buscarla mediante un esfuerzo incesantemente renovado del entendimiento y a determinar entre los bienes que se nos ofrecen aquellos que se vinculan al Soberano Bien con una conexión necesaria. De esto modo el destino total del hombre se anuncia desde esta vida por la inquietud permanente y fecunda de un más allá.⁴⁵

Si atendemos a que el bien en sí o felicidad es el último fin del hombre y que los otros bienes son intermedios o medios para lograr aquel fin, comprenderemos que la libertad es de los medios o bienes intermedios. La voluntad está necesitada específica o formalmente en cuanto al fin, y es libre en cuanto a los medios o bienes intermedios. Necesidad en el bien, objeto formal y último fin y libertad en los medios, porque pueden ser queridos en cuanto participan de su objeto y pueden no ser queridos o querido uno u otro, en cuanto ninguno de estos objetos agota la bondad infinita de aquél.⁴⁶

¿El valor más alto del hombre se encuentra en el libre arbitrio, por ser éste lo que hace de él una imagen de Dios?. A favor de ello parece, a primera vista, que se podría aducir como un testimonio plenamente resolutorio el Prologo a I-II de la *Summ Theol.*: «Dado que (...) se afirma que el hombre es hecho a imagen de Dios, entendiendo por ser imagen el ser intelectual, libre en su arbitrio y potestativo de sí, queda que, tras lo dicho acerca del ejemplar, a saber acerca de Dios y de cuanto procede del poder divino según su voluntad, consideremos su imagen, es decir, el hombre, en tanto que también éste es principio de sus obras y, a su modo, poseedor de libre arbitrio y de poder sobre lo que él hace»⁴⁷. Sin embargo, nada de ello demostraría que para el autor de la *Summ. Theol.* sea en su conducta moralmente reprochable, y precisamente en razón de ella, tan buena imagen de Dios como cuando actúa moralmente bien. Tal equiparación queda excluida, sin posibilidad de duda alguna, no sólo por su intrínseca torpeza, sino por el hecho, también, de que Santo Tomás ha afirmado asimismo que la mayor dignidad que los hombres puede conseguir es la que estriba en ser llevados por sí mismo,

⁴⁴ Gilson Etienne «El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás» Edic. Universidad de Navarra, Pamplona, 1978, p. 434

⁴⁵ Gilson E.: «La Filosofía en la Edad Media» Edit. Gredos, Madrid, 2ª ed., 1972, p. 500

⁴⁶ Derisi Octavio «Carácter racional de la libertad» Rev. Sapientia, nº 155, 1985, p. 11

⁴⁷ «Quia (...) homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem, et arbitrium liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, id est, de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem».

no por otros, al bien: «El grado supremo de la dignidad en los hombres es que sean conducidos al bien no por otros, sino por sí mismos»⁴⁸.

Aisladamente tomada –sin referencia alguna al comportamiento moralmente plausible– la fórmula «no por otros, sino por sí mismo» apuntaría innegablemente al libre albedrío del hombre, pero resultaría insuficiente para dar expresión a lo que, según Santo Tomás, es la máxima dignidad del ser humano. Sirve para aclarar la cuestión de la manera en que se relacionan entre sí la libertad y la imagen de Dios en el hombre la afirmación de que la «verdadera libertad en el hombre el signo eminente de la imagen divina» (Catecismo de la Iglesia Católica n. 1712). Es cosa clara que por «verdadera libertad» sólo cabe entender en ese contexto la libertad moral⁴⁹.

Como toda naturaleza es necesario que la voluntad tenga una determinación necesaria –natura determinatur ad unum–; es necesario que tenga una operación que sea producida por modo de naturaleza y, en consecuencia, que sea determinada necesariamente; es necesario que haya algo que ella quiera por la virtud misma de lo que es, algo que quiera necesariamente. La criatura inteligente ama necesariamente, no tal o cual bien determinado, sino el bien (no digo el bien moral que concierne a lo que conviene a la criatura inteligente en la línea de su propio fin último; digo el bien metafísico, que conviene a lo que es capaz de colmar un deseo y de traer el goce en cualquier línea, y que es tan vasto como el ser). Así pues, la voluntad quiere necesariamente, y por la razón misma de lo que es: un bien que colma todos sus deseos, un bien que conviene bajo todos los aspectos a todo lo que hay de aspiración en el hombre: la beatitud⁵⁰.

Nosotros necesaria y naturalmente, queremos la felicidad absoluta –en cuanto felicidad, por un deseo de naturaleza que es connatural e incondicional, puesto que tiene a algo exigido por las capacidades de nuestra esencia; en cuanto absoluto, por un deseo transnatural y condicional, puesto que tiende a algo que está más, allá de nuestras limitaciones naturales, y por consiguiente, de cuyo constitutivo la naturaleza no puede tener idea. La voluntad humana desde el instante en que actúa, quiere necesariamente la beatitud; no puede no quererla; lo que la determina necesariamente (antes aún de saber dónde está ese bien ni si es posible alcanzarlo), es el bien absoluto y concretamente universal, la felicidad absolutamente saturante⁵¹.

⁴⁸ « Et iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum » – Super epist. Ad Rom. II, lect. 3, n. 217

⁴⁹ Millán – Puelles, Antonio: «El valor de la libertad Edic. Rialp», Madrid, 1995, p. 175

⁵⁰ Maritain Jacques: «De Bergson a Sto. Tomás de Aquino» Club de Lectores, Buenos Aires, 1967, p. 143 y 144

⁵¹ Ibid

La libertad es la inmanencia del fin: La «libertad» es la Actualidad de un Sujeto para quien su Fin le es inmanente; es decir, en tanto que esta Actualidad se proyecta en un querer. La posibilidad de esta interiorización del fin como bien permite trascender el plano mismo del valor individual al remontarse hasta un «Último Fin» en quien la noción de «Bien» no entraña limitación alguna.

Pero hay que precisar que la libertad limitada no tiene en Dios el fundamento directo de su limitación. Toda limitación que la afecte provendrán, no de su procedencia y ordenación a Dios, sino de su potencialidad. La dependencia de un querer con respecto a un querer superior legítimo del que recibe, en consecuencia su ley, es constitutiva y fundamentante, no limitativa de la libertad. Si la ordenación a Dios como Fin bajo la moción de Dios como Principio es fundamento, y no límite, de la libertad, la unión con Dios actual es la libertad misma: esta libertad que, en el orden de la Gracia, denomina la «libertad de los Hijos de Dios». Así un sujeto es libre en la misma medida en que está unido a Dios real, intencional o participativamente, como Fin.

El término reflexión significa por lo tanto la condición ontológica de una forma que no está esparcida en la materia, sino que subsiste en un ser espiritual; la intimidad es la constitución de ser del espíritu. Llamaremos conciencia a la reflexión o autoposesión del espíritu por vía intelectual. Llamaremos libertad a la reflexión o autoposesión por vía volitiva⁵². La inclinación de la voluntad está radicada inmediata y originariamente en el ser del sujeto. La libertad es pues es la instalación del sujeto volente en cuanto tal en la plena identidad consigo mismo, bajo el modo de un pondus en el cual el orden moral de la libertad y el orden ontológico del ser viene a identificarse⁵³.

Es necesario valorar adecuadamente la dimensión teleológica que la noción de intencionalidad entraña; dado que ella cabalga de suyo, originariamente, sobre dos vertientes: primero, la «formal» o del la «idea», pero, además, la tensional o del acto, de la que no es legítimo prescindir. Los momentos o fases de este eventual despliegue teleológico de la conciencia intencional nos parecen ser: 1º el destacarse de un objeto frente a la conciencia, como puesto a un contenido o modificación subjetiva; 2º la teleológica en juego en el seno de la conciencia objetiva desde este primero estado se prolonga luego hasta el ente propiamente dicho; 3º La conciencia objetiva se refiere al Ser Absoluto, fundamento del todo ser, al par que clave de bóveda de todo sistema de ideas⁵⁴.

⁵² Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa (I, q. XIV a.2 ad 1; cfr. De Ver. II, a. 2 ad 2)

⁵³ Boffil op. cit. p. 106 y op. cit. cap.: Il modo propio dell' inclinazione volitiva p. 171

⁵⁴ Boffil op. cit. In modo propio...

⁵⁴ Boffil op. cit. cap. Intencionalidad y Finalidad p. 175

Esto se aplica igual al querer. La libertad se funda en el juicio de indiferencia de la inteligencia. La inteligencia está ordenada al ser o verdad en cuanto tal, posee un objeto infinito y, por eso mismo es independiente de todo órgano que la determinaría a un ámbito limitado objetivo. Esta amplitud infinita de su objeto no se puede lograr, pues, sin la independencia de todo órgano material, es decir, sin la espiritualidad. Y precisamente porque esté hecha para el ser o verdad infinita conoce también el bien sin límite, ya que el bien no es sino el mismo ser en cuanto apetecible. Por eso, la voluntad tiene como objeto formal que la especifica el bien el cuanto bien, sin límites, o sea la felicidad, que sólo el Bien infinito puede realizar. Por eso, la voluntad es un apetito natural del Bien infinito de Dios. A través del deseo natural de felicidad. Y porque está hecha para este Bien infinito, frente al cualquier bien finito –o al mismo Bien infinito finita e imperfectamente conocido, como acaece con Dios en la presente vida– puede apetecerlo, porque participa de aquel Bien, pero puede también no apetecerlo o apetecer otro bien, porque ninguno de ellos es el Bien ni se adecua con él ni, consiguientemente, llena la capacidad de Bien infinito de la voluntad⁵⁵.

Por la inteligencia la persona es un ser espiritual finito pero hecho para la posesión intencional o inmaterial del ser infinito. «La inteligencia o conocimiento espiritual le ha sido dado al ser finito de la persona humana como remedio de su finitud» (De Ver.). La persona es tal por su espíritu o superación total de la materia; y, en virtud de este ser espiritual que la constituye, únicamente ella es capaz de posesionarse, por la inteligencia y la voluntad, del ser –que es verdad y bien– como tal, de una manera formal o consciente, y, en definitiva, del Ser– Verdad y Bien –infinito y necesario, como Meta y Bien supremo de su propia actividad y ser espiritual⁵⁶.

Santo Tomás sostiene que en todo acto humano la voluntad se dirige a un fin, hacia algo aprehendido como bueno o que se piensa que lo es, es decir, hacia algo que se conoce como perfeccionante, o se piensa que lo es, del sujeto que desea y elige. Y de acuerdo con esta concepción finalista de la naturaleza, Sto. Tomás pasa a explicar que la voluntad humana está necesariamente dirigida hacia el fin último del hombre como tal, y que hacemos nuestras elecciones particulares bajo el impulso de esta orientación dinámica e innata de la voluntad⁵⁷.

Si la voluntad no tiende naturalmente hacia la visión de la esencia divina como hacia su beatitudo, no quita que ella tienda naturalmente

⁵⁵ Cfr. Derisi Octavio: «El mundo espiritual de la persona» n° 133 – 134, 1979 c. 8. La verdad divina, Fin último y Meta definitiva de la inteligencia humana p. 266

⁵⁶ id p. 274

⁵⁷ Copleston F. C.: «El pensamiento de Santo Tomás», Breviarios del fondo de cultura, México», 1960, p. 222.

hacia la visión de la esencia divina como hacia el bien último de la inteligencia. Una tal tendencia comporta una cierta necesidad. No una necesidad de ejercicio, por que desde este punto de vista la voluntad permanece totalmente libre; sino la necesidad de especificación⁵⁸. Es solamente por un acto de elección que la voluntad aceptará un bien particular, aún perseguido naturalmente, como su felicidad. En la creatura racional en tanto tal, esta acción no es eficaz como cuando ella es libremente aceptada: esta conformidad es sumisión, obediencia, libre consentimiento del hombre a la obra que Dios cumple en él⁵⁹.

Hacia una escatología de la libertad⁶⁰

Se comprende así que la teleológica remite a Dios la conciencia intencional. En el momento que la conciencia especulativa intente sumirla para traducirla en verbo deberá vertirse en una teología.... La «intención de Dios» que, en lo intelectual, puede conducir al espíritu hasta lo que ha llamado «contemplación adquirida», se traducirá en el límite, en la renuncia ascética a toda iniciativa que precondicione su término, para acceder a una «patencia» y «entregas» incondicionadas, a la plena humildad de «ser lo que se es» ante Dios, en oración, ofrenda y espera.⁶¹ El hombre busca a Dios en el rodeo y la niebla, en función de una referencia radical, sí, pero puramente potencial...

Hay un punto de partida y de apoyo, preestablecido por la naturaleza, en nuestro devenir intelectual y volitivo; una unidad necesitante, que dice razón a la vez de principio y de fin, que vincula al hombre, previamente a toda eclosión de facultades, a Aquel en quien se concentra su definitiva perfección. Esta ordenación radical, inmodificable, del hombre a Dios, que ni él ni nadie puede hacer que no sea, se manifiesta inicialmente de modo vago, potencial, indeterminado; su objeto se nos ofrece tan sólo bajo razón general de «beatitud». Hará falta un arduo trabajo de desarrollo espiritual para hacerlo pasar a una perfecta y explícita actualidad. En este segundo momento, cuando la primitiva religación del hombre con su Dios empieza a salir de su latencia, es cuando aparece el desdoblamiento y despliegue de los diversos grupos de potencias y actividades nuestras, cuya única razón de ser es permi-

⁵⁸ Dockx (S) o.p. «Du désir naturel de voir l'essence divine selon saint Thomas d'Aquin» Arch. Philos. 1964 (27) p. 67

⁵⁹ «In quibuslibet duobus ordinatis ad invicem, perfectio inferioris est ut subdatur superiori, sicut concupiscibilis quod subdatur rationi... Similiter bonum ipsius intellectus est ut subdatur voluntati adhaerendo Deo: unde fides dicitur intellectum expedire, in quantum sub tali voluntate ipsum captivat» (de Ver., 14, 3, ad 8)

Arnou Renè, «L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité?» Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1970, p. 172. En esta obra se encuentra un desarrollo amplio del conocimiento por hábitos en Santo Tomás

⁶² En tema del fin último objetivo y subjetivo como presencia originaria de Dios en la búsqueda de felicidad es un tema que desarrollaré en otro trabajo en preparación

⁶¹ Boffil op. cit. Intencionalidad y... p. 188

tirnos, un día poseer a Dios en realidad de verdad. Con su habitual sencillez describe así Santo Tomás este desdoblamiento de nuestra naturaleza en facultades, por cuyo cauce se explicitará efectivamente nuestra ordenación natural a Dios: «Por natural inclinación el hombre está ordenado al fin que le es connatural. Esto sucede de dos modos: primero, según la razón o inteligencia, en cuanto contiene los primeros principios universales conocidos por nosotros por la luz natural de la inteligencia y de los que parte la razón tanto en lo especulativo como en lo práctico; segundo, por la rectitud de la voluntad, que tiende, naturalmente, al bien que la razón le propone» (S. Th. I-II, q. 63 a. 3).

Nuestra inteligencia incluye, pues, germinalmente toda ciencia en su asenso natural a los primeros principios; nuestra voluntad incluye del mismo modo toda virtud en su ordenación natural al último fin. Por estar anclados su conocimiento y su amor en este fondo natural primitivo, con su insoslayable exigencia de unidad, se explica que el hombre no se pierda en el laberinto de verdades o de bienes particulares con respecto a los cuales debe, en cada momento, tomar posición; que pueda y tienda en lo especulativo a proponerse una síntesis de todos sus conocimientos: que pueda y tienda en lo práctico a adaptar cada elección particular a la unidad de una trayectoria, robusteciendo con esto cada vez más su decisión de seguirla hasta el fin⁶².

Sólo no puede no quererse el fin último por el que se quieren los demás: la felicidad. Si se le presenta (por la razón) un bien real, un bien aparente, o un mal aparentemente bueno, la voluntad sigue siempre libre, elige sin presiones, o, si las tiene, las supera (In II Sent. D. 24 q.1 a.1 ad 2um). La voluntad es una naturaleza que, como tal, posee una apetición natural al bien conveniente, Y además tiene un apetecer por propia determinación en cuanto es voluntad y no necesidad. El fin último, la beatitud (felicidad total) lo quiere por inclinación natural; todo lo demás por propia determinación (De Ver. Q. 22 a.5). Si lo que determina necesariamente mi voluntad es la felicidad, un bien sin límites, el bien absoluto que colma hasta la saturación todas mis capacidades del deseo, de ello se sigue que lo que no es un bien sin límites, lo que no es ese bien absoluto, no puede determinar necesariamente mi voluntad. No sólo los bienes particulares y parciales que el mundo finito nos presenta, sino en el mismo modo y por la misma razón, todos los bienes concretos que podemos amar y querer en esta vida –aún los más elevados, aún el bien divino – son objeto de una opción libre de la voluntad.. Indeterminación activa y dominante que es la libertad misma y que consiste en el señorío de la voluntad sobre el juicio práctico que la determina.

⁶² Boffil I Boffil Jaume «Obra Filosófica» Ediciones Ariel, Barcelona, 1967. Cap. El hombre y su destino. p. 83

Mientras Dios no es visto cara a cara, podemos saber por la razón y la fe que El es el bien absoluto y nuestro verdadero fin último, pero beatitud no está en nuestro poder. Lo que quiero es la Felicidad y el acto respecto al cual la inteligencia delibera, es un bien particular, al cual por tanto falta algún bien y, en cuanto comporta esta deficiencia, tiene la significación de un no-bien; es un bien bajo un cierto aspecto, un no bien bajo otro aspecto. Puedo continuar queriendo la Felicidad y puedo rehusar un bien sin por ello dejar de querer siempre la Felicidad. La libertad de exultación y de autonomía, es otro nombre de la plenitud y de la sobreabundancia del ser. Dios existe necesariamente; se conoce a sí mismo, se ama a sí mismo necesariamente, y esta infinita necesidad es una infinita libertad de independencia, de exultación y de autonomía, la libertad de aseidad. Cuando por virtud de la gracia de Dios y en uso de ese libre albedrío falible y pecable, una criatura ha llegado al término último y se ha vuelto libre de una libertad de exultación y de autonomía consumada, y de una libertad de elección en adelante sobrenaturalmente impecable, entonces la nada ha sido vencida en la línea misma de la libertad de elección⁶³.

Únicamente en Dios consiste la bienaventuranza del hombre (CG IV, 54; S.Th. I-II, 2,8 ad resp. Compend. Theol. I, 108, y II, 9) como un bien primero y universal, origen de todos los demás bienes. El término de bienaventuranza es, en efecto, inseparable de la noción de inteligencia, puesto que ser feliz es conocer que se posee el propio bien («Cuiuslibet enim intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo» CG. I, 100) El tomismo continúa la naturaleza por lo que está por encima de la naturaleza, pues, después de haber asignado de descripción del hombre total, y no solamente del alma humana, como objeto inmediato de la filosofía, es del hombre total, y no simplemente del alma humana, del que define el destino. La bienaventuranza del hombre cristiano, tal como la concibe Santo Tomás, es la bienaventuranza del hombre completo⁶⁴.

* * *

La naturaleza del espíritu es, justamente, la de no tener límites, la de tener una infinita capacidad de donación, una disponibilidad ilimitada. De ahí, que la espiritualidad sea el ser mismo de la libertad. El misterio de la persona consiste en ser, de una parte, sujeto que tiene una propia substancialidad que lo contrapone y distingue del resto y, por otra, no poder vivir si no es nutriéndose de las cosas del conocimiento y dándose a ellas en el amor, en un intercambio vital e inagotable bajo el signo de la libertad. Esta libertad fundamental se encuentra presente en la voluntad ut natura que, mediante el conocimiento del bien en

⁶³ Maritain op. cit. p. 149 y 163

⁶⁴ Gilson El tomismo... op cit. p 198 620, 627

general por obra del intelecto, se abre por impulso propio -supuesta la virtualidad de la Causa Primera- hacia todo lo que tiene razón de bondad⁶⁵.

Todo lo anterior nos muestra que la libertad moral es liberación en su más genuino y auténtico significado, liberación de los vicios y las pasiones desordenadas, liberación de todo aquello que esclaviza al hombre aherroja su señorío. En este contexto moral, y nunca en el psicológico, debe entenderse el conocido pasaje de la cuestión De Veritate: «querer el mal no es ni libertad ni parte de la libertad, aunque sea un cierto signo» (De Ver. q. 22 a.6 c). Se desprende de ello que la ordenación al bien es un constitutivo esencial de la libertad moral: «Libertas ad bonum magis est libertas quam libertas ad malum» (In II Sent. d.25, exp. textus); de donde a mayor ordenación, mayor libertad: «Donde el libre arbitro se da de manera perfectísima no puede tender hacia el mal, ya que no puede ser imperfecto» (In II Sent. d.25 q.1 ad 2). Esta es la libertad de Dios que no pudiendo hacer el mal no es por eso menos libre sino, al contrario, perfectamente libre⁶⁶. Santo Tomás destaca que la voluntad es la capacidad de elegir, de actuar o no actuar o de hacer esto o aquello y es una potencia; ahora bien el libre arbitro es precisamente la capacidad de obrar bien, mal, o indiferentemente; por lo tanto no difiere de la voluntad misma⁶⁷.

La persona es alguien – onsciente y libre– en busca esencial de Alguien y que, a través de sus destellos o mensajeros, puede y debe encontrar y llegar a poseer la Meta definitiva de su actividad y de su ser. Al arribo de este camino –a veces largo y penoso y no exento de peligros y desviaciones. Ese yo consciente y libre de la persona –ese alguien– se encuentra con otra Persona, como otro Ser que es conciencia y libertad –con Alguien: la persona finita frente a la Persona infinita. Se establece el diálogo entre dos personas, de alguien con Alguien, de yo con El, que se entabla a través del tú de las creaturas o seres finitos. Esa diálogo es la Meta suprema de la actividad y ser del la persona humana. El hombre está hecho para conversar, con inteligencia y amor, con Dios, en lo que él encuentra su actualización plena de su y felicidad⁶⁸. Toda ontología tiene aquí su resolución final. Una ontología que no

⁶⁵ Spiegel Sosa, Guillermo Eduardo: «Libertad y naturaleza: la voluntad como naturaleza y razón según Tomás de Aquino», Rev. Sapientia, Universidad Católica argentina, Buenos Aires, n° 204, 1998.p. 362.

⁶⁶«Como la voluntad se ordena a lo que verdaderamente es bueno, el hombre que a causa de una pasión, de un mal hábito o de una mala disposición, se aparta del verdadero bien, actúa servilmente, en cuanto se inclina por un cierto factor extraño si se considera el mismo orden natural de la voluntad. Si se considera el acto de la voluntad como inclinada hacia un bien aparente, actúa libremente cuando sigue a la pasión o al hábito corrompido, actúa, en cambio, servilmente si, permaneciendo tal voluntad, por causa del temor de la ley que sanciona lo contrario, se abstiene de aquello que quiere». (CG. IV, q.22).

Ponferrada Gustavo E.: « El tema de la libertad en Santo Tomás: fuentes y desarrollo», Rev. Sapientia, Universidad Católica argentina, Buenos Aires, n° 167-168, 1988.

⁶⁷Ponferrada op.cit. p. 20.

In I. Sent. d. 24, q.1, a.1. et a.2. Estos textos permiten ubicar el acto propio del libre arbitro, la elección, en la voluntad motivada por el entendimiento. ((traducción en Ponferrada op.cit).

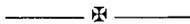
⁶⁸Derisi op. cit. p. 275

concluya en la afirmación de Dios Creador permanecerá siempre una ontología decapitada en sí misma, o, mejor dicho, una ontología sin sentido. La filosofía de la creación lleva el sello de una filosofía realista y verdadera. Pero nunca podríamos tener una ontológica acabada sin la trascendencia del hombre al interior de la trascendencia divina⁶⁹.

A través de una teología inconfesable se ponen de manifiesto ciertos aspectos de lo ineluctable, que en realidad no están en pugna con la libertad, sino que más bien están implicados en ella, y que tampoco se los puede objetivar en conocimientos biológicos, psicológicos ni sociológicos, sino que sólo pueden traducirse en expresiones simbólicas y en lenguaje mítico.⁷⁰ Desde la libertad y la razón avanzamos hacia la apertura a lo Infinito en la Presencia de dios como sentido último de la libertad humana. Por ello esta misma libertad nos impulsa a lo indecible del Dios al que amamos.

No es posible dejar abierta la diferencias entre el ser y los entes; se requiere una última respuesta a la pregunta primordial. La diferencia entre Dios y el mundo remonta a una libertad última, a un misterio más allá de plenitud y pobreza, que como misterio de autoirradiación expansiva del ser sólo se hace trasparente cuando desde el ámbito de la revelación bíblica, resplandece ante nosotros la libertad absoluta (como espiritualidad y personalidad de Dios). No en el sentido de que el Dios personal salga al encuentro del hombre como ente delimitado al encuentro de otro entre (pasando por encima del ser) sino en el sentido de la libre profundidad personal del ser absoluto que se da, saca finalmente a la luz el secreto de la creación⁷¹.

El hombre goza del tremendo privilegio de la libertad. Según cómo la use, puede realizarse como persona o arruinar su vida. En la raíz de la libertad está la verdad. Volviendo a ese principio se discrimina el bien verdadero del aparente o desordenado. La verdad libera del error, no sólo teórico, sino de práctico del obrar. Porque toda verdad es participación de la verdad divina que por amor se encarnó y nos liberó del pecado y de la muerte, frutos del un uso de la libertad ajeno a la verdad⁷².



⁶⁹ Bogliolo Luigi: «La persona humana, cumbre y síntesis de la creación» Sapiencia, n ° 202, 1997 p. 388

⁷⁰ Ricoeur Finitud y culpabilidad Edic. Taurus, Madrid, 182 p. 457

⁷¹ Meis Anneliese Antropología Teológica: «acercamientos a la paradoja del hombre» Ediciones Universidad Católica de Chile, Stgo. 1998, p. 75

⁷² Poferrada op. cit. p. 228

DAVID BERGER

**Thomas von Aquin, Hegel
und Karl Rahner in der Sicht
des deutschen Thomisten
Bernhard Lakebrink**

In dem großen, dreibändigen Werk «Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts» findet man seine Namen nur in einigen Fußnoten und Randbemerkungen im Kontext der Kritik am Transzendentalthomismus, zumal dem Rahnerscher Prägung. Die Rede ist von dem Thomisten Bernhard Lakebrink. Auch in der neuen, federführend von Walter Kardinal Kasper herausgegebenen, dritten Auflage des einst sehr renommierten «Lexikons für Theologie und Kirche» (Freiburg/Breisgau, XIII Bde., 1993-2002) sucht man seinen Namen, neben dem weiterer wichtiger Thomisten wie etwa Mariano Cordovani, Norberto Del Prado, Gundislav Feldner, Alexander M. Horvath und Cornelio Fabro, völlig vergeblich. Während entgegen aller wissenschaftlicher Konventionen auch noch lebende Theologen aufgenommen wurden. Diese vor allem aus der Ecke der Befreiungstheologie: So werden Evaristo Arns und Aloisio Lorscheider in verhältnismäßig umfangreichen Artikeln euphorisch gefeiert, bei letzterem mit Genugtuung seine Tätigkeit für die Befreiungstheologie gegen Rom [Bd. XI, 174] hervorgehoben.

Die Frage stellt sich natürlich, ob hier ein ganzer Teil der katholisch Theologie und Philosophie des 20. Jahrhunderts bewusst mit Totschweigen bestraft werden soll?¹

¹ Überhaupt würde sich eine genaue Analyse dieses Lexikons auch unter dem Aspekt der Orthodoxie anbieten. Francois Reckinger hat festgestellt: «Aus dem Gesagten ergibt sich, dass, wer Glauben und Theologie ernst nimmt, vor dem Einfluss dieses Lexikons nachdrücklich warnen muss» (*Forum Katholische Theologie* 18 [2002] 77).

Dies ist um so bedauerlicher, da Lakebrink im allgemeinen Klima der letzten Jahrzehnte, in dem in Deutschland der Thomismus strikter Observanz genauso als obsolet verachtet wie eine umfassende Kritik an Karl Rahner als inopportun angesehen wurde, eine originelle Ausnahmeform war. Auf der Basis einer tiefen Kenntnis des Denkens Hegels, dessen Unzulänglichkeiten ihn zu Thomas führten, erarbeitete er eine Kritik des Rahnerschen Denkens, die nach wie vor an spekulativer Tiefe und Treffsicherheit ihresgleichen sucht, und die in der gegenwärtig neu auflebenden Kontroverse um die Problematik des Rahnerschen Denkens eine wichtige Klärfunktion einnehmen könnte.²

1. Wer war Bernhard Lakebrink?³

Bernhard Lakebrink wurde am 5. August 1904 in dem kleinen Ort Asseln bei Paderborn geboren. Nach dem Abitur am Gymnasium Theodorianum in Paderborn studierte er in Bonn, München und Freiburg im Breisgau Jurisprudenz und Philosophie. In Bonn promovierte er sich im Februar 1930 bei Adolf Dyroff mit einer Arbeit über «Das Wesen der theoretischen Notwendigkeit unter besonderer Berücksichtigung der Kantischen und modernen Interpretation (Natorp, Heidegger)»⁴. Danach war er bis zu Beginn der 50er Jahre an verschiedenen Gymnasien des Rheinlandes, unter anderem an dem traditionsreichen Kölner Dreikönigs-gymnasium, als Lehrer tätig. 1934 widersetzte sich der junge Gelehrte durch seine Mitarbeit an den gegen Rosenberg gerichteten, im Auftrag des Bischofs von Münster, Graf Galen, herausgegebenen «Studien zum *Mythus des 20. Jahrhunderts*» gleichermaßen mutig wie wissenschaftlich kompetent der Vereinnahmung der

² Im gewissen Sinne räumt dies selbst der wichtigste Schüler Karl Rahners ein, wenn er auch diese Auseinandersetzung nicht aufnimmt. Karl Lehmann schreibt: «Auch übergehe ich die massive Kritik von Seiten einer klassischen thomistischen Position, wie sie vor allem von B. Lakebrink und von W. Hoeres formuliert worden ist. Hier tut sich ein weites Feld der Auseinandersetzung auf» (Karl LEHMANN, «Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners», in: Albert RAFFELT [Hg.] *Karl Rahner in Erinnerung* [Düsseldorf, 1994], 25). Eigens wäre freilich anhand dieses Zitates noch einmal zu fragen, ob man den kritischen Ansatz von Hoeres einfach so undifferenziert dem klassischen Thomismus zuordnen kann (cf. dazu meine Anmerkungen in: *Doctor Angelicus* 2 [2002] 249-251).

³ Cf. dazu: Cornelio FABRO (Hrsg.), *Gegenwart und Tradition: Eine Festschrift für Bernhard Lakebrink* (Freiburg/Breisgau 1969); ANONYM, «65. Geburtstag von Professor Lakebrink»: *Badische Zeitung* 6.8. 1969, 16; Josef FREY, «Laudatio für Bernhard Lakebrink», in: Vereinigungsgehaltiger Theodorianer (Hg.), *Jahresbericht 1979*, 35-37; Hans Joachim WERNER, Klaus HEDWIG u.a., «Vorwort», in: *Studi Tomistici* 24 (1984) 5-8; Johannes BÖKMANN, «Gratulation an Bernhard Lakebrink zur Aufnahme in die Päpstliche Thomasakademie»: *Theologisches* 17 (1987) 8-9; David BERGER, «Bernhard Lakebrink (1904-1991): Katholischer Philosoph», in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* XIX (2001) 861-864.

⁴ Veröffentlicht als: «Das Wesen der theoretischen Notwendigkeit»: *Philosophisches Jahrbuch* 46 (1933) 160-174; 291-318.

mittelalterlichen Philosophie und Theologie, besonders Meister Eckarts, durch die nationalsozialistische Ideologie⁵. Kein geringerer als Ludwig Markuse hat über diesen Antimythos geurteilt, dass er den Rosenberg-Mythos so gründlich wie sonst keine andere Arbeit jener Zeit, eingeschlossen die Schriften der Exilanten, zerstört habe.

An der Albertus-Magnus-Universität zu Köln habilitierte er sich 1954 bei dem Mediävisten Josef Koch (Thomas-Institut) mit einer vielbeachteten Arbeit zum Verhältnis von Thomismus und Hegelschem Denken. Darauf nahm Lakebrink zunächst eine Gastprofessur in Münster, 1959 einen Ruf an die Universität Freiburg im Breisgau Cals Nachfolger Max Müllers an. Dort lehrte er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1973 als Ordinarius für Philosophie. Nach seiner Emeritierung zog er sich in seine Heimat, nach Paderborn, zurück. Am 29. Mai 1987 wurde der Gelehrte, der bis zu seinem Tod eine große Photographie Papst Pius XII. über seinem Schreibtisch hängen hatte, von Luigi Kardinal Ciappi zum Mitglied der «Päpstlichen Römischen Akademie des Hl. Thomas und der Katholischen Religion»⁶ ernannt. Er starb am 7. Februar 1991 in Paderborn.

Lakebrinks Denken, das sich in zahlreichen philosophischen Studien auf hohem Niveau spiegelt⁷, kreiste stets um die Spannung zwischen dem typisch neuzeitlichen Denken auf der einen Seite, das nach ihm in der Dialektik Hegels seinen prägnantesten Ausdruck gefunden hat. Und der mittelalterlichen Philosophie und Theologie auf der anderen Seite, deren Perfektion im Thomismus aufgewiesen wird⁸. Die Sympathien des Philosophen gehörten dabei ganz unzweifelhaft der thomistisch-objektivistischen Philosophie, die er spekulativ tiefschürfend und dennoch in stetem kritischem Dialog mit dem modernen Denken entfaltete. In deutlicher Nähe zu Cornelio Fabro

⁵ «Zum Eckehart-Problem», in: *Studien zum «Mythos des XX. Jahrhunderts»* (Köln, 1934). Dazu: Wilhelm NEUSS, *Kampf gegen den Mythos des 20. Jahrhunderts* (Köln, 1947).

⁶ Cf. David BERGER, «Aln dulcedine societatis, quaerere veritatem!»: Zur Geschichte der «Päpstlichen Akademie des hl. Thomas von Aquin»: *Doctor Angelicus* 2 (2002) 135-180.

⁷ Vgl. die Bibliographie in: *Studi Tomistici* 24 (1984) 196-198.

⁸ Cf. Bernhard LAKEBRINK, *Der lateinische Gedanke und die deutsche Subjektivität* (Köln, 1946); *Neue Bildung: Die Überwindung des modernen Nominalismus* (Bonn, 1946); *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik* (Köln, 1955; Ratingen, 1968); *Klassische Metaphysik: Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik* (Freiburg/Breisgau, 1967); *Die europäische Idee der Freiheit*, I: «Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung» (Leiden, 1968); *Studien zur Metaphysik Hegels* (Freiburg/Breisgau, 1969); *Kommentar zu Hegels Logik in seiner Enzyklopädie von 1830*, I: «Sein und Wesen», (Freiburg/Breisgau, 1979); «Die metaphysischen Voraussetzungen der Thomistischen Gottesbeweise»: *Studi Tomistici* 9 (1980) 7-28; *Perfectio omnium perfectionum: Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel* (Vatikan, 1984); *Kommentar zu Hegels Logik in seiner Enzyklopädie von 1830*, II: «Der Begriff und die Idee» (Freiburg/Breisgau, 1985).

verteidigte er gegen Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit das metaphysische Denken des Aquinaten als eigent-liche Philosophie des Seins, welche es letztlich allein schlüssig vermag, die absolute Priorität des Seins (als *actualitas omnium actuum*) vor dem Werden, des Aktes vor der Potenz zu wahren. Auf dieser Basis erarbeitete La-kebrink eine profunde, viel diskutierte Kritik des mehr von der Existentialphilosophie als von Thomas geprägten Transzendentalthomismus in Philosophie und Theologie⁹. Besonders seine letzte eigenständige Veröffentlichung «Die Wahrheit in Bedrängnis», die stark von Kardinal Sirijs Werk «Gethsemani» inspiriert ist, kann durchaus als eine der spekulativ anspruchsvollsten thomistischen Kritiken des Denkens Karl Rahners im 20. Jahrhundert gelten.

2. Auf der Suche nach dem Wesen des Thomismus

Seit dem Tod des hl. Thomas und dem bald danach einsetzenden Korrektorienstreit gibt es im Thomismus das verständliche Bemühen, sich gegenüber anderen Ansätzen abzugrenzen und ein einheitliches Lehrgebäude, eine klar gegliederte Synthese, ein System¹⁰ darzustellen, in dem die vielen einzelnen Lehrpunkte der Schule zu einer Ganzheit gegliedert sind und so auch identitätsbegründend und Cwährend wirken können¹¹. Solches Ringen um eine Synthese ist freilich immer auf die «Zusammenfassung gedanklicher Gebilde zu höheren Einheiten»¹² angewiesen. So zeigt sich auch innerhalb der Geschichte des Thomismus durchgehend der zumeist didaktisch motivierte Versuch, die verschiedenen Lehrinhalte des Thomismus zu Leitmotiven oder Kernthesen zusammenzufassen und da-durch zum «Wesen» des Thomismus vorzudringen: Von den «Abbreviationes» des 13. und 14. Jh. über die «Isagoge» des Johannes a S. Thoma und die «Tria principia» des Antoninus Reginaldus bis zu den neuscholastischen Thomisten Herrmann E. Plafmann, Albert Stöckl, Gallus Manser, Norberto Del Prado, Réginald Garrigou-Lagrange, Cornelio Fabro, Etienne Gilson u.a.. Dabei wird vom

⁹ ID., «Metaphysik und Geschichtlichkeit»: *Theologie und Glaube* 60 (1970) 203-219; *Die Wahrheit in Bedrängnis: Kardinal Siri und der neue Glaube* (Stein am Rhein, 1986); «Rahners idealistisches Zerrbild vom Dreifaltigen Gott»: *Theologisches* 17 (1987) 10-22; «Schriftgelehrte und Pharisäer heute»: *Theologisches* 19 (1989) 174-183.

¹⁰ Bezüglich der pejorativen Bedeutung, die heute nicht selten Begriffe wie Synthese und System angenommen haben, sei an das erinnert, was Jean Rimaud geschrieben hat: «Il n'y a pas de philosophie qui ne soit une synthèse, et, pour une large part, une hypothèse vraisemblable, un système» (Jean RIMAUD, *Thomisme et méthode: Que devrait être un Discours de la méthode pour a-voir le droit de se dire thomiste?* (Paris, 1925), 2).

¹¹ Cf. Heinrich SCHMIDINGER, «Thomismus», in: Joachim RITTER u.a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10 (Darmstadt, 1998), 1184-1188.

¹² Josef DE VRIES, «Synthese», in: Walter BRUGGER (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch* (Freiburg/Breisgau, 21992), 391.

zur Gegenwart eine gewisse Kontinuität deutlich, die für die Identitätsfindung der thomistischen Schule eine wichtige Funktion besaß. Trotz dieser Kontinuität suchen die skizzierten Ansätze die zahlreichen Leitmotive des Thomismus in einer *resolutio* immer mehr auf ein einziges zentrales Prinzip (Akt und Potenz; Realdistinktion von *esse* und *essentia*; Sein als Akt; Theozentrik) zu reduzieren, das jeweils dann doch bei seiner genaueren Erklärung sehr unterschiedliche Formen der Thomasrezeption verrät¹³.

Mit dieser Suche nach Leitmotiven hängt freilich die Gefahr zusammen, die schon die genannten Thomisten zum Teil erkannt und ihr gegenzusteuern versucht haben: die der Sezierung eines oder mehrerer Leitmotive aus dem Zusammenhang, so dass der Thomismus im schlimmsten Falle zu einer mehr oder weniger gut koordinierten Sammlung von Einzelthesen wird. Bezüglich Antoninus Reginaldus bemerkt Maritain, dass dessen *tria principia* wohl den ganzen Thomismus enthalten, man aber auch den ganzen Thomismus kennen muss, um sie zu verstehen. Und er vergleicht dessen Werk und seine didaktische Zerstückelung in eine schier unüberschaubare Menge von Konsequenzlehrensätzen mit einem anatomischen Atlas, der neben dem lebenden Organismus nur ein jämmerliches *artefactum* darstellt und dem Neuling den Blick auf das Streben des Thomismus zum Lebendig-Organischen versperrt. Genau dieser Charakter eines lebendigen Organismus aber prägt im Zusammenklang mit souveräner, auf dem Zusammenklang aller Teile ruhender Einheit sein ganzes Wesen¹⁴.

Zugleich kann es so zu völligen Fehlinterpretationen kommen, da gilt, was Rimaud richtig bemerkt: «Les mots diversement rangés font un diverse sens. Pareillement, les mêmes thèses essentielles diversement rangées font des philosophies diverses»¹⁵. Doch bereits Johannes a S. Thoma war in seiner *Isagoge* bemüht, Leitmotive und Grundstruktur des Denkens des Aquinaten zugleich zusammenzuschauen. Ähnlich jene Denker des Neuthomismus, die die philosophisch-theologische Synthese des Thomas in Analogie zur gotischen Kathedrale beschreiben¹⁶. Im 20. Jahrhundert hat sich die Untersuchung des Aspektes der Architekto-

¹³ Cf. David BERGER, «Auf der Suche nach dem Wesen des Thomismus»: *Angelicum* 79 (2002) 585 - 646.

¹⁴ MARITAIN, *Distinguer pour unir*, XV-XVI: «Ces trois principes contiennent tout le thomisme; mais il faut aussi tout le thomisme pour les comprendre. De sorte que l'ouvrage de Réginald, avec son inévitable morcellement didactique, n'est lui-même par rapport à la doctrine qu'il expose qu'un planche d'anatomie par rapport à un organisme vivant [...]».

¹⁵ Jean RIMAUD, *Thomisme et méthode*, 1. Vgl. auch, was Kardinal Cajetan in ähnlicher Weise bezüglich der Relationsbestimmung von *ens per essentiam* und *entia per participationem* schreibt: «Quoad rem vero, scito quod ista ratio in terminis communibus, communis est sapientibus fere omnibus; dissensio autem est in expositione terminorum et probationibus» (CAJETANUS, *In Iam Partem Summae Theologiae Divi Thomae* q. 44 a. 1).

¹⁶ Wie lange sich diese Form der Thomasinterpretation gehalten hat, zeigt das neue Thomasbuch O'Mearas: Thomas F. O'MEARA, *Thomas Aquinas Theologian* (Notre Dame, 1997), 54-72 (zu dem Buch vgl.: David BERGER, «Thomas nicht unter Hausarrest stellen!»: *Doctor Angelicus* 1 [2001] 191-199).

nik des thomanischen Gedankens in den durch Chenus legendären Aufsatz¹⁷ initiierten Diskussionen um den Aufbauplan der theologischen Summe von der Suche nach den Leitmotiven und dem «Wesen des Thomismus» abgelöst und verselbständigt. B Es ist das Verdienst einer neuen Studie, der Freiburger Habilitationsschrift von Wilhelm Metz, gezeigt zu haben, dass dies nicht zum Vorteil der Diskussion selbst war, was sich bereits bei Chenu zeigt, der die Grundstruktur der *Summa theologiae* als Entfaltung eines Grundgedankens (neuplatonisches *exitus-reditus*-Schema) sieht, der Thomas völlig fremd ist¹⁸. Die Ergründung der Leit motive und der Kernthese des Thomismus steht mit der Architektur dieses Denkens in einem Verhältnis reziproker Kausalität, was sich besonders an dem Hauptwerk des Thomismus, der theologischen Summe zeigt:

«Wenn behauptet wird, dass die unzähligen Einzelgedanken der Summa Theologiae in einer einzigartigen Architektur vereinigt sind, die keine nur äußerlich verbindende Klammer ist, so liegt darin, dass es in bzw. über den vielen Einzelgedanken noch etwas zu ergründen gilt, was von prinzipieller Bedeutung ist: der eine Gedanke des Thomas selbst. Dieser eine Gedanke würde das innere Leben bzw. die Seele der Summe sein, aus dem die Einzelgedanken eine bestimmte Gestalt erhielten, wodurch sie erst Teile dieser Summe sind»¹⁹.

Mit seinem angezielten «Durchbruch von den vielen zu dem einen Gedanken des Thomas»²⁰, stellt sich Metz so Cfreilich mehr unbewusstC als einer der jüngsten Vertreter in die von uns skizzierte Tradition. Er-gänzt sie freilich in ausführlicher Weise um den notwendigen Aspekt der Architektur des thomanischen Denkens.

3. Analektik als Methode des Thomismus

Während sich Metz bei seiner Suche nach dem «Wesen» des thomanischen Denkens auf die *Summa theologiae* beschränkt, versucht Bernhard Lakebrink etwas ähnliches bezogen auf den gesamten Thomismus im engeren Sinne.

Dabei geht er von einer Gegenüberstellung von der Hegelschen Ontologie, die den rationalistischen Deduktionalismus Spinozas ebenso in sich aufgenommen hat wie den apriorischen Deduktionalismus Kants, mit dem thomistischen Denken aus. Dies in der Überzeugung, dass die

¹⁷ Marie-Dominique CHENU, «Le plan de la Somme théologique de S. Thomas», in: *Revue Thomiste* 47 (1939) 93-107.

¹⁸ Wilhelm METZ, *Die Architektur der Summa Theologiae des Thomas von Aquin: Zur Gesamtsicht des thomanischen Gedankens* (Hamburg, 1998), 2-3.

¹⁹ *Ibid.*, 1-2

²⁰ *Ibid.*, 2.

Hegelsche Philosophie sich selbst zurecht als «das Konzentrat neuzeitlichen Philosophierens»²¹ begreift und daher im modernen Denken eben jene Stelle innehat, die Thomas von Aquin für das Mittelalter, aber darüber hinausgehend für die gesamte *philosophia perennis*, die er als «Seinsmetaphysik» kennzeichnet, besitzt²².

Thomas und Hegel werden so verstanden als die «ragenden Gipfel zweier Welten»²³, deren Vergleich zu tiefen Einsichten in ihr jeweiliges Denken führen kann, gemäß dem Grundsatz des Thomas selbst: «*contraria iuxta se posita magis elucescunt*» (*Summ. theol.* Ia-II q. 42 a. 5 ad 3um). Dabei ergibt sich freilich die Schwierigkeit, dass Hegel über seine Methode zahlreiche Aussagen gemacht und sie selbst als «Dialektik» bestimmt hat. Ganz anders Thomas, der eine solche «Reflexion der philosophischen Reflexion» nicht durchgeführt hat. Den Grund dafür sieht Lakebrink im thomistischen Objektivismus: Dieser «hatte für eine solch reflexive «Erinnerung» der Methode selbst gleichsam keine Zeit»²⁴. Thomas handhabt vielmehr «seine Methode mit der instinktiven Sicherheit des Genies»²⁵. Es ist nun Sache des modernen Denkens und seiner Reflexion über die Methode, sein Interesse Thomas zuzuwenden und sein Denken auf seine Methode hin zu befragen.

Dabei kann sich Lakebrink Cneben einigen Andeutungen, die Thomas in indirekter Weise zu seiner Methode gemacht hatC auf bedeutende Vertreter der thomistischen Schule berufen, die sich bereits vor ihm mit der Grundstruktur des thomistischen Denkens befasst haben.

Schon Charles-René Billuart charakterisierte Cwohl unter dem Einfluss des zitierten ThomaswortesC die thomistische Theologie treffend: «[...] non declinans neque ad dexteram, neque ad sinistram, sed *media via*, eaque regia et tuta inter utrinque syrtes incedens»²⁶. Und Matthias Joseph Scheeben bemerkt, die thomistische Methode von jener des Skotismus ab-hebend: «[...] dass die Auffassung des heiligen Thomas eine streng organische ist, d.h. bei aller Feinheit der Distinktion doch die unterschiedenen Momente nicht auseinanderreißt, sondern sie in ihrer natürlichen lebendigen Verbindung lässt, während Scotus mit dem Seziermesser seiner Distinktion ihre organische Verbindung lockert»²⁷. Pater

²¹ LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie*, 14.

²² *Ibid.*, 9. Diese Gegenüberstellung hat in Richard Schenk einen Kritiker gefunden: «So ist die bekannte Kritik etwa eines B. Lakebrink, der den Subjektivismus und die Anthropozentrik ausschließlich für die Neuzeit gelten lassen will, kaum zu halten» (Richard SCHENK, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit: Zur*

²³ *Ibid.*, 10.

²⁴ *Ibid.*, 10

²⁵ *Ibid.*, 11.

²⁶ Carolus R. BILLUART, *Summa Sancti Thomae hodiernae Academicarum moribus accomodatae* (Paris: Ed. Letouzey & Ané, o.J.), Praefatio, Bd. 1, XVIII.

²⁷ Matthias Joseph SCHEEBEN, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1, Gesammelte Schriften III, 465.

Garrigou-Lagrange schreibt Causgehend vom Aufbauplan der *Summa theologiae* und der Anordnung der Argumente in deren einzelnen QuästionenC in der Einleitung zu seinem Summenkommentar die vorstehenden Charakterisierungen weiter differenzierend: «Positio sancti Thomae, si recte intellegitur, apparet ut justum medium et culmen inter ac *supra* duo extrema ad invicem opposita [...] methodus sancti Thomae est organica, et secundum naturalem mentis processum [...]»²⁸. Dabei ist diese *media via* Cgenauso wenig wie sie Produkt eines dialektischen Prozesses der Aufhebung istC eine solche des Kompromisses oder der neutralen Unentschiedenheit, die eklektisch aus verschiedenen, sich widersprechenden Positionen ein Gemisch erstellen. Ihr *Sowohl-als-auch* liegt viel mehr über (*supra*) als zwischen (*inter*) den Extremen, denen sie immer schon vorweg ist.²⁹ Wie die Gipfel der Berge majestätisch weit über den nebligen Tiefen der sie umgrenzenden Täler, so erhebt sich die von ihr gefundene Synthese unendlich weit über das Spannungsgefüge, das These und Antithese als Contrarien (nicht Contradiktorien) aufgebaut haben³⁰. Oder wie Josef Pieper schön fomulierte:

«Thomas weigert sich, etwas auszuwählen; er unternimmt den ungeheuren Versuch, alles zu wählen; er will der tieferen Absicht des heiligen Augustin wie der des Aristoteles, der tieferen Intention der menschlichen Vernunft wie des göttlichen Glaubens treu sein [...] Wie sehr diese Eigentümlichkeit zur Grundverfassung des heiligen Thomas gehört, nicht allein im denkerischen, sondern auch im existentiellen Bereich [...], wie wenig diese Weigerung zu «wählen», zu tun hat mit Neutralität und Unentschiedenheit»³¹.

wird Lakebrink dann sehr ausführlich zeigen.

Weil Lakebrink nie der Gefahr eines einseitigen Schwarz-Weiß-Zeichnens verfällt³², erweist es sich gewissermaßen von Vorteil, dass er im Unterschied zu den genannten anderen Thomisten Cabgesehen von P. Garrigou-Lagrange, der bereits auf Hegel als interessanten Gegenspieler des Thomas hinweistC als Vergleichspunkt und Gegenpol Hegel wählt. Erst in diesem harten Kontrastlicht wird das Eigentümliche der tho-

²⁸ GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Uno: Commentarius in Primam Partem S. Thomae* (Turin, ¹ 1950), 23-24. Cf. auch: Carl FECKES, *Die Harmonie des Seins: Ein Blick in das metaphysische Weltgebäude des Thomas von Aquin mittels seiner Seinsstufen* (Paderborn, 1937), 185-186.

²⁹ Cf. ID., «Thomisme», in: *DthCath* 15/1, 1010-1014.

³⁰ Cf. ID., *De Deo Uno*, 18: «Ita procedebat Aristoteles, et pariter sanctus Thomas praesertim in Quaestionibus disputatis, in quibus initio exponitur oppositio, ut ita dicam, inter thesim et antithesim, antequam mens, plene difficultatem solvendam cognoscens, ad *synthesim superiorem* ascendat. Et haec est pars veritatis contenta in *methodo hegeliana*, sed ab Hegelio adulterata [...]».

³¹ PIEPER, *Thomas von Aquin: Leben und Werk* (München, ¹ 1990), 38-39.

³² Ausdrücklich vermerkt Lakebrink, das dialektische Denken dürfe «nicht einfachhin in den Umkreis des Nicht-Wahren verwiesen» werden. Auch Hegel habe «mehr als alle übrigen Methoden die analektische des Aristoteles zu schätzen gewusst»: LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie*, 14.

mistischen Methode und ihr Mehrwert gegenüber dem modernen Denken einprägsam deutlich. Dessen ist sich Lakebrink auch voll bewusst. Um nun

«den unterscheidenden und darum bestimmenden Gegensatz der Thomistischen Methode zu der Hegels auch im Worte auszudrücken, um ihre Abkunft für uns zumindest anzudeuten, sofern sie uns im Gegenlicht der Dialektik sichtbar wurde, deshalb sprechen wir im Folgenden von der Thomistischen Analektik»³³.

Was mit «Analektik» genau gemeint ist, definiert Lakebrink folgendermaßen:

«Eine natürliche und ungezwungene Haltung und Ausgeglichenheit dem Kosmos gegenüber, die Absage an alles Extreme, der Blick aufs Ganze, dessen Priorität vor allen Teilen, mag es innerhalb dieses Ganzen noch so gespannt und unterschiedlich zugehen - diese Methode der Zusammenschau alles dessen, was ist, dieses Gespür für die netzartige Verwandtschaft aller Dinge und die Organizität des Seienden im Ganzen, den ständigen Versuch, im noch so Differenten die ursprüngliche Mitte auszuloten, dieses Denken, das nichts übersieht, allem Sein das Seine gewährt und seinsgerecht verfährt, nicht gewalttätig und konstruktivistisch, sondern bescheiden und anpassungsfähig sich verhält im Umgang mit den Dingen, diese Schmiegsamkeit und Liebe zum Asanften Gesetz», dieses Denken, das die Wahrheit niemals setzt, wohl aber sich ihr fügt in Einvernahme und Adäquation, den Geist dieses Denkens nennen wir Analektik»³⁴.

Der Begriff ist natürlich im bewussten Gegensatz zu jenem der Dialektik konstruiert, die sich als das gerade Gegenteil dieses Denkens zeigt: hat sie doch gerade nicht

«die ursprüngliche Mitte in allen Unterschieden im Blick, sondern ist immer nur aus auf die extreme Verschärfung alles Differenten zu Wechselseinig-Negativem und überspanntem Widerspruch, auf dass die so überreizten Gegensätze zusammenschlagen zu aufhebender Identität, in der sie unversöhnt und friedlos gären, um zu neuem Zwiespalt und abermaligem Zerwürfnis aufzubrechen»³⁵.

Lebt die Hegelsche Dialektik so vom absoluten Widerspruch, von der gleichermaßen unrealistischen wie unkritischen «Identifizierung des Nicht-Identischen als des Sich-Widersprechenden»³⁶, vom «feindseligen Extremis-

³³ Von griech. *•αλέγειν*: sammeln, auf- und emporheben, um das Aufgehobene irgendwie zur Einheit zu versammeln: LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie*, 11. 439.

³⁴ *Id.*, *Klassische Metaphysik*, 8.

³⁵ *Ibid.*, 8.

³⁶ *Ibid.*, 13.

mus gedachter Positionen, der Unerbittlichkeit jäher Umschwünge im Begrifflichen, dem «wilden Wechsel» (Hegel, Logik, II, 112) in Ding und Denken»³⁷; von der *duplex negatio*, die als solche stets «umschlagen muss in die alle Unterschiedenheit vernichtende Identität»³⁸, resp. eine monistische Konfundierung von Kausalität und Finalität, Gott und Welt, Protologie und Eschatologie, Gnade und Natur. Besteht ihr Wesen in einer «Legitimierung des Widerspruchs, der bis in die tiefsten Gründe des Seins vorgetragen wird, um sich als schöpferisches Prinzip zu bewähren»³⁹; So finden wir beim Aquinaten eine Methode, die stets die schon vor allem Denken mit dem Sein selbst gegebene Mitte, den «*lentus passus*», die *media via* zwischen den Extremen sucht. Denn -und dies ist das die Methode des Thomismus gut umschreibende Leitmotiv: «*fides autem catholica media via incedit [...]*» (*De verit.* q. 24 a. 12). Wie könnte dies auch anders sein, da der Thomismus in jener Zeit geboren ist, «als Glaube und Wissen, Natur und Übernatur, Kirche und Staat, «*imperium*» und «*sacerdotium*», Orient und Okzident denkend und spekulativ auf ihre alles gründende Mitte zuzugingen»⁴⁰, in der die natürliche Vernunft vor dem Anspruch der Offenbarung sich wirklich selbst fand und so zur höchsten Synthese fähig wurde. Dennoch ist die Analektik nicht als «mittelalterlich» im Sinne von etwas mit der Neuzeit obsolet gewordenem abzutun: Denn je mehr eine Philosophie jene Analektik zu verwirklichen weiß, «um so klassischer und zeitloser ist sie, um so mehr trägt sie von jener Wahrheit in sich, die als die Eine und Ewige über alle Geschichte und Zeitlichkeit triumphiert [...]»⁴¹. Für Sein und Wahrheit gilt, was die Dialektik und der ihr folgende moderne Konstruktivismus nie verstanden haben: «*Non concernit aliquod tempus, cum aeternitate mensuretur*» (*De verit.* q. 1 a. 5c.): Sie lassen sich mit keinerlei Zeit ein, denn ihr Maß ist die Ewigkeit selbst. So ist auch die Sein und Wahrheit spiegelnde Analektik und sind die letztere konstituierenden Leitmotive zu zeitlos, als das sie in irgendeiner Form geschichtlich verwundbar wären⁴².

Während der Widerspruch die Mitte der Dialektik besetzt hält, ist das Herz der Analektik die Kategorie der Verhältnis-Ähnlichkeit, der «*similitudo et dissimilitudo simul*» (*Summ. c. Gent.* l. I, c. 29) bzw. die Proportionierung des Nicht-Identischen, «als des zum Voraus immer schon Proportionablen und Konvenienten»⁴³, das «gestufte Ineinander von Wissenschaft und Offenbarung, von Natur und Gnade, Gott und

³⁷ ID., *Perfectio omnium perfectionum*, 11.

³⁸ ID., *Hegels dialektische Ontologie*, 12.

³⁹ *Ibid.*, 412.

⁴⁰ ID., *Klassische Metaphysik*, 8.

⁴¹ *Ibid.*, 9.

⁴² *Ibid.*, 9.

⁴³ ID., *Hegels dialektische Ontologie*, 13.

Welt»⁴⁴. Dies ist die Grundstruktur, die dem vielgerühmten Ordnungsdenken des hl. Thomas⁴⁵, der *merveilleuse ordonnance* (Étienne Gilson) seines Werkes, welche die der Wirklichkeit eigene *mirabilis rerum connexio* (*Summ. c. Gent.* I, II, c. 68) im Denken widerspiegelt, zugrunde liegt. Diese Ordnung lebt aus einer sehr differenzierten und festgefühten Hierarchie mit klarer Über- und Unterordnung. Alle Stufen der analektischen Ordnungswelt sind aufs feinste und beständigste untereinander abgestimmt; aber ein solches superpositionale Denken führt niemals zur Knechtung oder gar Zerstörung eines ihrer Ordnungselemente. Es ist die Ähnlichkeit, von der gilt: «superius habet similitudinem cum inferiori» (*Summ. theol.* I q. 52 a. 2 ad 2um), die dies verhindert.

«Die Ähnlichkeit wird somit zum *gegensatzmildernden Medium*, in dem Wirklichkeit und Möglichkeit, Stoff und Form, Ursache und Wirkung, Ding und Denken, Gott und Welt, immer schon vermittelt sind und in-einander scheinen. Jede dieser Proportionen, weil innerlich in ihrer Gegensätzlichkeit doch nach dem Gesetz der Ähnlichkeit gefügt, scheint nunmehr auch über sich hinaus in alle anderen. Diese transzendente *similitudo proportionalitatis* (*De verit.* q. 2 a. 11 ad 4um) vermittelt alles mit allem und lässt doch ein jedes im Gegensatz zur dialektischen Identifizierung in seiner Eigenheit bestehen»⁴⁶.

Durch die biblisch-dogmatische Lehre von der zwei- bzw. dreifachen Gottebenbildlichkeit des Menschen⁴⁷, die auf einfache und doch geheimnisvolle Weise, die Ordnungsreihe Natur-Gnade-Glorie sichtbar werden lässt, fällt auf die zunächst im Bereich der Philosophie erschlossene Methode der Analektik das übernatürliche Licht der Offenbarung. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als habe die Philosophie sich mit ihren Mitteln in den Bereich der Offenbarung bzw. der *scientia sacra* vorgearbeitet. Eine solche Konstruktion würde einen gefährlichen Rückfall der Analektik in die dialektische «Einseitigkeit eines bloßen Finalbezuges», wie er sich im theologischen Bereich bei Pelagius und in der langen Reihe seiner Schüler bis zu dem heutigen Tag äußert, bedeuten. Die Dialektik übersieht in ihrem einlinigen Denken die der Sache angemessene Optik des Nebeneinander, sie übergeht, dass das «Unendliche nicht Ziel, sondern immer auch schon Ursache, dass die Finalität mit der Effizienz verknüpft ist»⁴⁸.

⁴⁴ *Ibid.*, 119.

⁴⁵ Cf. Étienne GILSON, *La philosophie au Moyen Age* (Paris, ²1944), 539; David BERGER, *Thomas von Aquin begegnen* (Augsburg, 2002), 123-126.

⁴⁶ LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie*, 436.

⁴⁷ *Summ. theol.* I q. 93 a. 4: «Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine [...] Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis». Diese Dreiteilung reduziert der hl. Thomas selbst zu einer Zweiteilung: Cf. *De pot.* q. 9 a. 9c.

⁴⁸ Cf. LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie*, 320.

Die Analektik aber hat diese Einseitigkeit überwunden. Sie lebt aus der «priorité mutuelle»⁴⁹, der *mutua causalitas oder prioritas* resp. reziproken Kausalität der zu verbindenden Elemente. Das Leitmotiv, das hier herrschend ist, hat in dem thomistischen Axiom⁵⁰: *Causae sunt sibi invicem causae, sed in diverso genere*⁵¹ seinen Ausdruck gefunden; d.h. dasselbe kann Ursache und Verursachtes sein, entsprechend der verschiedenen Art der Ursache (In IV Sent. d. 17 q. 1 a. 4 sol. 1). Oder mit Lakebrink:

«Es ist der analektische Zirkel wechselseitiger Priorität, der Seiendes und Sein, Materie und Form, Leib und Seele, Wille und Verstand ineinander fügt. Dabei wird der Widerspruch nicht durch die Vermittlung der Beziehungsrichtungen ausgeräumt, sondern die innere Gemäßheit und Konvenienz der Seinprinzipien ermöglicht ein harmonisches Zusammenspiel»⁵².

Der analektische Zirkel zwischen dem Unendlichen und Endlichen, zwischen Gott und Mensch, der sich im Aufbau der beiden thomanischen Summen eindrucksvoll zeigt, bildet dabei die Urform analektischer Vermittlungen, von der alle weiteren immanenten Vermittlungen abhängig sind. Denn die Gottähnlichkeit des Menschen

«vermittelt nicht nur innerhalb seiner selbst, sondern auch über ihn hinaus zwischen ihm und der Unendlichkeit Gottes [...] Die zwischen Gott und Mensch vermittelnde Ähnlichkeit ist dieselbe, die innerhalb des Menschen Wesenheit und Existenz, Körper und Seele, In-Sein und Hin-Sein, Natur und Gnade, Freiheit und Notwendigkeit einander vermittelt und proportioniert, um diese innere Ähnlichkeit der Proportion auf sie selbst als äußere zu gründen. Diese «transzendierende» Ähnlichkeit geht jeder «immanenten» ursächlich voraus [...] Die transzendente Ähnlichkeit enthüllt sich damit als das ursprüngliche Ganze, das jenen abgestimmten assimilierten Teilen (Wesenheit - Sein usw.) immer schon zugrunde liegt»⁵³.

Das verknüpfende Prinzip liegt also stets außerhalb der Verknüpfungen, von denen es unabhängig ist, und verhindert so, dass über der faszinierenden Ordnungs-Einheit die *Verschiedenheiten*, von denen diese ja letztlich lebt, übersehen werden.

Die Verankerung der immanenten Ähnlichkeit in einer zur gleichen Zeit gegebenen je größeren Unähnlichkeit bewirkt, dass die immanent-

⁴⁹ GARRIGOU-LAGRANGE, *La synthèse thomiste* (Paris. 1946), 494.

⁵⁰ ID., *De Deo Uno*, 30. Cf. auch: ID., *Synthèse thomiste*, 494; Cornelio FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Louvain & Paris, 1961), 319-343; 343: «Causalité synthétique thomiste».

⁵¹ LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie*, 414.

⁵² *Ibid.*

⁵³ LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie*, 321.

analektische Vermittlung sich stets ihrer Begrenztheit und Defizienz bewusst bleibt: Denn die Gottähnlichkeit des Menschen ist unausweichlich verbunden mit einer um so größeren Unähnlichkeit (*Summ. c. Gent.* I. III, c. 49)⁵⁴. Aber die bleibende «innere Einheit der «Teile» des Ähnlichen ermöglicht es auch hier, dass sie sich nunmehr in die Verschieden gerichtetheit von Beziehungen und «Insofern» entäußern, die nicht als Widersprüche auseinanderfallen»⁵⁵. Und Lakebrink zitiert in diesem Zusammenhang, was Thomas unter Berufung auf den Areopagiten (*De div. nomin.*, 9) sagt: «Eadem similia sunt Deo et dissimilia: illud secundum contingentem imitationem: hoc autem secundum quod causata minus habent a causa» (*Summ. theol.* II- III q. 163 a. 2): Ein und dasselbe ist Gott ähnlich und zugleich unähnlich, ähnlich, soweit es ihm entspricht, dem Vermögen nach Gott in gewisser Weise nachzuzahlen, unähnlich, insoweit das, was verursacht ist, immer tiefer steht als seine Ursache.

4. Karl Rahner: Ein Schüler Hegels?

Lakebrink weiß als exzellenter Kenner des Hegelschen wie des Rahnerschen Denkens, dass es viel zu undifferenziert wäre, Rahners gesamtes Denken einfach als Neuauflage Hegelscher Philosophie zu begreifen. Dies zeigt sich etwa an der zentralen These von Rahners Dissertationsschrift, die Sein und Erkenntniswillen auf idealistisch-existentialer Weise identifiziert⁵⁶. Dass dies unter Berufung auf Thomas geschieht, offenbart zunächst ein völliges Missverstehen der thomastischen Transzendentalienlehre⁵⁷. Eine Einschätzung, die sich heute weitgehend bei den Thomasforschern durchgesetzt hat. Es zeigt sich aber auch an den Folgen dieser Grundthese. Während Thomas der festen Überzeugung ist, dass der Mensch gerade in seiner Geistigkeit in gewissem Sinne überzeitlich ist («Intellectus est supra tempus» [*Summ. theol.* I q. 85 a. 4 ad 1um]), ist Rahner im Anschluss an seinen Freiburger Lehrer Heidegger, den er freilich mit keinem Wort er-

⁵⁴ Cf. *ibid.*, 99: «Im analogen Begriff als solchem sind Ähnlichkeit und Unähnlichkeit unlösbar miteinander verbunden. Sie voneinander lösen zu wollen, heißt nicht mehr und nicht weniger, als den analogen Begriff aufzuspalten in eine univoke und eine äquivoke Hälfte». Die Kirche aber hat die thomistische These ausdrücklich bestätigt, die sagt (DH 3604): ADas Seiende, das vom Sein her benannt wird, wird von Gott und von den Geschöpfen nicht univok ausgesagt, doch auch nicht völlig äquivok, sondern analog, durch die Analogie sowohl der Attribution als auch der Proportionalität».

⁵⁵ *Ibid.*, 435.

⁵⁶ LAKEBRINK, «Die thomistische Lehre vom Sein des Seienden im Gegensatz zu ihrer existentialen und dialektischen Umdeutung», in: Willehad Paul ECKERT (Hrsg.), *Thomas von Aquino: Interpretation und Rezeption* (Mainz, 1974), 48-79. Cf. auch: Mario Enrique SACCHI, «La restauración de la metafísica tomista», in: *ibid.*, 176-177.

⁵⁷ LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik*, 33.

wähnt⁵⁸, der Überzeugung, dass der Mensch «im Grunde seines Seins zeitlich» ist, dass die «Geschichtlichkeit» zu seiner Grundverfassung gehört und so allein in der Geschichte zu seinem Wesen kommen kann. Lakebrink bezeichnet diese Position als «nominalistischen Subjektivismus». Nicht nur dass dieser eben aufgrund seines Subjektivismus zu jedem Dialog mit der heutigen Naturwissenschaft und Mathematik völlig unfähig ist, er ist selbst von Hegel scharf angegriffen worden, der ja seinerseits bestrebt war, den transzendental-subjektiven Idealismus, für den er hauptsächlich Kant verantwortlich machte, durch seine Meta-physik eines absoluten Idealismus zu überwinden⁵⁹.

Trotz dieser Tatsache lässt sich in Rahners anthropozentrischer Metaphysik und in deren Folge in seiner Theologie eine gewisse Rezeption der dialektischen Methode feststellen. Dies lässt bereits die Tatsache vermuten, dass die Jesuiten Joseph Maréchal und Erich Przywara mit zu seinen wichtigsten geistigen Vätern gehören: Maréchal, der «Teile des Thomistischen Lehrgebäudes in die «entsprechenden» des transzendental-dialektischen Systemganzen zu übertragen versuchte»⁶⁰ und in diesem Zusammenhang an die Stelle des hegelschen Absoluten, das das Ziel der Rückbewegung bildet, das Absolutum der *visio beatifica* setzte; und Przywara, der nach Lakebrink ebenso wie Maréchal den wesentlichen Unterschied zwischen dem dialektischen und dem analektischen Denken völlig verkannt hat. Er verzeichnet die thomistischen Analogie, indem er beim Geschöpf die Realdistinktion von Sein und Wesenheit durch eine «Spannungseinheit» von beiden ersetzt und ihre Zeitlosigkeit in das Dynamische hinein auflösen möchte. Sie verflüssigt sich unter seiner Feder in das «Werdehafte einer Rück- und Vorbeziehung». So führt die «dialektische-dynamische Analogielehre Przywaras» letztlich zu einer Einschränkung des Widerspruchsprinzips in der Frage nach der passiven Möglichkeit der Materie: Hier

«meldet sich ein Noch-nicht-Seiendes, das dem Seienden überhaupt vorgelagert, zwischen ihm und dem Nichts vermittelt. Die Verwandtschaft mit Hegel ist in dieser ontologischen Einstellung Przywaras nicht zu übersehen»⁶¹.

Dass Rahner von seinen geistigen Lehrern gelernt hat, legt nach Lakebrink schon die Tatsache nahe, dass er neben Begriffen, die er vor allem aus der Heideggerschen Sprache übernommen hat, dauernd auch

⁵⁸ *Ibid.*, 221.

⁵⁹ *Ibid.*, 65-68.

⁶⁰ *Id.*, *Hegels dialektische Ontologie*, 13.

⁶¹ *Ibid.*, 186. Eine ähnliche Kritik äußerte schon 1928 der Thomist Anton Rohner (in: *Divus Thomas* (Freiburg/Schweiz) 6 [1928] 242): « Mit seiner Spannungseinheit wollte P. Przywara offenbar den Fragen über das Verhältnis von Essenz und Existenz souverän aus dem Weg gehen. Es ist sein Unglück. Er sägt sich den Ast ab, auf dem er sitzt, denn die Spannungseinheit zerstört die Analogie des Seins ».

dialektische Begriffe gebraucht: «Sich-selber-Setzen», «sinnlicher Geist», «voraussetzendes Setzen», «Sich-Urteilen» usw. finden sich in den Schriften des Jesuiten immer wieder⁶².

Am deutlichsten zeigt sich die mit großen anderen Einflusskomponenten seines Denkens eher unvermittelte⁶³ Abhängigkeit Rahners von Hegel aber in seiner Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie, in deren Hintergrund natürlich die Frage nach Natur und Gnade resp. *fides* und *ratio* steht. Ordnet die Analektik Philosophie und Theologie nach dem Schema von *perfectio* und diesem proportionierten *perfectibile* zu, läuft die Dialektik unausweichlich darauf hinaus die Philosophie in die Theologie hinein aufzuheben, «und zwar so, das das Aufheben der Philosophie durch die Theologie zugleich durch die Philosophie selbst vollbracht wird»⁶⁴. Und eben jene Konzeption einer gedoppelten Negation, in der die Philosophie nicht nur durch die ihr übergeordnete Theologie negiert wird, sondern sich zugleich selbst negiert, findet sich bei Rahner. Lakebrink zitiert dabei aus Rahners Frühschrift «Hörer des Wortes»: Die Philosophie «schafft sich selber ab, indem sie sich in ihrem eigenen Geschäft abarbeitet und verzehrt [...] Sie hebt sich selbst hinauf auf eine höhere Ebene [...] Sie wird aufgehoben, das heißt sie wird bewahrt [...]»⁶⁵. Noch deutlicher wird Rahner in späteren Schriften: Philosophie ist «Selbsterhellung des menschlichen Daseins», das aber immer schon begnadet ist. So gibt es keine «reine» Philosophie. In der Philosophie wird immer schon unvermeidlich, unthematisch Theologie betrieben. Während gleichzeitig die Theologie allein als anthropozentrisch versierte und damit von der Philosophie nicht mehr wesentlich verschiedene Disziplin noch ein Daseinsrecht hat⁶⁶.

Zwar sagt Lakebrink ganz am Ende seiner *Klassischen Metaphysik*:

«In dieser wesenlosen Subjektivität, ohne Wirklichkeit und Welt, ohne Konvenienz und Proportion, ohne Sinngestalt und Wohlordnung, ohne Ähnlichkeit und Widerschein kann eine katholische Theologie im traditionellen Sinne jedenfalls sich nicht mehr entfalten»⁶⁷.

⁶² ID., *Klassische Metaphysik*, 257.

⁶³ *Ibid.*: «[...] ohne dass auch nur der geringste Versuch gemacht würde, diese heterogenen Denkformen mitsammen zu vermitteln. Sie finden auf diese Art ihre Anwendung, je nachdem, wie es der Zufall will».

⁶⁴ *Ibid.*, 257.

⁶⁵ *Ibid.*, 257. Zitat aus Karl RAHNER, *Hörer des Wortes* (München, 1941), 40.

⁶⁶ Genaue Belege: David BERGER, «Karl Rahners Gnadenlehre als Vermittlungsversuch zwischen Thomismus und Molinismus»: *Antonianum* 75 (2000) 83-115.

⁶⁷ LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik*, 260.

Doch erst spät, und zwar im Anschluss an Kardinal Siris Kritik, hat sich Lakebrink auch genauer mit den Folgen der Dialektik für die Theologie im Denken Rahners befasst. Sie werden besonders eindrücklich an dessen Umdeutung der kirchlichen Lehre von der hypostatischen Union.

Nach Hegels Dialektik ist der Ausgangspunkt immer das Endlich-Subjektive bzw. das empirische Selbstbewusstsein des Menschen *ebenso* wie es Gott ist. Beide, die ansteigende und absteigende gegenläufige Bewegung werden schließlich für identisch erklärt:

«Das Denken steigt [...] zum Allgemeinen auf, um von der Höhe des abstrakt Allgemeinen zu dessen Besonderung [...] herabzusteigen. Der Zusammen-schluss dieser beiden gegenläufigen Bewegungen ergibt ihre Identität in Gestalt des «Geistes», indem das Eine in dem Anderen bei sich selbst ist»⁶⁸.

Die Eigenwirklichkeit von Gott und Mensch wird in diesem dialektischen Prozess des An- und Abstiegs zugunsten von bloßen Momenten der Bewegung des «absoluten Gegenstoßes in sich selbst» aufgelöst. Die Christologie Rahners sieht nun Lakebrink genau als auf der Basis dieses dialektischen Themas spekulativ entfaltet: Sie wird verstanden als «Anstieg des Menschen zu einem Gipfel, wo eine Begegnung mit dem absteigenden Gott statthat, der sich selbst mitteilen will»⁶⁹. Christus wird so zum erhöhten Menschen, der die Menschenatur bis ins Extrem gesteigert hat. Inkarnation bedeutet dann nach Rahner nichts anders als die absolut höchste Erfüllung dessen, was Mensch im allgemeinen bedeutet. Er ist der «einmalig höchste Fall des Wesensvollzuges der menschlichen Wirklichkeit»⁷⁰. Vom Menschen jedoch sagt Rahner: «Wenn Gott Nicht-Gott sein will, entsteht der Mensch»⁷¹. Es ist ganz offensichtlich: Wie in Hegels Dialektik der absolute Geist im geschichtlichen Werden, im Dreischritt von These, Antithese und Synthese zu sich selbst kommt, so ist die These hier Gott, die Antithese der Mensch und die Synthese der Gottmensch, der als Vollmensch gerade vollkommen zu sich selbst kommender Geist ist. Lakebrink schließt daher:

«Wenn Gott und Mensch aus verschiedenen Richtungen zum großen Fest der absoluten Nähe aufeinander zugehen müssen, um die Menschwerdung Gottes zu feiern, so hat

⁶⁸ ID., *Wahrheit in Bedrängnis*, 21.

⁶⁹ *Ibid.*, 22.

⁷⁰ Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Sonderausgabe (Freiburg 1984), 216.

⁷¹ ID., *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln 1962, 150.

das mehr mit Hegelscher Theologie gemeinsam, aber nichts mit der katholischen Orthodoxie»⁷².

Dennoch bleibt dem Hegelkenner auch hier nicht verborgen, dass Rahner Hegel nur über eine «schlechte Dialektik» zu rezipieren vermag: «Hegels absolute Idee lebt ihr ewiges Leben. Rahners Gott ist in die Innerlichkeit seiner Schöpfung als deren bestimmende Form eingebunden und somit der Zeitlichkeit verfallen»⁷³.

Stellte das Zerschneiden der Analektik durch die Hegelsche Dialektik schon den methodischen Sündenfall der Neuzeit dar, so wird dieser Schritt jetzt noch durch Rahner überboten, der die Dialektik mit einem transzendental-subjektiven Idealismus und der bei dem frühen Heidegger gelernten Existentialismus zu einer explosiven Mixtur zusammengeworfen hat. Dies sicherte ihm vielleicht den «Beifall der Stunde und all derer, die philosophisch in den Tag hineinleben»⁷⁴.

Lakebrink kannte die klassische Metaphysik in der Gestalt des Thomismus zu gut, als dass er über diesen Tageserfolg, der ihm Missachtung und harte Polemik einbrachte, verzweifelt wäre. Er wusste zu genau, dass eine Metaphysik je mehr sie von dem Geist der Analektik durchwaltet und durchstimmt ist, umso zeitloser und daher im besten Sinne immer modern ist. Heute, in einer Zeit, in der die Mängel dialektischen Denkens und Handelns in der gesamten Welt immer offensichtlicher werden, die katholische Theologie langsam zu begreifen beginnt, dass die Zeit für einen Abschied von Karl Rahner längst überfällig ist⁷⁵, scheint eine erneute Beschäftigung mit dem Werk Lakebrinks mehr als angezeigt.

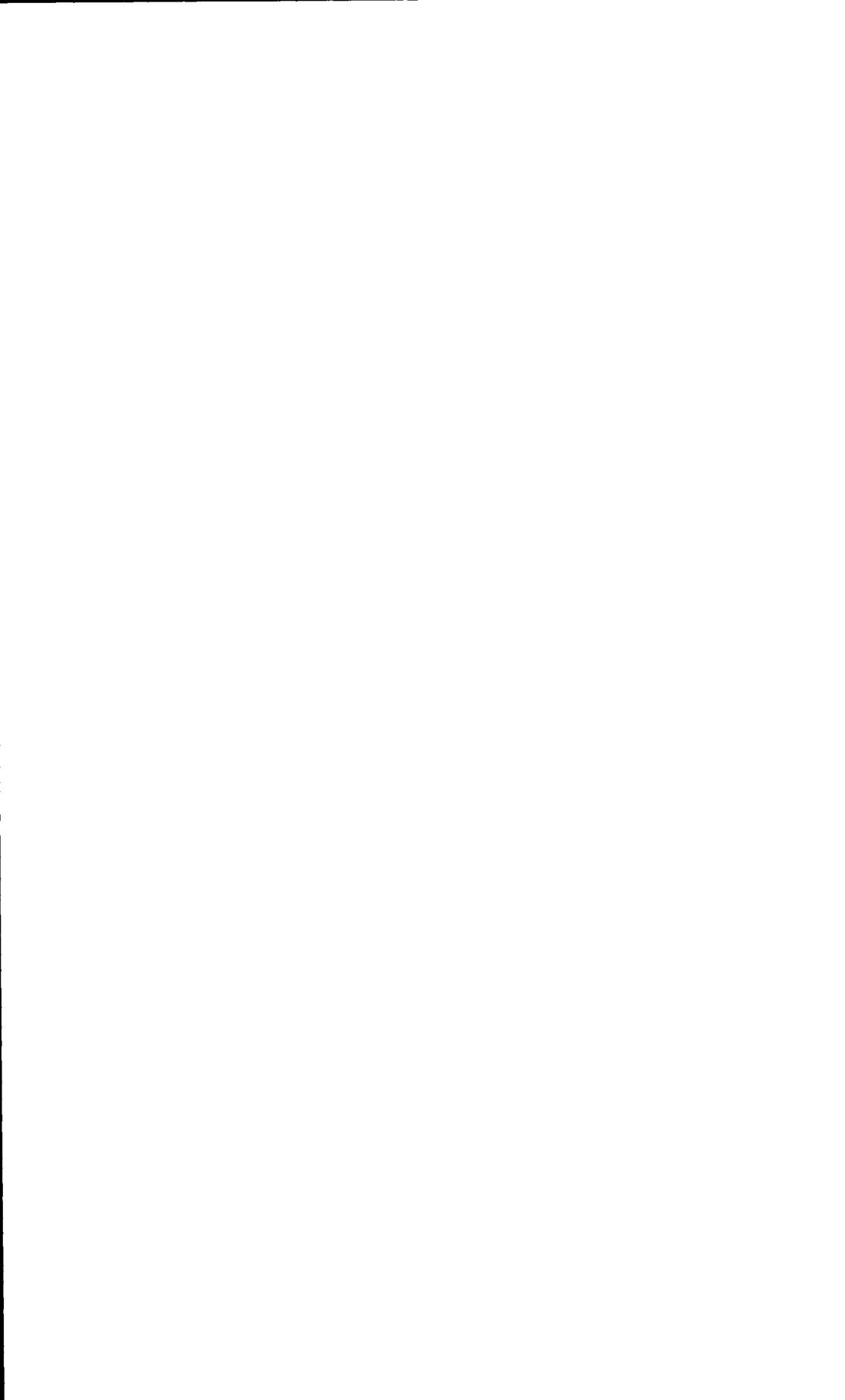


⁷² LAKEBRINK, *Wahrheit in Bedrängnis*, 22.

⁷³ *Ibid.*, 27.

⁷⁴ *Id.*, *Klassische Metaphysik*, 69.

⁷⁵ Cf. etwa: Heinz-Jürgen VOGELS, *Rahner im Kreuzverhör: Das System Karl Rahners zu Ende gedacht* (Bonn, 2002); David BERGER, «Karl Rahner B Das Ende eines Mythos und seine Apologeten», in: *Una Voce Korrespondenz* 28 (1998) 67-91; *Id.*, «Die Rolle französischer Thomisten aus dem Dominikanerorden in der Entwicklung der deutschsprachigen Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts»: *Angelicum* 77 (2000) 579-616.



Experiencia originaria de Dios en Santo Tomás Aquino y Viktor Frankl

A Monseñor Octavio Nicolás Derisi (R.I.P.)

Existe en el hombre una nostalgia tan honda en el fondo de su ser que sólo puede referirse a Dios. Desde allí se autocomprende la existencia como anhelo ya que sólo es posible creer en Él y amarlo. Éste es el tema de mi reflexión actual¹, pero referida específicamente a Santo Tomás de Aquino y en forma más acotada a Viktor Frankl.

La nostalgia por algo es un tema presente en toda la historia del pensamientos y se refleja ya en los inicios de la reflexión filosófica como una forma de presencia no consciente de un algo que impulsa a buscar, de opción fundamental que implica suponer un sentido del vivir, de una intuición como experiencia originaria de sentido.

En Santo Tomás de Aquino, con otros términos, está presente esta misma fuerza dinámica que impulsa al hombre a encontrar un sentido de sí mismo en sí mismo, pero en algo que lo trasciende como experiencia originaria que lo impulsa más allá de su propio existir. Para Santo Tomás toda la metafísica se dirige hacia el conocimiento de Dios. Está convencido de que si el hombre presta atención a la estructura metafísica de las cosas en cuanto tales, se le revela su dependencia existencial respecto a algo que las trasciende. Las pruebas de existencia de Dios dicen primordialmente referencia a las cosas que caen dentro del campo de la experiencia. Dicen que estas cosas dependen de algo que las trasciende, pero no dan al filósofo, ni a ningún otro hombre, una intuición de Dios. Cualquier experiencia más inmediata de Dios debe ser de carácter sobrenatural y obra de Dios mismo dentro del alma; no puede ser obtenida por el análisis y la reflexión filosófica. Pero Santo Tomás está convencido de que la reflexión sobre las cosas materiales puede revelar al filósofo su relación de dependencia existencial respecto de un ser trascendente, que posee los atributos que hacen

¹ Cf. mis trabajos *La Sabiduría en Santo Tomás. Ascensión a la intimidad con Dios por la participación de la verdad y el amor*: *Sapientia* 1984. «La belleza como camino hacia Dios» (Santo Tomás de Aquino) (1994) 193. « La libertad como fundamento prerreflexivo del sentido metafísico»: *Cuestiones teológicas* Escuela de Ciencias Eclesiásticas, Facultad de Teología y Filosofía de la Pontificia Universidad Bolivariana, Medellín, Colombia. 52, (1993). « Categorías antropo-ontológicas para la lectura de Viktor Frankl.» *Stromata*, (1992), « Presencia y sentido de la nostalgia en la filosofía presocrática»: *Vera Humanitas*, n. 17, 1994,

adecuado el referirnos a él usando la palabra *Dios*. La filosofía puede arrojar alguna luz, aun cuando no sea muy intensa, sobre el significado del humano deseo de verdad y certeza y de la incesante búsqueda de la felicidad²

Santo Tomás: el deseo natural

Santo Tomás decía, en relación con la divinidad, que es previo al saber sobre su existencia un cierto conocimiento, si bien «confuso», sobre el ser o el «qué es» de la misma divinidad³. Y ciertamente lo que de ninguna manera se experimenta no puede tampoco expresarse, explicarse de algún modo, justificarse o probarse. De aquí que diga con razón J. B. Lotz⁴ que «como la vida precede al filosofar, así precede la experiencia de Dios a la demostración de Dios». Experiencia de Dios que es para K. Rahner «la profundidad y radicalidad última de toda experiencia intelectual y personal», y que precede a la explicación teórica sobre Dios, la sostiene y la hace inteligible⁵:

*«Dios es la causa primera, movilizadora tanto de las causas naturales como de las voluntarias. Y de la misma manera que, al moverlas, no les priva a las causas naturales de la naturalidad de sus actos, así tampoco las priva, al moverlas, a las causas voluntarias de que sus acciones sean voluntarias, sino que es él mas bien quien hace que ellas sean así, dado que él opera en cada cosa según su propiedad»*⁶.

«El principio del conocimiento natural consiste en un cierto conocimiento confuso de todas las cosas, es decir, en cuanto que está presente naturalmente en el hombre el conocimiento de los principios universales, en los cuales preexiste virtualmente, de manera germinal, todo lo que puede ser sabido y conocido por la razón natural».

Desde un entronque primario y radical entre el ser y el pensamiento, que puede ser descrito como el ser que adquiere conciencia de sí mismo, se comprende lógicamente que Tomás de Aquino afirme que el inicio mismo o «principio» del conocimiento será un conocimiento –si bien «confuso» o implícito– de toda la realidad. Se puede hablar en Tomás de Aquino, de una primera «simple intuición», previa al «discurso», que adquiere forma concreta en los «primeros principios» de la lógica tradicional (CG., II 33)⁶.

a. El hombre en su búsqueda de la verdad.

² F. C. COPLESTON, *El pensamiento de Santo Tomás* (México: Breviarios del fondo de cultura económica, 1960), p. 45, 46, 56, 63.

³ *Expos. super librum Boethii de Trinit.*, q. 6, a. 3.

⁴ Von der Gottesenfahrung im Denken Zeit», *Stimmen der Zeit* 172 (1962, 323).

⁵ *Gotteserfahrung heute*, en K. RAHNER-O. SEMMELROTH (Ed.), *Theologische Akademie VII*, Knecht, (Frankfurt 1970), 13s. En M. CABADA CASTRO, *La vigencia del amor* (Madrid: San Pablo Madrid 1994), p. 262.

⁶ Cabada, *op. cit.* p. 129 y 130.

Puesto que el ser humano posee una noción del ser, pero obviamente ésta no se adecua al concepto de Dios según el Aquinate, la noción humana no puede ser el resultado de un acto de comprender. Por consiguiente llegamos así al descubrimiento de que la noción del ser tiene su origen y su fundamento en el deseo que anticipa la comprensión, en una capacidad de indagar y de reflexionar⁷.

Santo Tomás afirma, respecto del «conocimiento natural humano», que su principio está en un cierto «conocimiento confuso de todas las cosas»⁸, dado que el espíritu humano «es en cierto modo todas las cosas en cuanto al sentido y al entendimiento»⁹, es decir en cuanto que es sentiente e inteligente»¹⁰. De aquí que hable de una especie de «afinidad» que poseen las naturalezas intelectuales –a diferencia de las que no lo son– con el «todo»¹¹. Ahora bien, el «todo» en principio no tiene por qué tener límites. Y, por eso, decir que el ser intelectual está en relación inmediata con el «todo» equivale a decir que lo está asimismo con lo ilimitado e infinito. De aquí la específica cualidad intelectual por la que el entendimiento está siempre secretamente aguijoneado por algo más de lo que –por decirlo así– tiene momentánea y explícitamente entre manos. Tomás de Aquino se expresa al respecto con formulaciones como ésta: «*Nuestro entendimiento en su extender se extiende a lo infinito: signo de ello es el que, una vez dada una determinada cantidad finita, nuestro entendimiento es capaz de idear una mayor*»¹². En la Suma Teológica hablará en este sentido de la capacidad para lo infinito del entendimiento, deducida de su comprensión del todo¹³. Infinito entendido aquí como «en potencia». Es decir, se trata de la indefinida dinámica del entendimiento humano, dado que obviamente ningún entendimiento limitado es capaz de abarcar o englobar en sí mismo la infinitud estrictamente tal¹⁴.

Es conveniente añadir que lo que aquí se dice sobre el «alma» o el «entendimiento», humanos, en cuanto identificados o íntimamente relacionados con el «todo», ha de ser entendido –habida cuenta de los estructuras básicas de la filosofía tomasiana– como referido asimismo al conjunto de todo el ser del hombre, en cuanto misteriosa unidad de

⁷ (S. Th. I, q.79, a.2c.) B.LONERGAN, *Insight «Estudio sobre la comprensión humana»*, Salamanca, 1999 Ediciones Sígueme), p. 607.

⁸ «principium [cognitionis naturalis humanae] est in quadam confusam cognitione omnium» (De Ver. q.18, a.4), c

⁹ «ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum» (S.Th. I q. 80 a.1c).

¹⁰ «Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiente et intelligens» (De Anima a. 13, cf. De Ver., q. 1 a.1; q.2 a.2c; S. Th. I q. 16 a.3).

¹¹ «Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaqueque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu: quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet» (CG. I.3 c. 112).

¹² Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: «cuius signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster maiorem excogitare potest» (CG. I. 1 c.43).

¹³ «anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita» S.Th. I, q.76, a.5, ad 4

¹⁴ «Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendi scilicet unum post aliud: quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere» S.Th. I, q.86, a.2, c.

lo espiritual y lo corporal¹⁵. Tanto más cuanto que –también según los presupuestos tomasianos– el «alma» es, en cuanto «forma», lo que «informa» o da humanidad a la materia o cuerpo. Debido a ello, Tomás de Aquino puede decir no sólo respecto del «alma» que es en cierto modo todas las cosas, sino también respecto del «hombre» mismo, del hombre entero¹⁶.

Esta fenomenología de la estructura fundamental del entender le lleva a Tomás de Aquino a concluir que el verdadero centro de gravedad del entender no es lo finito¹⁷, sino lo infinito; es decir, en definitiva, la divinidad, en cuanto que sólo a ella le compete la infinitud, cualidad que Tomás de Aquino precisamente atribuye aquí a la divinidad en relación con esta dinámica indefinida del entender (CG, I, c. 43) El entender humano no tiene, pues, explicación adecuada en su funcionamiento esencial sin esta condición de posibilidad que no se identifica con él, sino que es justamente el motor o desencadenante «objetivo» de su propia subjetividad o, en palabras de Tomás de Aquino, «el fin último del hombre» (CG, III, c. 25) que actúa sobre su entender, constituyéndolo en sí mismo¹⁸.

Santo Tomás afirma que toda la metafísica se dirige hacia el conocimiento de Dios. Y puesto que Dios está más allá de nuestra experiencia natural y sólo podemos conocerlo en la medida en que comprendemos la relación entre los objetos de la experiencia y el fundamento de la existencia de éstos, la afirmación del carácter teocéntrico de la metafísica implica necesariamente que está centrada en torno al análisis de la dependencia existencial de la existencia finita. Aún cuando la relación de las criaturas para con Dios sea análoga, en cierto sentido, a la relación de dependencia causal de una cosa finita hacia otra, la primera relación es, considerada como tal, única. Sto. Tomás no confundió las relaciones causales en general con las vinculaciones lógicas; afirmó, por el contrario, una relación única entre las cosas finitas y la causa trascendental y trasfinita de la que dependen¹⁹. El «entendimiento especulativo» se sabe medido por la realidad a la que intenta acceder cognoscitivamente.

Desde estas verdades inmediatamente develadas de los seres materiales –la *quidditas rei materialis*– la inteligencia humana asciende por experiencia y raciocinio, hasta llegar a aprehender la verdad de los seres espirituales –su propia inteligencia, libertad y alma espiritual–y,

¹⁵ «En el hombre en cierto modo se conjuran todas las cosas. Ya que el hombre es algo así como el horizonte y confín de la naturaleza espiritual y corporal, como mediación entre ambas, participando así del bien de las dos, de la espiritual y de la corporal.» In III Sent., Prologus

¹⁶ Cabada Castro Manuel: «El Dios que da que pensar» Biblioteca de autores cristianos (BAC) Madrid, 1999, p. 50-52.

¹⁷ «Nada finito puede apaciguar el deseo del entendimiento. Lo cual se muestra en que el entendimiento, ante la presencia del cualquier cosa finita, se esfuerza en avanzar hacia algo más allá de la misma» CG. III. c. 50 Es más, incluso una más amplia intelección de los objetos finitos no llega a frenar en modo alguno tal dinámica. Ocurre más bien al contrario. «Cuanto más se entiende, tanto más crece el ansia, natural al hombre, de entender» CG. III c. 48. Cf. etiam CG. III, c. 25

¹⁸ Cabada «El Dios que...», p.131.

¹⁹ Copleston. op. cit. pp. 87 y 129.

desde los seres finitos, llega a conocer el mismo Ser o Acto puro de Ser de Dios, con toda seguridad, bien que con conceptos análogos e imperfectos en cuanto al modo de aprehenderlos porque originariamente tales conceptos están tomados de las cosas materiales²⁰.

La ordenación esencial del entender para acoger en su acto la verdad del objeto distinto de él, esta ordenación de la verdad del objeto para aprehender por el acto de entender, como realmente distinto de él, la unidad intencional del acto intelectual, que une el sujeto con el objeto, el entender con la verdad dentro de él, en una unidad intencional del acto, se funda, en definitiva, en la identidad real de Ser o Verdad infinita y Entender infinito de Dios²¹.

Si el objeto formal propio de la inteligencia humana en su condición carnal es el ser de las cosas materiales, sin embargo, la Meta suprema y el Fin último que la inspira y la mueve en todos sus pasos, desde el comienzo, y al que esencialmente tiende, es el ser o verdad en sí, que sólo el Ser o Verdad infinita de Dios puede realizar. El ser o verdad en sí es el objeto que especifica y mueve a la inteligencia, y que solo el Ser o Verdad de Dios puede colmar. Por eso, cualquier ser o verdad finita puede ser objeto de la inteligencia, porque participa de esa verdad en sí. Pero a la vez ningún ser o verdad finita puede saciar su sed de verdad precisamente porque ella está esencialmente hecha y ordenada al Fin o Verdad infinita bajo la razón formal de ser o verdad en sí²².

El Entender y el Ser o Verdad infinitos, realmente identificados en Dios son el fundamento de toda verdad y entender finitos y de su correspondencia de uno con el otro para volver a identificarse, después de descender separadamente del Ser de Dios, en un entender y ser o verdad finitos, realmente distintos en una identidad no real sino sólo intencional.²³

b.- El hombre y sus impulsos...

El hombre que busca el poder y no el placer de los sentidos, busca también la felicidad; busca lo que a él le parece deseable y bueno, lo que cree que realizará sus potencias y llenará las necesidades de su naturaleza. Santo Tomás sostiene que en todo acto humano la voluntad se dirige a un fin, hacia algo aprehendido como bueno o que se piensa que lo es, es decir, hacia algo que se conoce como perfeccionante, o se piensa que lo es, del sujeto que desea y elige. Y de acuerdo con esta concepción finalista de la naturaleza, Sto. Tomás pasa a explicar que la voluntad humana está necesariamente dirigida hacia el fin último del

²⁰ O. N. Derisi, «Naturaleza del conocimiento humano IV»: *Sapientia*, (1989), p. 247.

²¹ O. N. Derisi, «Capacidad de la mente humana para alcanzar el ser de las cosas, hasta el mismo *Esse Subsistens*»: *Sapientia*, n.º 179 (1991), p. 12. Cf. O. n. Derisi, «El mundo espiritual de la persona» *ibid.* n.º 133 B 134, (1979) especialmente c. 7: los pasos de la inteligencia en la revelación del ser y c. 8 La verdad divina, Fin último y Meta definitiva de la inteligencia humana.

²² O. N. DERISI, «Naturaleza y ...», cit. p. 265.

²³ *ibid.*, p. 248.

hombre como tal, y que hacemos nuestras elecciones particulares bajo el impulso de esta orientación dinámica e innata de la voluntad²⁴.

Resumiendo, algunos de los apetitos humanos que se encuentran en Santo Tomás y manteniendo la distinción fundamental de las potencias superiores del alma humana, se tiene en la voluntad, un apetito natural, de felicidad en general, y uno no natural y sobrenatural, de la visión de Dios. En el entendimiento, un deseo natural, de conocer y aún de contemplar a Dios, cuya última etapa es el deseo también natural, de la visión de Dios²⁵.

De donde saca S. Tomás todos los dinamismos humanos de las potencias superiores del alma, respecto de la visión de Dios. Antes de la revelación, los dinamismos directos son: El entendimiento que tiene deseo natural, en general de conocer, y, en particular, de contemplar a Dios; el mismo entendimiento, que tiene deseo natural de ver a Dios y la voluntad que tiene apetito natural de la felicidad en general. Y después de la revelación, se añade el dinamismo directo de la voluntad: el apetito no-natural de la visión de Dios. Por otro lado, antes de la revelación, los dinamismos reflexivos son: el entendimiento que conoce que la voluntad desea la felicidad en general, la voluntad que quiere absolutamente que el entendimiento conozca; más aún, que llegue a contemplar a Dios y que querría (veleidad o voluntad condicionada) que el entendimiento viera a Dios, si fuera posible.

Así es como volvemos a encontrar los principales dinamismos humanos (los de las potencias superiores del hombre) respecto de la visión: los dos apetitos absolutos, uno natural en el entendimiento, y el otro no-natural en la voluntad; y la veleidad natural de la voluntad respecto de la visión de Dios²⁶.

Todo este movimiento hacia Dios de nuestras potencias superiores penetra y arrastra a sí mismo nuestro siquismo inferior. No tan sólo la inteligencia y la voluntad, constituyen al hombre: pensarlo así sería reincidir en algunas teorías duales y mutiladas. Es el hombre entero, el que tiene hacia Dios y está destinado a Dios; y si tanto sólo por lo que en él hay de espíritu puede alcanzar directamente su fin, sin embargo el resto de las facultades interviene siempre²⁷. La «intención de Dios» que, en lo intelectual, puede conducir al espíritu hasta lo que se la llamado la «contemplación adquirida», se traducirá, en el límite, en la renuncia ascética a toda iniciativa que precondicione su termino, para acceder a una «patencia» y «entrega» incondicionadas, a la plena humildad de «ser lo que se es» ante Dios, en oración, ofrenda y espera²⁸.

Nuestra inteligencia incluye, germinalmente toda ciencia en su ascenso natural a los primeros principios; nuestra voluntad incluye del

²⁴ COPELSTON F.C.: op. cit. p. 208 y 222

²⁵ FIORITO MIGUEL A. «Deseo Natural de ver a Dios» Colegio Máximo San Miguel, Buenos Aires, 1952 p. 51.

²⁶ FIORITO op. cit. p. 58-59

²⁷ BOFFIL, JAIME: «Obra filosófica: cap. El hombre y su destino» Edit. Ariel Barcelona. 1967, p. 86

²⁸ BOFFIL op. cit. cap.: Intencionalidad y finalidad, p. 188

mismo modo toda virtud en su ordenación natural al último fin. Por estar anclados su conocimiento y su amor en este fondo natural primitivo, con su insoslayable exigencia de unidad, se explica que el hombre no se pierda en el laberinto de verdades o de bienes particulares con respecto a los cuales debe, en cada momento, tomar posición; que pueda y tienda en lo especulativo a proponerse una síntesis de todos sus conocimientos; que pueda y tienda en lo práctico a adaptar cada elección particular a la unidad de una trayectoria, robusteciendo con esto cada vez más su decisión de seguirla hasta el fin²⁹. Esta ordenación interior a Dios no elimina toda indeterminación de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad³⁰

La cuestión de cuál es el bien supremo o último fin del hombre, es una cuestión real en vista del hecho empírico de que las diferentes personas tienen distintas ideas acerca de lo que es este bien. Todo ser humano anhela la realización de lo que en él está en potencia, desea la posesión de un bien que satisfaga la voluntad, desea la « $\frac{7}{8}\frac{5}{8}\frac{0}{00}\in\frac{1}{8}\in\frac{3}{8}\frac{1}{3}\frac{3}{8}$ ^{31a} $\frac{4}{5}\frac{5}{8}\frac{1}{R}$ $\frac{3}{8}\frac{5}{8}$ $\frac{5}{8}\frac{0}{00}\frac{0}{00}$ -1 $\frac{4}{5}\frac{5}{8}$ $\frac{4}{5}\in\otimes\frac{4}{5}\frac{5}{8}$ $\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{5}{8}$ $\frac{4}{5}\frac{1}{3}\frac{1}{4}\frac{4}{5}$ $\frac{5}{8}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}$ $-$ $\frac{3}{8}\frac{5}{8}$ $\frac{1}{3}\frac{1}{8}\frac{4}{5}\frac{5}{8}\frac{4}{5}\frac{3}{8}$ $\frac{4}{5}\frac{1}{2}\frac{3}{8}\frac{4}{5}\frac{5}{8}$ $\frac{0}{00}\frac{1}{3}$ -1 $\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{1}{3}\frac{4}{5}$ $\frac{0}{00}\frac{5}{8}\frac{4}{5}\frac{1}{3}$ $\frac{3}{8}\frac{5}{8}$ $\frac{5}{8}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}$ $\frac{2}{3}\in\frac{5}{8}-\frac{4}{5}$ $\frac{4}{5}\frac{1}{R}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}$ $\frac{4}{5}\frac{1}{3}\frac{1}{8}\frac{1}{4}\frac{4}{5}$ $\frac{1}{8}$ -1 $\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{3}{8}\frac{1}{3}-$ $\frac{5}{8}-$ $\frac{3}{8}\frac{5}{8}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{1}{3}\frac{4}{5}$ $\frac{5}{8}\frac{0}{00}$ $\frac{7}{8}\in-\frac{4}{5}$ $\frac{4}{5}\frac{1}{R}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}$ $\frac{4}{5}\frac{1}{3}\frac{1}{8}\frac{1}{4}\frac{4}{5}$ $\frac{1}{3}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{5}{8}\frac{1}{8}\frac{5}{8}-$ $\frac{5}{8}\frac{0}{00}$ $\frac{1}{8}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{0}{00}\in\frac{4}{5}\frac{5}{8}-\frac{4}{5}$ $\frac{1}{8}\frac{4}{5}\frac{4}{5}$ $\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{1}{8}\frac{1}{8}\in-$ $\frac{4}{5}$ $\frac{5}{8}-$ $\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}$ $\frac{1}{3}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{0}{00}$ $\frac{1}{8}$ -1 $\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}$ $\frac{1}{8}\frac{1}{N}^{\frac{2}{1}}$ $\frac{4}{5}\frac{1}{3}$ $\frac{4}{5}\frac{5}{8}$ $\frac{3}{8}\in\frac{0}{00}\frac{1}{R}$ $\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}$ $\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}$ $\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{1}{8}\frac{4}{5}$ $\frac{1}{8}$ $\frac{0}{00}\frac{1}{3}$ $\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{1}{3}\frac{0}{00}\in\frac{3}{8}\frac{1}{3}\frac{3}{8}$ $\frac{5}{8}-$ $\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}$ $\frac{4}{5}\frac{4}{5}$ $\frac{5}{8}-1$ $\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}-\frac{4}{5}$ $\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{1}{3}\frac{4}{5}$ -1 $\frac{5}{8}\frac{4}{5}\frac{4}{5}$ $-$ $\frac{3}{8}\frac{5}{8}$ $\frac{1}{3}\frac{1}{8}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{3}{8}$ $\frac{4}{5}\frac{1}{3}\frac{1}{4}\frac{4}{5}$ $\frac{0}{00}\frac{1}{4}$ $\otimes\frac{1}{N}^{\frac{2}{1}}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}\frac{4}{5}$ » (I-II, 1,7). Al decir que todos apetecen el cumplimiento de su perfección Sto. Tomás no quiere decir que todos los seres humanos se propongan firmemente alcanzar la perfección moral, lo que sería evidentemente falso; quiere decir que todos tienden hacia la realización de las posibilidades de sus naturalezas, aun cuando nunca usen, quizá, términos como «bien supremo» o «último fin». Todas las cosas creadas tienden a lograr que sus potencias pasen al acto, y los seres humanos lo hacen no sólo instintivamente, sino también por el entendimiento y la voluntad³².

El intelecto creado es, por su naturaleza, proporcionado a la esencia divina como a su forma: *«intellectus creatus est proportionatus ad videndum divinam essentiam, in quantum se habet ad ipsam quodammodo ut ad formam intelligibilem»* (De Ver., q. 8, a.1, ad 6). Y es porque

²⁹ Boffil Ijj. Boffil; Obra filosófica: cap. «El hombre y su destino» (Barcelona: Ariel, 1967), p. 83 y ss.

³⁰ «La voluntad está en relación con el bien universal; ninguna otra cosa puede, por tanto, ser causa de la voluntad sino el mismo Dios, que es el bien universal. Todo otro bien se dice por participación y es un bien particular concreto. Ahora bien, una causa particular no da una inclinación universal» (S. Th. I-II q. 9 a.6 c. De manera similar, algo después, en el mismo artículo: «Dios mueve la voluntad del hombre como motor universal hacia el objeto universal de la voluntad que es el bien» (ibid. q.9 a.6 ad 3um).

³¹ Beatitud puede significar Dios mismo o la posesión de Dios por parte del hombre, según se piense en el objeto cuya posesión otorga la felicidad o en la posesión de este objeto por parte del hombre. Para el Aquinatense, esta posesión de Dios es la que hace que las potencias del hombre se actualicen en el mayor grado y en la forma más completa posible. Copleston op. cit. p. 225

³² Copleston op. cit p. 223

la esencia Divina, es sólo ella la forma de la potencialidad de la inteligencia creada, que ella es también el fin de esta inteligencia. La esencia divina no es un bien particular en relación a la voluntad, que permanece así indeterminada en relación a este bien, pero ella es la perfección última de la inteligencia creada.³³

Este deseo natural, inclinación de la potencia intelectual hacia su perfección última (tanto objetiva como subjetivamente) se manifiesta en diversos dominios, y, en primer lugar, en la actividad misma de la inteligencia, porque en toda operación intelectual, hay un impulso subyacente de la inteligencia hacia su acto último.³⁴

Si el deseo natural de ver la esencia divina es fundamentalmente la tendencia de la naturaleza de la inteligencia creada hacia su perfección final se sigue que una tal tendencia tendrá también su repercusión en la voluntad³⁵. La voluntad, como naturaleza, no tiende solamente naturalmente hacia su objeto propio: la felicidad, sino también hacia el bien propio de todas las otras potencias del alma³⁶. Si la voluntad no tiende naturalmente hacia la visión de la esencia divina como hacia su beatitud, no quita que ella tienda naturalmente hacia la visión de la esencia divina como hacia el bien último de la inteligencia. Una tal tendencia comporta una cierta necesidad. No una necesidad de ejercicio, por que desde este punto de vista la voluntad permanece totalmente libre; sino la necesidad de especificación.³⁷ Es solamente por un acto de elección que la voluntad aceptará un bien particular, aún perseguido naturalmente, como su felicidad.

En ello se expresa de manera concisa la exigencia tomasiana de una «causa» primera (y no un mero termino final) que explique, de manera total y adecuada, el hecho humano que se manifiesta en el indefinido o ilimitado deseo humano, lo que Santo Tomás de Aquino formula con la «inclinación universal» del deseo. La verdadera causa de tal dinámica interior indefinida o «universal» no puede ser, por tanto, algo distinto de la misma divinidad en cuanto realidad infinita y capaz, en consecuencia, de provocar tal característico y específico modo de comportamiento humano.³⁸

Si la felicidad plena del hombre consiste para Tomás de Aquino en la totalidad del «saber» y el deseo de saber aumenta en la misma medi-

³³ S. I. Dockx O. P., « Du désir naturel de voir » essence divine selon saint Thomas de Aquino Archives de Philosophie, 27 (1964) p. 61.

³⁴ Atendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod Deus est» (CG. III, c.25 etiam IV Sent. D. 49, q.2, a.5, ad 5: «omnis cognitio qua intellectus creatus perficitur ordinatur sicut ad finem ad Dei cognitionem») o también «Si intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam» (I-II q.3, a.8, in c)

³⁵ id p. 65

³⁶ «Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis: ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis sicut quaedam particularia bona» (I-II q.10, a.1, in c.)

³⁷ id p. 67

³⁸ Cabada op. cit. p. 156

da en que crece el saber mismo (CG. III, 4. 48), ello quiere decir que la divinidad –que es la plenitud e infinitud de la verdad y que por ello es también «fin último del hombre»– actúa a la manera de poderoso centro de gravedad que atrae hacia sí el espíritu del hombre, provocando en él tanta mayor aceleración de su dinámica anhelante de sabiduría cuanto más accede hacia ella (CG. III, c.25). Tal realidad es la única que puede ofrecer una explicación adecuada y coherente del fenómeno humano de la búsqueda de felicidad³⁹. La inacabada dinámica del querer humano sólo es explicable y posible desde la consideración de su atracción por el bien infinito, que actúa a un tiempo como «motor» de la voluntad y como meta a alcanzar. *¶Dios mueve la voluntad del hombre como movilizador universal hacia el objeto universal de la voluntad que es el bien; y sin esta moción universal no puede el hombre querer cosa alguna* (S.Th. I-II, q.9, a.6, ad 3). Se trata, por tanto, de establecer una razón o explicación adecuada de la dinámica volitiva humana, que dé cuenta cumplida tanto de la «necesidad» de su actividad como de la movilidad implicada en el hecho mismo de su ser libre⁴⁰.

El Aquinate es bien consciente de que el hecho de que la libre actividad volitiva esté siempre posibilitada en sí misma por la necesaria atracción que sobre ella ejerce el «fin último» o la felicidad no implica que tal atracción esté necesariamente siempre presente o actualizada en la conciencia del hombre, si bien tal circunstancia no aminora en modo alguno el influjo real de tal atracción sobre la voluntad⁴¹.

«No es necesario que se tenga siempre en la mente el último fin cuando se apetece o realiza algo; sino que el poder de la intención primera, que se refiere al último fin, permanece en todo tipo de apetencia de cualquier objeto aunque no se piense actualmente en el último fin, de la misma manera que no es necesario que el que va de camino piense a cada paso en el fin» (S.Th. I-II, q.1, a.6, ad 3).

La libertad humana es precisamente el resultado de la necesaria semejanza inducida en el «efecto» humano por el libre «agente» divino: el hombre se convierte así en «agente» o actor de sus propios actos, es decir, en ser libre, a la manera del «agente» divino.

*Semejanza, pues, del hombre con la divinidad, no estática o meramente pasiva, sino estrictamente «activa», es decir, engendradora de libertad.*⁴² *A mayor grandeza o independencia de la divinidad corresponde una mayor grandeza, independencia y libertad en el hombre.*

«Cuanto más cercana a Dios está una naturaleza, tanto más explícita se encuentra en ella la semejanza con la dignidad divina. Ahora bien, per-

³⁹ *ibid*

⁴⁰ «la voluntad .. está ordenada al fin último con una necesidad natural: lo que se muestra en el hecho de que el hombre no puede no querer ser feliz» S. Th. I-II q.5, a. 4, ad 2; ver también S. Th. I-II q.5, a.8, ad 2; I-II, q.10, a.2, ad 2) En este sentido Tomás de Aquino no sólo conecta, como Agustín, la voluntad y su libertad con el inevitable o necesario deseo de felicidad, sino que también piensa de manera similar a Agustín la íntima conjunción de necesidad y libertad en la plena felicidad del bienaventurado: «La voluntad del que ve a Dios por esencia se adhiere a Dios necesariamente del mismo modo que ahora necesariamente queremos ser felices» I, q. 82, a.2, c.

⁴¹ Cabada op. cit. p. 244

⁴² *Ibid.* p. 246

tenece a la dignidad de Dios el que mueva, incline y dirija las cosas, y él mismo no sea movido, inclinado o dirigido por ninguna otra cosa. En consecuencia, cuanto más cercana está una naturaleza a Dios, tanto menos es inclinada a por él y tanto más se inclina congénitamente a sí misma» (De Ver. q.22, a.4, c)

En Tomás de Aquino la dinámica amorosa aparecerá posibilitada e impulsada por aquello que es amado por el sujeto amante: [lo amado existe en la voluntad como inclinando y en cierto modo impeliendo intrínsecamente al amante hacia la misma cosa amada] (CG, IV, c. 19.) Dios, en su sabiduría, no ha creado ninguna naturaleza que no pueda alcanzar el fin para el cual el Creador la ha concebido y creado. Así, sólo el deseo, inscrito por El en la naturaleza que ha creado y que, por lo mismo, es universal, es el deseo natural visto por Santo Tomás en su argumentación tendiente a probar la posibilidad para el hombre de ver la esencia divina.⁴³

Deseo natural como presencia originaria

El deseo natural de ver a Dios es una tendencia natural, presente en todo hombre y que bajo el peso de la naturaleza es subyacente a toda búsqueda intelectual, a todo deseo de conocer: pero «ver a Dios» no llega a ser en ningún hombre un objeto de voluntad reflexionada, porque la inteligencia capta la imposibilidad manifiesta de alcanzar efectivamente un tal fin por sus propias fuerzas. Santo Tomás dice: «*videre Deum per essentiam est supra naturam cuiuslibet intellectus creati* (se trata de un sobrepasar las fuerzas naturales de la inteligencia, no de un sobrepasar la capacidad natural de poder estar informado por la esencia divina). *Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente*» (I, q.12, a.2, in c.).

El universo tomista es un mundo de entes en el que cada uno da testimonio de Dios por su acto de existir. De todos los entes no hay, no hay uno solo que no dé testimonio de que Dios es el supremo existir. Como el más glorioso de los ángeles, la más humilde brizna de hierba hace, al menos, esta cosa admirable entre todas, existe. Este mundo en el que es algo maravilloso haber nacido, en el que la distancia que separa el menor ente de la nada es propiamente infinita, este mundo sagrado, impregnado hasta en sus fibras más íntimas de la

⁴³ Dockx (S) op. cit. p. 54

«Quod impossibile sit naturale desiderium esse inane... necesse est dicere quod possibile est substantiam, Dei videri...» III CG c. 51 (aun cuando la palabra posible no tenga valor absoluto).

De Ver. «Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quod ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel huiusmodi aliis, non est ei determinatum a natura. Quando ergo ex propria ratione, adiutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter, sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit» (De Ver. q. 22, a.7).

presencia de un Dios cuyo existir soberano le salva permanentemente de la nada; éste es el mundo de Santo Tomás de Aquino⁴⁴.

Probar la exigencia actual de una causa primera del ser común, teniendo en cuenta su actual dependencia, es pues probar que Dios, su causa primera, existe⁴⁵. El orden del universo conduce a una inteligencia ordenadora, a una Providencia, asumida por comparación con la prudencia particular de la criatura intelectual. El contenido virtual aparece en que las determinaciones de la naturaleza divina no son sino la transposición analógica de los diversos aspectos creados que nos han conducido al ens commune y desde ahí a Dios⁴⁶.

El deseo natural de ver la esencia divina no es un acto de la voluntad procedente de un juicio afirmando la conveniencia de la visión de la esencia de Dios⁴⁷.

La verdad que, recibida en nuestra facultad intelectual, las hace capaz de alcanzar aquello que es verdadero en las cosas, no puede ser sino una participación de la Verdad primera (de Ver., 10, 8 c: I, 84, 5 c), una comunicación que Dios hace al hombre. Es necesario. Porque cuando alguna cosa en acto sobrepasa la capacidad de la naturaleza o de la potencia, es necesario admitir que le es comunicado de alguna manera aquello que pertenece a una potencia o a un agente superior⁴⁸. La capacidad de conocer lo verdadero como tal es el resultado de una cooperación del hombre con la Verdad primera.

En la criatura racional en tanto tal, esta acción no es eficaz cuando ella es libremente aceptada: esta conformidad es sumisión, obediencia, libre consentimiento del hombre a la obra que Dios cumple en él⁴⁹. Porque en todo aquello que tiende a un fin es necesario que haya primero una aptitud, una proporción este fin; nada tiene de aquello que no le es proporcionado⁵⁰. Así por el hecho de que un ser tiene una aptitud, una inclinación respecto a otro, participa en algo de aquel⁵¹. Esta connaturalidad es una conformidad, una proporción, una aptitud⁵², una complacencia respecto al bien, una inclinación que el

⁴⁴ Gilson «El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás» Edic. Universidad de Navarra, Pamplona, 1978, p. 167

⁴⁵ Beauchamps Maurice: «Dieu en Metaphysique d'après Saint Thomas d'Aquin», Revue de la Université d'Ottawa.

⁴⁶ Beauchamps op. cit. p. 23 y 28.

⁴⁷ Dockx (S) o.p. op. cit. p. 52.

⁴⁸ De ver., 24, 4, ad 9: Quando aliquid in actu excedit vim naturae vel potentiae, oportet quod ei imprimatur id quod est superioris potentiae vel agentis.

Arnou René_ «L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité?» Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1970, p. 134 En esta obra se encuentra un desarrollo amplio del conocimiento por hábitos en Santo Tomás

⁴⁹ «In quibuslibet duobus ordinatis ad invicem, perfectio inferioris est ut subdatur superiori, sicut concupiscibilis quod subdatur rationi... Similiter bonum ipsius intellectus est ut subdatur voluntati adhaerendo Deo: unde fides dicitur intellectum expedire, in quantum sub tali voluntate ipsum captivat» de Ver., 14, 3, ad 8

⁵⁰ «Omne quod tendit ad finem aliquid, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem: nihil enim tendit in finem non proportionatum» I B II, 25, 2c.

⁵¹ «iam participat aliquid eius: ib., ad 2»

⁵² (aptitudo ad alterum, coaptatio) «Omnis ... motus in aliquid vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quae pertinet ad rationem amoris: I B II, 27, 4 c»

bien mismo causa en la potencia apetitiva⁵³. Si en el apetito natural la connaturalidad es el principio del movimiento de aquello que desea y a lo que tiende, el hombre tiene de particular que es por naturaleza dotado de razón y de libertad: en él la connaturalidad no es un determinismo necesitante⁵⁴.

El hombre está así ordenado no solamente según su razón en tanto que ella contiene por hábitos, gracias a la luz natural del intelecto, los primeros principios en los cuales preexiste, como en germen, toda ciencia humana – sino todavía mediante la rectitud de su voluntad (I-II, 62, 3c), la conformidad con aquello que le conviene por naturaleza, la connaturalidad gracias a la cual tiene en acto a su fin, libremente y naturalmente⁵⁵.

La persona es tal por su espíritu o superación total de la materia; y, en virtud de este ser espiritual que la constituye, únicamente ella es capaz de posesionarse, por la inteligencia y la voluntad, del ser – que es verdad y bien – como tal, de una manera formal o consciente, y, en definitiva, del Ser- Verdad y Bien – infinito y necesario, como Meta y Bien supremo de su propia actividad y ser espiritual. El ser y la actividad humanas con su Fin trascendente divino y con su destino temporal y eterno, están en las manos y el dominio del hombre por la libertad. Por la inteligencia la persona es un ser espiritual finito pero hecho para la posesión intencional o inmaterial del ser infinito⁵⁶.

Por su espíritu la persona está abierta y hecha a la posesión del ser trascendente e inmanente, mediante su actividad inteligente y libre; y, en última instancia, para la posesión del Ser infinito de Dios. El terminus ad quem definitivo de esta actividad y ser de la persona es el Ser -Verdad y Bien- infinito de Dios. Los demás seres como participaciones o manifestaciones del aquel Ser infinito⁵⁷.

La naturaleza del espíritu es, justamente, la de no tener límites, la de tener una infinita capacidad de donación, una disponibilidad ilimitada. De ahí, que la espiritualidad sea el ser mismo de la libertad. El misterio de la persona consiste en ser, de una parte, sujeto que tiene una propia substancialidad que lo contrapone y distingue del resto y, por otra, no poder vivir si no es nutriéndose de las cosas del conocimiento

⁵³ «Amoris ... proprium obiectum est bonum, quia... amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum: unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum» I B II, 27, 1 c; cf. «Bonum ... in potentia appetitiva causat quandam inclinationem seu aptitudinem seu connaturalitatem ad bonum» I-II, 23, 4c)

⁵⁴ Arnou op. cit. p. 172, 192

⁵⁵ Arnou op. cit. p. 195

«Per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem secundum duo: Primo quidem secundum rationem vel intellectus in quantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculativis quam in agendis. Secundo, per rectitudinem voluntatis, naturaliter tendentis in bonum rationis» I B II, 62, 3 c

«...CG. III, 37 ... oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparisonem ad nobilissima intelligibilia. Reliquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum consideratione. Ex quo enim patet, inductionis via, quod supra rationibus est probatum: quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei»

⁵⁶ Derisi op. cit. p. 274

⁵⁷ Ibid p. 275

y dándose a ellas en el amor, en un intercambio vital e inagotable bajo el signo de la libertad. Esta libertad fundamental se encuentra presente en la voluntad «ut natura» que, mediante el conocimiento del bien en general por obra del intelecto, se abre por impulso propio -supuesta la virtualidad de la Causa Primera- hacia todo lo que tiene razón de bondad⁵⁸.

Mostrando que en Dios conocer es ser, y que de esta fuente simple procede por el conocimiento creador todo lo que es y todo aquello que está dotado de poder de conocer el ser, S. Tomás une en su origen las leyes de la participación en el ser y las leyes de la vida del espíritu. No se puede decir que las leyes de la filosofía del ser se opongan a una filosofía del espíritu. La oposición no es sino provisoria solo en tanto se reduce a la inteligencia humana. El ser recibe ahí una verdadera prioridad, puesto que nuestro conocimiento no nace sino al contacto del ser y no llega a ser consciente sino en tanto que aprehende lo que es⁵⁹.

Pero la divinidad no solo es meta y objeto sino también principio y causa de este deseo, de la dinámica e inclinación universal característica de la voluntad humana. De este modo Tomás de Aquino deduce la existencia de la divinidad de la estructura misma del deseo «universal» humano, y no meramente como exigencia que podríamos denominar «extrínseca»⁶⁰.

La concepción tomasiana de la divinidad en las cosas procede justamente de su función fundamentalmente radical. Dios «está, y de manera íntima, en todas las cosas» (*Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime* S.Th. I, q.8, a.1, c) y «opera íntimamente en todo», por ser el fundamento del «ser mismo» de todo «*et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; unde sequitur quod Deus in omnibus intime operetur*» S.Th. I, q. 105, a.5)

La inquietud la hemos de encontrar en el *appetitus naturae*, en la tendencia radical de la voluntad. Pero naturalmente no tenemos un acceso inmediato a ella, a nuestro ser íntimo, sino a través de nuestros propios actos. Es la estructura de nuestros actos pero en cuanto revelan la estructura de nuestro propio ser tendencial lo que tenemos que buscar. La inquietud es aquella característica de la voluntad humana o más genéricamente de la realidad humana en virtud de la cual los actos tendenciales que de ella brotan, teniendo objetivos concretos y finitos, nunca cesarán de superarse, y por lo tanto argüirán una apertura a un bien mayor.

⁵⁸ Spiegel Sosa, Guillermo Eduardo: «Libertad y naturaleza: la voluntad como naturaleza y razón según Tomás de Aquino», Rev. Sapientia, Universidad Católica argentina, Buenos Aires, n1 204, 1998, p. 362.

⁵⁹ Geiger L-B ALa participation dans la philosophie de S. Thomas de Aquin» Librairie Philosophique J. Vrin, 21 ed. Paris, 1953, p. 418.

⁶⁰ Cabada op. cit. p. 155.

Sólo el Valor infinito puede serme interior, descentrarme en un sentido, sin descentrarme en otro. Al amar a Dios no amo algo distinto profundamente de mí. El es el que me constituye desde dentro. Me atrae y se me presenta como un peso infinito el Valor en sí sencillamente porque en el fondo de mí -donde dejo de ser el yo finito de la conciencia mía- está Dios. Esto ocurre conmigo y con todos los demás. Así Dios es el constitutivo profundo de la solidaridad humana, quien nos amasa a todos desde dentro. Todo bien finito es externo al otro bien finito como tal; no podría ser un finito «*interior intime meo*». Sólo el Infinito puede interpenetrar todo lo finito; por eso puede -sin romper la autonomía- pedirle al finito algo mayor que lo que pueda disponer: lo pide no como un precepto, sino porque es un Valer; porque estoy hecho esencialmente para atender al valor y en el fondo de mí hay un Bien Infinito y lo hay en el fondo de todo ser personal.

El rechazo de Santo Tomás de la reducción de la felicidad al ámbito de la mera subjetividad se muestra en su afirmación de que aquello en lo que consiste la felicidad⁶¹, aun perteneciendo ésta al sujeto (al «alma»), «*es algo que está fuera del alma*» (S.Th. I-II, q.2, a.7, c)⁶². En segundo lugar, Tomás de Aquino insiste (aunque esto corra también en San Agustín) en que nada limitado o «creado» puede aquietar o saciar el deseo de felicidad del hombre, dado que tal deseo sólo puede sentirse saciado con el «bien universal», o sea, con la divinidad⁶³. De todo ello parece desprenderse que Tomás de Aquino ve así a la divinidad preferentemente como meta u objeto a alcanzar en orden a la plenificación o aquietamiento del espíritu humano. La existencia de tal objeto vendría de este modo exigida o postulada en virtud de la consideración tomasiana de la «imposibilidad» de que «el deseo natural sea vano» (dado que la naturaleza no hace nada en vano)(CG. III, c.48)

Siempre que el ente obra, obra por razón de un fin, «*Omnne agens agit propter finem*» (cf. S. Th. I, q. 44, a. 4 c, etiam SG III, c. 2). De aquí se sigue el principio: una determinación final, que es dada en la potencia activa de un ente, se dirige siempre y necesariamente a un fin posible, esto es, fundamentalmente alcanzable para el ente, pero nunca a un fin imposible, esto es, fundamentalmente inalcanzable para el ente y este es el axioma de la seguridad de conseguir el fin⁶⁴.

La elevación a lo Absoluto se hace explotando lo formal-estructural apriórico. Pero aun entonces hay que plantearse finalmente el problema del contenido, y sólo a través de ello podemos llegar a determinar al Absoluto (*Ipsum Esse Subsistens*) como Dios (Ser espiritual y

⁶¹ Únicamente en Dios consiste la bienaventuranza del hombre (CG IV, 54; S.Th. I-II, 2,8 ad resp. Compend. Theol. I, 108, y II, 9) como un bien primero y universal, origen de todos los demás bienes. Gilson, op. cit. p. 620.

⁶² «tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur» (S.Th. II-II, q.8, a.7, c).

⁶³ Cf. S.Th. I-II, q.2, a.8, c De Ver., q.22, a.7.

⁶⁴ Coreth Emerich: «Metafísica» Edit. Ariel, Barcelona, 1964, p. 210 B 211)

«appetitus naturalis non potest esse in vanum»: «Impossibile est naturale desiderium esse inane» SG II, 55 B «Naturale desiderium non potest esse inane» S. Th. I, q. 75, a.6, c Cf. Etiam 4 Sent. 43, 1, 4, 1 ob. 2

personal) Esto no podría hacerse si, previamente, ni hubiéramos encontrado para el ente finito (hombre y mundo) la pauta de su unificación en el ser⁶⁵.

Si efectivamente Sto. Tomás aduce razones naturales para probar que el hombre en su dinamismo prosecutivo tiene ese impulso que no para hasta Dios, no puede sino descansar en Dios, está probando que tiene que existir Dios, so pena que el hombre sea absurdo. Cosa que, ni del modo más remoto puede admitir⁶⁶. Estar Dios aquí no es sino operar Dios aquí. Es decir, que toda realidad material, del espacio, depende eficientemente de la acción creadora y conservadora de Dios. «*est in omnibus pero essentiam in quantum, adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est*»⁶⁷.

Hay un punto de partida y de apoyo fijo, preestablecido por la naturaleza, en nuestro devenir intelectual y volitivo; una unidad necesitante, que dice razón a la vez de principio y de fin, que vincula al hombre, previamente a toda eclosión de facultades, a Aquel en quien se concentra su definitiva perfección. Esta ordenación radical, inmodificable, del hombre a Dios, que ni él ni nadie puede hacer que no sea, se manifiesta inicialmente de modo vago, potencial, indeterminado; su objeto se nos ofrece tan sólo bajo la razón general de «beatitud». Hará falta un trabajo arduo de desarrollo espiritual para hacerlo pasar a una perfecta y explícita actualidad. Podemos hablar de pre-conocimiento «en semillas de lo que será conocido después», sin traicionar con ello las intuiciones más ricas de Santo Tomás⁶⁸.

En este segundo momento, cuando la primitiva religación del hombre con su Dios empieza a salir de su latencia, es cuando aparece el desdoblamiento y despliegue de los diversos grupos de potencias y actividades nuestras, cuya única razón de ser es permitirnos, un día, poseer a Dios en realidad de verdad. Con su habitual sencillez describe así Santo Tomás este desdoblamiento de nuestra naturaleza en facultades, por cuyo cauce se explicitará efectivamente nuestra ordenación natural a Dios: por natural inclinación el hombre está ordenado al fin que le es connatural. Esto sucede de dos modos: primero, según la razón o inteligencia, en cuanto contiene los primeros principios universales conocidos por nosotros por la luz natural de la inteligencia y de los que parte la razón tanto en lo especulativo como en lo práctico;

⁶⁵ Gómez Caffarena José: «Metafísica Fundamental y trascendental» Alcalá de Henares, 1966, (ad instar manuscripti multiplicatus) p. 171

⁶⁶ Gómez Caffarena. Op. cit. p. 214

Inest homini naturale desiderium cognoscendi causam cum intuetur effectum. Et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae, unde simpliciter concedendum, est, quod beati Dei essentiam videant (S.Th. I, q. 12, a.1.

⁶⁷ Gómez Caffarena. op. cit. p. 326

En el primer artículo de la q. 8 de la Summa a la pregunta utrum Deum sit in omnibus lo que hace es recordar que Dios que es el Ipsum Esse Subsistens, es necesario que tenga como propio efecto suyo el Ser. «Esse autem est illud quod est magis intime cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale, respectu omnium quae in re sunt, ut supra dictis (4, a.1, ad 3) patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime»

⁶⁸ De ver. 11,1, ad 5

Cfr CG II, 75 (sub finem) De Spirit Creat., q. única, a.10, ad 9; De Virt., q. única, a.10 c.

segundo, por la rectitud de la voluntad, que tiende, naturalmente, al bien que la razón le propone (S.Th. I-II, q. 63, a.3).

La fe no es sólo imperfecta porque conoce algunos «hechos» acerca de Dios; es imperfecta porque no es una directa e inteligible comprensión de Dios. Esta Imperfección, sin embargo, no es una deficiencia, debe terminar en Dios pero no hay un *Deus absconditus* para la fe, Dios es el *Deus revelatus* pero no *revelatus* en el sentido de inteligiblemente comprendido⁶⁹. Pero, como la sabiduría se refiere a las causas últimas y al objeto a la vez más perfecto y más universal, no puede haber más que un solo cognoscible de este orden y, en consecuencia, una sola sabiduría⁷⁰.

El supremo lugar de autoridad reclamado por la sabiduría es atribuible a la dignidad de su propio objeto, el cual es el ser inmaterial en general y, finalmente, Dios mismo como la causa más alta de todo existir⁷¹. La prudencia es la virtud clave de todas. Preparando el camino de la sabiduría y dirigiendo todas las cosas en vistas al último fin del hombre. La principal función de la prudencia como una virtud intelectual es disponer y perfeccionar la razón práctica para la elección de los medios propios para el desarrollo de una buena vida. La prudencia y la sabiduría tiene una función que las conecta muy cercanamente⁷².

Viktor Frankl: La presencia originaria⁷³

En Viktor Frankl, salvando todas las distancias y las experiencias personales así como la diversidad de los tiempos encontramos una búsqueda similar aunque desde una perspectiva distinta. Para él la verdadera persona profunda, es decir lo espiritual-existencial en su dimensión profunda e irreflexionable, es siempre inconsciente. La existencia misma sigue siendo un fenómeno primario e irreductible (PID 19). El espíritu, precisamente en su origen, espíritu inconsciente, no sólo es lo más profundo sino también en lo más alto. El centro del ser humano es inconsciente en su profundidad (la persona profunda). Allí donde el yo (espiritual) penetra y se mueve en una esfera inconsciente

⁶⁹ Preller Víctor: «Divine Science and the science of God» Princeton University Press, Princeton, 1967, p. 230

⁷⁰ Gilson op. cit. p. 466.

⁷¹ Brennan Rose: «The intellectual virtues according to de the philosophy of St. Thomas», Pacific Books Publishers, 1841 Palo Alto, California. P. 44

⁷² Brennan. op. cit. p. 65,67

De Virt. A. 10, ad 1 «Unde duplex competit virtus homini; una quae respondet primae perfectioni quae non est completa virtus; alia quae respondet suae perfectioni ultimae et haec est vera et perfecta hominis virtus»

⁷³ «El hombre en busca de sentido» Edit. Herder, 81 ed., Barcelona, 1987 (HBS). «La presencia ignorada de Dios (Psicoterapia y Religión)» Edit. Herder, 91 ed., Barcelona, 1986 (PID). «El hombre doliente (Fundamentos antropológicos de la psicoterapia)», Edit. Herdder, 1987, (HD) «Ante el vacío existencial (Hacia una deshumanización de la psicoterapia)», Edit. Herder, 41 ed., Barcelona, 1986 (VE). «La Psicoterapia el alcance de todos (Conferencias radiofónicas)», Edit. Herder, 21 ed., Barcelona, 1985 (PAT) «Psicoanálisis y existencialismo», Breviarios del Fondo de Cultura, México, 1970 (PE). Las siglas entre paréntesis indican la obra citada en el texto. Para un desarrollo más extenso remito a mi trabajo Categorías antropológicas para la lectura de Viktor Frankl. Revista Stromata, n.3-4, 1992, Facultades de Filosofía y Teología. Universidad del Salvador, San Miguel, Bs.As. Argentina.

como en su propio terreno, puede hablarse respectivamente de conciencia, amor o arte (PID 42).

La voluntad de sentido es, pues, una orientación primaria (VE 84; PAT 17) que está universalmente presente (VE 33), en la misma medida en que la existencia humana tiende siempre a un más allá de ella (VE 11): es un constitutivo de la misma. El ser humano está siempre referido a algo que no es él mismo y esta trascendencia es la esencia de su búsqueda de significación, que se manifiesta en la voluntad de sentido (VE 132), el que no se inventa sino que se encuentra, y no sólo en lo real sino aún en lo posible.

Este sentido, por lo mismo, está presente aunque no sea advertido. Hay una comprensión ontológica prerreflexiva, un pre-saber que hace creer en él (VE 113; PID 109, 93). La tarea consiste en realizarlo en cada situación ya que ninguna en la vida puede carecer de él. La dicha o el placer no son primariamente el objetivo de la acción humana, lo que el hombre primariamente busca es su plenitud existencial.

Es necesario que la existencia signifique la formulación de un proyecto fundamental, es necesario dar a nuestra existencia un significado que unifique sus momentos, dar con toda lucidez una dirección única a nuestra vida.

Se da por ello una búsqueda originaria de sentido y un a tendencia a los valores que se ubican frente al hombre, el que se decide libremente y responsablemente a su realización abriéndose a ellos (HD 220). Así los valores absolutos, objetivos, se convierten en valores concretos, se traducen en exigencias de un día y deberes personales. El ser humano ejecuta actos axiológicos en la realización de actos intencionales en los que capta los valores (PE 55). Y, sin embargo, esta comprensión axiológica ante la situación concreta es con frecuencia prerreflexiva en el campo de la dimensionalidad valórica (HD 72).

El hombre está orientado hacia lo que no es él mismo, ni tampoco la felicidad o la razón. Lo que importa es el motivo para ser feliz. Lo que importa es un inefable supersentido que no permite elevar la razón al rango de valor incondicionado. Y este apuntar más allá cobra especial vigencia cuando todo va mal. Sólo desde la trascendencia se puede encontrar el sentido último al sufrimiento (HD 287; HBS 115).

Renunciar a sí mismo es entregarse y ofrecerse a algo digno que, en su trascendencia, está más allá del ser humano. La autorrealización no es meta, es efecto secundario de la propia trascendencia (HBS 109). La persona es producida desde este « más allá de sí », es decir, desde el « supersentido », por un Absoluto. El ser humano es realmente tal en la medida en que se « disuelve » en el servicio a una causa o el amor a una persona (HD 210). El reducir al hombre a lo inmanente congela la antropología a un antropologismo, lo que no quita que partamos del ser humano con centro de referencia.

«Solo se supera el nihilismo aceptando la existencialidad del ser humano. Y sólo se supera el humanismo reconociendo la trascendencia del ser humano. Una imagen del hombre en consonancia con su ser desborda los marcos de la facticidad y también de la inmanencia. La imagen del hombre no queda completa como imagen de la inmanencia. El hombre se concibe como imagen y semejanza de Dios o deriva en mera caricatura de sí mismo» (HD 23).

El hombre aparece abierto a un sentido que trasciende su capacidad comprensiva y la naturaleza se manifiesta dispuesta a la recepción de una «sobrenaturaleza», sin que por ello se violen sus propias leyes (HD 151), lo que significa que hay un sí para la pregunta sobre la existencia de una intencionalidad última (HBS 48). Nunca podremos resolver lo superior en lo inferior, sino que debemos «superar» lo inferior en lo superior (HD 289). Lo invisible, por el hecho de serlo, no tiene por que ser irreal (HD 98).

Por ello, sostiene Frankl, es necesario afirmar que existe, por lo menos, una espiritualidad inconsciente y una religiosidad inconsciente, una tendencia y estado inconsciente de relación a Dios que hace visible, detrás del yo inconsciente, el tú trascendente (PID 67-69). La religiosidad inconsciente surge del centro del hombre, de la persona misma (PID 74), aunque no tiene un carácter impulsivo sino decisivo. No es un inconsciente determinante sino existente (PID 73), y tiene, en la misma medida que el amor, un carácter de «intimidad». El hombre es íntimamente religioso, aunque ello se oculte al propio yo.

De manera no suficientemente explícita Frankl insinúa caminos de encuentro no sólo afectivos sino éticos, antropológicos y ontológicos. Por ejemplo, indica que sólo desde un valor absoluto se posibilitan los juicios de valor, pero el valor absoluto, el «*sumum bonum*» sólo se puede concebir en conexión con una persona, con la «*suma persona bona*» (HD 2759). Por otro lado las cosas aparecen como relativas y de este modo demuestran, confirman y atestiguan la existencia de un algo incondicionado que las condiciona (HD 275). Sólo desde un valor absoluto, desde una persona absolutamente valiosa, desde Dios adquieren las cosas su valor (HD 276).

Desde Dios nos elevamos al conocimiento y el amor a Dios. Desde el sufrimiento ascendemos hacia el amor y desde el hombre hacia Dios, por el camino interno de la oración y por el camino más racional de la analogía de las afirmaciones, que nos permiten decir que nuestro diálogo con el Absoluto es con un espíritu por lo menos tan personal como nosotros sino, más bien «suprapersonal». Dios es el totalmente «otro» y, como tal, incalculable y no puede menos que ser persona porque el amor es entre personas y no a cosas. Hablando con Dios el hombre habla con el Absoluto que es el tú más íntimo que se puede concebir, y la oración es el único acto del espíritu humano que puede hacer presente a Dios como un tú (HD 292).

El hombre está ordenado a un tú y cuando, aparentemente, no hay nadie para dialogar entonces habla con el tú eterno: eterno porque el hombre siempre lo ha interpelado, aunque de modo inconsciente, y siempre se ha visto interpelado por él. Porque la primera palabra que dijimos a ese tú es siempre una respuesta (HD 286) El hombre nunca podrá equipararse a Dios y siempre será su imagen y semejanza, pero por lo mismo siempre estará interpelado por El. Desde la conciencia de sus propios límites (HD 113) Dios lo aguarda y mora como el hombre realiza creadoramente las posibilidades recibidas (HD 119). «*Inventio hominis est imitatio Dei*» (HD 282).

Como dueño de su ser, el existente es plenamente responsable, como siervo comprende su existencia a partir de la trascendencia, de algo distinto a él (PID 55), que describe el sentido de su ser más allá de toda utilidad en el presente, incluso más allá de la caducidad radical de la muerte. Este valor incondicional constituye la dignidad del hombre y es independiente del valor de utilidad (HD 77)

* * *

Creo que sin pretender comparar esta forma de reflexión se puede atisbar caminos de búsqueda que se enriquecen mutuamente. La perspectiva de S. Tomás es antro-po-ontológico en tanto se sustenta en bases profundamente metafísicas desde las que se reflexiona sobre el anhelo humano y la presencia de Dios que se hace patente en él. V. Frankl en su reflexión no contradice esta visión aunque su forma de análisis es algo distinta debido en gran medida a su óptica profesional: un siquiatra que reflexiona sobre el ser del hombre en su sentido más profundo: su perspectiva es antro-po-sicológica.

Pero en ambas se encuentra esa luz que brilla como semilla presente, desde la que se descubre una presencia patente de Dios en el ser del hombre aunque no siempre se tenga conciencia de ella. Ello ni significa disminuir la trascendencia de lo Absoluto, de Dios, sino afirmarla desde su presencia originaria como inquietud propia de lo humano. La «fe filosófica» apunta últimamente a un Absoluto Personal Libre, y por esto mismo apunta a un Absoluto que en su esencial Libertad puede decirnos una Palabra sobre El mismo y sobre su Plan sobre la Historia. El Dios al que debe llegar una auténtica Teología Natural, es el Dios de una posible Revelación. El hombre que hace una auténtica reflexión trascendental sobre su propia existencia, queda últimamente a la escucha de una palabra de Dios en la historia. Si la Revelación no hubiera ocurrido, entonces esa Palabra hubiera sido el silencio de Dios. Cuando de hecho ha ocurrido, tenemos que desarrollar toda una criteriología para descubrirla y éste es el esfuerzo que se hace en la Teología fundamental: el encuentro, a través de indicios de convergencia, de un fundamento para reconocer un determinado evento histórico -será

Jesús y su comunidad, conocidos a través de los documentos que nos han llegado- de una decisiva intervención de Dios en la historia, quien nos da una palabra sobre nuestra realidad concreta y sobre Él mismo.

El Dios al cual llegamos por la Metafísica queda tan misterioso, que inevitablemente quedamos una ulterior manifestación suya, pero reconociéndola como un hecho libre. El lugar de ese hecho libre donde Dios se nos revele. No puede ser otro que la Historia, pues el hombre es esencialmente histórico, y su vehículo tiene que se la Palabra en cuanto el lenguaje es el que hace al hombre «hombre».

El amor como sumo ideal humano y como sentido más profundo del imperativo moral es realizable no sólo si vamos tras un Infinito personal, que buscamos en el fondo de todo ser personal, sino si ese Infinito es Amor que desde el fondo de nosotros mismos nos alienta, nos «enciende» para amar, como nos «ilumina» para entender. «Lo amado existe en la voluntad como inclinando y en cierto modo impediendo intrínsecamente al amante hacia la misma cosa amada» SG I, IV, c. 19.

Así esta presencia de Dios en su relación vital con el alma surge como preámbulo de la fe que no evita el salto. «El silencio es el recogimiento del Ser en retorno a su verdad». El Ser se recoge, se reúne consigo mismo en la intimidad de sí mismo, en tanto que retorna a su verdad. El «problema de Dios» no es primariamente objeto de fe, sino un problema de la realidad humana misma. Está presente en todo acto vital humano. No es, pues, algo extrínseco ni adventicio. El problema de Dios se halla inscrito en lo absoluto de nuestro ser⁷⁴.



⁷⁴ RIVERA JORGE E., *Heidegger y Zubiri*, Santiago, Chile Editorial Universitaria, Universidad Católica de Chile, 2001, p. 113 y 206.

SANTIAGO TOMÁS BELLOMO
Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

El Sentido Ilativo en la obra del Cardenal Newman: un intento de superación del racionalismo inglés

No pocos han reparado en la particular trascendencia de la filosofía del Cardenal Newman en cuanto constituye un intento sumamente original de superación del racionalismo inglés del siglo XIX¹. Para hablar con propiedad, su pensamiento busca oponerse particularmente al liberalismo inglés de la era victoriana, hijo directo de la metafísica racionalista de la modernidad que profesara claramente John Locke, haciendo suya aquella proclama de reconstrucción del edificio de la ciencia que años antes había pronunciado idílicamente Francis Bacon. «El racionalismo es el azote del día.» —declara el Cardenal— «¿No me es lícito considerar mi puesto en St. Mary's como un lugar de protesta contra él?»².

¹ Cf. Przywara, Erich, *San Agustín, perfil humano y religioso*; Ker, Ian, *La grandeza de Newman*; Jaki, Stanley, *Newman's assent to reality, natural and supernatural*; Ford, John T., *Faithfulness to Type in the Essay on the Development of Newman*; Nichols, Aidan, *From Newman to Congar*, entre otros.

² Newman, J.H.; *Apología pro vita sua*; pág. 111. Léase también Newman, J.H.; *Apología pro vita sua*; pág. 86: «Ya he dicho que, si bien el fin del «Movimiento» era oponernos al liberalismo del día, yo me percaté cabalmente no ser ello posible por meras negaciones. Era menester para nosotros tener una teoría positiva sobre la Iglesia, levantada sobre bases sólidas»

En este intento de reconstrucción de la ciencia, el racionalismo moderno había apelado a la gestación de un nuevo tipo de racionalidad como única vía de superación del pensamiento clásico, descartando toda forma de conocimiento que no respondiera a los criterios de este nuevo modo de pensar. Coherente con este objetivo fundacional, el liberalismo filosófico introdujo en la Inglaterra victoriana las semillas de lo que Newman denominó la «razón engreída», una razón cerrada al misterio de lo real, únicamente dispuesta al estudio del *factum*, amante de la corrección formal y propensa a la aplicación del método analítico. Así, al describir la situación de su tiempo, Newman declara :

«En nuestros días vemos la extensión progresiva de un abuso que se ha ido gestando, con mayor o menor reconocimiento público, durante algunos siglos: la razón ha usurpado el territorio de la moral y la religión. La razón, en los primeros años de su crecimiento, hacía profesión de respetar los límites de la justicia y la sobriedad: se veía a sí misma con cierta modestia; pero al cobrar más fuerza, se ensobreció; y abatiendo todo lo que lleva el nombre de Dios, o es objeto de culto, ocupó el sitio de templo de Dios, como si representara a Él³». La razón engreída es, pues, «La mente que razona como no debe, es decir, partiendo de presupuestos extraños e injuriosos a la religión y a la moral»⁴.

Cabe aclarar que la «razón engreída» no es tal por pretender realizar un abordaje racional de aquellos asuntos propios de la moral y la religión. Lejos está el Cardenal de oponerse a este ejercicio que él mismo ha sabido defender y aplicar tan hábilmente. La razón es engreída cuando no acepta como fuente de certeza otra cosa que los productos que ella misma, a partir de su movimiento discursivo, considera como verdaderos. Se trata —como hemos dicho— de una razón cerrada a toda forma de misterio, sea natural o sobrenatural.

Así, la elegancia y la corrección en el uso de la inteligencia, en cuanto que desviada de su fin natural (que no es otro que el conocimiento de la verdad) degeneró en la Inglaterra de su tiempo en un logicismo estéril hacia el que Newman sintió en todo momento viva repulsión. Confiesa el Cardenal: «otro motivo de turbación, además de este laberinto lógico, era meter la lógica en todo asunto, cualquiera que fuese,

³ Newman, J.H.; *Fe y razón (Sermones Universitarios)*; Sermón IV:

«Excesos de la razón»; pág. 119.

⁴ *Ibidem*; pág. 111 (nota 14).

como se hacía. Antes de haber entrado a Oriel recuerdo haberme dicho un amigo que «el salón de Oriel apestaba a lógica»⁵. De estos personajes de Oriel afirma Newman que «están más preocupados por deducir correctamente que por pensar correctamente»⁶ y es por contraposición a ellos que declara:

«Al corazón se llega comúnmente no por la razón, sino por la imaginación, por las impresiones directas, por el testimonio de los hechos y de sucesos, por la historia, por la descripción (...) El hombre no es un animal que razona únicamente; es un animal que ve, siente, contempla y actúa»⁷.

En el campo de la teología (campo en el que Newman centraba especialmente su interés) dicho racionalismo se manifestaba en un tipo de religiosidad fundada únicamente en las evidencias racionales. Al ya conocido deísmo imperante en su época –que reducía el contenido de la revelación a los elementos estrictamente racionales y demostrables– se sumaba una escuela llamada «Escuela de la evidencia» (*Evidential School*) que, sin negarle a la fe su carácter sobrenatural, fundamentaba su valor también en pruebas de rigurosa racionalidad. Ante semejante exaltación desproporcionada del conocimiento abstracto y demostrativo, Newman se resguarda en el mundo de lo singular que, al fin y al cabo, es el único que existe.

«Que los individuos pasen delante y los llamados universales vengan después. Que los universales sirvan a los individuos y no se sacrifiquen los individuos a los universales. Juan, Ricardo, Roberto son seres individuales, independientes e incommunicables»⁸

La Via Media Filosófica: Individuos vs. Universales

Esta auténtica «filosofía del corazón» -tal como se ha dado en llamar– representa un camino oscilante entre facciones muchas veces inconciliables: se fusionan en él las influencias del más férreo «racionalismo sensista»⁹ y el más incauto fideísmo evangélico. Ha leído a Aris

⁵ Newman, J.H.; *Apología pro vita sua*; pág. 136-7

⁶ Newman, J. H., *El asentimiento religioso*, pág. 108

⁷ *Ibidem*, Pág. 107-9

⁸ *Ibidem*; Pág. 254.

⁹ Aunque aparentemente inapropiada, esta expresión de «racionalismo sensista» describe con bastante precisión el ambiente intelectual que imperaba según el mismo Newman en los pasillos de Orwell. En efecto, el liberalismo profesado por los empiristas ingleses –y que con tanta velocidad se propagaba en aquel entonces por Inglaterra– constituía un clarísimo exponente del racionalismo iluminista tan propio del siglo XVIII, iluminismo signado por la primacía de la razón y de su dominio. La clásica distinción entre empirismo (o sensismo) y

tóteles (principalmente en lo referente a sus tratados sobre moral), pero ha estudiado también a los Padres de la Iglesia, recibiendo por su intermedio las más profundas y sentidas influencias del platonismo cristiano. Conoce y desdeña -en su inicial posición anglicana- la doctrina católica romana, a la que considera como la corrupción de la fe de los apóstoles; simultáneamente, es capaz de ver claramente las más graves deficiencias de la prédica luterana. Recibe, como puede observarse, las más antagónicas influencias y, sin embargo, no desfallece en su empeño por encontrar la verdad. Aquello que reconoce como cierto, lo incorpora con maestría en su propio sistema de pensamiento sin por ello caer en «sincretismos raquíuticos». Su obra es mucho más que una mera compilación de corrientes diversas; está caracterizada por lo que algunos han dado en llamar *coincidentia oppositorum*¹⁰. Así, Prziwara no duda en afirmar respecto de la obra del Cardenal:

«En realidad no es camino medio bien definido: es, más bien una «oscilación». Es moderar la tensión entre los antagonismos, «cuerdas resonantes»: es la vibración noética de su toque de violín, al interpretar a Beethoven.»¹¹

El intento de esta *vía media*, o mejor, de esta *conciliación oscilante*, se perfila en todos los ámbitos de su pensamiento. En su juventud, entre el evangelismo fideísta y el deísmo liberal; en su teoría del desarrollo, entre el fijismo y el evolucionismo; en su filosofía, entre el irracionalismo subjetivista y el racionalismo extremo. Newman, pues, aparece como un pensador intermedio entre Hegel y Kierkegaard en muchos aspectos¹². Tal como lo había hecho Santo Tomás con Aristóteles y Platón, Newman se encarga de rebasar las doctrinas de sus antecesores en una síntesis sumamente original y *sui generis*.

Entre los múltiples aspectos de su obra en que se manifiesta esta «tensión» se destaca la ancestral antinomia en torno a lo universal y lo singular o, al decir de los griegos, entre lo uno y lo múltiple. Es conveniente aclarar que, en este punto, el pensamiento del Cardenal se entiende únicamente en el marco de la concepción racionalista relativa

racionalismo tiene más que ver con la concepción relativa al conocimiento humano que cada grupo asume que con las visiones metafísicas subyacentes.

¹⁰ Crosby, John F.; *La coincidentia oppositorum en el pensamiento y espiritualidad de John Henry Newman*; en: Revista Newmaniana n° 4, año II, Pág. 22. Para profundizar en torno a la personalidad de Newman y el carácter de su obra, cf. también: Brémond, Henri; *Newman. Ensayo de biografía psicológica, 1865-193*; Cavaller, Fernando María, *Aproximación a Newman*; Bouyer, Louis, C. Or, *Newman Sa vie. Sa spiritualité*.

¹¹ Prziwara, Erich; *San Agustín*; Cf. Cap. 7: "Agustín y Newman", Ed. Cristiandad, Madrid, pág. 69.

¹² *Ibidem*, Pág. 69-70.

al conocimiento de lo universal, de cuyos supuestos Newman nunca pudo desprenderse suficientemente.

La concepción racionalista del conocimiento universal

Una mirada logicista se inclinará por convertir al universal en el producto más propio de la actividad intelectual. Para la mentalidad racionalista inglesa, el concepto universal – surgido a partir de la generalización de las «ideas simples»– no es otra cosa que el pilar fundamental sobre el que se sostiene todo el andamiaje del propio sistema filosófico. Cabe esperar que en un contexto semejante se anteponga el hecho (factum) intelectual al hecho (datum) real. Lo real nos es dado y en alguna medida escapa a nuestro dominio. La realidad es –en último término– inaprensible. En cambio, lo creado por la mente nos es enteramente doméstico y domesticable. Éste es, según Cassirer, el rasgo más prominente de la razón ilustrada:

«El Espíritu no crea ni inventa nada, repite y compone; pero en esta misma repetición puede dar muestras de una fuerza casi inagotable. Amplía el universo visible más allá de todos los límites; camina en la infinidad del espacio y del tiempo y se halla incesantemente ocupado en producir dentro de sí nuevas formaciones. Pero en todo esto no se maneja más que a sí mismo y a sus “ideas simples”. Éstas constituyen el suelo firme sobre el que descansa su mundo, el exterior tanto como el interior, suelo que nunca podrá abandonar. (...) ...se sigue reconociendo como función fundamental de la razón la función modificadora. No es posible el orden racional y el dominio racional de lo dado sin su rigurosa unificación. “Conocer” una multiplicidad consiste en colocar sus miembros en una tal relación recíproca que, partiendo de un determinado punto, podamos proseguir según una regla constante y universal»¹³.

Es en este sentido que el concepto abstracto, entendido a la manera racionalista como fruto de la generalización progresiva de un intelecto más propenso a la descomposición y al análisis que a la penetración intelectual, hubo de convertirse en tiempos de Newman en el centro y piedra de toque de la filosofía liberal moderna. En virtud de ello, el Cardenal ha querido oponerse desde el primer momento a esta forma estrecha de describir la naturaleza y alcance de la inteligencia humana. Y ha creído encontrar –según señala Duacastella¹⁴– en la obra de

¹³ Cassirer, Ernst; *Filosofía de la Ilustración*, F.C.E., México, 1978, Págs. 39-41.

¹⁴ Duacastella, Luis, *El Cardenal John Henry Newman: El principio de Participación como fundamento de una filosofía cristiana*; Casa Editrice Leonardo Da Vinci, Roma, 2002, Pág. 93 ss.

los filósofos del «Common Sense», particularmente en el pensamiento de Abraham Tucker, algunas claves para la correcta comprensión del fenómeno del conocimiento. Las más destacadas son:

1) La mente recibe las impresiones de las cosas directamente desde las imágenes que le presenta la imaginación. La imaginación, por tanto, pone a la mente en contacto inmediato con las cosas individuales.

2) Es el conocimiento de lo individual el que se vuelve capaz de atraer toda la atención cognoscitiva del sujeto, de modo tal que ninguna idea puede hacerlo. El conocimiento así concebido tiene que ver con un posesión personal imposible de traducir adecuadamente a través de meros razonamientos.

3) El conocimiento intelectual, en cambio, origina ideas más generales que no poseen la fuerza y atracción que se perciben en las impresiones que recoge la imaginación.

4) Este proceso racional (más afín a la tradición aristotélica) aborda una porción del conocimiento válida, pero absolutamente insuficiente para aprehender la realidad en toda su hondura.

Es en el contexto de estas consideraciones que deben comprenderse todas las citas del Cardenal relativas al tema de los universales.

«Los universales se hacen siempre la guerra entre sí porque lo que llamamos un universal es simplemente una generalización, porque lo que no es más que una generalización no puede llevar a una conclusión necesaria. Juzguemos a Fabricio según otro universal: “Todos los hombres tienen conciencia; Fabricio es un hombre; luego Fabricio tiene conciencia.” Hasta que no conozcamos a Fabricio por experiencia lo único que podemos decir es que, puesto que es un hombre, puede ser que sea sobornado o que no lo sea. «Latet dolus in generalibus»; son arbitrarios y engañosos, si queremos tomarlos por algo más que visiones de conjunto y aspectos de las cosas; nos son útiles como notas e indicaciones para juzgar de los particulares, pero no llegan a tocar y determinar los hechos absolutamente”¹⁵.

«Tales términos [los universales] expresarán únicamente una relación, una generalización, una abstracción, una idea elaborada limpiamente en el laboratorio de nuestra mente y

¹⁵ Newman, J. H., *El asentimiento religioso*; pág. 254.

suficientemente domesticada y sumisa a nosotros por el hecho de que no existe más que en una definición»¹⁶.

De esta separación tan radical que establece entre el conocimiento universal y el particular se desprende la ya clásica distinción newmaniana entre el conocimiento «real» y el conocimiento «nocial».

«Aprender una proposición es imponer un sentido a los términos que la componen. Ahora bien, ¿que es lo que los términos de una proposición, sujeto y predicado, representan? A veces representan cosas externas que conocemos a través de la experiencia y la información que de ellas nos viene. Todas las cosas del mundo exterior son unidades individuales; pero nuestra mente no contempla únicamente estos individuos tal como existen, sino que tiene el don -por un acto creativo-, de llevar a cabo abstracciones y generalizaciones que no tienen existencia o correspondencia fuera de ella. Ahora bien, hay proposiciones en las cuales uno o ambos términos son nombres comunes que representan algo abstracto, general, inexistente, tales como «el hombre es un animal», «algunos hombres son sabios», «los apóstoles son una creación del cristianismo», «una línea es una extensión sin anchura», «errar es propio del hombre», «perdonar es propio de Dios.» A estas proposiciones yo las llamo **nocionales** y a la aprehensión por la que las inferimos o asentimos a ellas la llamo **aprehensión nocial**. Hay otras proposiciones compuestas de nombres singulares, cuyos términos representan realidades únicas e individuales, existentes fuera de nosotros, tales como «Filipo era padre de Alejandro», «la tierra se mueve alrededor del sol», «los apóstoles predicaron primero a los judíos». A esas yo llamo proposiciones reales y a la aprehensión de las mismas aprehensión real»¹⁷.

Vemos, pues, que en la concepción del Cardenal, mientras que el conocimiento de lo universal pareciera garantizar absolutamente la firmeza de las conclusiones y su inalterabilidad, tiende por naturaleza a quedar marginado del reino de lo singular. Por el contrario, cuanto más se refiere al individuo, mayor debilidad e imprecisión adquiere. «Los argumentos acerca de lo abstracto no pueden referirse a lo concreto para determinarlo. Pueden aproximarse a una prueba, pero no pueden alcanzar más allá de lo probable porque no pueden alcanzar lo

¹⁶ *Ibidem*; pág. 245.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 43

particular (...) La ciencia dejada a sí misma llega a la verdad en el campo de lo abstracto y a la probabilidad en el de lo concreto...»¹⁸.

El conocimiento abstracto, por tanto, no goza de su mayor estima: «En cierto sentido esto es así: mientras hablamos de lógica nadie nos puede objetar nada. Pero, por otra parte, el teatro vivo del universo real es un mundo tan poco lógico como poético; y así como no podemos exaltarlo hasta la perfección de la poesía, así tampoco podemos reducirlo a una fórmula lógica. Lo abstracto sólo puede llevar a lo abstracto. Pero nosotros necesitamos llegar a lo concreto en nuestro raciocinio»¹⁹.

En el contexto de estas afirmaciones, podría ciertamente afirmarse que Newman tiene el mérito de prevenir al pseudo-realismo (al realismo racionalizado) de volverse excesivamente hacia el reino de las puras esencias, olvidando que lo único verdaderamente real (y, por tanto, aquello en lo cual y hacia lo cual debe dirigirse nuestro conocimiento) es el individuo singular.

Y así como la obra de Newman tiene un mérito, también esconde un gran peligro: al no poseer una doctrina sistemática en torno al tema de los universales, su pensamiento se hace en ocasiones confuso e intrincado. Suele encontrarse el lector con frases que nos hacen dudar de su realismo, frases como las que hemos mencionado arriba. En ellas descubrimos efectivamente una influencia del conceptualismo inglés del que nunca pudo desprenderse. Podríamos afirmar, en este sentido, que Newman es un conceptualista: ciertamente no cree en la existencia real de los universales, cree más bien que ellos son producto de una generalización. No presenta un desarrollo explícito de la teoría de la abstracción, con lo cual, la naturaleza de lo universal tiende a convertirse en una mera construcción mental. El conocimiento abstracto, pues, lejos de posibilitar un acercamiento más profundo a la realidad, constituye un acercamiento superficial y más bien «extrínseco». Está, sin duda, llamado a complementarse con el conocimiento de lo singular, pero no se percibe la estrecha vinculación que Santo Tomás o el mismo Aristóteles han sabido reconocer. Pareciera como si, en Newman, ambos tipos de conocimiento corrieran por caminos paralelos, manteniendo -sin duda- relaciones mutuas, pero guardando, al mismo tiempo, insalvables distancias:

«Tenemos, pues, dos tipos de actividad mental: los dos usan un mismo lenguaje, los dos tienen un mismo origen; y, sin embargo, no tienen nada en común en sus resultados.

¹⁸ *Ibidem*; pág. 253

¹⁹ *Ibidem*; pág. 245.

Los informes transmitidos por los sentidos y las sensaciones son la base inicial de los dos; pero en uno penetramos dentro de los objetos, en el otro los contemplamos desde fuera; en el primer caso, los perpetuamos en forma de imágenes, en el segundo los transformamos en ideas. Los dos procesos nos son connaturales en sus primeros elementos y en su desarrollo y, por más que sean divergentes e independientes en sus direcciones, no pueden ser incompatibles entre sí. (...) Ambos tipos de proposiciones tienen su propia excelencia y su utilidad, y ambos tienen sus imperfecciones. Aprender nocionalmente es poseer una mente amplia pero superficial. Aprender realmente es tener una mente estrecha, pero profunda. El primero es el principio ampliador del conocimiento, el segundo es el principio conservador del mismo. Sin la aprehensión de ideas siempre estaríamos dando vueltas a un pequeño círculo de conocimientos; sin amarrarnos firmemente a las cosas nos perderíamos en especulaciones. Sin embargo, la aprehensión real tiene precedencia, pues es el fin y la meta y la piedra de toque de la nocional». ²⁰

Esta acusación de conceptualismo resulta algo injusta si se tiene en cuenta la indiferencia voluntaria que el mismo Newman prestó a semejantes cuestiones metafísicas. Pero, por otra parte, esta indiferencia lo vuelve en alguna medida culpable. Así, Jaki no duda en afirmar: «Newman no trató los universales con guantes en la mano o con mayor coherencia, excepto por la coherencia de que siempre que sentía que estaba siendo arrastrado al borde del precipicio de la heterodoxia, resueltamente se echaba atrás. Si tenía la fuerza para hacerlo, la fuerza tiene tan poco que ver con la filosofía o con la lógica respecto a la materia, como tiene que ver con la búsqueda de la santidad, una búsqueda anclada en su enorme sensibilidad y lealtad a la voz de la conciencia, un punto principal en la Gramática. Pero esto es anticiparse. Pues el mismo Newman que repetida y enfáticamente determinó que el asentimiento era un acto intelectual, que el sentido ilativo (un término que él no inventó pero que ciertamente volvió popular) era una operación intelectual y que la certeza era supremamente intelectual, también declaró su disgusto personal, de hecho, su plena incompetencia, por no haber dado respuestas filosóficas a cuestiones filosóficas y fundamentalmente epistemológicas esenciales»²¹.

²⁰ *Ibidem*; pág. 62 (Los resaltados son nuestros).

²¹ Jaki, Stanley; *Newman's assent to reality, natural and supernatural*; en: *Newman Today*; Volume I; Ignatius Press; San Francisco, 1988, pág. 196.

Tal vez lo más asombroso de la doctrina newmaniana tenga que ver con la manera en que el Cardenal intentó superar el racionalismo de su tiempo aún asumiendo estos fundamentos ajenos al espíritu de su doctrina, reivindicando la capacidad de la razón de adquirir un conocimiento cierto a partir de las realidades individuales. Las formas en que intentó realizar esta superación son variadas, pero adquiere especial relevancia su teoría acerca del Sentido Ilativo o Inferencia Informal.

El Sentido Ilativo:

Siendo que la inferencia formal, cuya forma básica viene constituida por el silogismo aristotélico, se estructura sobre los cimientos de conceptos universales que no admiten sino aprensión nocional (con la consecuente debilidad de dicho conocimiento), surge la necesidad de encontrar otro tipo de inferencia que permita el desarrollo y crecimiento de una doctrina sin perder de vista lo concreto singular. Esta tarea resulta ineludible dado que el conocimiento de lo concreto es el único capaz de generar un asentimiento real que despierte no sólo la adhesión intelectual sino la compenetración y movilización total e integral del ser humano. De hecho, los actos más genuinamente humanos, los que más ennoblecen al hombre, tienen como punto de partida esta visión intelectual movilizadora.

Newman cree encontrar este tipo de movimiento discursivo en lo que se dio en llamar el Sentido Ilativo. Existen numerosos pasajes en los que intenta describir su naturaleza:

«Está claro que la conclusión lógica formal no es el método por el que de hecho llegamos a obtener certeza acerca de lo concreto ; y está claro también, después de lo que hemos apuntado, cuál sea el método verdadero y necesario. Es la acumulación de probabilidades mutuamente independientes que resultan de la naturaleza y de las circunstancias del caso concreto de que se trata ; probabilidades que son demasiado sutiles y tortuosas para que puedan convertirse en silogismos, y aún cuando fueran convertibles, demasiado numerosas y variadas para una tal conversión»²².

La imagen del cabo o la cuerda es ilustrativa: se compone de delgadas fibras, que en sí mismas no tienen la fuerza suficiente para sostener un objeto relativamente pesado. Ahora bien, en conjunto, adquieren tanta fuerza que resultan prácticamente irrompibles. En este sentido, es claro que para Newman la suma de proposiciones probables es capaz de engendrar certeza: a su modo de ver hay un salto cua-

²² Newman, J.H.; *El asentimiento religioso* ; pág. 261. Cf. también págs. 306-7, 312, 318-9

litativo entre la probabilidad y la certeza. Este salto cualitativo tiene su origen en un acto intelectual determinado, no se trata únicamente de poner en común las proposiciones singulares, se trata de «reconsiderarlas» prestando atención esta vez al conjunto:

«Tal es también la visión intelectual que tenemos de la fuerza de la prueba de una verdad concreta. Aprehendemos todo el conjunto de premisas y conclusiones como si fuera una sola cosa, como una especie de percepción instintiva de la conclusión legítima a través de las premisas»²³.

Este nuevo tipo de inferencia, esta vez de tipo «informal» o «natural», recibe la denominación de «Sentido Ilativo», y representa, para él, la manera más natural con que razonamos: de cosas a cosas, de lo concreto a lo concreto, de un todo a otro²⁴. En relación al hecho religioso, el Sentido Ilativo adquiere una relevancia muy particular:

«La certeza absoluta que podemos alcanzar, ora respecto de las verdades de teología natural, ora sobre el hecho de la revelación, es resultado de un assemblage de probabilidades concurrentes y convergentes, y ello de acuerdo con la constitución del entendimiento humano y con la voluntad de su Creador. Esta certeza es un hábito del entendimiento; la evidencia, una cualidad de las proposiciones. Las probabilidades que no alcanzan evidencia lógica pueden bastar para la certidumbre intelectual, y la certidumbre así lograda puede igualar en medida y fuerza a la certeza creada por la más rigurosa demostración científica. Tal certeza, en fin, en casos dados y para determinados individuos, puede ser un verdadero deber, aunque no para todos en otras circunstancias.»²⁵

Como sucede con la mayor parte de sus ideas, Newman ha tenido ocasión de experimentar y descubrir en su propia historia esta peculiar forma de inferencia. De hecho, su propia conversión personal no fue sino fruto de una inferencia informal. Así nos lo confiesa en su *Apología*:

«Hablo históricamente de lo que creía en 1843-1844, y digo que creía en Dios por razón de probabilidad, y creía en el cristianismo por probabilidad, y creía en el catolicismo por probabilidad. Estos tres motivos de probabilidad, dis-

²³ *Ibidem*; pág. 272.

²⁴ *Ibidem*; pág. 295

²⁵ Newman, J.H.; *Apología pro vita sua*; pág. 19

tintos, por fuerza, en el tema dado, eran todos una sola y misma especie de prueba: probabilidades; probabilidades de naturaleza especial, probabilidad acumulada y trascendente, pero probabilidad al cabo. Por consiguiente, Él que nos ha creado, ha querido que, en matemáticas, lleguemos a la certeza por medio de una rigurosa demostración; pero en la indagación religiosa hemos de llegar a la certeza por medio de probabilidades acumuladas. Él ha querido, digo, que obremos así y, queriéndolo así, (...) nos conduce a una certeza que se levanta por encima de la fuerza de nuestras conclusiones lógicas»²⁶

En cuanto a la inferencia formal, aquélla de la que se vale la lógica, Newman no pretende negar su importancia. Antes bien, se esfuerza por ubicarla en su justo lugar, y en subordinación al anterior tipo de inferencia. «Los procesos metódicos de la inferencia, aunque son útiles para llevarnos hasta donde pueden, sin embargo, no son más que instrumentos de nuestra mente y requieren, para que puedan usarse correctamente, aquel raciocinio real y aquella imaginación presente que les da un sentido que trasciende la letra y que, aunque obra a través de ellos, sin embargo llega a conclusiones que van mucho más lejos que ellos. Tal organon viviente es un don personal, no un mero método o un cálculo.»²⁷

Consideraciones finales:

A modo de conclusión, enunciaremos tan sólo dos ideas que, a nuestro juicio, constituyen ejes centrales o núcleos esenciales para la correcta apreciación del pensamiento de Newman en torno a esta cuestión.

La debilidad fundamental

Seguramente, no habrá escapado a la comprensión del lector la insuficiencia de la teoría newmaniana en lo que respecta al tema de los universales. En efecto, esta debilidad tiene que ver con el marcado divorcio que establece entre lo nocional y lo real, entre lo universal y lo particular. Newman, no manifiesta una adecuada comprensión del valor de los universales, lo que relativiza el alcance del silogismo como medio para conocer la verdad. De hecho, si en su concepción hubiera percibido una unidad mayor entre dichos términos, esto mismo lo hubiera llevado a sostener que, a pesar de manejarse con términos universales, la inferencia tiene valor para conocer la verdad concreta, cosa que Newman pareciera negar. En efecto, nosotros partimos de la base

²⁶ *Ibidem*; pág. 158

²⁷ Newman, J.H.; *El asentimiento religioso*; pág. 284.

La debilidad fundamental

Seguramente, no habrá escapado a la comprensión del lector la insuficiencia de la teoría newmaniana en lo que respecta al tema de los universales. En efecto, esta debilidad tiene que ver con el marcado divorcio que establece entre lo nocional y lo real, entre lo universal y lo particular. Newman, no manifiesta una adecuada comprensión del valor de los universales, lo que relativiza el alcance del silogismo como medio para conocer la verdad. De hecho, si en su concepción hubiera percibido una unidad mayor entre dichos términos, esto mismo lo hubiera llevado a sostener que, a pesar de manejarse con términos universales, la inferencia tiene valor para conocer la verdad concreta, cosa que Newman pareciera negar. En efecto, nosotros partimos de la base que todo universal (trátese de un concepto o una proposición) guarda relación intrínseca e inalienable con el o los individuos de los que ha sido «extraído». En este sentido, la conclusión universal de una inferencia deberá mantener dicha relación para que el conocimiento sea genuino. El fundamento metafísico que da sustento a esta teoría ya está presente en el pensamiento de Aristóteles, particularmente en su teoría hilemórfica:

«El individuo es un compuesto de materia y forma, como hemos visto, Y si, en cierto sentido, substancia es el conjunto, en el sentido más estricto la substancia es la forma o la esencia que determina la materia. El compuesto es un *tode ti*, es decir, algo inteligiblemente determinado. En cuanto aprehendida por el entendimiento, la forma llega a ser universal, en el sentido de que por la estructura ontológica que determina una cosa se convierte en concepto aprehendido como capaz de referirse a más cosas y, por tanto, capaz de predicarse de muchos sujetos (de todos aquellos que tienen tal estructura). De esta manera la forma ontológica se convierte en especie lógica.»²⁸

Pero, en el caso del Cardenal, no se establece esta íntima comunidad entre lo universal y lo particular, por lo cual, la comprensión del alcance de la inferencia formal queda desdibujada. Y no se establece dicha comunidad debido a la falta de sustento metafísico en su pensamiento: el Cardenal no ha asimilado en sus escritos la teoría de la materia prima y la forma substancial de Aristóteles, por lo cual no cuenta con el fundamento necesario para explicar acabadamente la naturaleza del universal.

²⁸ Reale, G. ; *Introducción a Aristóteles*; Herder, Barcelona, 1986, Pág. 155-6

de los universales se relaciona con la imposibilidad de hablar racionalmente acerca de problemas éticos tales como el aborto y la eutanasia sin entrar en la cuestión acerca de la realidad de una naturaleza humana como universal. Mucho menos puede proclamarse la certeza en torno a la verdad universal (principal meta de Newman en la Gramática) sin establecer la verdad acerca de los universales.»²⁹

Sin duda alguna, y en coincidencia con lo señalado por Jaki, nos conforma esta insinuación de conceptualismo que puede percibirse en la obra del Cardenal, puesto que destruye absolutamente toda pretensión de verdad universal. Asimismo, destruye también la posibilidad de un desarrollo homogéneo y nos sumerge en el más crudo subjetivismo.

Sin embargo, cabe hacer una observación si no queremos ser injustos con Newman. Es comprensible que en un contexto como el anteriormente descrito resultara difícil desembarazarse de todo resabio de racionalismo. Incluso, en alguna medida Newman percibió claramente este riesgo de subjetivismo; es por ello que buscó defender a toda costa y en todo momento el «principio dogmático», que reafirma la posibilidad de la razón humana de adherirse a verdades tanto sobrenaturales cuanto naturales. De hecho, hablando acerca del liberalismo, Newman concluye: «Al presente no es más que el profundo escepticismo, de razonable apariencia, del que he afirmado arriba ser el término fatal de la razón humana, manejada por el hombre natural»³⁰. El Cardenal descubrió con una certeza implacable el sentido que cobraría este subjetivismo en el campo religioso: una espiritualidad de puro sentimiento, una afectividad religiosa vacía de contenido y librada a los impulsos más superficiales³¹. Cayó, sin embargo, en el ya conocido principio de la «subordinación por oposición», quiso reaccionar contra el subjetivismo arrollador en el que había derivado el Iluminismo inglés en materia religiosa partiendo de los mismos supuestos filosóficos con que dicho Iluminismo había fundado su doctrina: el nominalismo, hijo de una visión racionalista de la inteligencia humana.

Creemos que la superación de esta debilidad pasa por la correcta comprensión de aquel principio clásico de la filosofía medieval según el cual el universal puede ser considerado como objeto de conocimiento o como medio de conocimiento: conocer una cosa en general se dice

²⁹ Jaki, Stanley; *Op. cit.*, Pág. 200

³⁰ Newman, J.H.; *Apología pro vita sua*; pág. 106.

³¹ Newman, John Henry; *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*; Traducción al español por José Morales en revista "Newmaniana", n° 18; pág. 15.

de dos modos: Uno, por parte de lo conocido, entendiéndose que sólo se conoce la naturaleza universal de ello: conocer así algo en general, es conocer imperfecto, puesto que conocería imperfectamente al hombre, quien únicamente supiese de él que es animal. Otro, por parte del medio de conocer: y así conocer una cosa por una forma universal es conocerla más perfectamente; porque más perfecto es el entendimiento que puede conocer las cosas singulares propias por una sola idea universal que el que no lo puede. (I, q. 55, a. 3, ad. 2)

Newman, condicionado por la filosofía de su tiempo incapaz por esencia de trascender la visión idealista del universal y la visión «compositiva» de la inteligencia, perdió de vista esta segunda alternativa. Ello explica el divorcio existente entre el conocimiento nocional y el real, y la escasa valoración que da a la inferencia formal como fuente de aprensión real.

La herencia de la filosofía newmaniana

Pero al mismo tiempo que señalamos éste, su mayor déficit, no podemos dejar de reconocer el valor de la filosofía del Cardenal en cuanto ha sabido plantear, con originalidad y justeza, un intento de superación del racionalismo desde el seno mismo del racionalismo. Y esta superación pasa, sin lugar a dudas, por el reconocimiento reiterado y explícito de diversas formas de intuición intelectual, de las cuales cobra especial transcendencia el Sentido Ilativo al que hicimos referencia.

En este punto de nuestra exposición, la genialidad de John Henry Newman se descubre con notable claridad: el empirismo inglés se las había ingeniado para hacer desaparecer cualquier vestigio de «intelección» en la gnoseología. Todo lo que implicara aceptación pasiva, contemplación, y -por tanto- respeto, sometimiento, humildad, fue eliminado del vocabulario filosófico. En la filosofía inglesa, la abstracción deja de ser concebida como «percepción intelectual de la forma», como una «simple aprehensión», y es interpretada más bien como un proceso activo de generalización y comparación; paralelamente, la inducción pierde su capacidad de penetrar lo concreto para extraer de allí una conclusión universal y se limita a inferir conclusiones probables.

Newman, educado en este contexto, percibió claramente la necesidad de un cambio. Primeramente, a nivel sobrenatural, pues no hay religión posible si en el punto de partida no se da un primer momento de recepción. Concibe, en este sentido, a la fe como un asentimiento a lo dado; y lo dado, en este caso no es otra cosa que la Revelación, el Evangelio de la Salvación. Pero si en el nivel sobrenatural se acepta este fundamento de carácter receptivo, en el campo natural deberá

descubrirse un momento análogo. La inteligencia humana no es pura discursividad, pura «ratio». La pura «ratio» es impensable y contraria al orden de la naturaleza. La inteligencia tiene, pues, por tarea fundante la aprehensión de lo «dado»; su capacidad más saliente es la capacidad de «intelección». Puede, en efecto, «leer» dentro de lo real, limitadamente -es cierto- pero su aprehensión no se agota en lo puramente fenoménico, en lo que meramente «aparece».

Es notable que, Newman, sin contar con el bagaje intelectual que le hubiera conferido la formación escolástica tradicional, se las ingenia para redescubrir el momento intelectual y, por tanto, receptivo, del conocimiento humano. En primer lugar, acepta la existencia de una percepción intelectual (denominada por él «instinto») de las realidades concretas. Este instinto -que conoce lo concreto- le otorga al sentido ilativo la capacidad de engendrar los «primeros principios» que pasan de ser meramente nocionales a ser absolutamente reales³², son percibidos por un acto intelectual llamado «intuición». Por último, la facultad ilativa, el «buen juicio», permite desarrollar razonamientos que no pierden su contacto con lo concreto: parten de lo concreto y, en el cúmulo de lo concreto, perciben intelectualmente una conclusión virtualmente contenida en las premisas. Todas estas «facultades» intelectuales tienen la particularidad de presentar una naturaleza receptiva, intelectual, más que discursiva. Newman -más allá de los nombres o características que otorgue a cada una de ellas- las agrupa en torno a una capacidad intelectual: la «intuición» o nou V.

«Nunca he pensado dejar la verdad en manos de una protección tan poco digna de confianza como el razonar en sí mismo. No hay duda de que el destino del entendimiento es la verdad. Pero de esto no se sigue que la verdad sea el objeto directo de todas sus capacidades (...) Hay una facultad en la mente que actúa como complemento del raciocinio y que, teniendo a la verdad por objeto directo, asegura el uso del raciocinio para fines correctos. Esta facultad, en lo que concierne a la religión, es el sentido moral; pero tiene un campo más amplio que la religión, el de la «aprehensión de los primeros principios». Aristóteles me enseñó a denominarla **nouV** o facultad noética (...) El antecedente del raciocinio es su vínculo con la facultad noética.»³³

³² Newman, J.H.; *Fe y razón*; Sermón XII; pág. 319.

³³ Newman, J.H.; *Theological Papers of J.H. Newman on Faith and Certainty*; citado en *Fe y razón*; nota al Sermón IV, Pág. 110.

Cabe la observación de que esta pretendida superación del racionalismo no parece constituir verdaderamente una superación metafísica, sino tan sólo una superación por vía de la moral, lo cual es un recurso frecuente entre los pensadores ingleses de la modernidad. Cerrado el camino para la captación de verdades universales objetivas, la construcción de una moral universal se volvería imposible. De allí la necesidad de «abrir un resquicio» por el que la inteligencia práctica garantice la instauración de un ordenamiento moral objetivo. El párrafo arriba señalado pareciera avalar esta suposición. Sin embargo, son numerosos los pasajes en los que el Cardenal explícitamente se opone a esta consideración. Su salida pretende ir más allá del ámbito de la moral, extendiéndose a cuestiones especulativas:

«...el juicio extralógico que nos garantiza la certeza acerca de ellas [las proposiciones concretas] no es tan sólo el sentido común, sino que a veces es un sentido especial que requiere cualidades especiales, o también algún sentido intelectual diverso de la mera aprehensión de un argumento científico. Muchas veces se llama *iudicium prudentis viri*, y es un criterio de certeza que vale en todos los casos concretos, no sólo en lo que se refiere a nuestros deberes y acciones -cosas que nos son más familiares- sino también en cuestiones acerca de la verdad o del error en general, o sea, en lo que se llaman cuestiones especulativas, en las cuales actúa no como sustituto, sino como complemento de la lógica»³⁴.

A diferencia de la inferencia formal, el Sentido Ilativo se ejercita lo mismo en los puntos iniciales del pensar (los llamados «primeros principios») que en sus resultados finales o conclusiones³⁵. En este marco, el Sentido Ilativo logra «penetrar con rectitud instintiva en los principios, doctrinas y hechos, ya sean falsos, ya verdaderos, para discernir con presteza qué conclusiones son necesarias, convenientes o expedientes si aquellos se dan por supuestos»³⁶.

Desde el punto de vista filosófico, esta reivindicación de la faz intuitiva de la inteligencia, tiene que ver sin duda alguna con la primacía del elemento contemplativo en la actividad propiamente discursiva de la inteligencia y con el reconocimiento y aceptación de que todo conocimiento tiene su origen, sostén y patria en la visión de lo concreto singular.

³⁴ Newman, J.H.; *El asentimiento religioso*; pág. 284-5

³⁵ *Ibidem*; pág. 320

³⁶ *Ibidem*; pág. 318

Si se pierde de vista esta consigna básica, entonces cobra fuerza todo aquello que Newman ha descrito magistralmente en torno a la aprensión nocional: allí donde se pierde de vista la realidad, se sumerge la mente en un tráfago de nociones estériles aunque lógicamente coherentes. El conocimiento se vuelve así incapaz de movilizar al hombre, aún el más férreamente sostenido, mientras que el alma y el conocimiento permanecen inertes en su esterilidad. Por el contrario, el conocimiento que se nutre de lo real es garantía de fecundidad, verdadero principio de desarrollo, por cuanto su vitalidad no viene de dentro del sujeto, por un movimiento centrífugo, sino de fuera, por la fuerza de atracción que genera el conocimiento de la verdad y el bien concretos:

«Cuanto más plenamente esté la mente absorbida en una experiencia, tanto más vivo será su asentimiento a ella, si es que asiente; y, por otra parte, cuanto más ocupada esté en una abstracción, tanto más muerto y menos activo será su asentimiento»³⁷.



³⁷ *Ibidem*; pág. 63

FRANCISCO LEOCATA S. D. B.

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

La racionalidad moderna y la fenomenología de Husserl

1. El problema de la razón en el conjunto de la obra husserliana

El presente estudio se dirigirá principalmente a la interpretación de la racionalidad moderna en la *Krisis*, la última gran obra de nuestro autor. Pero para ello debemos inicialmente tener en cuenta varias observaciones. La primera de ellas es que el ideal de una filosofía racional está explícitamente profesado en las grandes obras de Husserl, y en un modo particular, por su importancia intrínseca, en *Ideen I* y en *Formale und transzendente Logik*. En la primera de esas obras la razón aparece como la meta que busca todo el riguroso análisis conducido a lo largo de la obra, y aparece también en correlatividad con lo que Husserl entiende por *Sein*.¹ La racionalidad es el modo en que la totalidad del mundo y de la conciencia a la que se presenta se clarifican hasta llegar a una evidencia y apodicticidad tales que permitan construir una verdadera *Mathesis universalis*,² un ideal de sabiduría que ya había sido preanunciado en las *Regulae* de Descartes, cuya presencia es objetivamente indiscutible a lo largo de la toda la obra de Husserl. En cuanto a *Formale und transzendente Logik*, creemos que sigue constituyendo una suerte de ontología

¹ Cfr. *Ideen I*, Hua. III, pp. 348-350

² Cfr. *Ibidem*, pp. 112ss.

que reconduce el edificio de la lógica al primado del sujeto trascendental, y que por lo tanto quiere delinear lo que juzga como una filosofía de la razón alternativa al ideal lógico-formal propuesto por otras corrientes.³

Ya en esas obras se advierte el carácter novedoso de la racionalidad tal como la propone Husserl: es una racionalidad que está en correlación con el tema del ser y de la verdad, pero que además quiere corregir la concepción lógico-instrumental de la razón, por lo que nunca está separada del «principio de los principios»: la intuitividad del sentido de las esencias y de sus relaciones en el marco de un mundo. Esto implica, y Husserl bien se dio cuenta a lo largo de su puntilloso camino, el abandono de un sistema estático y la adopción de una concepción dinámica de la razón, hecha de un modo nuevo, genealógico, en contraposición con los neoidealismos de su época, que tuviera en cuenta la totalidad de la experiencia humana, incluyendo los aspectos afectivos, valorativos, asociativos, de la apertura del ser humano al mundo. En las *Cartesianische Meditationen* esta racionalidad es unida a un fuerte sentido de la intersubjetividad —tema que Husserl había ido elaborando en sus papeles luego publicados póstumamente— de manera que el ideal de racionalidad tiende a ser orientado, si se nos permite aquí utilizar la terminología de Habermas, hacia una razón comunicativa, a pesar de que la reducción trascendental vuelve a reproponer la primacía «moderna» del yo.⁴

Todos estos elementos permiten interpretar la obra de Husserl como un nuevo intento de renovación del racionalismo, tanto más que nuestro autor tomó siempre clara distancia respecto de las corrientes vitalistas o relativistas de su época, y es bien conocida su reacción frente a la aparición de *Sein und Zeit* de su antiguo discípulo Heidegger. A esta luz, es inevitable reconocer que la herencia de Husserl fue mejor interpretada por Fink o Landgrebe que no por los numerosos fenomenólogos que emprendieron otras vías, uno de cuyos ejemplos más claros es Merleau-Ponty. No sólo, sino que es notorio el modo como Husserl en la proximidad de su muerte acentúa aún más lo que él llama, en el famoso discurso de Viena, el «heroísmo de la razón», contraponiéndolo a las

³ Cfr. *Formale und transzendente Logik*, Hua.XVII, pp. 197-205.

⁴ Cfr. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua. I, par. 55 y 56.

tentaciones, no sólo filosóficas, sino también sociales y políticas, de instalar nuevos mitos. Su último llamado tiene un carácter bastante dramático como previsión de una posible era en la que la humanidad dejara de lado su vocación a la racionalidad, ya sea por efectos de una nueva mitología, ya por el imperio de un modelo de racionalidad que él rechazaba: la razón tecno-instrumental, potenciada por el desarrollo de un determinado enfoque de la ciencia y de la lógica que la guiaba.

Es por eso que la lectura de la *Krisis* resulta indispensable para quien quiera en verdad confrontarse con el modo en que Husserl vio *la racionalidad moderna*, y entendió darle una nueva orientación, que tuviera mejor integradas la vida y la intersubjetividad, y en general todo lo que denominamos cultura. No hay aquí ningún abandono del protagonismo de la reducción trascendental, pieza clave en su nueva concepción, pero tampoco hay una reafirmación o simple remodelación de la «racionalidad centrada en el sujeto» a la manera en que Habermas la interpreta como característica de la modernidad filosófica.

Suponemos como cierta la advertencia hecha por Gadamer, que la lectura de un autor filosófico, si es hecha filosóficamente, implica decir algo más de lo que dijo el autor en cuestión. Advertimos por lo tanto ya desde el inicio que nos acercamos a este maestro no para repetir o reconstruir su pensamiento, sino para dialogar con él, y eventualmente disentir, aprovechando sus lecciones: sería, desde nuestra óptica, una manera de ser fiel al espíritu de su mensaje, haciendo explícitas algunas de sus exigencias más importantes. El tema de la racionalidad por lo demás merece una cuidadosa atención porque de hecho —y esto es hoy ampliamente reconocido en la filosofía occidental— se ha obrado una crisis que involucra no sólo la concepción de las ciencias en cuanto tales, como enuncia el título de la obra que vamos a examinar, sino el ideal moderno de la razón. No sólo se ha cumplido la anticipación de Weber en torno a un politeísmo de los valores y un primado de la razón instrumental,⁵ sino que en las visiones del mundo actuales hay remembranzas y añoranzas de lo mágico, de una vitalidad que pretende abordar jocosamente la vida, de sistemas sociopolíticos que resienten de efectos

⁵ Cfr. Y. RUANO DE LA FUENTE, *Racionalidad y conciencia trágica: La modernidad según Max Weber* (Madrid: Trotta, 1996).

claramente irracionales. Esto a su vez no sería tan malo si sólo se limitara a ser una disputa entre ideas filosóficas: lo que está comprometido es el sentido del valor de la persona humana y de la relación intersubjetiva a nivel de sociedad y de humanidad.

1. El papel de las ciencias en la autocomprensión de la modernidad

Cuando se hace referencia a la modernidad filosófica, no puede prescindirse del tema de la racionalidad y de la autoconciencia del sujeto humano. Y esto es válido incluso entre los autores que se han profesado como empiristas o que, como Hume, han diluido el yo en un haz de sensaciones. Pero en la explicitación de ambas instancias se halla comprometido el gran desafío de la ciencia moderna. Ésta en efecto deja su sello en el modo en que el hombre moderno concibe su racionalidad: como capacidad de conocer metódicamente las diversas dimensiones del mundo circundante y consiguientemente de alcanzar con ello, o mejor, esclarecer (traer a la luz) su misma identidad en cuanto sujeto pensante, su lugar en el mundo. No puede en efecto concebirse una racionalidad en el sentido moderno sin estas dos dimensiones. En la antigüedad y en el medioevo el *lógos* o la *ratio* respectivamente, estaban por una parte relacionados con una concepción distinta de la *epistémé*⁶, y abarcaban además toda una dimensión práctica referida a la ética, a la prudencia o al arte. Aunque también para los modernos como Descartes, Leibniz, Wolff o Kant la razón tiene también dimensiones que se refieren a la praxis, su diferencia respecto a la razón teórica es más marcada.

La ciencia moderna, en cuya gestación colaboraron muchos factores de diversa índole,⁷ tiene rasgos propios que le permiten un camino más autónomo, tanto respecto de los dogmas religiosos como de la fundamentación metafísica, que sin embargo está significativamente presente en Descartes y en Leibniz, un camino más seguro y expansivo, con una relación muy estrecha con el ámbito tecnológico. Inauguran un nuevo sentido del *método*⁸, y requieren, por lo tanto, la reformulación de una

⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid: Alianza), 1994.

⁷ Cfr. E. GARIN, *La cultura filosofica del rinascimento italiano* (Firenze: Sansoni, 1979); G. GUSDORF, *La révolution galiléenne*, 2 tomos (Paris: Payot, 1969).

⁸ Cfr. R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, A-T, X, pp.359-469.

teoría general del conocimiento, para esclarecer el sentido y el alcance de la racionalidad en vista de la ciencia. Pero por ello mismo esta búsqueda no deja de tener re-percusión en el conjunto del modo de encarar la cultura: la razón se erige de algún modo en la guía de la vida humana integral. Aunque por lo tanto los elementos constitutivos de la modernidad filosófica no se agotan en el tema específico de las ciencias éstas son sin embargo un elemento indispensable para comprender el paso a una nueva concepción de la razón. Lo que equivale a decir que son un aspecto determinante del proyecto de la modernidad.

Ésta es la idea de la que parte el sereno y sin embargo dramático cuadro trazado por Husserl en la *Krisis* «de las ciencias europeas»: nuestro autor destaca que la concepción moderna de las ciencias tiene, junto con sus logros, ciertas deficiencias que le han conducido inevitablemente a una crisis —crisis, podríamos añadir, que vemos con mayor evidencia hoy día, tanto en lo interno de la concepción de la ciencia como en su ubicación en la cultura— que puede llevar nada menos que a una suerte de naufragio de la humanidad. La fenomenología, a través de un método riguroso, puede poner en evidencia tales deficiencias y con ello rescatar el sentido auténtico de la racionalidad. Nosotros, naturalmente, no entendemos aquí abordar todos los aspectos de esta obra, sino poner de relieve la manera como entiende Husserl la relación entre mundo moderno, racionalidad y ciencias. Un detalle que hay que tener en cuenta, desde luego es que la obra es posterior a *Sein und Zeit* (1927), y que por lo tanto se ve directa o indirectamente obligada a dar una cierta respuesta a los famosos análisis heideggerianos sobre la praxis utilitaria y la técnica en ella implícita.⁹ Tampoco debe perderse de vista la diferencia de actitud que esta obra muestra respecto del pensamiento en torno a la historia y a la vida llevado adelante, entre otros por Dilthey, en comparación con lo que había expresado vehementemente en el escrito programático *Die Phänomenologie als strenge Wissenschaft* (1911).

En los primeros párrafos focaliza Husserl el diagnóstico de una crisis en la concepción moderna de las ciencias, y muestra el propósito de reconstruir su génesis, a fin de identificar en el origen histórico el núcleo

⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1967, pp.68-72.

que posibilitó el desenlace de esa misma crisis. Husserl es consciente de que se trata de una cuestión aparentemente desmesurada e injustificada:

«La crisis de una ciencia —dice— significa nada menos que el hecho de que su cientificidad auténtica – o también el modo mismo con que ella ha definido sus tareas y elaborado en consecuencia su metodología – ha llegado a ser cuestionable»¹⁰.

Ahora bien, explica Husserl, eso puede suponerse de la filosofía, que ha sufrido el embate de nuevas formas de irracionalismo y escepticismo o aun de la psicología por su ambigua relación con la filosofía y con las ciencias positivas y experimentales, pero ¿cómo afirmar una crisis de las ciencias naturales y exactas, que continuamente avanzaban con descubrimientos deslumbrantes y con aplicaciones tecnológicas no menos llamativas?

Aun las mismas ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), a pesar del carácter específico de su metodología, han hecho y continúan haciendo indiscutibles progresos. Baste pensar en los estudios de la historia, en los avances de la psicología¹¹ (Husserl hace en algunos de sus cursos alusiones veladas al psicoanálisis a propósito del tema de lo inconsciente), de la sociología (estamos en pleno período de expansión del pensamiento de Max Weber) o en la lingüística. Podría pensarse, en todo caso, desde la óptica neopositivista (movimiento que Husserl conoce perfectamente), del contraste entre la no cientificidad que mostraba la filosofía en muchos de sus ejemplos, y la precisión, eficacia y fecundidad de las ciencias positivas en general.

Sin embargo, insiste Husserl, esta crisis, aunque semioculta en la época en que él planteaba el problema, existe en realidad, e involucra en su caída todo un sentido de la racionalidad que corre el riesgo de llevar fuera de camino a la humanidad no sólo europea sino mundial:

«Nosotros —agrega— tomamos nuestro punto de partida de una inversión que tuvo lugar durante el curso del siglo pasado en la

¹⁰ Krisis, Hua.VI, p.1.

¹¹ Cfr. *Phänomenologische Psychologie*, Hua.IX; en la *Krisis* hay una larga sección (par. 56-739 dedicada a la psicología.

«Nosotros —agrega— tomamos nuestro punto de partida de una inversión que tuvo lugar durante el curso del siglo pasado en la actitud con respecto a las ciencias. Esta inversión concierne la manera general de apreciar (*Bewertung*) las ciencias. No toca su científicidad; se refiere más bien a lo que las ciencias, a lo que la ciencia en general había significado, y puede significar, para la existencia humana. La manera exclusiva por la cual la visión global del mundo que es la del hombre moderno, se ha dejado determinar y engeguecer, en la segunda mitad del siglo XIX, por las ciencias positivas, y por la “*prosperity*” a ellas debida, significaba que se apartaba con indiferencia de las cuestiones que son decisiones para una humanidad auténtica. *Simple sciences de hechos forman una simple humanidad de hecho*»¹².

Esto significa que en el fondo de la crisis que Husserl ve acentuada sobre todo «después de la guerra» (1914-1918) no se trata de una simple falencia metodológica que llevaría a una esterilidad operativa —sabemos que en tal período continuaron los hallazgos y los desarrollos de la revolución operada en la física, así como sus aplicaciones tecnológicas— sino de un modo de valorar las ciencias positivas, tanto naturales y exactas como las culturales (o ciencias del espíritu) que ignora el mundo de la vida que las ha hecho posibles y les ha dado origen, y por lo tanto olvida también su orientación a la vida de la humanidad.¹³ Es como si no advirtiera suficientemente que las consecuencias tecnológicas enfocadas bajo el aspecto de la *prosperity* podrían terminar en un deterioro del sentido humano, de las relaciones sociales y de la cultura en general.

¿Qué es lo que ha pasado? A su entender, el hombre moderno ha abierto nuevos espacios de progreso basándose en una reformulación de la conciencia de la racionalidad. La ha construido, con mayor autonomía respecto de la revelación bíblica pero sin entrar necesariamente en contradicción con ella en su substancia, sobre dos pilares: el de la autoconciencia del yo con su complemento en la valoración de la dignidad humana frente a las cosas, y sobre el concepto de un método riguroso —que

¹³ Cfr. E. PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (Bari: Laterza, 1961). Acerca de la relación de la razón con la verdad y el ser, dice Husserl: «Ist Vernunft und seiendes zu trennen, wo erkennende Vernunft bestimmt, was Seiendes ist?» (*Krisis*, p. 9).

rompía con la tradición filosófico-natural anterior— y que le permitía abrir constantemente nuevos caminos y ampliar horizontes de investigación. Es-to puede encontrarse no sólo en Descartes, sino también en Leibniz y Kant, con diversos matices, y hasta en algunos de los autores modernos de la vertiente empirista, a los cuales Husserl tiene presentes en el desarrollo de la obra que analizamos, que une la búsqueda teórica con una «revisión» de la historia filosófica moderna. Creemos no traicionar el contenido del mensaje husserliano diciendo que para él este giro era en sí mismo un encaminarse hacia una etapa nueva de autoconciencia de la humanidad, y que la idea originaria de la ciencia moderna difería de lo que más tarde fue elaborado como proyecto por el positivismo y el neopositivismo. La idea moderna, iniciada en el Renacimiento y formulada por Descartes, implicaba una reformulación profunda de todo el campo del conocimiento: para fundamentar la nueva ciencia debía renovar la teoría del conocimiento en su conjunto. Esto implicaba una nueva concepción que, aun dentro de las salvedades de continuidad puestas en evidencia por las investigaciones de Gilson y otros autores, rompía con la tradición escolástica, y apuntaba a un ideal de una ciencia «omnienglobande» (*allbefassende Wissenschaft*)¹⁴, la *Sapientia universalis* de la cual hablaban las *Regulae* de Descartes¹⁵, capaz de reorganizar todo el campo del saber y le diera un nuevo instrumento: una nueva filosofía del método. Lo cual implicaba a su vez una nueva concepción de la racionalidad.

“Las ciencias, en plural, todas las que están por fundarse y todas aquellas que están ya en acción, no son sino ramas dependientes de la sola y única filosofía. Llevando al grado de intrepidez y quizá de exageración el sentido de la universalidad que se ponía en juego después de Descartes, esta nueva filosofía no desea nada menos que englobar en la unidad de un sistema teórico todas las cuestiones provistas de sentido sin excepción, de una manera rigurosamente científica, en una metodología racional apodíctica y en un progreso de la investigación infinito y, sin embargo racionalmente ordenado”.¹⁶

¹⁴ Krisis, p. 6. Véase el sentido de la *Sapientia universalis* en Descartes en J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes* (Paris: Vrin, 1993).

¹⁵ Cfr. A-T, X, p. 360.

¹⁶ *Krisis*, p.6.

racional seguro y riguroso, pero al mismo tiempo religar todos esos campos a la unidad ideal de una misma actividad de la razón. Como lo indica claramente el propio Descartes, esto no implica la reducción de todo el saber humano a la filosofía – justamente uno de los motivos de su filosofía primera era el de fundamentar el conocimiento físico-matemático tomando conciencia de su novedad y autonomía – sino más bien la exigencia de que el método y el avance de cada una de las ciencias estuviera avalado por una autoconciencia crítica de la racionalidad. De allí la intrínseca relación, claramente afirmada por Descartes, entre autoconciencia del sujeto y sentido progresivo de la racionalidad. La ciencia era, por lo tanto, una de las piezas claves de la entrada en los tiempos modernos en cuanto tales, pero debía ser concebida, tanto por el campo de investigación como por el método, *de modo que no se desentendiera de las cuestiones de fundamentación radical*.

La concepción positivista de la ciencia llevada adelante en forma programática desde la filosofía de A. Comte, y más tarde expandida en diversas formas y con diversos criterios en la segunda mitad del siglo XIX, contra la cual dirige su polémica Husserl – teniendo puesta la mirada también sobre el neopositivismo lógico, ha abandonado por temor a presupuestos metafísicos que en el fondo son racionalizaciones de etapas “mitológicas”, toda relación con problemas de fundamentos, exceptuada la expansión cuantitativa de la lógica formal, y ha derivado hacia un “concepto residual” de ciencia.¹⁷ Es decir, se ha quedado con el método – fuertemente marcado por la lógica formal – y con los hechos. De este modo cada ciencia, independizada teóricamente de la base filosófica, ha exployado inmensos campos de aparente progreso. El precio de esta decapitación de la filosofía, ha sido la adopción del presupuesto del primado de lo que Husserl llama el objetivismo naturalista, que contenía en germen el abandono de la primacía del sujeto humano en medio de un mundo de cosas que lo condicionan, a las que se añaden otras nuevas creadas por la técnica derivada de la misma ciencia, que le pueden dar mayor poder o un espacio-tiempo mayor para ejercer el

¹⁷ “Der positivistische Begriff der Wissenschaft in unserer Zeit ist also – historisch betrachtet – ein Restbegriff. Er hat alle Frage fallen gelassen, die man in die bald engeren, bald weiteren Begriffe von Metaphysik einbezogen hatte, darunter alle die unklar so genannten ‘höchsten und letzten Frage’” (*Krisis*, p.6).

poder, sin garantizarle la elevación de la condición humana : pues tal poder puede revertirse contra lo humano.

La caída en el objetivismo naturalista

La filosofía moderna tiene, por lo tanto, en su constitución originaria, una esencial relación con la tarea de unificar – respetando su diversidad – la totalidad del saber científico. Pero tal vocación, intrínsecamente dependiente de una renovación de la metafísica y de una “teoría del conocimiento”, perdió poco a poco su oportunidad de realización. Es decir, los esfuerzos de Descartes y de Leibniz en ese campo fueron desoídos: y ello se debió, en la interpretación de Husserl tanto a defectos de la concepción de Galileo y del propio Descartes (el famoso “encubrimiento” que estuvo unido a su des-cubrimiento) como al impacto de la obra de Hume, que jugó a su vez un papel no indiferente en el planteo kantiano de la cuestión. Después del siglo XVIII, y a pesar de los esfuerzos del idealismo clásico alemán, las ciencias positivas advirtieron que podían progresar sin esa referencia a los fundamentos, y cada una de ellas se fue separando de las otras, tanto por sus objetos formales como por sus métodos, generando a su vez en su propio seno nuevas especialidades y divisiones, Es como si el sentido analítico adelantado en las *Regulae ad directionem ingenii* se hubiera emancipado respecto del momento de retorno intuitivo de la totalidad de la realidad estudiada. El propósito de Comte de restablecer el llamado a una síntesis, indispensable para que el edificio de las ciencias fuera útil a la humanidad en cuanto ser colectivo (“el nuevo ser”) también fracasó debido al presupuesto del objetivismo naturalista.

Creemos interpretar correctamente la *mens* husserliana en este punto si observamos que el mero ordenamiento de la “estructura del mundo” en base a la sistematización lógico-formal (Carnap y su escuela) tampoco podía evitar la misma dispersión por el simple hecho de la “autonomía” de los instrumentos técnicos generados por las ciencias singulares. Esta lenta desintegración no puede remediarse sólo a través de una reorganización política o jurídica, y requiere la formación de una cultura en la que se recupere el sentido humano de las ciencias, lo cual a su vez no puede hacerse si se pierde definitivamente el ideal moderno de una “sabiduría

universal” (es decir de una ciencia integrada en una visión filosófica del hombre y de su mundo) y de su nexa con la racionalidad, una racionalidad no meramente instrumental, lugar de origen en el hombre de las ciencias en cuanto tales. En el objetivismo naturalista tarde o temprano, el hombre mismo se ve reconducido a la condición de objeto de diversas ciencias – un tipo de objetividad que no es distinguido suficientemente de la objetividad de las cosas y de los instrumentos, entrando en un estado de ocultamiento y de pérdida de sí. Algunos de los desarrollos hechos mucho más tarde por la obra de Foucault ponen al desnudo esta situación.¹⁸

El proceso histórico de la modernidad, como lo expresa Husserl, se halla así envuelto en un drama que en un principio permaneció oculto en el triunfalismo de la *prosperity*, pero que lentamente ha hecho aflorar sus consecuencias:

“Es el ideal determinado de una filosofía universal y del método que ella comporta, lo que constituye el comienzo, y por así decir, la *fundación original de la modernidad (Neuzeit) filosófica*, como de todas las líneas de desarrollo que ella conocerá. Pero en lugar de que este ideal haya podido realizarse de hecho desarrollando sus efectos, lo que experimenta es, por el contrario, una disolución interna”¹⁹.

Como hemos observado, esta disolución no impide en absoluto los logros tecnológicos de las ciencias positivas que cubren necesidades o utilidades diversas, que pueden por ello mismo ser sometidas a criterios económicos, en el sentido de una multiplicación de los éxitos en la explotación del mundo natural y de nuevas posibilidades de exploración del entorno natural, sino que afecta al “sentido de verdad de la ciencia en su conjunto”.²⁰

Husserl se propone retomar, a través de la fenomenología este sentido de la verdad, y relaciona íntimamente este proyecto de unificación del saber con el sentido mismo de la modernidad, no sólo filosófica, sino también cultural. Y lo hace ante la toma de conciencia de que las ciencias europeas

¹⁸ Cfr. M. FOUCAULT, Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas, México, Siglo XXI, 2001.

¹⁹ Krisis, p. 10.

²⁰ Cfr. Krisis, p. 10.

están, por los motivos dichos, en crisis, lo cual implica una crisis de la humanidad en cuanto tal.

“Pues la fundación original de la nueva filosofía es, de acuerdo a lo que acabamos de decir, la fundación original de la humanidad europea moderna, precisamente en tanto que una humanidad que, por contraste con la humanidad anterior, a la humanidad medieval y antigua, quiere renovarse radicalmente a través de su nueva filosofía, y sólo por ella.”²¹

La crisis de la filosofía moderna es correlativa por lo tanto a la crisis de las ciencias. Pero hay un núcleo que encierra gran parte del motivo de ambas crisis; y es la ambigüedad originaria que reviste la idealización matemática de la naturaleza ya a partir de Galileo. Es este un problema que marca una diferencia importante entre esta y las primeras obras de Husserl, y es conveniente que le deparemos la debida atención.

Por una parte, de acuerdo a la lectura de Husserl, la idealidad objetiva de las matemáticas abre el camino a la racionalidad del método científico. Pero por otra tal idealización se presta a la identificación de las categorías matemáticas con el mundo natural en sí mismo. De manera que la objetividad matemática, y luego la lógico-formal pasan a ser estructuras del mundo real:

“Nosotros estamos tan acostumbrados al intercambio cotidiano entre la teoría apriórica y la empiria, que estamos habitualmente inclinados a no separar el espacio y las formas espaciales de las que habla la geometría, del espacio y de las formas espaciales de la realidad de experiencia, como si hubiera allí algo de unívoco”²².

Esta continuidad de la actitud natural permite según Husserl que las formas puras geométricas sirvan de guía para la utilización y el perfeccionamiento de los instrumentos técnicos de medición. O sea que los productos de la naturaleza matemáticamente idealizada se confunden o identifican con la naturaleza tal como se la encuentra en la experiencia

²¹ *Ibidem*, p. 10. “Damit fällt auch der Glaube an eine ‘absolute’ Vernunft, aus der die Welt ihren Sinn hat, der Glaube an den Sinn der Geschichte, der Sinn des Menschentums, an seine Freiheit, nämlich als Vermöglichkeit des Menschen, seine individuellen und allgemeinen menschlichen Dasein vernünftig Sinn zu verschaffen”(p.11).

²² Cfr. *Krisis*, p. 29; «Die Krisis bedeutet die Krisis der Philosophie, die Krisis aller neuzeitlichen Wissenschaften als Glieder der philosophischen Universalität, eine zunächst latente, dann aber inner mehr zutage tretende Krisis des europäischen Menschentums selbst in der gesamten Sinnhaftigkeit seines kulturellen Lebens, in seiner gesamtem “Existenz”» (*Ibidem*, p. 10).

primigenia del mundo de la vida, y lo matemático pasa a tener las características de una modalidad intrínseca a la naturaleza, que ofrece instrumentos técnicos para su utilización a los fines prácticos.

Pero lo que no advertía la idealización matemática era su deuda con la praxis constructora de instrumentos ya en su nacimiento. En otras palabras – y aquí muestra Husserl una interpretación “genética” distinta, pero no contradictoria, de la presentada en *Ideen I* – hay en el origen de la idealidad matemática un nexo – que debe ser mejor esclarecido – con la praxis de medición, con el *Vorhandensein*, y por lo tanto algo que oculta el verdadero ser de las cosas.

«Así se comprende que una vez despertado el deseo de un conocimiento “filosófico” determinante del ser “verdadero”, el ser objetivo del mundo, *el arte empírico de la medida*, y su función objetivante empírico-práctica, en una transposición del interés práctico en interés puramente teórico, *fue idealizado y se transformó así en un proceso de pensamiento puramente geométrico*»²³.

Por lo tanto, al mismo tiempo que la geometría llegaba a ser un medio para la expansión de la técnica, traía el efecto teórico de presentar el mundo como una totalidad geométrica configurada «en sí»²⁴. El mecanicismo, cuyas huellas están lejos de haberse disuelto del todo en su aspecto filosófico, consideraba lo cuantitativo como la «substancia» del mundo. Esto permitía un avance espectacular de las ciencias, pero al precio de olvidar o dejar oculta su génesis a partir del mundo de la vida tal como se da a la subjetividad humana:

«La matemática —añade Husserl— como reino de un conocimiento verdaderamente objetivo (y bajo su dirección, la técnica) era lo que para Galileo, y ya antes de él, estaba en el centro del interés que ponía en movimiento al hombre “moderno”: el interés por un conocimiento

²⁴ «Wo immer eine solche Methodik ausgebildet ist, da haben wir damit auch die Relativität der subjektiven Auffassungen überwinden, die nun einmal der empirisch-anschaulichen Welt we-sentlich ist. Denn auf diese Weise gewinnen wir eine identische, irrelative Wahrheit, von der je-derman, der diese Methode zu verstehen und zu üben vermag, sich überzeugen kann. Hier also er-kennen wir ein wahrhaft Seiendes selbst –obschon nur in Form einer vom empirisch Gegebenen aus stetig zu steigern den Approximation an die geometrische Idealgestalt, die als leitender Pol fungiert» (*Krisis*, p. 27).

filosófico del mundo, y por una praxis racional. [...] Y el mundo concreto en su conjunto debe revelarse como un objeto matematizable»²⁵.

Vemos por lo tanto que mientras en *Ideen I* todavía subsiste el ideal de la *Mathesis universalis* abierta por el mundo de las esencias, en la línea iniciada por las *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes y continuada en cierto modo distinto por Leibniz, en la *Krisis* hay como una denuncia de que el mundo matemático haya sido casi substancializado como secreto del mundo físico, y por lo tanto haya sido olvidada su génesis a partir de una idealización, es decir a partir de una modalidad de la intencionalidad del su-jeto humano.²⁶ Este oscurecimiento, que tiene ya implícita la consecuencia de la subordinación de la subjetividad humana al mundo físico, supuesto común de la concepción que ha precipitado la crisis de las ciencias occidentales, se ha agravado con la introducción del principio de causalidad —al que Husserl en *Ideen II* había distinguido de la motivación, propia del mundo personal— aplicada al conjunto de la naturaleza y del hombre mismo. Por lo tanto a la objetivación matemático-formal del mundo físico, que dio lugar históricamente el mecanicismo, se une la aplicación de un principio de causalidad exacta universal, que tiende a explicar la medida exacta del movimiento. Es oportuno recordar aquí que aunque dicha unión está —de manera no plenamente consciente de sí, es decir no reconducida a una evidencia apofántica— ya en Galileo para culminar en la obra de Newton, fue esquivada por algunos importantes mecanicistas, como Malebranche —que recurrió al ocasionalismo— y aun por Leibniz, que propuso la tesis de la armonía preestablecida. Y es que estos autores de algún modo entreveían la imposibilidad de identificar la idealización matemática con la existencia fáctica de lo natural-empírico. Puede decirse que el Husserl de la *Krisis* toca así uno de los puntos neurálgicos de la

²⁵ *Krisis*, p. 37. El concepto de praxis racional no es aplicable a la «labor» fenomenológica, en el mismo sentido.

²⁶ «Es ist zu beachten, das mit der neuartigen, konkreten, also doppelseitigen Idealisierung der Welt, die in der galileischen Hypothese lag, auch gegeben war die Selbstverständlichkeit eine universales exakten Kausalität, die natürlich nicht durch Induktion allererst aus der nachweisung einzelner Kausalitäten vorageht und sie leitet —wie das schon für die konkret —allgemein anschauliche Kausalität gilt, welche die konkret-anschauliche Weltform selbst ausmacht, gegenüber den besonderen erfahbaren Einzelkausalitäten in der Lebensumwelt» (*Krisis*, p. 38).

concepción de la ciencia moderna y de su relación con el hombre. Entre otras cosas —no la menos importante por cierto—, Husserl parece advertir claramente que la *intuición de esencias* de la que hablaba en *Ideen I* no coincide plenamente con la idealización matemática, que es una región de esencias que, dentro de su importancia indiscutible, no cubre todo el espectro del mundo al que se abre la conciencia.

Su diagnóstico de la idealización matemática tal como fue enfocada en la era moderna implicaba, por supuesto el reconocimiento de un progreso, un gran salto con respecto a la manera de ver el mundo propia del hombre antiguo y medieval, pero llevaba consigo el sello de un cierto ocultamiento o encubrimiento, en el que no quedaban traídos a la luz los orígenes de la universalización matemática del mundo natural e, indirectamente también de lo que Husserl llama ahora el mundo de la vida (*Lebenswelt*). Esto trae entre sus consecuencias la búsqueda de un enfoque cosificante de las «ciencias del espíritu», entre ellas la psicología, a la que, como es sabido, Husserl da gran importancia. Para Husserl no hay univocidad entre mate-mática ideal y praxis técnica, como tampoco la hay entre los estudios teó-ricos y las consecuencias tecno-científicas aplicadas al mundo de las cosas y al hombre mismo, ya sea individual, ya comunitario.

Desde esta perspectiva husserliana la ciencia moderna pierde así el nexo con el sentido de las cosas tal como se da en la intuición eidética, y bloquea o debilita notoriamente la primacía de la subjetividad humana (trascendental). Hay un desarrollo prodigioso de cálculos y fórmulas de mate-matización, pero a costa de un alejamiento paulatino de las evidencias en el mundo de la vida. Es curioso que haya también aquí una crítica a la aritmetización y algebrización de la geometría, a la que tanto aportó Descartes, por cuanto contenía un germen de desvalorización de lo intuitivo, y que daría con el tiempo lugar a la expansión de la lógica matemática²⁷. Husserl desde luego no considera esto como negativo, sino como un avance que al mismo tiempo encubre lo originario de la experiencia del mundo de la vida.

²⁷ «Diese Arithmetisierung der Geometrie führt wie von selbst in gewisser Weise zur Entleerung ihres Sinnes. Die wirklich raumzeitlichen Idealitäten, so wie sie sich unter den originär darstellen, verwandeln sich sozusagen in pure Zahlgestalten, in algebräische Gebilde» (*Krisis*, p. 44).

Este alejamiento de la intuición unido a los desarrollos de la tecnificación produce un vaciamiento del sentido de la verdad de la ciencia: ésta ya no es cuestión de búsqueda del *verum*, sino avance en el saber de dominio, para decirlo a la manera de Scheler, olvido que puede extenderse a la condición humana:

«Además la tecnificación se posesiona de todos los otros métodos propios de las ciencias de la naturaleza. No sólo en el sentido de que los métodos se mecanizarían pronto, sino en el sentido de que la tendencia a realizarse haciéndose una sola cosa con la tecnificación, pertenece a la esencia de todo método. Así la ciencia de la naturaleza se encuentra sometida a una mutación de sentido y a un encubrimiento de sentido que tienen más de un estrato»²⁸.

El gran olvidado de este encubrimiento del sentido, que Husserl atribuye sobre todo a la obra de Galileo, es el mundo de la vida (*Lebenswelt*)²⁹. Este es el correlato de la conciencia en su devenir temporal, e implica modos de intuición, de percepción hylética, de valoración, afectividad, acción, intersubjetividad que no pueden reducirse a la idealización de las formas y juicios matemáticos: el mundo matematizado y predisposto para la tecnificación pasó a ser el mundo real *simpliciter*. Galileo tomó esto como un hecho en sí y no se preguntó sobre el verdadero origen de la idealización matemática a partir del mundo de la vida:

«Así con Galileo comienza la sustitución de la naturaleza precientífica dada en la intuición por una naturaleza idealizada»³⁰.

²⁸ *Krisis*, p. 48.

²⁹ Cfr. *Krisis*, p. 48: «Die Lebenswelt als vergessenes Sinnesfundament der Naturwissenschaft».

³⁰ *Krisis*, p. 50.

Se toma así como ser verdadero lo que en realidad es método³¹, o más precisamente, se hipostatiza como realidad fáctica, las relaciones ideales del mundo matemático, cuyo destino es entreabrir el descubrimiento de leyes de la naturaleza sin erigirse en la verdad en el sentido profundo, pues en sí mismos son una de las tantas modalizaciones de la experiencia eidética. De este modo, ya está iniciado en cierto modo el camino hacia el creciente arrinconamiento del sujeto, y su posterior disolución después de la caída del idealismo.

Dicho en otras palabras, en este olvido del mundo de la vida, del que surgen las idealizaciones matemáticas y lógico-matemáticas, hay el descubrimiento de una nueva racionalidad —que podríamos llamar instrumental y utilitaria— y un encubrimiento de la racionalidad fundante. Desde esta óptica, Descartes aparece como el autor que advirtió la necesidad de no abandonar la racionalidad referida al sujeto humano, y Hobbes el que inició el mecanicismo naturalista y la concepción instrumental de la razón:

«Galileo, que descubre —o, para hacer justicia a sus predecesores, que terminó de descubrir — la física, y por lo tanto la naturaleza en el sentido de la física, es un *genio* a la vez *descubridor* y *encubridor*. El descubre la naturaleza matemática, la idea metódica, él abre el camino a la infinitud de los descubridores y descubrimientos en física. El descubre, por oposición a la *causalidad universal del mundo sensible* (en tanto que forma invariante de éste), lo que desde entonces es llamado sin más “*la ley de la causalidad*”, la “*forma a priori*” del mundo “*verdadero*” (idealizado y matematizado), la “*ley de la legalidad exacta*”, según la cual *todo acontecimiento* de la “*naturaleza*” (la que es idealizada) debe obedecer a *leyes exactas*. Todo esto es un descubrimiento y un encubrimiento, que nosotros hemos tomado hasta el día de hoy como la verdad en cuanto tal»³².

³¹ «Das Ideenkleid macht es, das wir für wahres Sein nehmen, was eine Methode ist — dazu, um die innerhalb des lebensweltlich wirklich Erfahrenen und Erfahrbaren ursprünglich allein möglichen rohen Voraussichten durch “wissenschaftliche” im *Progressum in infinitum* zu verbes-sern» (*Krisis*, p. 52).

³² «Das alles ist Entdeckung — Verdeckung, und wir nehmen das bis heute als schlichte Wahrheit [...] Denn bei allem Neuen verbleibt doch, nie wir scheint, das prinzipiell Wesentliche: die an sich mathematische Natur, die in Formeln gegebene, aus den Formeln erst geraus zu interpretierende» (*Krisis*, p. 53).

La modernidad filosófica, que encontró su ocasión y estímulo en la formulación del ideal matemático, se encontró fallida parcialmente en su proyecto, en la medida en que como lo en sí lo que había nacido como una idealización a partir del mundo de la vida, y como consecuencia dejó paradójicamente ocultado el sentido entre razón, ser verdadero y subjetividad. Surgió de allí otra paradoja: que a medida que el hombre moderno se adueñaba de leyes naturales y de nuevos instrumentos técnicos para la explotación del mundo en todos los campos de su aplicación —sin excluir la psique humana— él mismo tendía a olvidar el mundo originario de donde había surgido aquel mundo idealizado, y perdía por lo tanto también una dimensión central del conocimiento de sí mismo. El motivo de esta última asociación es que no puede haber un esclarecimiento de la ideación —necesaria para la idealización matemática— sin la tematización de la relación entre sujeto y ser verdadero. Tal vez la intuición, siquiera vaga, de ese nudo, explique el hecho tan notorio de que Descartes postergó y luego abandonó la idea de publicar las *Regulae*, en las que se propone el ideal de la *Mathesis universalis* y del método analítico sin una referencia esclarecedora al yo en cuanto abierto a la verdad del ser.

En la medida en que este proceso se acentúa —teniendo en cuenta la insuficiencia del planteo cartesiano y el avance de las propuestas empiristas que culminan en la obra de Hume, y luego de Kant— la modernidad filosófica se aleja, y las ciencias entran «en crisis», no porque dejen de producir nuevos resultados convertibles también en producción económica, sino porque ignorando o encubriendo su origen, quiebran el sentido de la verdadera racionalidad. El hombre pasa a ser, más que nunca antes, un objeto entre objetos. De allí la importancia dada por Husserl a algo que hoy nos parecería no tan importante: la psicología como ciencia empírica y experimental sin apertura a una fenomenología trascendental.

Los elementos constitutivos de la racionalidad moderna

A través de esta interpretación del malentendido fundamental de la naturalización del mundo matemático, Husserl ofrece diversos perfiles de lo que para él constituye la esencia de la racionalidad moderna. No se

trata solamente del descubrimiento de que el mundo es mensurable, ni de que la razón es la guía para descubrir sus leyes constitutivas, cuyo uso a través de la técnica ampliarían el poder del hombre. Tampoco se define por su con-traposición programada a una revelación sobrenatural.

La racionalidad moderna no es sino la filosofía en cuanto descubre una nueva relación con la verdad y el ente. Y es en último término la media-dora entre el mundo de la vida, la elaboración de las ciencias y la más plena conciencia que el sujeto humano alcanza de su valor-de-ser (*Seinsgeltung*). Hay un texto particularmente denso de significado, que documenta esta íntima relación, establecida por Husserl entre la modernidad filosófica y los alcances de la razón:

«Es ella, la razón, la que da sentido de manera última a todo lo que pretende ser, a todas las “cosas”, “valores”, “fines”, en cuanto que ella las relaciona normativamente con lo que, desde los inicios de la filosofía, es designado por el término “verdad”- verdad en sí – y correlativamente por el término “ente” – *óntos ón*. Al mismo tiempo, sobreviene igualmente la fe en una razón “absoluta” de la que el mundo recibe su sentido, la fe en un sentido de la historia, en un sentido de la humanidad, en su libertad entendida como la capacidad del hombre a proveer su existencia, individual y colectiva, de un sentido racional»³³.

Hay aquí un claro resumen de las principales tesis de la interpretación husserliana de la modernidad. A pesar de que la forma en que se expresa pudiera tal vez sugerir un retorno al idealismo absoluto, en una dimensión próxima a Fichte —el único de los grandes idealistas al que leyó, y no en sus obras más teoréticas—, Hegel o a los neokantianos de Marburgo, el sentido del mensaje de Husserl es diferente. Nos dice que el develamiento del sentido pleno de la razón es uno de los rasgos fundamentales de la modernidad filosófica. En esta, la razón, aunque es también ella «objeto» de una fe (*Glaube*), de una confianza fundamental, está íntimamente ligada al sentido de la verdad y a la búsqueda del sentido del ente.

³³ *Krisis*, p. 10-11.

El inicio de la era moderna sólo había vislumbrado este camino. En la filosofía antigua —que Husserl no conoció en profundidad— el ser era considerado en cierto modo objetivamente, como algo a lo cual debe adecuarse el intelecto. La racionalidad moderna, inaugurada por Descartes, busca una manifestación del ser desde la interioridad de la razón. Como explica Husserl en repetidas ocasiones, la falla de Descartes consistió en considerar el yo como una *psiqué* interna al mundo, y por lo tanto en una involuntaria o inadvertida naturalización del mismo. La vocación íntima de la filosofía moderna, que Husserl quiere llevar a su explicitación, y por lo tanto a su verdadero inicio, consiste en una plena conciencia de la razón como orientadora a la verdad plena del ser.

Desde el siglo XVII, la relación buscada entre razón, verdad y ser toda-vía permanecía oscura, puesto que faltaba una clara elaboración del papel que en esta racionalidad juega el mundo de la vida y el yo trascendental. Es por ello que ha dado lugar al desarrollo de la línea empirista, la cual ha te-matizado lo en sí del mundo natural, pero lo ha disuelto en el flujo de sensaciones *hyléticas* en Hume, derivando así necesariamente hacia una forma de escepticismo radical. La postura cartesiana ha descubierto la importancia que en el nuevo sentido de la racionalidad debía revestir el *ego*, pero no ha sabido superar el umbral de una concepción psicológica del yo, separado del mundo de la vida y debilitado en su dimensión trascendental. Tampoco Kant ha podido superar este límite. Es por eso que el proyecto moderno de la racionalidad ha quedado esencialmente incompleto:

«Siempre la razón misma y su “ente” devienen enigmáticos, o mejor: la razón, como lo que da sentido por sí misma al mundo, y el mundo como lo que es por la razón; tanto que al fin el problema del mundo, llegado a ser problema consciente, el de la más profunda unión esencial de la razón y del ente en general, *el enigma de los enigmas*, debía llegar a ser propiamente el tema de la filosofía»³⁴.

Hay que reconocer que esta nueva «fe» en la razón estaba ya preanunciada en *Ideen I*, obra en la cual se presenta la metodología que

³⁴ *Krisis*, p. 11-12.

la razón debería seguir para develar su propio enigma y el enigma del mundo. Pero hay en la *Krisis* un cambio fundamental: y este consiste en el abandono del sitio privilegiado que tenía en *Ideen I* el modelo matemático, y en su esclarecimiento «genético» a partir del mundo de la vida. Sería errado considerar lo estático y lo genético como dos «partes» de la fenomenología entendida como un sistema: se trata de una real inflexión que está en coherencia con la esencia de la fenomenología: la búsqueda de la verdad como *apófansis*.

Partamos del hecho del descubrimiento de la naturaleza matemática del mundo real inaugurado por Galileo³⁵ y sus precursores. Tal descubrimiento ha hecho posibles las dos vías, la innatista y la empirista. La primera ha llevado a su máxima coherencia la tesis de la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias, llevando a un divorcio entre el mundo subjetivo-fenoménico y un mundo objetivo que en Hume se disuelve en la niebla del escepticismo. La segunda ha concebido las ideas ma-temáticas —destinadas a dar la clave de cómo es el mundo “en sí mis-mo”—, como algo inmanente a la razón, pero paralelo al mundo real. En ambas vías el mundo sufre una difracción dualista, que por una o por otra vía lleva a la imposibilidad de descifrar el enigma de la racionalidad moderna. Tanto en Galileo como , más explícitamente en Descartes:

«[...] el mundo se disocia por así decirlo en dos mundos: naturaleza y mundo psicológico, de las cuales el segundo a decir verdad no se eleva a la consistencia de un ser-mundo, a causa de la manera en la que está relacionado con la naturaleza»³⁶.

Más que una unidad entre ambas dimensiones, el mundo natural y el mundo subjetivo en la apertura de la conciencia hacia un horizonte de mundo espacio-temporal, hay un paralelismo que el diseño cartesiano (y leibniziano) de una *Mathesis universalis* no llega a justificar , a no ser por un recurso a Dios como garante de la verdad:

«Es por eso que el mundo y la filosofía recibieron, correlativamente, un rostro completamente nuevo. El mundo debía ser en sí un mundo

³⁵ Cfr. *Krisis*, p. 49-50.

³⁶ *Krisis*, p. 61.

racional, en el nuevo sentido de la racionalidad basado en la matemática y en la naturaleza matematizada, y correlativamente la filosofía, la ciencia universal del mundo, debía ser edificada, en tanto que teoría racional, unificada, *more geometrico*»³⁷.

Esta matematización del mundo, sin embargo, no dio lugar a una filo-sofía radical como acceso a una ciencia universal, sino que provocó el nacimiento y la multiplicación de las especializaciones de las ciencias positivas sin que éstas encontraran un punto de suficiente unificación: justamente una autoconciencia de la razón y de su apertura a la verdad y al ser:

«La especialización de la filosofía en ciencias disciplinares tiene por consecuencia un significado profundo, que se relaciona exclusivamente con la actitud moderna. Las especializaciones de las investigaciones de la antigüedad no podía de ningún modo producir ciencias especializadas en el sentido en que lo entendemos nosotros. La ciencia galileana de la naturaleza no ha nacido por sí misma de una especialización. Pero es sin embargo por la idea de una filosofía racional motivada por esta nueva ciencia, que las ciencias que vinieron después se especializaron, y fue de aquella de donde éstas sacaron su impulso para progresar y conquistar nuevos territorios, es decir, regiones distintas racionalmente cerradas en lo interno de la totalidad racional del universo»³⁸.

Por lo tanto la marcha del pensamiento filosófico moderno, aunque exigía un nuevo concepto unificador de la razón, en relación estrecha con el sentido del ser y de la verdad, no lo alcanzó: generó, por el contrario, por una parte un dualismo entre mundo natural y mundo psíquico, y al mismo tiempo dio lugar a una prodigiosa expansión de subdivisiones y especialidades en el saber, que ampliaron el espectro de la conquista técnica del mundo circundante. La promesa de un develamiento radical del sentido racional del mundo permanecía como un enigma. Tanto la verdad del mundo como la verdad del yo permanecían ignoradas y sin una auténtica relación entre sí. Todos los intentos sistemáticos de una ontología universal, construida *more geometrico* —desde Spinoza hasta

³⁷ *Krisis*, p. 62.

³⁸ *Krisis*, p. 63. «Man darf sich nicht von der üblichen Kontrastierung von Empirismus und Rationalismus missleiten lassen. Der Naturalismus eines Hobbes will Physicalismus sein und hat wie alles Physicalismus eben das Vorbild der physikalischen Rationalität» (*Ibid.*).

Wolff³⁹ —buscaban «un sistema racional unificado», pero este permanecía siempre prisionero de la objetivación. Podría agregarse que la misma *Lógica* de Hegel sufre por la misma tensión, y que su *Filosofía de la naturaleza* muestra ya la im-posibilidad, o al menos la artificialidad del intento de unificar las ciencias particulares en un solo devenir dialéctico.

Dicho en otros términos, el sentido profundo de la respuesta al problema de la modernidad filosófica, sólo podía ser dado por una nueva filosofía: el idealismo trascendental en su forma fenomenológica, o mejor en la fenomenología en cuanto idealismo trascendental. La fenomenología de Husserl se interpretó a sí misma como el cumplimiento de una finalidad implícita en los inicios de la filosofía moderna:

«Esto solo nos permitirá penetrar *la modalidad de sentido más profunda* que da su unidad al devenir histórico-filosófico de la modernidad: la unidad que une las generaciones de los filósofos en aquello que ellos han “querido”, y que ordena en sí todas las tendencias subjetivas individuales o de escuela.

Se trata, como intentaré mostrar aquí, de un ordenamiento hacia una *forma final* de la filosofía trascendental—en tanto que *fenomenología*—que incluye en sí como momento superado la *forma final de la psicología*, la cual constituye la erradicación del sentido naturalista de la psicología moderna⁴⁰.

Por lo tanto puede afirmarse que el fin que persigue la fenomenología es llevar a su completa realización el proyecto de la modernidad filosófica, es decir, de un sentido radical de la racionalidad. Para prevenir malentendidos, creo que es útil aquí aclarar que no se trata de construir un nuevo sistema racional más depurado, una totalidad completa y terminada, pues esto choca contra uno de los principios básicos de la fenomenología, que es el mundo como horizonte constantemente ampliable y abierto a nuevas posibilidades. Se trata de un tipo de unificación que no significa totalidad, sino reducción del conjunto de las líneas intencionales con sus respectivos *noémata*, a la unidad del yo en la automoanifestación de su sentido. La razón de la cual habla Husserl no es sino la reflexión

³⁹ Cfr. *Krisis*, p. 65.

⁴⁰ *Krisis*, p. 72.

esclarecedora de los contenidos de la conciencia en toda su amplitud y variedad, pero por eso mismo es una razón esencialmente abierta: al mundo y a la intersubjetividad.

La crisis que aqueja a las ciencias, de acuerdo a esto, —tanto a las ciencias naturales como las *Geisteswissenschaften*— es la naturalización del mundo de la vida, la cual conduce por una parte a una acentuación de la tecnificación en relación circular con las diversas especialidades científicas, y por otra a una contra-reducción del yo a la condición de objeto. En un tono de solemnidad, que se presenta también en la famosa conferencia de Viena de 1935, dice nuestro autor:

«Nosotros somos en efecto precisamente lo que somos en cuanto funcionarios de la humanidad filosófica moderna, en tanto que herederos y co-portadores de la dirección del querer *que la atraviesa enteramente*, y lo somos a partir de una fundación originaria, la cual es al mismo tiempo una fundación segunda y la modificación de la fundación originaria griega»⁴¹.

Éstas y otras expresiones semejantes dejan traslucir casi un sentido mesiánico que contrasta con la serena contemplación de horizontes nuevos que caracteriza gran parte de los escritos husserlianos. El ideal del «sistema», que se expresaba en los tres volúmenes de *Ideen* había sido abandonado, pero le había reemplazado un insólito «heroísmo de la razón», que merece ser examinado más detenidamente.

La ubicación del mundo de la vida (*Lebenswelt*)

La superación del modo naturalista de entender el mundo de las ciencias se ejerce ni bien se tiene en cuenta que el recinto desde el cual surge la posibilidad de la ciencia misma es el mundo de la vida. Sabido es que este concepto, que aparece ya en otros escritos anteriores de Husserl, cumple un papel de primer plano en la *Krisis*.⁴² La tesis de Husserl es que el modelo matemático que ha forjado el modelo de un universo meca-

⁴¹ *Krisis*, p. 72.

⁴² A este tema es dedicado todo el parágrafo 34 (pp. 126ss.).

zado, no es la experiencia originaria del mundo, tal como se da a la conciencia. Lo primero es la experiencia «subjetivo-relativa» del mundo de la vida:

«Las ciencias se basan sobre la evidencia del mundo de la vida, en la medida en que cada vez a partir de este ellas recaban lo que es necesario a su finalidad respectiva y a la vez sacan su provecho»⁴³.

Los científicos buscan constantemente un perfil más objetivo y más «en sí» para sus hipótesis y sus teorías. Sin embargo suponen siempre el horizonte de mundo de la vida que fundamenta tal posibilidad y que a su vez debe tornarse tema de una conciencia más profunda y más explícita:

«Este (perfil) “subjetivo-relativo” debe ser “superado”; se puede y se debe coordinar con él un hipotético ser-en-sí, un substrato para las “verdades en sí” lógico-matemáticas, a las cuales uno puede aproximarse por una serie de rectificaciones hipotéticas siempre nuevas y siempre mejores que se justifican siempre por la confirmación de la experiencia. Éste es un lado de las cosas. Pero en tanto que el sabio dirige su interés de este modo objetivo y desarrolla su actividad, lo subjetivo-relativo funciona sin embargo por otra parte para él no como un proceso irrelevante, sino como lo que fundamenta en última instancia, para toda confirmación objetiva, los valores de ser teórico-lógicos —funciona pues, como fuente de evidencia, como fuente de confirmación»⁴⁴.

Para tener por lo tanto una visión crítica y racional del conjunto de las ciencias, es preciso respaldarlas en una ciencia del mundo de la vida, es de-cir en una fuente de evidencia del modo de apertura y de «eclosión» de ese mundo relativo-subjetivo sobre el que se asienta la búsqueda de verdades objetivas. No ha de entenderse esto en el sentido de una subordinación de lo racional a lo vital, en el sentido que esto podría tener en autores como Dilthey o Simmel, y mucho menos de Nietzsche. Es claro, por lo demás, la distancia que separa las afirmaciones del ensayo *La filosofía como ciencia estricta*, de 1911, de la reelaboración del sentido de la racionalidad a que se apunta en la *Krisis*. Es difícil, desde un punto de

⁴³ *Krisis*, p. 128.

⁴⁴ *Krisis*, p. 129.

la racionalidad a que se apunta en la *Krisis*. Es difícil, desde un punto de vista histórico al menos, que la temática del *Lebenswelt* hubiera podido tomar tanto cuerpo e importancia en la obra husserliana, si no se tiene en cuenta la asimilación de ciertos temas de su antiguo adversario Dilthey. Pero sería una mala interpretación de esta obra decir, por ejemplo, que para él el ordenamiento objetivo científico de la naturaleza es uno de los tantos modos derivados de una vitalidad irracional o puramente emocional ante el mundo.

Se trata, por el contrario, de encontrar una fundamentación para ese presupuesto «naturalista» que ha quedado gravando la concepción de la ciencia moderna, con sus características de objetivación idealizante (matemática) y de subdivisión de especialidades unidas a correspondientes técnicas. Tal fundamentación no puede ser la simple afirmación de la vida en un sentido prerracional, sino un modo originario de racionalidad, dotado de intuiciones fundantes, de las que se derivan o sobre las que se «construyen» las objetividades de las ciencias positivas. Si el sentido de la razón es la manifestación de evidencias, éstas han de ser buscadas en la apertura vital de la conciencia al mundo de horizontes continuamente ampliables tanto en lo interno como en lo externo de las cosas.

«El mundo de la vida es un dominio de evidencias originarias. El dato evidente es, según los casos, probado en la percepción como 'él mismo' en la presencia inmediata, o bien es recordado en el recuerdo como "él mismo"; todos los otros modos de intuición son otras tantas presentificaciones de "él mismo"; todo conocimiento mediato, sacado de esta esfera, o para hablar más generalmente todo modo de inducción, tiene el sentido de una inducción de algo intuible, de algo de eventualmente perceptible en tanto que "él mismo"»⁴⁵.

Este sentido intuitivo, para el que se requiere el retorno al mundo de la vida como lugar originario, implica —aunque de esto tal vez Husserl no sea plenamente consciente— la recuperación del sentido cartesiano de la razón que ya desde las *Regulae*, alternaba el progreso en el análisis con el momento intuitivo necesario para tener la evidencia más clara. No ha

⁴⁵ *Krisis*, p.130.

Es este sentido intuitivo, de una intuitividad intelectual y no sólo emocional, lo que pone inmediatamente en contacto la conciencia del yo con el fenómeno “en sí mismo”, es decir con el darse del sentido de las cosas⁴⁶, lo que caracteriza el mundo de la vida. Pero lo que se abre a la mirada del su-jeto no es el fenómeno aislado, sino el fenómeno ubicado en un horizonte interno y externo de mundo. Y es un mundo originariamente compartido en la intersubjetividad. La objetividad erigida por la ciencia moderna no tiene el carácter originario (es decir, de una patencia inmediata) que tiene en cambio este mundo de la vida, en el que se conjugan la intuitividad, la comunidad intersubjetiva (cultural o de “comunidad espiritual” como diría Husserl) y un horizonte que progresivamente se va ampliando en un devenir temporal. La evidencia de las objetividades del mundo científico nace de una idealización de modos de acción instrumental sobre el mundo, y se pierde en hipótesis alejadas de la evidencia que pueden confirmarse o desmentirse por nuevas acciones instrumentales, pero no es una evidencia realmente originaria y fundante. Su origen brota de la evidencia intuitiva del mundo de la vida, en el que se unen vida y racionalidad, constituido a su vez en la interioridad del yo. *No existe algo así como una naturaleza dotada de un en sí objetivo sin el enlace con la mirada vital-racional del sujeto humano*. La matematización del mundo por las ciencias no tiene motivos profundos para fundamentar un materialismo de la naturaleza de la cual la psiquis humana sería sólo una parte entre partes. Por el contrario, no hay matematización sin idealidad y ésta no puede nacer sino de la apertura del yo (y del nosotros) al mundo de la vida. Pero, como ha mostrado el texto anterior, Husserl hace notar que otras de las columnas de la ciencia experimental, la inducción, no puede encontrar una clarificación sino mediante la fenomenología. La objetivación del mundo material, resultante del encuentro entre idealización matematizante e inducción, requiere un esclarecimiento que sólo la fenomenología puede dar, arrancando de la inmediatez del mundo de la vida:

«Debe hacerse perfectamente claro —quiero decir: debe llevarse a la evidencia última— que y de qué manera toda evidencia de las

⁴⁶ Husserl habla de un «trascendente metafísico» (*Krisis*, p. 131).

operaciones objetivo-lógicas, en la cual la teoría objetiva (por ejemplo la teoría matemática, la teoría física) se encuentra fundada en cuanto a la forma y al contenido, posee las fuentes ocultas de su fundamento en la operación última que es la de la vida, en la cual constantemente el dato evidente del mundo de la vida posee, es decir, ha adquirido y adquiere nuevamente, su sentido precientífico»⁴⁷.

Puede verse en todo esto a la vez una continuidad y una novedad en el pensamiento husserliano. La continuidad consistiría en que desde sus primeras obras fundamentales consideró el llamado naturalismo y el psicologismo a él unido, como el error fundamental de la filosofía moderna, sobre todo de la línea que había ambicionado reorganizar las ciencias: el positivismo. La novedad consiste en la necesidad de buscar para la idealidad de las esencias respecto a los hechos (la famosa distinción con que comienza *Ideen I*) un ámbito en que su conexión con lo singular, con los hechos, y con el horizonte de mundo se hiciera más transparente superando el implícito dualismo de la primera impostación.

El error naturalista consiste ahora en dar a las objetividades de las ciencias naturales y experimentales (incluyendo la psicología) un valor de ser-en-sí, un cierto carácter de «trascendente metafísico», sin rendir cuenta de la génesis tanto de las idealidades matemáticas como del proceso, también ideal, de inducción. Pero la intuición-racional originaria es la apertura vital de un mundo que se despliega en la temporalidad y en la espacialidad auto-donándose continuamente. Por eso concluye Husserl en modo claro y preciso:

«El saber del mundo objetivo científico “se funda” en la evidencia del mundo de la vida»⁴⁸.

Parecería por lo tanto que hubiera en la base de todo este modo de ver el *Ursprung* de la ciencia moderna a partir del mundo de la vida, un presu-puesto «subjetivista», o al menos ideal-vitalista. Sin embargo lo que quiere afirmar Husserl es la *intuición originaria* de un *darse* de un mundo, intuición-racional que es presupuesta por cualquier construcción

⁴⁷ *Krisis*, p. 131.

⁴⁸ *Krisis*, p. 133.

científica, y que tiene en sí misma la clave de todo ser en sí. El acentuado racionalismo de la *Krisis* es en cierto modo la culminación de lo afirmado en *Ideen I*, pero la diferencia está en que ahora es modulado por el abandono del carácter de modelo del ente matemático, y por una presencia semioculta pero muy eficiente, de la intersubjetividad y con ella del *Leib*, o sea del cuerpo-viviente.

Queda por lo tanto para una verdadera fundamentación última de las ciencias modernas, la gran tarea de un esclarecimiento fenomenológico de este mundo de la vida que en primera instancia tiene un carácter originario-fundante, pero que en sí mismo está exigiendo una evidencia más apofántica. De allí que la fenomenología trascendental se entrevea como el *telos* a que está implícita o explícitamente orientada la necesaria reunificación no totalizante de las ciencias, y aquello que puede abstraer a las ciencias particulares de la ilusión naturalista, intrínsecamente ligada a una orientación no responsable de la técnica. El mundo de la vida se transforma, en este sentido en un «problema universal»⁴⁹. Para comprender este sorprendente giro, muy distante por cierto de las *Investigaciones Lógicas*, es preciso tener presente que la meta a la que tiende ahora la fenomenología va más allá de la objetividad: el criterio del *verum* no es el ser objetivo-universal en sí mismo, sino el ser autodonado «en la evidencia».

Es por ello que la tesis en apariencia escandalosa y paradójica de que lo objetivo de las ciencias tiene su fuente en una evidencia de lo *subjetivo relativo*⁵⁰ (cfr. p. 151), no tiene un sentido subjetivista, sino que por el contrario busca un modo de automanifestación de la verdad, que es el ser en sí, más pleno. Ese nivel subjetivo-relativo deberá a su vez ser reconducido a alguna fuente de absolutez, que manifieste apodícticamente, la verdad. De allí el nexo, para Husserl necesario, entre la fundamentación última de la ciencia, y la reducción trascendental.

⁴⁹ «Das Problem der Lebenswelt anstatt als Teilproblem vielmehr als philosophisches Universalproblem» (*Krisis*, p.135).

⁵⁰ «Aber demgegenüber ist doch mindestens soviel sichtlich geworden, dass es bei dieser Nativität nicht sein Bewenden haben kann, dass sich Paradoxe Unverständlichkeiten melden, eine angebliche Überwindung der bloss subjektiven Relativitäten durch die objektiv-logische Theorie, die doch als theoretische Praxis der Menschen zum bloss subjektiven Relativen als theoretische gehört, und zugleich im Subjektiven Relativen ihre Prämissen, ihre Evidenzquellen haben muss» (*Krisis*, p. 135-6).

El conjunto de las ciencias experimentales positivas está destinado a un estado de crisis, no porque deje de funcionar como conquista técnica de un mundo que se ha forjado a su medida, sino por el olvido de su raigambre originaria en el mundo de la vida, y en último término por la quiebra de su relación orgánica con la intersubjetividad y con el yo trascendental. Para establecer un término de comparación, la tesis que aquí defiende Husserl es la contraria no sólo al neopositivismo lógico (el cual defendía a pesar de todo una sistematicidad en el saber sobre el fundamento—insuficiente—del formalismo lógico y de la verificabilidad experiencial sensible), sino también al naturalismo instrumentalista expuesto por J. Dewey en su libro *La experiencia y la naturaleza* (1925), en el cual el criterio de la organización de las ciencias es fundamentalmente la «creencia» en la continuidad entre el proceso del mundo natural y la vida humana, presentando un origen natural de la conciencia. Desde la perspectiva de la fenomenología esa mentalidad sólo podía conducir a una fragmentación todavía más acentuada del saber y a una subordinación de lo humano a la técnica. Es decir, el mundo de las ciencias, tanto las naturales como las del espíritu, limitado en su insuficiente objetividad, se subdivide, se expulsa, crea nuevos recursos tecnológicos, pero ignora su meta, su finalismo (el ideal de la razón) y en último término su significado, que es la creación de un mundo intersubjetivamente más comunicado y orientado por un *telos* ético.

La tesis del mundo de la vida es una pieza clave, por lo tanto, de este último tramo del desarrollo del pensamiento husserliano, no precisamente en el sentido en que él se imaginaba la tarea global de la fenomenología, sino en la finitud de su vida. Las objetividades de las ciencias positivas sólo pueden ser reconducidas a su «valor de verdad» si previamente se desentraña el ámbito del que han nacido. Y esto sólo puede hacerse rindiendo cuentas de la autodonación de sentido en lo *intuitivo*:

«Puede también decirse: el problema aparece por de pronto como cuestión de la relación del pensamiento objetivo-científico y de la intuición; de un lado, por consiguiente, tenemos el pensamiento lógico como pensamiento que maneja ideas lógicas – por ejemplo el pensamiento físico de la teoría física o el pensamiento puramente matemático, en el cual la matemática encuentra su lugar en cuanto cuerpo de doctrina, en cuanto teoría; del otro lado tenemos el intuir y

su (objeto) intuitivo, que se dan en el mundo de la vida antes que en la teoría»⁵¹.

Lo esencial es por lo tanto que en referencia al «ser-verdadero» , lo objetivo se subordina a lo intuitivo, y en ese sentido el mundo de la vida se revela como fuente de las teorías científicas. No se trata de una afectiva «intuición de vida», en el sentido postromántico de Simmel, sino de una intuición primigenia en la que está ya en ejercicio la razón, aunque su presencia no haya sido todavía tematizada ni reconducida a su fuente originaria en la interioridad del yo trascendental. Sería por otra parte malinterpretar la línea meditativa de Husserl si se leyera su reconocimiento y su descripción de la génesis de las objetividades (matemáticas) científicas como una confirmación de las teorías pragmatistas de las ciencias. Lo que quiere destacar no es tanto el valor instrumental de algunos conceptos de las ciencias naturales, sino más bien que sus idealidades hayan sido pensadas como objetividades en sí, ocultando su originaria deuda con el mundo de la vida, es decir con la apertura intencional al mundo anterior a cualquier formalización filosófica o científica. Advierte en efecto que «esta interpretación es para los filósofos modernos irracionistas un alimento de elección para su crítica»⁵². Por las páginas que le dedica, es lícito pensar que uno de los principales representantes de tal irracionismo es Hume.

Las ciencias positivas tienen pues un sentido teórico inmanente, aunque su desarrollo está relacionado con el despliegue de la técnica. Ahora bien, sólo pueden mantener su sentido de unidad y de correlación, en la medida en que no olvidan su origen común en el mundo de la vida. Este, aunque es el lugar originario de su nacimiento, no es todavía objeto de un acto radical autorreflexivo, tal como se da en la fenomenología integral. Es a través de ésta como Husserl entiende dar el inicio de un camino hacia la racionalidad, y por lo tanto hacia una correlación unitiva de las ciencias puestas al servicio de la persona humana, pues el sujeto de la reducción trascendental tiene una hondura ontológica pero también un sentido fuertemente ético. Es lícito deducir que Husserl preveía ya

⁵¹ *Krisis*, p. 137.

⁵² *Krisis*, p. 139.

claramente la posibilidad de futuros conflictos entre las diversas aplicaciones técnicas de las múltiples ramas de la ciencia, y sobre todo la reversión de esas aplicaciones hacia el hombre mismo a través de su presencia en el mundo como *Körper*. En cuanto tal, el cuerpo humano, y con él el ser humano integral, podía ser susceptible de un nexo de causalidad desde las cosas hacia él, contradictorio con el ámbito de la motivación que según *Ideen II* constituía el ámbito interpersonal.

Todas estas sospechas parecen tener un punto de confirmación en la e-nergía con la cual Husserl señala la necesidad de una «conversión existencial» de la humanidad en relación con la racionalidad en el ejercicio de las ciencias. En términos que hoy podrían parecer algo retóricos exclama:

«Quizás se mostrará que la actitud fenomenológica total, y la *epoché* que forma parte de ella, están llamadas por esencia a producir por pronto un cambio personal completo, que sería comparable en un primer análisis con una conversión religiosa, pero que ante todo lleva en sí el significado de la metamorfosis existencial más grande que haya sido con-fiada a la humanidad como humanidad»⁵³.

Estas expresión no sorprenden tanto si se tiene en cuenta la fecha de redacción final de la *Krisis*, que es posterior a la publicación de *Ser y tiempo* y a la difusión de algunas ideas de Kierkegaard en el medio alemán. Pe-ro lo que lo diferencia de estos enfoques es un doble motivo: ante todo la acentuación noética (una suerte de *emendatio intellectus* de la que hablaba Spinoza), y luego la extensión de dicho cambio a toda la humanidad y no sólo a individuos particulares. Esta ampliación es coherente con la importancia que Husserl seguía dando a las esencias y a las ideaciones, así como a la presencia de la intersubjetividad. Por lo tanto lo que ha sido llamado el «retroceso al mundo de la vida», no es en modo alguno un abandono de la valoración de lo racional ni de la objetividad de las esencias.

⁵³ *Krisis*, p. 140.

**Sentido y alcance de la racionalidad husserliana:
respuesta al desafío de la modernidad**

Importante en todo este análisis es tener en cuenta que Husserl no considera el olvido del mundo de la vida como un rasgo necesario de la modernidad filosófica, sino por el contrario como un elemento que ha retrasado el logro pleno de la conciencia moderna de la racionalidad, puesto que ha bloqueado durante un tiempo el descubrimiento de la posibilidad de la *epoché* y de la reducción trascendental fenomenológica: es decir ha favorecido la perpetuación del naturalismo potenciado ahora por la matematización y tecnificación del mundo. Los dos elementos o núcleos sobre los que gira la revolución de la ciencia moderna son: el surgimiento de la geometría pura, con la expansión inmediata subsiguiente de la física matemática, y el «correlativo» descubrimiento del yo en la filosofía de Descartes. Ambos polos, sin embargo, han permanecido separados y no han logrado conjugarse para configurar un nuevo sentido manifiesto de la racionalidad en cuanto ideal de la humanidad. Pues además del oscurecimiento-encubrimiento que hemos visto descrito a través de la naturalización de la objetividad matemática como algo inherente al mundo en sí (la *res extensa* inconsciente de haber sido filtrada por una idealización), sobrepuesto al mundo de la experiencia de lo vital, el problema del yo tampoco había hallado una respuesta suficiente: se había encerrado en una visión psicologista por la que se concebía el yo como una substancia coexistente con otros entes del mundo circundante.

Según Husserl la atención prestada por Descartes al mundo de las objetividades matemáticas le ha distraído en cuanto a la recta solución de su otro gran descubrimiento: la centralidad del sujeto:

«Así pues es realmente con Descartes como comienza *un modo totalmente nuevo de filosofar*, que busca sus fundamentos últimos en lo subjetivo. El hecho sin embargo de que Descartes se haya obstinado en el objetivismo puro, a pesar del fundamento subjetivo de éste, no ha sido posible sino porque la *mens* que en un principio ha encontrado su rasgo propio en la *epoché* y ha funcionado *como terreno absoluto del conocimiento para la fundación de las ciencias objetivas* (para hablar universalmente, de la filosofía), parecía al mismo tiempo ser

fundada en cuanto tema auténtico en estas mismas ciencias —a saber, en la psicología»⁵⁴.

Es imposible no asociar esta denuncia de psicologismo a lo que varios autores de la vertiente «ontologista», desde Malebranche, habían objetado a Descartes. La fundamentación «subjetiva» del saber objetivo no había alcanzado en Descartes un nivel de auténtica racionalidad y se había visto burlada por una tematización psicologista del *ego*, lo cual lo desposeía subrepticamente del lugar vislumbrado en la *epoché* inicial, para ubicarlo como un ente mundano más.

«Descartes no se da cuenta plenamente que el *ego*, su yo demandado por la *epoché*, cuyas *cogitationes* forman por su operación todo el sentido de ser que el mundo pueda jamás poseer, o puede entrar en juego en el mundo»⁵⁵.

En otras palabras, el gran filósofo francés sólo hubiera podido encontrar la vía maestra de la verdadera concepción de la racionalidad en sentido moderno, si hubiera tomado conciencia del carácter *transcendental* del *ego*, es decir no mundano, ni reducible a un yo psicológico: la neutralización de la «creencia» natural debía haber sido aplicada a la *psiqué*. En cambio Descartes ha vuelto a tratar el yo como un *anima, res cogitans*, en localización corpórea, y ha permanecido en la afirmación del carácter en sí del mundo objetivo matemático, con lo que éste en cierto modo se revierte hacia el yo. Puede verse un signo de esto en la presentación del argumento ontológico de la existencia de Dios (después de las vías por la contingencia del yo y la idea de lo infinito en la tercera Meditación) «después» de haber mostrado el carácter evidente de las ideas matemáticas. La nueva racionalidad, llevada a su radicalidad, exigía que se buscara la fuente de esta objetividad matemática en un «yo “metapsicológico”», si así pudiera decirse, transcendental, en cuya actividad intencional estaría radicada la apertura al mundo de la vida y la posibilidad de constituir objetividades universales matemáticas.

⁵⁴Krisis, p. 83.

A partir de esta doble carencia, de un mundo de la vida y de un yo desmundaneizado por la *epoché* y la reducción trascendental, la filosofía moderna se ha bifurcado en las tendencias antagónicas del racionalismo y de empirismo. A pesar de sus diferencias, sin embargo, ambas corrientes han mantenido la distinción entre un mundo en sí, de propiedades matemáticas, y un yo que va respondiendo a estímulos externos de ese mundo mediante cualidades subjetivas:

«Locke —por ejemplo— no tiene la menor sospecha de la profundidad de la *epoché* cartesiana y de la reducción al ego. El toma simplemente el ego en cuanto alma que aprende a conocer sus estados anteriores, sus actos y sus poderes»⁵⁶.

Este camino es continuado y entra en crisis en la obra de Hume, a la que Husserl depara mucha atención; manteniendo la distancia del mundo externo Hume se declara escéptico en cuanto a su constitución objetiva. Y coherentemente con ello, el yo se disuelve en una serie de estados o con-juntos de sensaciones. En Kant es reconquistado el terreno de una objetividad del mundo fenoménico, regido por leyes matemáticas, cuya constitución está confiada a un a priori racional en íntima relación a las formas puras de la intuición sensible. Kant sin embargo no ha logrado relacionar en una intuición pura la vida del yo trascendental con el ser donado en el mundo de la vida. Es por ello que separa lo fenoménico de lo noumenal. Y esto porque su trascendentalidad del yo no es lo suficientemente radical: supone un en sí del mundo físico que escapa al horizonte del mundo de la vida. Y esto está relacionado con su ocultamiento de la posibilidad del yo trascendental de ejercer una *epoché* sobre ese mundo mismo y de intuirse en su actividad pura intencional. Permanecen en él los dos mundos separados: el de las leyes objetivas de la naturaleza y la referencia al yo como polo de una racionalidad trascendental. El modo como el yo constituye y da origen a esas dos fases de la racionalidad permanece envuelto en un enigma y comprometido por un subyacente dualismo. El desafío de entrar en una nueva era de

⁵⁶ *Krisis*, p. 86.

racionalidad radical es vislumbrado pero no llevado a su satisfacción plena. Era preciso para ello enlazar el mundo de las leyes matemáticas con el mundo de la vida, y éste a su vez con la vida inmanente del yo trascendental llevado a su *apófansis* en la reducción. Y es así como Husserl expresa los lineamientos de esa realización de la racionalidad que la fenomenología quiere llevar a su rumbo «definitivo»:

«Se trata de una filosofía que, por oposición al objetivismo precientífico, pero también al científico, regresa hacia la subjetividad cognoscente como hacia el lugar originario de toda formación objetiva de sentido y de validez de ser, y que comienza a comprender el mundo-que-es en cuanto estructuras de sentido y de validez, y de poner en marcha de este modo una modalidad esencialmente nueva de la cientificidad y de la filosofía»⁵⁷.

Todo conduce pues a completar el giro entrevisto en la filosofía moderna por Descartes y por Kant, y de llegar a una filosofía primera que to-que el origen y el fundamento del «ordenamiento» racional de las ciencias todas en conjunto articulado. Es evidente, sin embargo, que Husserl ha dejado en gran parte de lado su ideal de repartir los campos del conocimiento en ontologías regionales, tal como se presentaba en los tres volúmenes de *Ideen*, y que reflejaba un mayor acento logicista. Creemos que para ello ha colaborado el hecho de que Husserl no haya desarrollado *su concepción del lenguaje*, presente en las *Investigaciones Lógicas*, al ritmo de su ulterior desarrollo de la concepción fenomenológica. Pues en el *Lebenswelt* la relación entre las esencias intuitas y el devenir heraclíteo es más fluida; y la presencia del lenguaje en el mundo de la vida espontáneamente dado es uno de los factores más importantes de ese mayor enlace.

Es importante no olvidar que, a fin de que esto tenga sentido, es preciso captar el enlace, presente en el pensamiento de Husserl, entre racionalidad e intuitividad, las cuales no tienen ni en Descartes ni en Husserl la oposición que trae establecida en la tradición escolástica y tanto menos la que fue propuesta por ciertas corrientes vitalistas del siglo

⁵⁷ *Krisis*, p. 102.

XX. La *epoché* está ordenada a una intuición más plena de la vida del yo y de su capacidad de restituir al mundo de la vida y al mundo científicamente (es decir, matemáticamente y lógicamente) constituido, una «validez de ser». La ausencia de un método que demuestre intuitivamente es la razón de «las construcciones míticas de Kant»⁵⁸. Es imposible desconocer la audacia de esta última afirmación.

Para no urgir al extremo el auténtico sentido de la tesis husserliana, esto es, que el sentido último de la racionalidad moderna reside en lo interior de la vida del yo trascendental y de la capacidad de idealizar a partir del horizonte originario del mundo de la vida, es preciso tener en cuenta una vez más que la *epoché* y la consiguiente reducción trascendental no tienen como objeto negar la existencia real del mundo exterior, sino mostrar, hacer evidente, que la fuente de la que dimana la donación de la validez de ser (o lo que Husserl a veces llama «constitución» del ser), y —añadiríamos— la donación del sentido a partir del ser de las cosas, es la intencionalidad del yo y su interioridad trascendental. Se trata de todos modos, como el mismo Husserl admite, de una nueva modalidad de idealismo trascendental, que tiene como una de sus metas la de poner el conjunto del saber científico moderno en el marco de un saber más abarcador y fundante: la fenomenología del mundo de la vida.

La racionalidad propia de la modernidad, tal como es concebida por Husserl, no es una racionalidad dialéctica sino fundamentalmente , aunque no exclusivamente, intuitiva, y referida a la vida del yo.⁵⁹ Comporta una esencial apertura a un mundo y busca encontrar una concepción humana de las ciencias: es por ello que la doble referencia al yo y a la intersubjetividad configura un todo no separable.

Hay para Husserl una intuitividad del mundo de la vida, propia de la actividad «natural», sobre la que surge el mundo de la objetividades científicas sistemática y discursivamente enlazadas, y finalmente una

⁵⁸ *Krisis*, p. 116. «Vielleicht würde eine tiefere Kritik zeigen, dass Kant, obschon gegen den Empirismus gewendet, doch in seiner Auffassung von der Seele und der Aufgabensphäre einer Psychologie von eben diesem Empirismus abhängig bleibt» (*Krisis*, p. 117).

⁵⁹ Cfr. *Krisis*, p. 190. Husserl añade sin embargo una referencia intrínseca a la dimensión intersubjetiva: «Das Bewusstsein der Intersubjektivität muss also zum transzendentalen Problem der Problem werde, aber es ist wieder nicht fegragten , und das wieder in inneren Erfahrung, nämlich nach den Bewusstsein, in denen ich Andere und eine Mitmenschheit überhaupt gewinne und habe» (*Krisis*, p. 206).

intuición plena, lograda en la reducción trascendental, en la que se alcanza teóricamente «la correlación absoluta del ente, de cualquier naturaleza y de cualquier sentido que sea, por una parte, y por otra, de la subjetividad absoluta, en tanto que ella constituye el sentido y el valor de ser del modo más amplio»⁶⁰.

Es importante señalar esto para evitar aquellas interpretaciones del *Lebenswelt* que, apoyándose en la importancia dada por Husserl a la corporeidad y a la experiencia prerreflexiva, han creído ver en esta obra una oportunidad para vaciar el mensaje de Husserl de su carga «racionalista». El flujo heraclíteo del mundo de la vida, al que Husserl hace alusión en la *Krisis* reiteradamente, es llevado a la correlación con su punto de origen, o más bien con su centro de referencia, sin perder nada de su realidad o de su «darse» de hecho, pero adquiriendo la manifestación de su donación de sentido para el sujeto trascendental. Es cierto que aquí se ubica el núcleo de la problemática concerniente al *ego* trascendental, a su relación con la persona y con la intersubjetividad, temas que ya hemos estudiado en otros trabajos. En el presente nuestro objetivo es deslindar la racionalidad husserliana y su relación con la interpretación que ella da de la filosofía moderna, a la que quiere llevar a su más coherente expresión. El retorno al mundo de la vida no es en realidad un «retroceso» al aspecto meramente corpóreo o mundano y menos aún seminaturalista de la experiencia, aunque es verdad que para entenderlo mejor es preciso tener presente el papel que cumple en dicho ámbito el lenguaje, en su aspecto también prerracional.

Tenemos entonces en juego una racionalidad que integra diversos momentos intuitivos, el más importante de los cuales es el de la reducción trascendental. Pero esa intuitividad, que distingue claramente la propuesta husserliana del idealismo hegeliano y de los neoidealismos de inicios del siglo XX, se abre en la «construcción» de un sistema de mundo científica-mente y técnicamente articulado. Entre ambos momentos hay una continuidad y una analogía cuya clave está dada por la mediación del mundo de la vida.

⁶⁰ *Krisis*, p. 154.

Hay un tercer referente que sin embargo en el estado en que ha quedado la redacción de la *Krisis* no logra ensamblarse plenamente con los anteriores : es el de la intersubjetividad, y con ella el lenguaje que está decantado en su dimensión. Husserl reconoce que aquella interviene ya en el mundo de la vida. La *epoché* radical y la reducción trascendental han puesto entre paréntesis este conjunto de múltiples relaciones que configuran una historia comunitaria, centrando la evidencia plena en el «polo egológico»⁶¹. Sin embargo advierte nuestro autor que en una fundamentación trascendental de las ciencias no puede prescindirse de una constitución trascendental de la intersubjetividad, pues esta es a la vez la clave para el darse del mundo de la vida, que incluye también los aspectos culturales, y para la posibilidad del saber objetivo de la ciencia. La raíz de la universalidad-objetividad del saber científico es la implícita referencia a una comunidad de sujetos que la reconozcan como válida. Por eso la apodicticidad del *ego* trascendental debe abrirse a la constitución de la dimensión intersubjetiva, constitución que toca, también ella, un nivel trascendental:

«El yo que , tomado en su plena concretez, engloba todo esto. Lo cual no quiere decir que las evidencias que hemos formulado más arriba como siendo ya trascendentales fueran otros tantos malentendidos, y que no sea legítimo deber hablar, a pesar de todo, de una intersubjetividad trascendental constitutiva del mundo en tanto que “mundo para todos”, intersubjetividad en la cual yo entro a mi vez, pero entonces en cuanto “un” ego trascendental entre otros, e igualmente “todos nosotros” en cuanto actuamos trascendentalmente»⁶².

Este pasaje, tan importante para la recta comprensión de la racionalidad husserliana —que no reitera tal cual la «racionalidad centrada en el sujeto» en el estricto sentido cartesiano— implica una pluralidad de sujetos pensados a nivel trascendental. La dificultad reside en que la reducción radical sólo puede realizarse en la actualidad del propio *ego*, y en que la apertura a la intersubjetividad aparece inevitablemente como «segundo momento». Estas dificultades tocan la cercanía del pensamiento

⁶¹ *Krisis*, p. 190; cfr. p. 206.

⁶² *Krisis*, p. 188.

de Husserl con la monadología de Leibniz, y tienen que ser vistas a la luz de la tensión entre personalismo e idealismo que hemos señalado en el fondo de la filosofía de Husserl.⁶³ Además, el mismo autor no llevó a sus últimas consecuencias lo que algunos de sus grandes núcleos temáticos, especialmente los denominados de la fase «genética» de su pensamiento, contenían para ampliar su visión del lenguaje humano, elemento esencial en el mundo de la vida tal como él lo muestra en esta última obra.

Para nuestro objetivo presente es sin embargo decisivo que en la resolución husserliana de la racionalidad moderna no pueda prescindirse de la integración de la intersubjetividad transcendental, que es la intersubjetividad del mundo de la vida filtrada a través del lente de la *epoché* y de la reducción. El hecho de que Husserl remarque tan fuertemente la unicidad del *ego* transcendental, no implica que este pueda desplegar su racionalidad sin la copresencia de otros *egos* en la constitución en común del mundo de la vida. La verdad del mundo se devela también por el despliegue de la razón, y ésta implica inevitablemente la superación del pretendido solipsismo, el paso de la intensidad plena de sentido de la autopresencia del *ego* transcendental, a la temporalidad y a la copresencia de otros sujetos, no reductibles a la unidad de un único espíritu, aunque sí partícipes de una misma razón. La racionalidad plena no consiste sólo en la explicación dada por las ciencias con su aparato lógico-matemático, sino en el esclarecimiento traído a la verdad, es decir a la manifestación, por la fenomenología transcendental:

«El saber científico de la naturaleza no da, en otras palabras, ningún conocimiento efectivamente esclarecedor de la naturaleza, ningún conocimiento último»⁶⁴.

Esta última afirmación debería despejar cualquier duda respecto a la apertura de Husserl a una dimensión fundante —por no decir metafísica—. Para los sucesores de Husserl se presenta la gran tarea de dirimir un dilema: o bien seguir concibiendo la racionalidad en términos de una referencia al polo del yo (*Ich-Pol*), o bien desplazarla hacia una razón

⁶³ Cfr. *Krisis*, pp. 89-190. Cfr. J. IRIBARNE, *Edmund Husserl: La fenomenología como monadología* (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias, 2002).

⁶⁴ *Krisis*, p. 193.

comunicativa que supone la intersubjetividad como un hecho, renunciando a cualquier fundamentación centrada en el sujeto.

Interpretación husserliana de la Ilustración y concepción del racionalismo

En esta compleja obra, en la que se pone en juego la interpretación que da Husserl de la filosofía moderna, es interesante destacar algunos textos que ponen de manifiesto su visión específica de la Ilustración del siglo XVIII. Hay al inicio de la obra un reconocimiento de los méritos de este movimiento cultural en lo que se refiere a su propósito de educar la humanidad a través de una nueva organización del saber científico y filosófico:

«De allí este calor y este impulso hacia la cultura, ese celo por una reforma filosófica de la educación y del conjunto de las formas sociales y políticas de la humanidad, que hacen de la *Aufklärung*, tan a menudo despreciada, una época tan digna de ser honrada»⁶⁵.

El desprecio o la desestima para la Ilustración, a la que hace referencia nuestro autor, debe entenderse sin duda en el contexto de las primeras décadas del siglo XX, en las que la *Aufklärung* era asociada demasiado unilateralmente al racionalismo en cuanto tal, y a menudo contrapuesta al historicismo o al vitalismo, y en esos precisos años, al existencialismo. Hoy día el panorama al respecto ha cambiado considerablemente, y son muchas las corrientes y autores que profesan una cierta sintonía con una neoilustración. Es claro que la visión husserliana de la Ilustración (la del siglo XVIII) no compromete su perspectiva religiosa, sino sus intereses filosóficos y culturales. Sin embargo es importante notar ciertas observaciones de Husserl que ayudan a comprender en qué medida para él el racionalismo del siglo XVIII fue un racionalismo incompleto. El motivo básico para ello estaría dado por el hecho de que tal racionalismo siguió siendo esencialmente fiel a la objetivación naturalista del mundo científico, perdiendo la referencia —tan importante para Husserl— al yo,

⁶⁵ *Krisis*, p. 8.

tal como había sido planteada por Descartes en los albores de la modernidad:

«En la primera serie de conferencias hemos proseguido un profundo análisis de los motivos del “filosofar” cartesiano, los cuales no han dejado de determinar el conjunto del desarrollo moderno, de un lado el motivo que se anuncia en sus primeras “*Meditaciones*”; del otro, en íntimo con-traste con el primer motivo, el de una idea ficicista (o matematizante) de la filosofía, según la cual el mundo, en su plena concreción, llevaría en sí un ser objetivamente verdadero en la forma del *ordo geometricus*, y sería al mismo tiempo y con el mismo trazo (lo que hay que remarcar aquí propiamente) en el “en sí” que le ha asignado metafísicamente un mundo dualista, un mundo de los cuerpos y de los espíritus. Esta fue la característica de la filosofía del racionalismo objetivista en el tiempo de la *Aufklärung*»⁶⁶.

O sea, que el error naturalista implícito ya en Galileo y en Descartes —a pesar de la importancia del primer motivo de éste en cuanto a la reducción a la subjetividad, dentro de los límites ya mencionados— se habría perpetuado en el período de la Ilustración. Husserl añade luego que los problemas no resueltos de este racionalismo objetivista habrían provocado el intento fallido de Kant por instalar una dimensión trascendental:

«Todos los conceptos trascendentales de Kant, aquellos de las diversas facultades trascendentales, el de la “cosa en sí” (*substratum* de los cuerpos y de las almas), son conceptos constructivos que resisten por razones de principio a una clarificación última. Esto es todavía más verdadero para los sistemas idealistas posteriores»⁶⁷.

Pero tanto la filosofía kantiana como los idealismos que le siguieron no lograron presentar el debido esclarecimiento filosófico coherente con la problemática surgida desde la ciencia moderna:

«Volviendo ahora a nuestro tema, podremos decir pues, sin temor a ser mal comprendidos: si la puesta en evidencia de la incomprendibilidad de la filosofía racionalista de la *Aufklärung* en cuanto ciencia “objeti-

⁶⁶ *Krisis*, p. 195.

⁶⁷ *Krisis*, p. 203.

va” había provocado la reacción de la filosofía trascendental, entonces la reacción contra la incomprendibilidad de los intentos de la filosofía trascendental debía conducir más allá de éstas»⁶⁸

En la curiosa interpretación de Husserl acerca de este tema, el punto clave del desencuentro estuvo en el divorcio entre la psicología experimental y la filosofía trascendental. Esta última, tal como fue conducida por los sucesores de Kant (Husserl pondera algunas obras de Fichte y la *Vorrede* de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel)⁶⁹, no siguió un camino riguroso que condujera a la evidencia, radicalmente lograda en la reducción trascendental, sino que cayó en construcciones imaginativas, apeló a una dialéctica compleja y oscura, y abandonó el verdadero sentido de la racionalidad moderna. Para apreciar mejor estos juicios, es conveniente tener en cuenta que por esos años no faltaban autores que interpretaban a Schelling o a Hegel como exponentes de cierto irracionalismo⁷⁰. Los neomarxistas, por supuesto, consideraban la dialéctica como forma suprema de racionalidad:

«De acuerdo a la descripción que hemos hecho, toda la filosofía moderna, en su sentido original en tanto que ciencia universal últimamente fundada, es al menos después de Kant y de Hume, un único combate sobre el terreno del mundo anteriormente dado, y la de una filosofía sobre la base de la subjetividad absoluta, “trascendental”»⁷¹.

Se trata por lo tanto de recuperar un racionalismo totalmente nuevo, realizador del proyecto de la modernidad filosófica, que da también un paso hacia una etapa de la historia humana hasta ahora no vivido y, podría decirse, actualmente en riesgo. La razón está ya presente en el mundo de la vida de la experiencia cotidiana, pero a través de la ciencia y de la filosofía accede a niveles más profundos y más conscientes:

⁶⁸ Krisis, p. 204.

⁶⁹ Cfr. Krisis, p. 204-5.

⁷² Entre los que interpretaron la dialéctica de Hegel como una velada forma de irracionalismo, al menos en algunos aspectos, está Glockner. Más tarde relacionaría demasiado fuertemente a Schelling con el inicio del irracionalismo G. Lukács en su conocida obra El asalto a la razón. Para Husserl era sospechoso que estas formas de idealismo no se basaran en verdaderas intuiciones “apofánticas”.

«El hombre de la vida cotidiana no está por lo tanto desprovisto de razón, es un ser pensante, posee, en contraposición con el animal, el *ka-thólou* (lo universal), posee por lo tanto el lenguaje, la descripción; él ra-zona, pone cuestiones en torno a la verdad, confirma, argumenta y se decide racionalmente. Pero ¿tiene para él un sentido la idea de “verdad en sí”? ¿No es ella, y correlativamente el ente en sí, una invención filosófica? Sin embargo esto no puede ser una ficción, una invención de la cual pudiera hacerse a menos, y desprovista de significado; es por el contrario una invención que eleva a los hombres a un nivel nuevo, y que por lo tanto está llamada a elevarlos en una nueva historicidad de la vida de la humanidad, cuya entelequia es esta nueva idea , y la praxis filosófica o científica que le está ordenada: la metodología de una nueva modalidad de pensamiento científico»⁷².

Este texto particularmente denso encierra el núcleo de la concepción husserliana de la razón, y explica por qué y en qué sentido la filosofía husserliana puede considerarse racionalista, término que en principio no le hubiera desagradado. Todo es cuestión de entender bien de qué tipo de racionalismo se trata. No se trata de lo que él denomina racionalismo objetivista en el sentido de la tesis naturalista por él vehementemente criticada desde el inicio de su carrera filosófica, y por lo tanto se distancia también del perfil de la razón tal como fue proclamado en la era de la Ilustración. Tampoco comparte el sentido unilateralmente discursivo de la razón propuesto por algunos exponentes del neoidealismo, y que aun en los neokantianos (especialmente de Marburgo) tiene resabios de la dialéctica del espíritu y de la *Vernunft* hegeliana. La de Husserl es una razón que, sin dejar de mostrar un carácter dinámico de apertura de horizonte y de mundo a través del enlace de las *Bedeutungen*, se esclarece desde el inicio en la intuición y en la evidencia, en la manifestación y autodonación de sentido. Tiene por lo tanto , a nuestro entender , una íntima relación con la temática del ser que se dona en los entes, aunque esto deba ser entendido de una manera muy distinta de la que propondría Heidegger. La referencia al *Sein* es constante en todas las obras husserlianas, y ocupa un lugar destacado en el modo en que entiende la razón ya en *Ideen I*, y luego en la gran obra *Formale und transzendente Logik*,

⁷² *Krisis*, pp. 270-271.

donde el anterior esquema de las ontologías regionales y de la ontología formal cobra un impulso distinto, más dinámico.⁷³ Pero en todas ellas la razón es vista como apertura al ser, que es correlativo a la verdad. El problema reside en que la noción de ser en Husserl está todavía muy relacionada con las esencias y su conexión en una unidad que no destruye las diferencias y las individualidades. Y el acto supremo de la teleología de la razón es el encuentro del «ser total». Pero para ello la razón debe conocerse en relación con el ser en un inicio radical, que es justamente la reducción. *Hay pues una presencia del ser en el inicio y en el telos del devenir de la razón.* Pero todo se vería transfigurado si Husserl hubiera reconocido *un carácter trans-esencial* al ser, y por lo tanto también *una actualidad de ser manifestada pero no «contenida» en la reducción trascendental.*

La razón husserliana es —y la *Krisis* constituye una clara afirmación de ello— una razón comunicativa, en la que la intersubjetividad cumple un rol de primer plano. También aquí se echa de menos *la gran red del lenguaje*, que en este mundo de la vida tiene un sentido que no se reduce a lo lógico o a lo sintáctico. Es por eso que el gran esfuerzo que hace aquí Husserl por reafirmar la racionalidad es acompañado por un reconocimiento de que el devenir de la vida es algo más hondo que lo que resulta lógicamente estructurable, pero es algo cuya «oscuridad» puede en principio ser llevada a la luz de la verdad por la razón.

«La *razón* es lo que hay de específico en el hombre, en tanto que ente que vive en actividades y habitualidades personales. En cuanto personal, esta vida es un devenir constante en una constante intencionalidad del desarrollo. Lo que deviene en esta vida, es la persona misma. Su ser está siempre en nuevo devenir, y eso vale en la correlación del ser personal individual y del ser personal comunitario, para lo uno y lo otro, para los hombres y para las humanidades que forman una unidad»⁷⁴.

⁷³ Cfr. *Formale und Transzendente Logik*, Hua. XVII, pp.229-231. Sin embargo en esta obra Husserl permanece todavía demasiado condicionado por una concepción logicista del lenguaje, lo que compromete su ontología.

⁷⁴ *Krisis*, p. 272.

Esta íntima relación entre lo personal y lo racional es lo que en último término, meditado a fondo, distingue la concepción de la racionalidad husserliana de otros tipos de racionalismo, ya de la vertiente neoidealista, ya de la vertiente neopositivista, así como es el elemento que explica la asimilación de temas provenientes del pensamiento de su antiguo adversario, Dilthey, cuyo puesto en la historia de la hermenéutica es ampliamente re-conocido.

Así se comprende también como la idea de ciencia, —«no solamente las *Geisteswissenschaften*, sino también las *Naturwissenschaften* con su im-pronta matemática y experimental— sigue desempeñando para Husserl un papel de primera importancia, aunque deba ser renovada y esclarecida en sus fundamentos para poder lograr constituirse en un factor de mayor personalización para el ser humano. Pero la ciencia moderna sólo alcanzará el nivel de su cometido cuando se abra al sentido del ser a través de la razón, es decir, cuando se ubique en el marco de una ciencia «universal», que en Husserl tiene los caracteres de un idealismo trascendental *sui generis*. Lo cual a su vez significa: tener un contacto originario con el acto fundante de la reducción y tener una orientación teleológica que no está separada de la dimensión ética (de allí las alusiones husserlianas a las «tareas infinitas» de esta racionalidad y de las ciencias que la expresan). He aquí la profesión de racionalismo hecha por Husserl en un *Anexo* ubicado como párrafo conclusivo de la *Krisis* por su editor Walter Biemel:

«La filosofía pues no es otra cosa que “racionalismo”, y esto de parte a parte; pero es un racionalismo que se diferencia en sí según los diferentes niveles que atraviesa su intención y la realización de esta intención, la razón en el movimiento constante de su autoesclarecimiento, comenzando desde la primera irrupción de la filosofía en la humanidad —cuya razón era, antes de eso, todavía completamente oculta, oscura como la noche»⁷⁵.

Esta declaración, aun en su radicalidad, sin embargo, no puede ser separada de la conciencia de vida y de comunidad intersubjetiva del mundo

⁷⁵ *Krisis*, p. 273.

de la vida, que recorre todas las páginas de la obra. El camino teleológico del hombre consiste por lo tanto en ir elevándose desde una suerte de racionalidad «natural»— presente en la apertura genética al mundo y en el lenguaje que nos preexiste en la comunidad, al estado de racionalidad «científica», y de ésta a la automanifestación plena de la vida-de-la-razón, es decir, hasta «la más profunda y la más universal comprensión de sí del ego filosofante, en cuanto portador de la razón absoluta que retorna a sí misma»⁷⁶.

Aun cuando la ubicación del *parágrafo* 73 pudiera ser motivo de discusión, puesto que proyecta al conjunto de la obra inconclusa, retrospectivamente, un matiz particular y un gran énfasis puesto en el valor de la razón como «aquello que el hombre más desea en su máxima intimidad»⁷⁷, es preciso reconocer que es coherente con la concepción husserliana del espíritu de la modernidad filosófica llevada a su giro «definitivo», y nos vuelve a presentar la necesidad de ensayar un balance y una valoración de su recorrido.

El «racionalismo» de Husserl y el paso a una racionalidad «postmetafísica»

Después de haber examinado atentamente los textos más significativos de la *Krisis* referidos a la modernidad y a las ciencias, todo parece confluir hacia la encrucijada de un nuevo racionalismo que Husserl quisiera llevar a su más plena expresión: pero se trata de todos modos de una reivindicación de la razón que la pone en estrecha relación con el *Lebenswelt* y con una temporalidad prerreflexiva. Es preciso, por eso, no apresurarse en la lectura de esta propuesta. Es evidente que Husserl relaciona el nacimiento de la ciencia moderna con la exigencia de una nueva filosofía cuyo intérprete más decisivo ha sido Descartes, aun reconociendo los límites de su planteo. Hemos visto, por otra parte, que lo que Husserl entiende por razón está caracterizado por la vocación inherente a la persona humana hacia la manifestación de la verdad, en el

⁷⁶ *Krisis*, p. 275.

⁷⁷ *Krisis*, p. 304.

modo más pleno posible. En cuanto tal es inevitable la apertura a *las preguntas por lo fundante*, y creemos que es una deformación descartar el interés que Husserl sigue mostrando por *la correlación entre razón y ser*. Es por ello que la razón *tiene momentos intuitivos* y un devenir en el que el horizonte, tanto interno como externo se le amplía indefinidamente.

La razón husserliana tiene también una dimensión vital e intersubjetiva, puesto que la vida del yo se descubre como desplegándose intencionalmente a la vida de otros sujetos, y al mundo en un devenir constante desde la forma de la temporalidad. Los problemas teóricos están aquí íntimamente entrelazados con los problemas de la comprensión histórico-filosófica. En otro estudio hemos detectado en el fondo del pensamiento husserliano una suerte de tensión entre la visión personalista y la idealista, del hombre y del mundo. Aquí volvemos a encontrar rastros de la misma lucha interna, aunque la balanza parece por momentos inclinarse más hacia el idealismo, un idealismo que incorpora la nota de la vitalidad y del devenir y que, a pesar de todo no renuncia al protagonismo del ser personal. El motivo último de la defectuosa resolución —que ha dado lugar para tan diversas interpretaciones y desarrollos ulteriores— reside en la *concepción del ser y del ente* que Husserl detenta, heredada en gran parte de la tradición esencialista, concepción que enfatiza mucho la correlación entre *ens y verum* y consiguientemente confluye al primado de un ser-consciente-de-sí, primado que se manifiesta en la reducción trascendental.

En la medida, por lo tanto, en que Husserl se concentra en esa perspectiva, debe buscar el «fundamento» o mejor, el elemento fundante, de toda afirmación de realidad mundana en la subjetividad trascendental. La *epoché* neutraliza la creencia, pero también abre la vía a una nuevo modo de creencia. «Suspende» la realidad del mundo de la vida, para retornar a ella con una nueva conciencia y un nuevo —digamos la palabra— *compromiso*, compromiso que da al saber científico un toque profundamente humano y vital. Al lector de la *Krisis* por otra parte no se le oculta la dificultad que persiste, a pesar de las protestas de apodicticidad que reitera Husserl, en torno a la relación entre el *ego* trascendental y el yo individual constitutivamente abierto al otro en la intersubjetivi-

dad. El yo trascendental debe ser «único» justamente para garantizar la universalidad de la razón y de la verdad. Por eso mismo debe ser «absoluto». Pero se trata siempre de una absolutez encarnada en la temporalidad e inseparable de la personalidad «monádica»: lo cual significa una absolutez radicalmente relativa, aunque no naturalizada. No se trata de un espíritu universal al modo hegeliano, y ni siquiera fichteano, pues la oposición dialéctica entre el yo y el no-yo corresponde a un modo defectuoso, desde la óptica de Husserl de plantear la apertura del yo al mundo de la vida⁷⁸.

Hay aquí por lo tanto una tensión, análoga a la que observamos entre personalismo e idealismo, *entre racionalismo y filosofía primera*. La necesidad de una filosofía primera, es decir, de una filosofía fenomenológica trascendental que dé una respuesta final al tema del ser en cuanto ser-ver-dadero, con todo lo que eso *Formale und transzendente Logik* implica de relación con la ontología, tema explayado en esa obra, y al que el Husserl de la *Krisis* no renuncia aunque sí modaliza en perspectiva más rica, es la resolución radical de la modernidad filosófica que se mantiene en la vía en-treabierto por Descartes y por Leibniz. Pero en la medida en que la filosofía de Husserl urge la relación entre verdad y razón —con la «inmanentización» implícita del tema del ser en esa ecuación— se ve obligada a derivar hacia una nueva forma de «racionalismo», que es el que aparece tan enfáticamente remarcado en el párrafo final de la *Krisis*, y en la famosa conferencia de Viena de 1935⁷⁹ (no ha de olvidarse que aquí el heroísmo de la razón es puesto en escena ante la aparición de nuevas formas de mitología colectiva).

Tenemos elementos suficientes como para no confundir este racionalismo con el de los tiempos de la Ilustración, o bien con el kantiano, el hegeliano (sigo insistiendo en el carácter forzado y artificial del acercamiento del pensamiento de Husserl a la(s) dialéctica(s) de origen hegeliano), y tanto menos con el racionalismo logicista del

⁷⁸ Las referencias a Fichte en la *Krisis* desmienten las interpretaciones que sobrevaloran los efectos de la lectura que Husserl hizo de los *Discursos* de Fichte «después de la guerra». La dificultad principal reside en la ausencia o la subordinación de la intuición teórica a la praxis en el idealista alemán.

⁷⁹ Cfr. *Die Krisis des europäischen Menschentums in die Philosophie*, en HUA.VI, pp.314-348.

neopositivismo, contra el cual va dirigida buena parte de la orquestación de la obra. El racionalismo husserliano está íntimamente ligado al *momento intuitivo-apofático* de la reducción y a la teleología del saber hacia una comunidad hu-mana éticamente elevada respecto de su estado actual. Por lo tanto el ser y el ser-verdadero están rigurosamente re(con)ducidos al ser autorreflexivo. A pesar entonces, de que no hay aquí un primado del devenir dialéctico, ni de la sistematicidad lógico-formal, ni propiamente de sentido constructivo-histórico de un Espíritu universal, Husserl sigue empleando decididamente el término *racionalismo*. No es ocioso preguntarse el porqué.

Además de todos los motivos teoréticos que hemos explicitado, está claro que nuestro autor entiende apartarse de las orientaciones vitalistas irracionistas que tanta repercusión tenían en los años en que fueron redactados estos textos. Aunque no hay signos suficientes como para pensar que Husserl estuviera al tanto de los gérmenes de la interpretación de Heidegger en su famoso curso sobre Nietzsche⁸⁰, diríase que casi presiente el uso de-constructor que ese encuentro podría ocasionar en un futuro no muy lejano. Opta por lo tanto por lo que paradójicamente podría denominarse *la fe en la razón*, por el ideal humanizado de la ciencia moderna, y por la unidad de las ciencias en un saber «universal», que él concibe todavía en forma demasiado sistemática. Considera que la vocación y el destino de la libertad y de la responsabilidad humanas están ligados a su confianza en la razón, una razón eminentemente comunicativa, y no precisamente instrumental, aunque parte desde lo interior del hombre.

Hemos visto además que su interpretación del fenómeno de la Ilustración está limitado al ámbito gnoseológico, y no tiene en cuenta la problemática ético-religiosa o socio-política de la *Aufklärung*. Le atribuye, eso sí, una participación en la aceptación generalizada del modelo «objetivista» y naturalista de las ciencias, pero no siente en principio ningún rechazo al presupuesto ilustrado de tomar programáticamente la razón como guía de la vida y meta teleológica de la historia, ignorando su oculta proyección hacia el primado de una *razón instru-*

⁸⁰ Dicho curso fue dictado por Heidegger entre 1936 y 1940.

mental en el sentido entre-visto por Max Weber. Pero en la obra que hemos analizado hay elementos suficientes para pensar que Husserl previó que *la versión naturalista del racionalismo conduciría a una crisis de la razón*, y a al replanteo del valor de verdad tanto de las ciencias como de la razón; y por lo tanto también a nuevas formas de irracionalidad, que podían manifestarse, entre otras cosas, en el potencial uso de la técnica para aplicarla sobre (y eventualmente contra) el hombre.

De todos modos, su visión parcial del tema de la Ilustración, unida a la urgencia epocal de evitar desviaciones irracionistas de la filosofía y de la cultura (incluyendo la vida socio-política), hacen deslizar insensiblemente el acento del último Husserl hacia la asunción de un racionalismo que ahoga en parte el magnífico esfuerzo —muestra de gran honestidad intelectual— por reconocer *el fondo vital, o sea una raíz en que razón y vida se deberían unir*, y que nosotros identificamos con en ser como acto y donación.

Es por eso que los temas religiosos, por los que Husserl demostró sensibilidad durante su vida y en su magisterio oral, no aparecen “todavía” involucrados en su relación con la razón humana. Y eso a su vez hace ver toda la fuerza y la debilidad de su enunciado acerca de una «trascendencia desde la inmanencia».

A pesar de que esto pudiera parecer un detalle poco significativo, dentro del cuadro general de la fenomenología de Husserl no deja de tener importantes consecuencias para su posteridad. En primer lugar, el diagnóstico en torno a la crisis de las ciencias se vuelve un tanto ambiguo: el fondo y al arquitectura general de la obra atacan fuertemente los presupuestos naturalistas y psicologistas del positivismo y del neopositivismo, así como del pragmatismo. El Círculo de Viena, al que alude una nota del texto⁸¹, acababa de nacer; la obra contemporánea de Dewey puede leerse en parte como la antítesis del pensamiento husserliano por su fuerte y explícito credo naturalista e instrumentalista. La *Krisis* parece advertir el hecho de que estas tendencias estaban en la base de lo que él consideraba la crisis de las ciencias, que es una crisis del saber y de la cultura europea en cuanto tal. Pero la acentuación final a que hemos

⁸¹ Cfr. *Krisis*, p. 63, nota.

aludido, tiene la desventaja de sugerir como principal adversario el irracionalismo en sus variadas formas (podemos pensar en el vitalismo y en el naciente «existencialismo»), sin que pueda excluirse la sospecha de que el ataque vaya en parte dirigido también contra algunas tesis centrales del recientemente aparecido *Sein und Zeit* (1927)⁸², dedicado como es sabido al propio Husserl.

Esta última acentuación da pie a una lectura unilateral de la entera obra de Husserl, y prepara o despeja el campo para derivaciones hacia un terreno pretendidamente «postmetafísico» que, eliminando todos los componentes ontológicos de la obra de Husserl, conserva algunos de su últimos temas (el *Lebenswelt*, la corporeidad, la historicidad de la condición humana) subordinándolos a un racionalismo metodológico antimetafísico, con el consiguiente acercamiento a tesis remodeladas del neokantismo (pienso en la orientación de Landgrebe, Banfi, Paci, y más recientemente en la postura representada por J. Habermas⁸³, que proviene por lo demás de una escuela que atacó desde sus orígenes el pensamiento de Husserl).⁸⁴ Por esa vía el núcleo inspirador de la fenomenología queda incorporado demasiado unilateralmente a un proyecto neoiluminista.

En la obra de Habermas, por ejemplo, se reencuentran, con un papel protagónico, los temas de la *intersubjetividad* (bajo el ropaje de la *razón comunicativa*), del *mundo de la vida*, reubicados en un marco de un nuevo racionalismo antimetafísico, que ha dejado de lado los temas concernientes al ser o a las esencias como reliquias del pasado. Es difícil demostrar que Husserl hubiese compartido lo que hemos denominado «voluntad de inmanencia»: él habló más bien de *transcendencia en o desde la inmanencia*, que es algo totalmente distinto. Su racionalismo, a pesar de todas las diferencias, está decididamente colocado en una línea abierta a lo ontológico y a una búsqueda de una verdad fundante. Sin embargo, en la medida en que en Husserl prima el polo del *racionalismo* sobre la

⁸² Cfr. J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1990), pp.249-282.

⁸³ Cfr. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico* (Madrid: Taurus, 1990).

⁸⁴ Cfr. T.-W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, en *Gesammelte Schriften* (Frankfurt, Suhrkamp, 1971), V, pp. 7-146. Esto, evidentemente no prejuzga el hecho de que el pensamiento de Habermas marcha por carriles muy distintos de los de sus antiguos maestros, y que contenga en sus escritos numerosos «residuos» de la fenomenología.

acentuación de una *filosofía primera* (que a nuestro entender no tiene un significado puramente gnoseológico, sino también ontológico), es decir en la medida en que el acento se desplaza sutilmente desde la problemática parmenídea del *éinai noéin* hacia el primado del *logos* inmanente como guía absoluta de la vida humana, se da lugar a una relectura «postmetafísica» de su obra.

Consideramos sin embargo que el *corpus* de todo lo que nuestro autor fue meditando, no puede ser encerrado en la denominación reductiva de racionalismo *tal como lo entendemos hoy*. Hay allí muchas cosas que invitan a *una nueva meditación sobre el ser*⁸⁵, esencial para un verdadero sentido de una razón comunicativa. En cuanto a la *interpretación de la modernidad*, encontramos rasgos comunes a lo señalado por otros autores, pero también rasgos muy propios. El tema de la racionalidad asoma a primer plano. Es lícito suponer, al menos como hipótesis interpretativa, que de haber tenido Husserl una visión histórica más acabada del tema de la Ilustración, su perfil de la modernidad filosófica hubiera adquirido caracteres aún más netos y, por ello, más perennes y de mayor impacto para nuestro tiempo.

Observaciones conclusivas: la vida y el lenguaje

La *Krisis* ha sido objeto de estudio por parte de muchos intérpretes de Husserl, y se han hecho Congresos en torno a su sentido, el *Lebenswelt*, y la relación que establece, o puede establecer, con otras corrientes del pensamiento del siglo XX. En el presente estudio hemos focalizado sobre todo el tema de la racionalidad y su relación con la interpretación del pensamiento moderno visto en su conjunto. Es, en efecto, junto con la primera parte de *Erste Philosophie*, la obra en la cual Husserl compromete más su mirada histórica sobre el pasado filosófico. Es sabido por otra parte que, por parte de algunos intérpretes, se ha visto en esta obra una suerte de giro, interrumpido por la muerte del maestro, que tiende a corregir el acento demasiado idealista de algunas de sus primeras obras

⁸⁵ Cfr. J.-L. MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, (Paris: P.U.F., 1989); ID. & G. PLANTY-BONJOUR (Comp.), *Phénoménologie et méta-physique* (Paris: P. U.F., 1984).

(especialmente de *Ideen*), a través del tema de la corporeidad, del ser en el mundo, y del mismo concepto de *Lebenswelt*, que parece dar más lugar a dimensiones prerreflexivas y temporales del hombre, así como también a su constitución intersubjetiva

Estos pasos sin embargo deben ser calibrados a fin de no forzar demasiado la línea de pensamiento del autor. Si bien se observa, todos los temas ya habían sido preanunciados en los años anteriores, a través de la llamada fase «genética» de la fenomenología, contrapuesta al primer enfoque «sistemático». Creemos sin embargo que la segunda fase no es sino la realización de una exigencia latente en la primera, y que obligaría a una relectura de la misma. Uno de los temas que debieran tener mayor cambio es sin duda *la concepción del lenguaje*, relacionada con la lógica y la ontología del primer Husserl.

Aquí nos interesa sobre todo resumir las principales conclusiones en torno del tema de nuestro estudio, diciendo que la filosofía de Husserl, aun presentando aspectos más vitales, culturales, intersubjetivos y prerreflexivos en el devenir de la conciencia, *mantiene su ideal de racionalidad*, y lo reafirma *contra el naturalismo* que él coloca como una de las causas de la crisis científica y cultural, naturalismo en el que se involucra toda objetivación, aun la lógicomatemática, que no se radique en una manifestación intuitiva originaria. Es por ello que la racionalidad moderna, llevada a su más plena expresión implica dos polos: uno es el del «inicio» o más bien *Ursprung*, la reducción trascendental, en la que se da una automanifestación del *valor de ser del sujeto*; el otro es el *telos* hacia el que debería orientarse todo saber científico, y con él una humanidad nueva, comunitariamente ensamblada sobre el tema de la verdad y dotada de un compromiso ético. El aspecto del progreso es visto, por lo tanto más que como una proyección del adelanto científico-técnico, como un crecimiento «de tareas infinitas» hacia una elevación ética y comunitaria. Todo esto implica un sentido, como se ha observado, *humanista*, impreso en las ciencias, una superación de su endiosamiento y de su hipostatización como entidades «providenciales» superiores al hombre. Implica también una llamada de atención sobre el poder disolvente que un mal uso de lo científico-técnico podía tener sobre la vida

humana, una denuncia del posible retorno de manifestaciones de violencia y de barbarie.

Prescindimos, por motivos de brevedad, de las relaciones que se han tratado de establecer entre esta visión y algunas filosofías de la praxis, incluyendo la marxista, por considerarlas transitorios intentos de adaptación que no reflejan el sentido auténtico del mensaje de Husserl, que da un cla-ro primado a lo teórico en toda su trayectoria. Pero coincidimos en la acentuación humanista, con tal que se tenga presente la importancia que da Husserl al ser personal. Sustituir el primado del *ego* personal e interpersonal por una centralidad del *Leib*, como sugieren algunas páginas de Merleau-Ponty, nos parece una interpretación que se aparta de los propósitos fundamentales de Husserl. Es, si se quiere, una filosofía distinta.⁸⁶

Quisiéramos notar, para concluir, dos aspectos que nos parecen de gran importancia. El primero de ellos es que la intención husserliana de superar la rigidez de su primer racionalismo, mediante la inserción del tema de la vida, y de la vida en devenir histórico, hubiera ganado en limpidez, si Husserl hubiera anteriormente desarrollado *una concepción del lenguaje* acorde con sus más importantes hallazgos en la fenomenología. La presencia del lenguaje en el mundo de la vida es lo que permite comprender al mismo tiempo su carácter prerreflexivo, predonado del mundo a la conciencia, y su aptitud para ser llevado a un nivel de racionalidad tal como lo entendía Husserl. *La confluencia entre vida y razón*, tema que curiosamente había sido intuido por Ortega y Gasset sin haber sido tematizado suficientemente con un método fenomenológico, está como pidiendo *la apertura a una dimensión ontológica* que compromete *una nueva visión del ser*. Esto mismo permitiría respetar la correlación, presente en nuestro autor entre razón, verdad y ser. Esto implicaría a su vez una integración de la modernidad filosófica con la tradición clásica superándola en una instancia más completa y satisfactoria. Sostenemos por lo tanto que el sentido profundo de la fenomenología

⁸⁶ En este punto estamos de acuerdo con lo afirmado por M. BRAINARD, *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, (New York: State university of New York Press, 2002), pp. 222-224; 303-5.

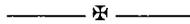
no puede entenderse si se parte de un rechazo programático a la búsqueda de los «fundamentos».

Por lo que se refiere a la historicidad, la atención deparada aquí al fluir heraclíteo no es completamente nueva en el conjunto de la obra husserliana, pero hay una inflexión hacia una mayor conciencia histórica en relación con lo eidético. De haber tenido una concepción del lenguaje más independiente del enfoque logicista que aparece en las *Investigaciones Lógicas*, pero que se perpetúa como presupuesto subyacente en toda la obra husserliana, su fenomenología hubiera podido resolver más tempranamente el tema que ha concentrado la atención de otros fenomenólogos más recientes, el de la *hermenéutica*. Y lo hubiera hecho sin los riesgos de relativismo o de historicismo contra los que estaba prevenido Husserl. De todos modos no se trata de sugerir a un autor lo que «hubiera debido hacer», sino de identificar las líneas que pueden conducir a un más aceptable desarrollo de la línea «clásica» fenomenológica —que a veces se refugia en la fase «sistemática» (un sistema, por otra parte, que Husserl sólo tuvo en perspectiva programática) y la línea que da más amplio lugar a lo corpóreo, a lo vital, al lenguaje y a la hermenéutica.

La racionalidad a la que apunta el último Husserl no reniega de la lógica en su sentido clásico, pero la inserta en una concepción en que la intuitividad de las esencias, de las *Sachverhalten*, la ampliación del horizonte de mundo y la automanifestación de la vida del yo llevan a una más plena visión de la verdad de las cosas. Tal racionalidad no podía concebirse ni con la autosuficiencia del racionalismo de los siglos anteriores, ni con la omnipotencia de la razón dialéctica omnicomprendensiva: se trata siempre de una racionalidad que debe ser reflatada y reconquistada por el hombre a fin de llevar la vida humana a una orientación digna del valor de su ser en el mundo. Desde el momento que se trata de una razón en continuo trascender, esta racionalidad es una tarea para todas las generaciones, y es la clave para superar los momentos de crisis, oscuridad y el riesgo de una degradación de lo humano.

Por lo que se refiere al tema de la unidad de las ciencias, tenemos motivos para pensar que a esta altura de su trabajo como pensador, Husserl había abandonado su ideal de sistematización a través de «ontologías regionales», y que su proyecto de integración del saber en

torno de una fenomenología integral del mundo de la vida , aspira más bien a *una coherencia interna de un horizonte de mundo* que la ciencia, junto con otras áreas culturales, tiende a ampliar. El hecho de mantener la bipartición entre *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften* debe ser visto como una confirmación de su propósito de humanizar la visión de las ciencias. Lo mismo puede decirse , análogamente, de su preocupación constante por una psicología fenomenológica, que en su visión era una pieza clave para sortear el riesgo de una cosificación del enfoque científico del hombre. Sus sugerencias, sin embargo, podrían abrir también la vía a una nueva concepción sociológica, carencia que se echa de menos en la obra de Husserl a pesar de sus investigaciones sobre la intersubjetividad, desde la cual podrían entreverse las armonías y discordancias con la visión en buena medida preocupante, por no decir pesimista, de la *racionalización* (técnica) que intentó describir su contemporáneo Max Weber. Pero la distancia que separa la visión de la racionalidad en estos dos autores no es más que un signo y una confirmación de la realidad de los riesgos que Husserl previó en el enfoque neopositivista de las ciencias.





JUAN CARLOS PABLO BALLESTEROS
Universidad Católica de Santa Fe

VALOR, RAZON Y SUBJETIVIDAD EN JOSEPH DE FINANCE

La realidad del valor

El término «valor», tal como se lo usa en la axiología contemporánea, no puede ser asimilado sin más a ninguna noción filosófica anterior. Hay quienes han considerado que como no ha sido originalmente formulado por la escuela filosófica de su preferencia, simplemente hay que ignorarlo, temiendo, tal vez, renunciar a algún principio en favor del pensamiento contemporáneo. No es el caso del tomismo, filosofía siempre contemporánea, que ha realizado distintos esfuerzos por compatibilizar su doctrina del ser con los valores sin caer en una concordancia forzada.

En este trabajo desarrollaré la concepción de Joseph de Finance, particularmente en lo que respecta a la apropiación o reconocimiento del valor por parte del sujeto, que constituye una verdadera vía media, razonable y fundada, entre los extremos que al respecto se han planteado.

Cuando se trata de fijar el significado de un término, la primer regla observa De Finance, es consultar el uso¹. Y está claro que en la lengua contemporánea el valor no se identifica con la noción clásica de bien, tal como lo entienden los escolásticos. Él implica una necesaria relación al hombre², sólo «vale» relativamente al hombre:

¹FINANCE, JOSEPH de: *Essai sur l'agir humain*. (Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1962), p. 78. Hay traducción castellana de A. Loma: *Ensayo sobre el obrar humano* (Madrid: Gredos, 1966). Cito por la edición francesa original.

²J. DE FINANCE, *Éthique Générale*. (Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1967), p. 45.

«El agua es indudablemente buena para la hierba y la hierba para la vaca, pero el agua y la hierba solamente tienen valor, en sentido propio, para el propietario de la vaca o del prado»³.

Esto significa que para que haya valor es necesario que sea reconocido y apreciado por el sujeto. Particularmente el valor moral⁴ sólo «vale» para mí mediante una ratificación íntima por la cual reconozco su bondad. Para que se pueda reconocer valor en una cosa. Ésta debe manifestarse sobre un fondo axiológicamente neutro. Más allá de su bondad intrínseca debe ser estimada para que tenga valor para mí. El agua es buena para el organismo, ejemplifica De Finance, pero solamente tiene valor cuando es escasa. Lo mismo ocurre con el aire, escribió en 1962, que sin duda tendrá un gran valor para los futuros exploradores de la luna. Por eso una característica esencial del valor es su solicitudión de estima.

«El valor llama apela —sostiene Rosa Andrilli; porque en cuanto captado instaura una exigencia»⁵.

Sin embargo, precisa De Finance, los valores no se reducen a una proyección de nuestros estados afectivos sino que se enraízan en el ser, sin poseer este ser en ellos, sin constituir un mundo superpuesto al mundo real⁶. El mundo de los valores no subsiste en sí⁷:

«Ni simple fenómeno subjetivo, ni pura proyección del deseo, el valor sin embargo no es *una realidad en sí*. *Él no existe* (excepto en el sentido en que se habla de existencia matemática, pero se trata entonces de un *esse essentiae*). Y sin embargo no es «irreal»; sin pertenecer a la esfera de la existencia, se relaciona con ella, precisamente como un llamado al ser»⁸.

¿Cuál es, entonces, la «realidad» del valor? Para De Finance el término «valor» es analógico. No hay un «género valor» que se distribuiría unívocamente en los diversos valores particulares. Hay valores cualitativamente diversos que si son agrupados pueden ser jerarquizados. Con un sentido algo diferente a lo habitual el autor distingue la *evalua-*

³ J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, p. 78.

⁴ De Finance jerarquiza los valores en cuatro grados principales: los valores infrahumanos, los valores humanos inframoraes, el valor moral y el valor religioso. Esto se encuentra principalmente en *Essai sur l'agir humain*, pp. 370 ss, y en *Connaissance de l'être*, pp. 170ss. He analizado esta cuestión en mi libro *Libertad y obligación moral en la filosofía de Joseph de Finance*, (Santa Fe, Argentina: Ed. Universidad Católica de Santa Fe, 1999), p. 145ss.

⁵ R. V. ANDRILLI, *Bases axiológicas para la educación personalizada, según el pensamiento de Tomás de Aquino*. (Buenos Aires: EDUCA, 1988), p. 75.

⁶ J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, p. 85.

⁷ J. DE FINANCE, «Liberté et Fidélité»: *Gregorianum*, 43 (1962) 21.

⁸ J. DE FINANCE, *De l'un et de l'autre. Essai sur l'alterité*. (Roma: Editrice Università Gregoriana, 1993), p. 273. Este libro es reedición de la misma obra con el título *L'affrontement de l'autre*. (Ibi: Id., 1973). Cito por la edición italiana de 1993.

ción y la *valorización*. Evaluar, en su concepción, es el acto por el cual el sujeto hace suyo un valor y lo sitúa en relación a otros valores, estableciendo así un orden de preferencias. La evaluación es por consiguiente esencialmente subjetiva⁹. Valorizar, en cambio, significa constituir un valor,

«poner un posible como frente al ser»¹².

Esta valorización es objetiva de pleno derecho, en el sentido de que, a diferencia de la evaluación, no implica una preferencia del sujeto. Sin duda el valor se manifiesta siempre ante un acto libre. Pero la libertad no es creadora de valores. Por el contrario, es la libertad la que es regulada por el valor, sin el cual se desvanecería en una pura indeterminación. Pero el valor que la regula no puede ser de orden simplemente ideal, como una ley impersonal. La consistencia del mundo de los valores supone un Subsistente. El valor es una dimensión del ser y por eso se enraíza en lo Absoluto.

La esencial referencia del valor al sujeto espiritual

Se debe reconocer que algunos valores no tendrían ningún sentido sin el sujeto. Tal es, por ejemplo, el valor de lo agradable, que incluye al sujeto en su definición misma, ya que no tiene sentido sino con relación a alguien capaz de sentir placer. Es este, por consiguiente, un valor puramente subjetivo. Pero es un valor subjetivo, observa De Finance, fundado objetivamente en aquello que proporciona placer. Tal es lo que ocurre, ejemplifica, cuando una bebida fresca o un fruto bien jugoso

«da placer en una tarde calurosa»¹¹.

El juicio de valor no se reduce a un juicio de simple constatación o descripción. Que un auto tenga capacidad para varias personas no es valorado de la misma forma por un corredor de autos que por un padre de familia. Las tendencias o preferencias de los sujetos concretos no se identifican en modo alguno. El valor, entonces, siempre de algún modo aparece como esencialmente relativo al sujeto evaluante, ya que lo que es bueno para uno no lo es forzosamente para otro, más allá de la intrínseca bondad del objeto considerado¹². Lo que es bueno para mí no lo

⁹ *Ibid.*, p. 270.

¹² *Ibid.*.

¹¹ *Idem.*, p. 271.

¹² Cfr. J. DE FINANCE: «El valor moral». Traducción de Gustavo Eloy Ponferrada: *Sapientia* 77 (1965) 170.

es necesariamente para ti; el bien del lobo es el mal del cordero. La fórmula *bonum est quod omnia appetunt*, observa De Finance, así como no significa inmediatamente la existencia de un Bien separado, objeto de deseo universal, tampoco significa que todo lo que es bueno lo sea con respecto a todo¹³.

Un juicio de valor expresa una cierta situación objetiva y una aprobación por parte del sujeto. Decir que un auto es excelente no es simplemente afirmar que tiene determinadas características sino también que esas características me parecen algo deseable. Sin embargo, este deseo, como simple tendencia, no obstante ser interior al sujeto, permanece exterior todavía a lo que constituye el lugar propio de su subjetividad, que es la razón, raíz de la libertad y condición de posibilidad del yo¹⁴. Cuando los valores utilitarios o eudemónicos se cargan de racionalidad se produce una suerte de salto a otra categoría axiológica, por la cual mi satisfacción subjetiva accede a la objetividad. Para el autor los únicos valores verdaderamente objetivos son los valores racionales. Tal el caso del valor moral, que se presenta como un valor enteramente objetivo. Escribe De Finance:

«En su pura formalidad, “el valor moral” nada debe al hecho de que representa el cumplimiento de una naturaleza, la satisfacción de una tendencia: es, por el contrario, lo que da valor a esta naturaleza, a esta tendencia»¹⁵.

Esto no impide que dicho valor, por independiente que sea del deseo, solamente puede encarnarse en el hombre a partir del deseo. Además, objetivo como es, es también eminentemente subjetivo puesto que concierne mucho más íntimamente al centro de la interioridad espiritual del sujeto, quien lo hace suyo por un acto plenamente libre y racional. Y a su vez es menos subjetivo si con ello se quiere decir que no está centrado en el interés del sujeto sino sobre lo universal al que le relaciona:

«Se ve aquí —observa De Finance— cómo estas nociones de subjetivo y objetivo pueden ser ambiguas y qué precauciones se imponen cuando se las usa»¹⁶.

¹³ J. DE FINANCE, *Connaissance de l'être. Traité d'Ontologie*. (Paris: Desclée de Brouwer, 1966), p. 168. Hay edición castellana de Salvador Caballero Sánchez: *Conocimiento del ser. Tratado de Ontología*. (Madrid: Gredos, 1971).

¹⁴ J. DE FINANCE *Personne et valeur* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1992), p. 128. Este libro es recopilación de artículos anteriores. El texto que cito fue publicado originalmente con el título «La valeur morale et la raison» en *Omaggio a Vincenzo La Via*, (Catania: Università di Catania, 1969).

¹⁵ J. DE FINANCE, *El valor moral*, p. 180.

¹⁶ J. DE FINANCE, «En las fuentes de la Metafísica y de la moral»: *Revista de Filosofía* México 10 (1977) 413-414. El texto original en francés se publicó posteriormente: «Aux sources de la métaphysique et de la morale». *Doctor Communis* 31 (1978).

Hay aquí una aparente paradoja: el valor moral es objetivo, porque vale por sí, no solamente en relación con mis intereses subjetivos, y sin embargo, me toca en lo más profundo de mi subjetividad. Y esto se explica porque la objetividad del valor conduce al Absoluto de interioridad, a la Subjetividad absoluta de la cual participa la nuestra¹⁷.

Debe señalarse otra cuestión en la necesaria relación del valor con el sujeto. Hay valores que son estrictamente personales a los cuales los demás están cerrados, como por ejemplo un recuerdo de la infancia.¹⁸ El carácter existencial, histórica y temporalmente situado de la persona humana condiciona su relación con el valor. Un mejor conocimiento de la historia, de la etnología y de la psicología, observa el P. de Finance, tendría que hacernos un poco más reservados en nuestros juicios sobre algunas conductas. Ciertos errores de juicio moral, que nos parecen enormes, no suponen necesariamente en su autor una perversión. Los patriarcas bíblicos nos ofrecen remarcables ejemplos de un sentido religioso admirable coexistente con una conducta que nuestra moral reprobaría hoy severamente¹⁹. Esto no supone un relativismo, explica el autor, porque esto supondría en estos hombres un juicio moral: simplemente la luz de la razón moral no había ejercido aún su acción en una conducta por entonces corriente. En lugar de hablar de relativismo (lo que se opondría a la objetividad de los valores objetivos) es preciso señalar la existencia de un *kairos* de los valores: no solamente hay valores que el progreso moral supera (la ley del talión en su momento fue un progreso moral, ya que limitaba la venganza indiscriminada), sino que hasta hay valores propios de cada edad: valores que encantaron nuestra juventud con frecuencia ya no tienen el mismo significado en la edad madura; los viejos, por su parte, perciben valores que no existen para los jóvenes. También un exclusivo apego al valor moral o al valor religioso puede tornar al sujeto insensible a valores estéticos o intelectuales. Tal como lo entiende el autor, el valor religioso, el superior de todos, supone la cordnación de todo un orden axiológico y no su negación. Adhiero a esta concepción.

La norma de la moralidad según De Finance, es la recta razón práctica, pero no como una facultad que pertenece a la estructura psíquica, sino en su dictamen que es un juicio valorativo, ético por su contenido²⁰. Por eso el valor moral es conformidad a la razón, pero a una razón «abierta» hacia el ser bajo el aspecto de valor. Esto no implica para el

¹⁷ J. DE FINANCE, «Mi filosofía». *Revista de Filosofía*, cit. 11 (1978) 22. Este artículo fue originalmente una carta del P. de Finance al Director de la Revista, quien la publicó con ese título.

¹⁸ J. DE FINANCE, *Personne et valeur*, p. 239. Este texto fue publicado originalmente en castellano con el título «La sordera para los valores», traducido por Gustavo D. Corbi, en *Ethos* 8 (1980). Cito por *Personne et valeur*.

¹⁹ *Idem*, p. 223.

²⁰ Cfr. J. C. P. BALLESTEROS, *Libertad y obligación moral en la filosofía de Joseph de Finance*, p. 144.

autor ningún subjetivismo moral, pues la voluntad no puede querer cualquier cosa y al mismo tiempo permanecer «recta» y «abierta». El hombre ejerce su apertura fundamentalmente a través de sus potencias racionales. Lo propio de la inteligencia es su apertura al ser en general y la de la voluntad al bien. Y lo que la cierra a ésta no son las pasiones ni los placeres, sino el aceptarlos como valores supremos²¹. Pero por otro lado, de un absoluto propuesto simplemente como objeto supremo de la contemplación no se puede concluir nada axiológicamente válido. Como afirma Désjardins en su estudio sobre la ética del P. de Finance,

«Dios no puede movilizar verdaderamente mi libertad e imponerse a ella desde el interior sino por la mediación de un juicio de valor»²².

Y si bien hay imperativos morales insoslayables, en el orden de las cosas humanas, como son los juicios de valor, la contingencia propia de los mismos impide una objetividad universal y necesaria, tal como lo indicó Aristóteles al principio de la *Ética Nicomaquea*²³.

El reconocimiento de los valores

El reconocimiento de los valores es progresivo en el hombre. Y no se produce del mismo modo en todos los hombres. Del mismo modo que la madurez psicológica puede estar en alguno adelantada o atrasada con respecto a la madurez fisiológica, del mismo modo ocurre con la madurez intelectual o moral, que puede estar adelantada o atrasada con respecto a la sensibilidad, la afectividad y el interés²⁴. Esto es importante porque el reconocimiento del valor no es una exclusiva percepción intelectual ni una mera cuestión afectiva. El reconocimiento del valor no es previo al conocimiento de la plena racionalidad: ambos actos son simultáneos, de modo tal que hay identidad entre la percepción del valor y el descubrimiento progresivo de lo que hay de más razonable en la razón. Pero además el reconocimiento del valor supone en el sujeto una inclinación, un apetito. Este reconocimiento supone, pues, una tendencia, pero esta es una tendencia anterior a todo conocimiento reflexivo. Pues el objeto no se presenta como bueno y deseable sino en virtud de una

²¹Cfr. ID., «La alteridad en la filosofía de Joseph de Finance». *Sapientia* 56 (1999).

²²C. DESJARDINS, «La contribution du Père Joseph de Finance à la philosophie morale»: *Sciences ecclésiastiques*, (1966) 68.

²³Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1094b: «Nos contentaremos con dilucidar esto en la medida en que lo permite su materia; porque no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos... (...) Por consiguiente, hablando de cosas de esta índole, y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando sólo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes».

²⁴*Idem*, p. 229.

cierta «conveniencia» de su naturaleza con la del sujeto. Aquí lo sensible y lo afectivo reacciona ante la realidad particular, pero en la medida en que el reconocimiento del valor se va precisando, gradualmente se va desprendiendo de la tendencia espontánea y va ganando racionalidad. Pero esto no conduce a una percepción fríamente intelectual del valor, pues a su conocimiento intelectual lo acompaña una penetración espiritual hecha por una afectividad iluminada de inteligencia,

«por una inteligencia atenta al mensaje del corazón»²⁵.

Porque el valor, en todos los casos, no se revela plenamente a nosotros sino en el acto en que éste es efectivamente amado o estimado. Al respecto De Finance observa que una interesante precisión de Tomás de Aquino puede ser útil. En la cuestión sexta del *De Malo*²⁶ se sostiene que el objeto, para mover a la voluntad, debe presentarse al sujeto no sólo como *bonum*, sino también como *conveniens*, porque si así no sucede la voluntad permanecerá inerte. Y agrega De Finance:

«Más aún: no basta, para ponerla en acción, que el objeto sea captado como *conveniens in universali*: el obrar se desarrolla siempre en el orden de la existencia y sólo lo singular existe: es necesario que el objeto aparezca *hic et nunc* deseable, conveniente para el sujeto tal como existe *hic et nunc*. Santo Tomás tiene aquí en vista la moción del querer que coincide con el acto mismo de la elección. La 'conveniencia' de la que se trata es una conveniencia 'práctica', distinta de la que comporta el bien en general. Es una conveniencia con el sujeto en cuanto *causa sui*, es decir, causa de su determinación»²⁷.

El reconocimiento del valor supone, de igual modo, que éste se presente como conveniente, como «valiendo» para el sujeto práctico, como «suyo»²⁸.

En su *Ensayo sobre el obrar humano* el autor sostiene, apoyándose en Santo Tomás, que el valor puede ser reconocido por una vía estrictamente racional o por vía de connaturalidad. En el primer caso el objeto es conocido como bueno a partir del conocimiento de su perfectividad existencial. Pero esta perfección objetiva debe ser conveniente al sujeto como tal, subjetivamente considerado. En el segundo caso la conveniencia del objeto se manifiesta a través de las reacciones concretas del apetito²⁹. En cualesquiera de los dos casos el reconocimiento del valor supone una inclinación, pero esta inclinación subjetiva cae ella misma, de

²⁵ J. de Finance, *Éthique Générale*, p. 50.

²⁶ Esta cuestión, como se sabe, es la exposición más completa de Tomás de Aquino sobre la libertad y no guarda ninguna relación con el resto de la obra, por lo que se trata seguramente de una interpolación hecha por algún editor o amanuense.

²⁷ J. DE FINANCE, *Personne et valeur*, p. 244. Sigo aquí la traducción de Gustavo D. Corbi, mencionada en la nota 18.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, pp. 92 y ss.

algún modo, bajo la conciencia intelectual en razón de la unidad del sujeto. De cualquier modo que se lo conciba este reconocimiento del valor ocurre como se ha dicho cuando el sujeto forma por sí mismo su juicio de valor. Pero corrientemente las cosas no son así, observa el autor:

«Lo más a menudo el valor se nos da desde fuera; creemos que una cosa es buena, es buena *para nosotros*, porque se nos dice; y la creencia en la opinión reinante se mezcla en general de una manera inseparable con nuestra propia experiencia personal»³².

Pero entiende que esto no modifica sus conclusiones, porque por más que se me diga que algo es bueno y deseable, el juicio de valor que formulo sobre eso mismo supone la experiencia de mi propio deseo.

El acento que pone el P. de Finance en la actividad del sujeto, sin cuya participación no habría valores, muestra la íntima relación que existe entre éstos y la libertad. De suyo, el valor moral solamente tiene sentido por la libertad, pues cuando se la entiende en su sentido más profundo como autodeterminación del sujeto espiritual, la plenitud de la libertad coincide con la perfección del valor. Es manifiesto que el valor moral exige una aceptación libre,

«porque dice conformidad a la razón, no puede ser realizado sino racionalmente, es decir, libremente»³¹.

Ahora bien, el valor moral no se deduce de una razón considerada abstractamente a partir de su uso teórico, sino que se alcanza indagando las razones últimas que justifican el orden práctico, de modo que se lo puede caracterizar como conformidad con el Ideal del espíritu en su actividad práctica, o ideal de la razón práctica, al que alcanzamos como el término al cual remite la actividad que juzga valores «idealmente bien», o recta razón. Este Ideal es conocido a través de la razón como su perfección propia³². Pero por objetivo que sea el valor moral (y el valor religioso, que lo supera), el Ideal del cual participa solamente «vale» para nosotros mediante nuestra aprobación. Todas las razones que se pueden aportar para amar al Ideal, escribe De Finance,

«no valen efectivamente para mí sino en la medida en que yo las valorizo»³³.

³² *Ibid.*, p. 104.

³¹ J. DE FINANCE, *Personne et valeur*, p. 133.

³² El P. de Finance explica en su *Éthique Générale*, p. 189, que el Ideal de la razón práctica tiene en su concepción ética un lugar similar al que ocupa la felicidad en Aristóteles, en la que el Estagirita ve algo más excelente que la virtud, digna no solamente de alabanza sino de honores, como los dioses.

³³ J. de FINANCE, «Les plans de la liberté». *Sciences Ecclesiastiques*, 13 (1961), p. 303

Los valores, en consecuencia, son reconocidos por el sujeto todo, no solamente por su inteligencia. Frente a los valores, entendidos en su uso contemporáneo, el sujeto compromete todo su ser frente al Ser, que cuando es amado se transforma en nuestro Valor absoluto.

El encuentro de la subjetividad y lo Absoluto

Para De Finance el valor moral y todo el orden moral se refiere, a través del juicio de la recta razón, a lo que denomina *Ideal de la razón práctica*. Cabe ahora determinar si dicho Ideal se fundamenta en Dios y de qué modo. El autor ha dicho en varios lugares de sus obras que el filósofo nunca parte de Dios, de modo que no se puede deducir el valor moral (ni el religioso, en tanto valor) de lo que se pueda especular acerca de Él. De la especulación sólo se puede sacar especulación, y aquí, en el ámbito del valor y de la moral, estamos en el campo de lo práctico. El valor moral, en consecuencia, no presupone la existencia de Dios, pero se llega a ella a través de un razonamiento práctico que se esfuerce en llegar al último *para qué*. Y esto es posible por la esencial apertura del sujeto espiritual a toda la realidad. Y la apertura que es esencial al espíritu, medida de su apertura existencial, es la apertura al Ser, a la Verdad, al Valor, que manifiestan su presencia a través del juicio recto³⁴.

Para De Finance el conocimiento del valor no se sobreañade al del ser, lo integra. El valor moral es reconocido como conformidad a una razón que se descubre ella misma como razón plenamente razonable en su apertura al valor. Porque precisamente es de su apertura a la totalidad del ser que el hombre recibe su libertad espiritual, y es en la medida en que ella se abre y se refiere a esa totalidad como a su propio Ideal que la razón práctica es recta y puede entonces constituir formalmente el orden de los valores morales³⁵. Sin embargo, observa Desjardins, es necesario evitar concebir a este Ideal como si fuera algún objeto que la razón conocería por alguna intuición previa a su juicio y con el cual ella compararía los actos morales para evaluarlos: el Ideal de la razón práctica está dinámicamente implicado en el ejercicio de esta razón como lo está el término en la tendencia³⁶. Y de este modo, dado el carácter eminentemente personal que tiene la experiencia moral, el recto desarrollo de la razón práctica nos lleva a descubrir a Dios, el Valor personal subsistente,

³⁴ Cfr. J. C. P. BALLESTEROS, «La alteridad en la filosofía de Joseph de Finance», p. 414.

³⁵ Cfr. C. DESJARDINS, *Dieu et l'obligation morale*. (Bruges: Desclée de Brouwer. Bruges, 1963), p. 178.

³⁶ *Ibid.* Desjardins encuentra esta noción del P. de Finance en las obras de éste *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, *La motion du bien* y en l' *Éthique Générale*.

«bajo el anonimato de este Ideal absoluto de la razón práctica, donde él se oculta provisoriamente»³⁷.

Joseph de Finance sostiene que en la actividad práctica hay dos direcciones fundamentales que remiten a dos horizontes del valor. Una es la del deseo, cuyo horizonte es la felicidad o beatitud. Esta es la dirección que podríamos llamar natural o eudemónica y que reviste en todo sujeto espiritual la tendencia natural a perseverar en el ser y a realizarse. La otra es la del amor, en la cual el sujeto se «descentra» con relación a sí mismo, ya que su centro está «en otra parte». ³⁸. Esta dirección supone una actitud soberanamente libre en el sujeto, que goza en la adhesión con lo amado y con su perfección. Y es en esta dirección donde la relación del valor moral al amor aparece claramente, sostiene, en la forma concreta bajo la que el Ideal práctico se presenta a nosotros como un fin a realizar. De este modo la Moral (con su contenido axiológico) y la Metafísica se encuentran en la cumbre de la actividad del sujeto espiritual, porque la intención moral tiene un alcance literalmente metafísico. Y como la moral es el espacio propio de la libertad, la toma de posición frente al Ideal de la razón práctica es por excelencia el acto donde el hombre expresa su más secreta interioridad ³⁹. Y por esa misma libertad el hombre, que no puede no querer ser feliz, puede dar la espalda a ese Ideal.

El orden moral tiene autonomía con relación al orden del ser, pero los dos órdenes coinciden en su cumbre, porque el Ideal del Valor es también la cumbre supra-categorial del ser. El orden axiológico tiene su fisonomía particular. Sólo reproduce los lineamientos del orden del ser por mediación de la razón. Y la razón, en su fidelidad a sí misma, se reconoce dependiente axiológicamente del Ideal, porque es a causa de él que ella debe ser fiel a sí.

«En otras palabras, no es mi razón la que dicta sus leyes al Ideal, es el Ideal el que dicta sus leyes a mi razón»⁴⁰.

Como se ha dicho, el reconocimiento de los valores contiene un aspecto intelectual y un aspecto afectivo. Por eso puede ocurrir que algunos valores en particular, aun cuando son conocidos por la inteligencia, no mueven al sujeto, porque éste no siente en el fondo de su ser una invitación a imitarlo. Es lo que el autor denomina la

«sordera ante los valores».

³⁷ *Ibid*, p. 179.

³⁸ J. DE FINANCE, «En las fuentes de la Metafísica y de la Moral», pp. 410 y ss.

³⁹ J. DE FINANCE, «Les plans de la liberté», p. 301.

⁴⁰ J. DE FINANCE, «Les plans de la liberté», p. 301.

El llamado y la sordera son particularmente característicos cuando se trata del valor moral. Los valores son superiores unos a otros por sí mismos, de modo que en cualquier circunstancia el valor religioso será superior al valor estético. Pero para un sujeto en particular, dada su realidad existencial, puede ser más perfecto hacer lo que objetivamente es menos perfecto. Y esto es así porque los hombres, en el desfile de la vida, pueden ir con distinto paso porque escuchan una música diferente. No en todos resuena el mismo llamado con la misma intensidad. Y el Ideal es algo que está al alcance de nuestra realización personal, es *nuestro* Ideal. Otros llamados, otros ideales, se transformarían en una quimera si tuvieran un valor que no está al alcance de nuestra naturaleza personal.





DAVID LORENZO IZQUIERDO
Universidad Internacional de Cataluña

El Bien en «Una Teoría de la Justicia» de J. Rawls

Introducción

En Una Teoría de la Justicia (A Theory of Justice, 1971), la justicia —sus dos principios¹— viene a regular los intereses, fundamento y motor de la sociedad y del individuo rawlsianos. No obstante, tal regulación —individualista— preserva y favorece la libertad máxima individual, de modo que ésta, sin embargo, no llegue a alterar el orden social.

Sobre la moralidad que Rawls propone, ante todo, hay que saber que la justicia como imparcialidad (*justice as fairness* como él llama a su teoría) no pretende la completa especificación de la conducta, sino más bien aproximarse a unos límites, a un marco dentro de los cuales los indivi-

¹“1º) Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos”. (“Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all”.)

“2º) Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo; b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades”. (“Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both: a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity”.)

Estos dos principios son la concreción y el desarrollo de la concepción general (*general conception*) de la justicia, concepción que los sintetiza y que se formula así: “Todos los bienes sociales primarios —libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo—, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados”. (“All social primary goods —liberty and opportunity, income and wealth, and the bases of self-respect— are to be distributed equally unless an unequal distribution of any or all of these goods is to the advantage of the least favored”) (Rawls, 1978: 301-303).

duos y asociaciones son libres de perseguir sus fines (Rawls, 1978: 566). Acaso sean la indefinición o la poca importancia de pensar acerca de dichos fines los que hagan considerar a Rawls la moralidad como una simple preferencia (1978: 244), rasgo común en las tradiciones con las que se relaciona (utilitarismo y contractualismo).

El concepto de bien se halla implícito en toda la teoría de la justicia de Rawls y sus conceptos (sociedad, individuo, deber, etc.), y, por tanto, en muchos debates que Rawls ha generado, aunque, a nuestro juicio, no ha sido examinado con suficiente detenimiento. El análisis que se propone discurre por tres temas distintos: el contexto del concepto de bien, la teoría específica (del bien) y la teoría general (del bien), para terminar con la conclusión.

I. El contexto del concepto de bien

Para empezar, hay que referirse a la definición inicial de sociedad, pues para Rawls es la base de toda teoría de la justicia (1978: 9). La define de este modo:

"...una sociedad es una asociación, más o menos autosuficiente, de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias en sus relaciones, y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas. Supongamos además que estas reglas especifican un sistema de cooperación diseñado para promover el bien de aquéllos que toman parte en él, ya que, aun cuando la sociedad es una empresa cooperativa para obtener ventajas mutuas, se caracteriza típicamente tanto por un conflicto como por una identidad de intereses. (...) se requiere entonces un conjunto de principios para escoger entre los diferentes arreglos sociales que determinan esta división de ventajas y para suscribir un convenio sobre las participaciones distributivas correctas. Estos principios son los de la justicia social: proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social" (Rawls, 1978: 4)².

Vemos que las reglas que rigen la cooperación social están destinadas a promover el bien de sus miembros (que se encuentran en conflicto e identidad de intereses a un tiempo) (Rawls, 1978: 4). Por ello, no hay que olvidar la estrecha relación entre el bien, el interés y las reglas. Por

² "...a society is a more or less self-sufficient association of persons who in their relations to one another recognize certain rules of conduct as binding and who for the most part act in accordance with them. Suppose further that these rules specify a system of cooperation designed to advance the good of those taking part in it. Then, although a society is a cooperative venture for mutual advantage, it is typically marked by a conflict as well as by an identity of interests. (...) A set of principles is required for choosing among the various social arrangements which determine this division of advantages and for underwriting and agreement on the proper distributive shares. These principles are the principles of social justice: they provide a way of assigning rights and duties in the basic institutions of society and they define the appropriate distribution of the benefits and burdens of social cooperation".

la prioridad del derecho —la justicia y sus reglas— sobre el bien (1978: 560), Rawls distingue dos teorías del bien:

1) la primera es la teoría específica (*thin theory*)³: define la noción de bondad implícita en los motivos personales (hipotéticos al menos) en la situación original (posición hipotética de la teoría en la que los sujetos eligen los principios de la justicia previamente a la formación de la sociedad)⁴, y necesaria para establecer los principios de la justicia de modo que la prioridad previa del derecho quede asegurada. Su propósito es asegurar las premisas acerca de los bienes primarios requeridas para alcanzar los principios de la justicia, por lo que se reduce a lo indispensable (Rawls, 1978: 396). La teoría específica del bien, pues, es necesaria:

“Para esclarecer la preferencia racional de los bienes primarios y para explicar la noción de racionalidad subyacente en la elección de principios, en la situación original” (Rawls, 1978: 397)⁵.

2) la segunda es la teoría general del bien (*full theory of the good*): considera asegurados los principios de la justicia y se sirve de ellos para definir otros conceptos morales en los que se halla implícita la noción de bondad (como el concepto de valor moral y la bondad de las virtudes morales) (Rawls, 1978: 398). Veámoslas.

II. La teoría específica del bien

Rawls da y explica la definición específica de bien de modo progresivo, en tres fases (1978: 399-403); y concluye con esta síntesis:

“Una vez que establecemos que un objeto tiene las propiedades que es racional que desee alguien que tenga un proyecto racional de vida, hemos demostrado que es bueno para él” (1978: 399)⁶.

Por tanto,

“La definición de ‘bien’ es puramente formal. Establece, simplemente, que el bien de una persona está determinado por el proyecto racional de vida que elegiría con la racionalidad deliberativa entre la clase de proyectos del máxi-

³ Vallespín Oña prefiere una nominación más precisa: en vez de teoría *específica* del bien, propone llamarla teoría *parcial* ya que la idea es que las restricciones que afectan a los agentes hacen que el bien se les presente parcialmente (1985: 75).

En ella, por el *velo de ignorancia* (*veil of ignorance*), los agentes desconocen sobre sí y sobre la sociedad todas aquellas características (economía, posición social, desarrollo material, etc.) que puedan hacer que sea el interés personal o generacional el que guíe la elección. Tal *velo* ha sido muy criticado.

⁵ “...to explain the rational preference for primary goods and to explicate the notion of rationality underlying the choice of principles in the original position”

⁶ “...once we establish that an object has the properties that it is rational for someone with a rational plan of life to want, then we have shown that it is good for him”.

mo valor" (Rawls, 1978: 424)⁷. "El bien humano es heterogéneo, porque los propósitos del yo son heterogéneos" (Rawls, 1978: 554)⁸.

Vemos que el bien y el proyecto racional se complementan el proyecto racional viene a ser el plan, los fines que el individuo se fija en su actuación (Rawls, 1978: 408). Estos fines son cambiantes y heterogéneos porque se definen en función de los intereses concretos: no hay ni puede haber un fin del hombre. De hecho, afirma Rawls que el yo se deforma cuando se pone al servicio de uno solo de sus fines (1978: 554). El proyecto racional se relaciona con la concepción de la justicia porque ésta la marca los límites a la hora de fijar y perseguir los intereses que lo forman: por ello, la unidad del yo se relaciona con el proyecto racional y con la justicia. La identidad —unidad— del individuo, pues, depende de su proyecto coherente con la justicia, un proyecto que él elige y que no debe tener modelos previos de referencia (Rawls, 1978: 327). Por otra parte, el principio de racionalidad deliberativa (*deliberative rationality*) —principio procedente de una idea de *sidgwick* (1913: 111-113)— consiste en caracterizar el futuro bien de un individuo como aquello que buscaría ahora si supiese o pudiese representarse, en el momento actual, las consecuencias de las opciones diversas de su actuación (Rawls, 1978: 416; 421). Rawls adapta tal noción y concluye que "el proyecto racional para una persona es el que elegiría con plena racionalidad deliberativa"⁹ (1978: 417). De este modo, queda completada la noción de proyecto racional: éste es el que el individuo define, dentro de los límites de la justicia, en función de sus intereses y de las consecuencias.

Así pues, podemos concluir que hay tantas nociones de bien como individuos o proyectos individuales, o, incluso, tantas como momentos, etapas o estados individuales. De ahí que la teoría rawlsiana, aun presuponiendo una teoría del bien, no pretenda prejuzgar la elección de los individuos acerca de qué tipos de persona quieren llegar a ser (Rawls, 1978: 260), consideración moral ajena a una racionalidad definida por la maximización del interés (Sen, 1997: 33) y, por otra parte, posición de marcada inspiración individualista. Este punto de vista ha sido criticado por los comunitaristas al sostener que es posible encontrar criterios universales con los que juzgar las prácticas de comunidades particulares (Kukathas y Pettit, 1990: 118)¹⁰. Sobre esa indeterminación del bien, rawls comenta que dar prioridad a lo justo sobre lo bueno mitiga, resta

⁷ "The definition of the good is purely formal. It simply states that a person's good is determined by the rational plan of life that he would choose with deliberative rationality from the maximal class of plans".

⁸ "Human good is heterogeneous because the aims of the self are heterogeneous".

⁹ "...the rational plan for a person is the one (...) which he would choose with deliberative rationality".

Precisamente la asunción de un pluralismo global fundamental es la premisa y, en cierto modo, el problema cuya articulación y convivencia pretende explicar *Political Liberalism* (Rawls, 1993: XVIII-XIX), segunda obra de Rawls.

importancia a ese problema y reduce los problemas propios de la elección racional, que sabe claramente sus límites: los principios del derecho y la racionalidad deliberativa. Además, ésta sirve como límite y criterio válido para definir dichos principios (Rawls, 1978: 564). Por tanto, una vez visto cómo el bien es definido por la razón (y la voluntad) individual, queda claro que, en *A Theory of Justice*,

“...la racionalidad de la conducta individual (...) no puede identificarse con (...) conceptos sobre lo verdadero y lo justo, propios de la tradición metafísica contra la que surgió inicialmente el primer impulso utilitarista. El concepto de racionalidad de la opinión y de la decisión hoy utilizado no se asocia ya con una concordancia con determinadas revelaciones y convicciones absolutas, sino que remite a una capacidad de los individuos de fijarse fines propios —variadamente determinados por las circunstancias dadas, la imaginación y la voluntad— y a un criterio de consistencia entre estos fines y los medios elegidos para acercarse a ellos. Tomada la expresión en este sentido, el obstáculo principal a la conducta racional es la información imperfecta¹¹, la cual incentiva una búsqueda de intercambios y acuerdos...” (Colomer, 1987: 142).

No obstante dicha indefinición de bien, hay una serie de bienes que nuestro filósofo considera deseables para todos los individuos ya que todos quieren alcanzar su bien —sea el que sea—: son los bienes primarios (*primary goods*). Los define como aquéllos sobre los que podemos suponer que un hombre racional quiere tenerlos primeramente y en mayor cantidad porque son necesarios para que los individuos alcancen sus intenciones y promocionen sus fines, cualesquiera que tales puedan ser. Los bienes sociales primarios, en general, son “derechos, libertades y oportunidades, ingresos y riquezas”, y la autoestimación (*sense of one's own worth*)¹² —o autorrespeto (*self-respect*) — (Rawls, 1978: 92)¹³. Éstos dos últimos, que Rawls distingue pero equipara, “constituyen tal vez los más importantes bienes primarios” (Rawls, 1978: 396)¹⁴ y requieren una teoría del bien (la específica), no como los otros (Rawls, 1978: 397)¹⁵. Tales bienes (los primeros) pueden servir de criterio o de elementos para las comparaciones interpersonales de bienestar (Rawls,

¹¹ Esta información imperfecta es asumida por Rawls en la noción de *equilibrio reflexivo* (*reflective equilibrium*), que es el estado que alcanza una persona tras haber sopesado varias concepciones de la justicia distintas, o haber revisado sus juicios de acuerdo con una de ellas, o haberse mantenido fiel a la que compartía ya (1978: 48), siempre teniendo en cuenta sus circunstancias personales e históricas (1978: 51). Aplicado a una decisión concreta, el *equilibrio reflexivo* no exige un conocimiento total de la información, sino sólo razonar bien a la luz de la información disponible en esa situación (1978: 397).

¹² Cada persona necesita ser aceptada al menos en una asociación de intereses compartidos, asociación en la que tienen cabida sus cualidades y sus planes personales. De ese modo, esta aceptación fortalece su autoestima, su propia afirmación (Rawls, 1978: 442; también: 178-179).

¹⁴ “...rights and liberties, opportunities and powers, income and wealth”.
¹⁵ “...is perhaps the most important primary good”. Esta importancia aparece también en otros lugares (1978: 440).

La teoría de los *bienes primarios* fue retocada en “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1982) y ampliada en “Social Unity and Primary Goods” (1982) (Vallespín, 1985: 74).

1978: 213). Rawls supone que las personas, en la posición original, elegirían la concepción del bien que él propone y, por tanto, preferirían todos esos bienes básicos (más libertad, más oportunidades, autorrespeto, etc.) para poder realizarla.

Esa seguridad en la preferencia de dichos bienes primarios, esconde, según Lyons, una base utilitarista. Afirma que, si Rawls admite que las partes contratantes de la posición original pueden saber, con la restringida información de que disponen, que quieren la máxima cantidad de esos bienes, ello implica que lo que las partes conocen les permite calcular, buscar la maximización de tales bienes para satisfacer sus deseos (Lyons, 1972: 544-545), idea que introduce un fuerte elemento teleológico en la teoría (Schwartz, 1972: 299), y que, en último término, conduce al utilitarismo (Lyons, 1972: 544-545)¹⁶, puntos que Rawls quería evitar.

Complementariamente, Schaefer critica esa preferencia por los bienes primarios afirmando que entra en contradicción con la pretendida indefinición y neutralidad con respecto a la definición de bien, es decir, la definición del bien de cada individuo. Sostiene que los hechos de que los bienes primarios sean éstos concretamente y de que sean queridos por todas las personas primeramente, por una parte, responden más a la arbitrariedad o preferencias de Rawls —como también sostiene Schwartz (1972: 299)¹⁷—, y, por otra, manifiestan una clara toma de posición nada neutral sobre cuál es el verdadero bien del hombre o, al menos, sobre cuáles son los bienes más importantes que éste debe perseguir (Schaefer, 1974: 104) (Bloom, 1999: 423)¹⁸. Y es que, efectivamente, es muy difícil establecer lo que es bueno o un índice universal de bienes independientemente de los planes de vida de los individuos:

“Cualquier intento [de definir ese índice] tiene que hacer, inevitablemente, una apelación sustantiva a un tipo de planes de vida (o, quizás, a una clase de tipos de planes de vida), y, por consiguiente, elaborar unas preferencias normativas o culturales acerca de lo que se propone como procedimiento neutral de valoración” (Wolff, 1981: 125).

Ya hemos visto que los intereses y el bienestar individuales son elementos supuestos o implícitos fundamentales en los planes de vida que Rawls propone, rasgo claro de individualismo.

¹⁶ De hecho, Mueller opina que, en dicho cálculo, se podrían substituir los índices de bienes primarios por índices de utilidad (1974: 361).

¹⁸ Según Schwartz, crítica inevitable aunque se distingan dos teorías del bien (1972: 299). Sen critica cierto reduccionismo consistente en que Rawls está pensando sólo en bienes objetivos y concretos, olvidando otras condiciones y circunstancias subjetivas que pueden condicionar —favorecer o imposibilitar— el uso de esos bienes para el aumento de la libertad que se busca (Gargarella, 1999: 76).

En esta misma línea, Pettit (1974: 321) afirma que la idea de autorrespeto es, en esa lista de bienes, una idea afirmada sólo intuitivamente que viene a sostener el individualismo de las democracias occidentales:

“Esta definición de ‘autorrespeto’ está vinculada a un claro respeto a un modelo no universal de la experiencia social, un modelo característico ejemplificado en las democracias occidentales. Es individualista. Creo que para las sociedades en las que la categoría de individuo recibe menos importancia, para las sociedades en las que los hechos sociales no se conciben en las normas como la vía de las libres acciones individuales, esta definición no tendría vigencia” (Pettit, 1974: 321)¹⁹.

Según Rawls, desde esos objetivos y bienes, las personas entrarían a valorar las concepciones de la justicia de que dispondrían en la posición original.

“Debemos admitir, pues, que la lista de los bienes primarios puede explicarse mediante la concepción de la bondad como racionalidad, en conjunción con los hechos generales acerca de las facultades y de los deseos humanos, sus características fases y exigencias de nutrición, el principio aristotélico, y las necesidades de interdependencia social” (Rawls, 1978: 434)²⁰.

Estos últimos elementos se refieren a los factores que, aparte de la racionalidad deliberativa y los principios de elección racional simples²¹ —factores principales que definen qué es un proyecto racional—, influyen en los objetivos que tal proyecto puede contener. Dichos factores son cinco:

- en primer lugar, las necesidades y deseos humanos (su urgencia, sus circunstancias fisiológicas, etc.);

¹⁹ *“This definition of self-respect is tied in one obvious respect to a non-universal pattern of social experience, a pattern characteristically exemplified in Western democracies. It is individualist. I suggest that for societies in which the category of the individual received less emphasis, for societies where social facts were not presumed in the norm to be the outcome of free individual actions, this definition would not do”* (traducción nuestra).

“We must assume, then, that the list of primary goods can be accounted for by the conception of goodness as rationality in conjunction of the general facts about human wants and abilities, their characteristic phases and requirements of nurture, the Aristotelian Principle, and the necessities of social interdependence”.

El principio de racionalidad deliberativa es el segundo de los principios de elección mencionados. El primero lo forman los principios simples (o *countable principles*), que son los más comunes aunque no suficientes para ordenar todos los proyectos. Estos principios son:

- de medios efectivos (*effective means*): elegir los medios menos costosos y más eficaces para realizar el fin con la mayor seguridad y del mejor modo;
- de inclusividad (*inclusiveness*): elegir el proyecto que incluya y supere, si es posible, los objetivos de otro proyecto;
- de mayor probabilidad (*greater likelihood*): elegir el proyecto que, en igualdad de importancia y de objetivos, ofrezca mayor oportunidad de realización de tales objetivos (Rawls, 1978: 411-413).

Estos principios operan, aunque de modo distinto, tanto en los proyectos de corto plazo (*short-term*) como en los de largo plazo (*long-term*) (Rawls, 1978: 413). Los resultados que probablemente se produzcan son un criterio fundamental para juzgar los proyectos, sobre todo los de largo plazo (Rawls, 1978: 413).

- las capacidades de la persona, su madurez y crecimiento, etc.;
- en tercer lugar, el llamado por Rawls principio aristotélico, cuya veracidad es evidente y viene a decir que

“En igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades realizadas (sus facultades innatas o adquiridas), y este disfrute aumenta cuantas más capacidades se realizan, o cuanto mayor es su complejidad” (Rawls, 1978: 426²²);

- por último, los hechos generales de interdependencia social
- los bienes humanos— (Rawls, 1978: 424);

Finalmente, se puede añadir también el análisis profundo de nuestros objetivos, del objeto de nuestro deseo, que puede ayudarnos a elegir nuestros proyectos, análisis que se completará con los criterios de los principios correspondientes para elegir (Rawls, 1978: 551).

Los mentados bienes humanos (*human goods*) deben su nombre a que son compartidos y queridos por todos ya que no sólo son buenos para quien los disfruta sino también para los otros (o sea, para sus proyectos racionales). Por supuesto, como los proyectos racionales, están dentro de los límites de los principios de la justicia (de hecho, los apoyan). Ejemplos de ellos son los afectos personales, la amistad, el trabajo útil, la cooperación social, la búsqueda del conocimiento y la modelación y contemplación de objetos bellos (Rawls, 1978: 425).

Rawls sostiene que no hay un solo proyecto de vida sino clases de proyectos, de las cuales la más importante es la que contiene proyectos de más valor²⁴. Cada uno de estos proyectos es superior a los proyectos de cualquier otra clase (1978: 409). No obstante, tampoco en ellos puede haber un fin dominante (*dominant end*). Tal fin no puede ser la felicidad porque ésta es independiente y no se confunde con un proyecto racional. Lo máximo que se puede decir es que la felicidad es un fin inclusivo en el sentido de que el proyecto mismo, cuya realización hace feliz al individuo, incluye y ordena una pluralidad de objetivos (Rawls, 1978: 553). Cada uno debe encontrar el proyecto que mejor organice sus actividades, influya en los deseos subsiguientes y armonice o coordine los intereses fructíferamente. un proyecto se compone de subproyectos jerarquizados (Rawls, 1978: 410). Los principios de elección racional

²² “...other things equal, human beings enjoy the exercise of their realized capacities (their innate or trained abilities), and this enjoyment increases the more the capacity is realized, or the greater its complexity”.

Bloom señala que Rawls tergiversa a Aristóteles porque estas palabras de la *Ética a Nicómaco* (VII, 11-14, y X, 1-5) se encuentran en unos pasajes en los que Aristóteles está mostrando que existe una actividad suprema acorde con la naturaleza humana y que produce la felicidad (1999: 439).

²⁴ Ya hemos visto las críticas de Schaefer, Wolff y Pettit acerca de los bienes primarios y de su relación con los planes de vida.

simples sirven como criterios a la hora de ordenar proyectos, pero no son suficientes y, finalmente, para asegurar la racionalidad de un proyecto se requiere adoptarlo, como ya hemos visto, con racionalidad deliberativa. A la luz de las nociones individualistas de racionalidad y de bien aparecidas, Bloom critica la idea de proyecto racional de Rawls del siguiente modo:

“[Rawls] ni siquiera demuestra que es bueno ser racional. Esto queda finalmente librado a la decisión de cada individuo. Lo que cree que muestra es que la razón puede ser útil para establecer un ‘plan de vida’, si uno desea tener un plan de vida racional. Además, un plan de vida racional no es racional en el sentido de que las metas últimas están establecidas por la razón, sino sólo en el sentido de que la razón ha tenido alguna parte en la formulación del plan. Los deseos, los gustos, las preferencias, cualquier cosa, son los factores determinantes últimos de un plan de vida y Rawls no nos dice de dónde proceden esos factores. Aparentemente cree que, sin determinar los deseos por la razón, puede desarrollar reglas que limiten la indeterminación del deseo lo suficiente para hacer posible una comunidad. El señuelo que inducirá a los hombres a aceptar estas reglas es la promesa de que serán más felices si las siguen” (Bloom, 1999: 434). Por ello, “no tiene importancia que persigamos fines contradictorios; esto no es sino la prueba de nuestra libertad” (Bloom, 1999: 437).

Rawls afirma que su teoría (específica) del bien se remonta a aristóteles y que, con pequeñas variaciones, es aceptada por filósofos tan distintos como Kant y Sidgwick. En tal teoría, no hay oposición entre el contractualismo y el utilitarismo. Partiendo de que

“Un hombre es feliz en la medida en que tiene mayor o menor éxito en llevar a cabo este [su] plan” (y, además, si lo ve realizable —por él y por las circunstancias— y la fortuna lo acompaña —1978: 408-409—),

El autor concluye que

“El bien es la satisfacción del deseo racional”²⁵ (1978: 93)²⁶.

No obstante esta similitud con el principio utilitarista (el principio de la búsqueda de la máxima satisfacción del deseo), objeta que éste puede derivar, si es prioritario, en atentados contra la libertad individual (una injusticia) ya que ésta puede quedar restringida en aras de la suma de las ventajas sociales. En la doctrina contractual de la justicia como imparcialidad, la prioridad es de la libertad (del primer principio de la

²⁵ “A man is happy when he is more or less successfully in the way of carrying out this plan. (...) the good is the satisfaction of rational desire”.

²⁶ De modo que el verdadero criterio para juzgar un plan de vida no es la razón sino el éxito, un éxito que, por otra parte, provoca, más que felicidad, un “contentamiento puramente subjetivo” (Bloom, 1999: 435).

justicia)²⁷, por lo que está asegurada de raíz, rasgo típico de la doctrina liberal clásica (Rawls, 1978: 450).

Antes de pasar a la teoría general del bien, es pertinente comentar la cuestión del significado de las nociones de bueno (*good*) y malo (*bad*). Sobre el significado de éstas y, por tanto, sobre el significado de los juicios de valor, Rawls sostiene que tales nociones representan un uso descriptivo del lenguaje, no prescriptivo. Las fases de definición de bien son fases que van completando la descripción de esa noción (en función del papel del sujeto). Tal carácter descriptivo se basa en un significado constante que el término más o menos ha mantenido en filosofía y que dichas fases reflejan. Los otros posibles usos de bueno (consejo, deseo, etc.) se basan en su carácter descriptivo y su regularidad (constancia), lo cual demuestra que ese uso es el correcto, el genuino, y no el prescriptivo. Además, ese uso es expresivo, sirve, según el autor, para todas las posibles aplicaciones (teniendo en cuenta el contexto y el sujeto) (Rawls, 1978: 404-407).

III. La teoría general del bien

Una vez que disponemos de la teoría específica del bien y de la concepción de la justicia, podemos usar la teoría general del bien (*full theory of the good*). Tal teoría comprende los últimos fines además de los bienes primarios y su función es explicar la bondad de las actividades y, concretamente, la bondad de que todos actúen voluntariamente según unos principios públicos de la justicia (Rawls, 1978: 398). Así pues, habiendo definido la teoría específica del bien y los principios del derecho y de la justicia, podemos aplicar la teoría general completa a los casos de una persona buena y de una sociedad buena (Rawls, 1978: 434). Veamos dicha aplicación.

Aplicada la teoría general del bien a las personas, afirma Rawls que podemos decir que una persona posee valor moral —es buena— cuando

“Tiene los rasgos de carácter moral (virtudes morales y valores naturales) que es racional que los miembros de una sociedad bien ordenada [o sea, regida por la justicia y sus principios] deseen de sus compañeros” (o que es racional que unas personas deseen de otras en la situación original, cuando no se han decidido los principios de la justicia ni el consenso es total) (Rawls, 1978: 437)²⁸.

²⁷ La cual, además, va de la mano de la igualdad (en la distribución de bienes primarios), otro rasgo de protección contra el utilitarismo (González, 1985: 490). Sin embargo, no hay que olvidar que tanto el utilitarismo como la teoría de Rawls buscan el bien (González, 1985: 491).
²⁸ “...has the features of moral character that it is rational for members of a well-ordered society to want in their associates”.

Este método para establecer el bien y las actuaciones morales del individuo es criticado por Feinberg por el motivo de que Rawls aplica el mismo método para llegar a principios sociales y para llegar a principios individuales: es dudoso —concluye— que, una vez aceptados los dos principios de justicia, seres autointeresados aceptasen unánimemente ese método y ese criterio (1973: 269).

Aplicando la teoría general del bien a la sociedad, debemos decir dos cosas. La primera es que, en una sociedad bien ordenada, el hecho de que una persona sea buena (y, especialmente, que albergue un efectivo sentido de la justicia) es realmente un bien para ella (como se sigue de la congruencia entre el sentido de la justicia y el bien individual). La segunda es que esta forma de sociedad es una buena sociedad, porque una sociedad bien ordenada tiene las propiedades que es racional esperar de una sociedad, a saber: que satisfaga los principios de la justicia que son colectivamente racionales desde la posición original; y que, desde la perspectiva individual, haya armonía entre el sentido de la justicia y los principios de elección racional (Rawls, 1978: 576-577). De aquí, surge la definición de bien común que Rawls ofrece:

“El bien común creo que consiste en unas condiciones generales que producen el mismo beneficio para todos” (1978: 246)²⁹,

condiciones consistentes, por lo que hemos ido viendo, en la libertad y la igualdad para conseguir dicho beneficio, es decir, los intereses personales. No hay que olvidar que la sociedad rawlsiana, como se ha dicho, es una empresa cooperativa, un conjunto de intereses o fines individuales yuxtapuestos, por lo que no hay propiamente unidad:

“En efecto, la idea de ‘un fin de la sociedad’ sólo puede concebirse a partir de una visión unitaria de ésta (...). por ello, “se entiende que la elección colectiva es siempre un resultado de elecciones individuales, según unas u otras reglas de decisión, y que la idea misma de una ‘preferencia social’ no es más que una metáfora y una imprudente extensión del concepto de preferencia más allá de la esfera individual en la que tiene un sentido real...” (Colomer, 1987: 143).

¿Qué relación hay entre el bien individual y el bien social? Hay que partir de que el fin de los individuos está regulado, definido por sus intereses, de modo que un fin es compartido cuando los intereses individuales llevan a eso, cuando los intereses individuales confluyen (Rawls, 1978: 526), como ya se ha visto. Como base común de fondo, se supone que los miembros de una sociedad bien ordenada tienen el deseo

²⁹ “The common good I think of as certain general conditions that are in an appropriate sense equally to everyone’s advantage”.

de actuar conforme a los principios de la justicia. Aparte, hay que ver si este deseo se corresponde o es congruente con el bien de cada uno. Tal congruencia existe —afirma Rawls—. se basa en la publicidad de los principios de la justicia —tanto en la elección como en la aplicación de éstos—, en la armonía de ese deseo con la psicología moral (que ahora trataremos), en lo que implica el principio aristotélico (más diversidad) y, finalmente, en la estrecha relación entre ese deseo y la expresión de nuestra naturaleza como libre y racional (interpretación kantiana del individuo) (rawls, 1978: 567-572). Vemos, pues, como una continuación de uno de los objetivos éticos principales de Kant, consistente en justificar y ahondar en la idea rousseauiana de que la libertad verdadera es actuar según la ley que el individuo se da a sí mismo (rubio carracedo, 1990: 211-212).

¿Qué características tiene la psicología moral? ¿Cómo se desarrolla el sentido de la justicia en las personas? Para responder a estas preguntas, rawls acude a la descripción del desarrollo moral (1978: 454-479). Acerca de ésta, hay que decir, primeramente, que el autor la concibe y la expone como ligada a la concepción de la justicia que es preciso aprender, por lo que nos dice que hay que asentir o, al menos, admitir sus principios (1978: 461). El desarrollo moral de cualquier persona se compone de tres fases:

1ª) moralidad de autoridad (*morality of authority*) (Rawls, 1978: 462-467),

2ª) moralidad de asociación (*of association*) (1978: 467-472),

3ª) moralidad de principios (*of principles*) (1978: 472-479).

La tercera es la óptima porque por ella el hombre se rige por los dos principios de la justicia. El sujeto pasa por estas etapas a medida que crece física y psicológicamente. hay unas leyes del desarrollo psicológico que basan la adquisición progresiva de la moralidad y que son producto de la evolución: son las leyes de la psicología moral (*principles of moral psychology*), que se inspiran en la tradición rousseauiana y en los recientes estudios sobre el aprendizaje moral de piaget y Kohlberg (Vallespín, 1985: 68). No explicaré las tres moralidades porque su nombre y la sucinta definición de cada una de esas tres leyes aclararán su contenido suficientemente. las leyes de la psicología moral son las siguientes:

1ª) la primera indica: dada la justicia de las instituciones familiares y que los padres aman al niño y se lo han manifestado preocupándose por su bien, el niño, reconociendo tal amor, llega a amarlos (Rawls, 1978: 490).

2ª) la segunda ley dice: dada la capacidad de simpatía de una persona ya comprobada por la adquisición de afectos de acuerdo con la primera ley, y dado que un ordenamiento social es justo y se reconoce públicamente como tal, una persona desarrolla lazos de sentimientos amistosos y de confianza hacia aquéllos con quien está asociada, si éstos cumplen sus deberes y obligaciones y viven de acuerdo con los ideales de su posición (Rawls, 1978: 490).

3ª) la tercera ley afirma que: dada la capacidad de simpatía de una persona comprobada por la adquisición de afectos según las dos primeras leyes, y dado que las instituciones sociales son justas y se reconocen públicamente como tales, una persona adquiere el correspondiente sentido de la justicia si ve que ella misma y aquéllos a los que estima se benefician de tales disposiciones (Rawls, 1978: 491); de modo que el argumento —si puede ser llamado así— se cierra: los principios se instauran en una sociedad y despiertan en sus miembros un sentido de la justicia, sentido que, a la vez, es necesario para que esos principios se instauren realmente.

Ya hemos mencionado el fundamento evolucionista de estas tres leyes. Acaso lo fundamental para este trabajo sea que el desarrollo total de la moralidad humana —la moralidad de justicia— depende sólo de si el individuo ve que ese desarrollo le beneficia, es decir, si la moralidad favorece sus intereses, claro rasgo individualista.

Sabido esto, Rawls sostiene que las personas que, dados sus deseos y su naturaleza, y una vez mostrada la descripción del bien, viesen el sentido de la justicia como opuesto a su bien, tendrían un problema con su propia naturaleza. Tales casos son posibles y de difícil solución (no queda resuelta la cuestión de si sería injusto obligar a estas personas a cumplir con las instituciones justas, porque ello requeriría una teoría del castigo más detallada que la que la obra ofrece), pero lo que sí está claro es que dichas personas serían menos felices y que su propia naturaleza sería su principal desgracia —concluye el autor—. no obstante, en condiciones normales, el conocimiento público y la confianza son siempre imperfectos, de modo que, aun en una sociedad justa, es razonable mantener o aplicar medios coercitivos para asegurar el acuerdo y su pervivencia; aunque, evidentemente, para Rawls, tales medios serán una mínima parte del esquema social (1978: 572-576).

No obstante la mencionada armonía, Rawls reconoce que hay mucho de verdad en la idea de que

“Lo que mueve a los hombres son diferentes tipos de intereses: los deseos de poder, prestigio y riqueza” (1978: 386)³⁰,

Idea de marcado corte utilitarista. Sin embargo, defiende que lo importante es la fuerza que tiene esta tendencia y la fuerza que tienen el sentido y los principios de la justicia, que debe ser, es la preeminente (Rawls, 1978: 386).

³⁰ “What moves men are various interests, the desires for power, prestige, wealth, and the like”.

IV. Conclusión

A la luz de la noción de bien vista, se entiende, pues, que, para Rawls, las cuestiones morales o éticas devengan, como ya se ha comentado, meras preferencias personales (Rawls, 1978: 243):

“El ‘individualismo ético’ concibe la moralidad como algo esencialmente individual” (Lukes, 1975: 125),

concepción que se sustenta en unos supuestos previos que Colomer señala como definidores del utilitarismo:

“...la consideración de la libertad de elección como un bien en sí mismo; el rechazo de la alternativa de interferencia en las decisiones de los individuos ‘por su propio bien’, que significa una violación de sus preferencias mediante una pretendida superioridad moral de una preferencia social y es el origen de todos los autoritarismos; y la expectativa de que, a través de la experiencia y mediante el uso de sus facultades mentales, los hombres puedan aumentar la racionalidad de sus elecciones (...).

Se trata, pues, de un individualismo metodológico, adoptado como supuesto analítico, y de un cierto individualismo valorativo que da prioridad a la autopreferencia...” (Colomer, 1987: 145).

Dicho individualismo —en sus dos vertientes, pero sobre todo en la metodológica— es precisamente el punto erróneo fundamental que Choptiany encuentra a la teoría de Rawls. Arguye que la derivación de los dos principios es errónea principalmente por su punto de partida egoísta (tanto en la posición original como en la vida real), porque el egoísmo en sí no puede ser fuente de moralidad: un egoísta no suscribiría aquello que no garantizara siempre y en todo momento su bienestar o sus expectativas, y los principios rawlsianos, en la teoría y en la práctica, no los pueden asegurar en todo momento (Choptiany, 1972: 149)³¹. Independientemente de este factor, Gourevitch sostiene que la teoría rawlsiana quiere asumir tanta libertad, tantos fines y tantas moralidades y nociones de bien individuales distintas que es dudoso que éstas aceptasen los principios propuestos de modo natural (1974: 501-502)³². Quizá por ello le resulte irracional a González (1985: 484) que Rawls proponga, partiendo de que la autonomía es la base de la moral, que una generación pueda exigir e imponer sus deberes y obligaciones a sociedades venideras.

³¹ De hecho, las variables e imperfectas circunstancias hacen dudar a Rawls de la aplicabilidad y validez de su teoría, pues las condiciones para implantarla —afirma— no existen (1978: 302).

³² Arrow apoya y concreta más esta idea al afirmar que la autonomía, los intereses individuales y los diferentes contextos sociales imposibilitan la universalidad de la teoría de la justicia de Rawls (1973: 262-263).

El concepto de bien, por tanto, es individualista y no viene sino a confirmar los rasgos individualistas de la teoría rawlsiana: el bien es relativo al individuo (a su plan racional), los bienes propiamente dichos son los primarios (que son eminentemente materiales y destinados a los intereses individuales), y la única limitación que tienen los ciudadanos es, principalmente, lo que prescriben las reglas y las leyes (que son concreción de los dos principios de justicia), pues el criterio de actuación es el derecho, no la virtud; y el motor, el interés, que define y fundamenta el proyecto racional del individuo.



NOTAS Y COMENTARIOS

LUC FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

«Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist»
G. W. F. HEGEL

«La crise du sacré n'est pas en soi l'absentement de Dieu au monde, elle peut au contraire tout à fait apparaître comme une autre modalité du rapport au divin»

FRANCO CRESPI

«It is clear that Hobbes did not see any reason to divorce theology from his general philosophical projects»

ALOYSIUS MARTINICH

Luc Foisneau es miembro del prestigioso *Centre Thomas Hobbes del Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.)* en Francia. Este grupo de investigadores, dirigido por Yves Charles Zarka, es reconocido internacionalmente por la edición crítica en francés de las obras completas de Hobbes¹, así como por la «dinámica intelectual y editorial» creada en torno a tal empresa.

Este libro se origina en una tesis doctoral defendida en 1996 en la Universidad de París, siendo su tema las cuestiones de «religión, teología y teología política» en la obra de Hobbes. El resultado es un texto de cierta extensión (alrededor de cuatrocientas páginas) pero de lectura amena. El estilo de Foisneau es claro y dinámico, de una manera tal que evita sobrecargar al lector con erudición excesiva pero sin por ello disminuir el peso de la argumentación. El autor maneja con solvencia las fuentes primarias y ello es determinante en el tema elegido, ya que algunos de los elementos teológicos más relevantes se encuentran en las versiones latinas (así, por ejemplo, en el Apéndice a la versión latina del *Leviatán*) y en los diferentes matices que ellas presentan vis à vis los textos en idioma inglés. En cuanto a las fuentes secundarias, hay un notable aporte a la relación de Hobbes con clásicos del medioevo y de la modernidad (en especial con las teorías de Grocio, Pufendorf y Descartes). Foisneau brinda también una completa bibliografía (si bien selectiva) en la cual es de destacar la amplitud de las referencias, ya que al parecer carece el autor de toda «francofilia bibliográfica»: no sólo se citan autores franceses y anglosajones sino una importante cantidad de autores italianos e incluso algunos latinoamericanos². La tesis central del libro se expresa

¹ Œuvres en diecisiete tomos, con « introducciones históricas, notas, glosarios e índices». Es un gran aporte al campo de la investigación hobbesiana que complementará la edición tradicional de W. Molesworth (*English Works* y *Opera Latina*, 1839 - 1845, dieciséis volúmenes en total), considerada sin embargo como defectuosa y con carencias (no incluye la correspondencia y otras obras menores)

² Puede darse fe de la vastedad del campo de estudios hobbesiano. Más allá de los sumarios bibliográficos que se encuentran en publicaciones específicas, puede consultarse como orientación la sección « Bibliography » en T. Sorell (ed.) *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 381-398; asimismo M. Merlo/M. Piccinini « Bibliografía - Hobbes » en G. Duso (ed.) *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano: FrancoAngeli, 1998, pp. 370-375. En castellano es accesible (aunque condicionado por la distancia temporal) N. Bobbio «Breve historia de la historiografía hobbesiana» en ídem *Thomas Hobbes*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995 (1974), pp. 172-177. En nuestro país y con una mayor amplitud, puede verse la sección bibliográfica en M. Lukac de Stier *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*, Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 1999, pp. 325-334. En cuanto a los trabajos que tratan específicamente sobre religión y teología en Hobbes, ver las referencias de P. Springborg "Hobbes on religion" en T. Sorell, *op. cit.*, pp. 375-380; también F. Lessay "Introduction" en Th. Hobbes *Textes sur l'herésie et sur l'histoire*, Paris: Vrin, 1993 (en *Œuvres, op. cit.*, ed. orig.

en la idea de que puede inscribirse a Hobbes dentro de un movimiento de secularización³ de los siglos XVI y XVII que pretende reapropiarse de conceptos teológicos fundamentales. Esta corriente, integrada por filósofos laicos y en abierta disputa con el clero, se orientaría más hacia el «mundo del hombre» en consonancia con las coordenadas establecidas por la *theologia naturalis* del Renacimiento. Como expresa el autor: «En la medida en que no ha vacilado en aportar respuestas a los problemas teológicos, en tanto concernieran a su filosofía natural o política, Hobbes puede ser considerado incontestablemente como un teólogo secular». (396)⁴ Para Foisneau, la relación filosofía - teología con su correspondiente distinción metodológica, debe ser pensada de manera inmanente al sistema filosófico hobbesiano, ya que, lejos de una exclusión mutua, es el horizonte teológico el que brinda la condición para el desarrollo del pensamiento filosófico de Hobbes. Esto podrá realizarse a través de la tesis de la omnipotencia divina⁵, la cual será la *vía regia* que dará coherencia al sistema filosófico de la *scientia naturalis* y de la *scientia moralis*. En el caso de la ciencia, la tesis del poder divino⁶ será pensada como una

Historical Narrative Concerning Heresy and the Punishment Thereof); en el mismo sentido M. Lukac de Stier «¿Qué conocemos de Dios? Hobbes versus Tomas» en *LOGOS* N° 52, México D.F., 1990, especialmente la página 60.

³ Para discutir la tesis de la secularización, Foisneau se basa en H. Blumenberg y su libro *La legitimidad en la Edad Moderna (Die Legitimität der Neuzeit)*, 1966. Un comentario sobre los conceptos fundamentales de dicho texto hace M. Jay «Blumenberg y el modernismo: una reflexión sobre *The Legitimacy of the Modern Age*» en *Socialismo fin-de-siècle*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1990. Para una investigación sumaria pero abarcativa acerca de la «secularización» ver G. Marrao *Céu e Terra. Genealogia da Secularização*, São Paulo: UNESP, 1997 (ed. orig. *Cielo e Terra. Genealogia della secolarizzazione*, 1994; ver. cast. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, 1998) y en especial el capítulo donde se trata específicamente de Blumenberg, titulado «Antigas e modernas metáforas do tempo»; del mismo autor puede consultarse el artículo «Säkularisierung» en Ritter, J./Gründer, K. (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, 1992. Aunque algunos de sus presupuestos han sido superados, puede ser también de provecho consultar el erudito trabajo de W. Dilthey: «Concepto y análisis del hombre en los siglos XV y XVI», y en especial «El sistema natural de las ciencias del espíritu en el siglo XVII» incluidos en *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1944, trad. E. Imaz (ed. orig. «Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert» [1891] en *Gesammelte Schriften*, vol. II, 1924).

⁴ Todos los números entre paréntesis remiten a la obra reseñada, salvo indicación en contrario.

⁵ En este contexto, Hobbes entraría en la liza por un camino ya trazado en el mismo cristianismo, toda vez que éste (a pesar de la inversión de valores proclamada en el Sermón de la Montaña) no ha renunciado del todo a una retórica de la omnipotencia, en particular desde la máxima paulina «nulla potestas nisi a Deo» (ver nota siguiente). El estudio clásico para desentrañar las relaciones entre teología y política en la época que precedió a Hobbes, hecho desde un enfoque jurídico y un tanto escéptico, es el de E. Kantorowicz *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid: Alianza, 1985 (1957), en especial el Capítulo V.

⁶ Se traducirá indistintamente «poder» por las voces francesas *puissance* y *ouvoir*, a pesar de las connotaciones particulares que se dan en cada caso. Una referencia de los citados términos al campo semántico del concepto de *souveraineté* y su unificación tomando en cuenta los casos nacionales en el siglo XVIII, ofrece el texto de O. Beaud «ouveraineté» en Ph. Raynaud/S. Rials (dir.) *Dictionnaire de Philosophie Politique*, Paris: PUF, 1998². Para una ilustración filológica sobre el grupo de términos bíblicos a los que remite el concepto de «poder» (*dynamis*, *exousia*, *thronos*) ver Coenen, L. et al. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1983, pp. 385-397. El problema de considerar como atributo de Dios el que sea «omnipotente» (παντοκράτωρ: *pantokrator*) y los debates ocurridos «en el curso de la reflexión teológica posterior» detalla R. Hauser en Fries, H. (dir.) *Conceptos Fundamentales de la Teología*, Madrid: Cristiandad, 1979², págs. 402-405; asimismo el artículo «Omnipotencia» en Herbermann, Ch. et

condición negativa: dentro de la antropología la consideración del «menor poder» de la criatura humana será el exacto reverso de la omnipotencia de Dios; en la filosofía de la naturaleza la existencia de la omnipotencia divina debe suponerse («necesariamente») como causal de cierre o conclusión (como «causa primera») del orden mecánico del mundo (mas esa conclusión no será de orden demostrativo); finalmente, en la filosofía moral y política el carácter obligatorio de la ley natural (y, por analogía, de la ley positiva) remitirá a una «teoría del mandamiento divino». En el caso de la teología, la tesis de la omnipotencia deberá ser depurada tanto de los errores producidos por la superstición como de los desvíos en que incurrieron los comentaristas.

Sin duda lo anterior configura una postura que ubica a Foisneau en un lugar singular dentro del campo de intérpretes de la obra de Hobbes. No sólo en relación a los que han optado por una lectura secular (E. Curley, D. Gauthier y Q. Skinner, entre otros) sino también de aquellos que sostienen «...la necesidad de tomar en cuenta el teísmo de Hobbes para comprender su teoría de la obligación». (17) Lo anterior refiere a la tesis de A. Taylor y H. Warrender, que ha sido retomada recientemente por A. Martinich.⁷ De éste autor, sin embargo, Foisneau se desliga expresamente, y no sólo porque no acepta ubicar a Hobbes como un pensador cristiano ortodoxo (en la presentación de Martinich casi «el Santo Tomás del Mundo Moderno»), sino porque además tiene reservas específicas sobre la metodología usada por Martinich a la luz de la evidencia de anti - ortodoxia del pensamiento religioso de Hobbes⁸ (cerca al «ateísmo», como se llamaba a la herejía en esos tiempos).⁹ En términos generales Foisneau considera que el debate entre los partidarios del ateísmo versus el teísmo de Hobbes es un «debate estéril» y no polemiza más que selectivamente con los autores mencionados.

Foisneau articulará su texto en tres partes, estructura que sigue, en términos generales, el formato de la enciclopedia filosófica moderna: filosofía de la naturaleza, antropología filosófica y filosofía moral y política (la tercera parte, sin embargo, estará destinada a la discusión de la teoría teológica). Para continuar esta exposición, en las páginas siguientes se presentarán de manera esquemática algunos de los conceptos centrales del libro, respetando la estructura tripartita que lo compone.

al. (eds.) *Catholic Encyclopedia*, New York: The Encyclopedia Press, 1911 (en especial sobre las referencias veterotestamentarias «...in which God is called *Shaddai*, i. e. omnipotent...», *op. cit.* pág. 252). Interesantes comentarios críticos desde la dogmática católica sobre el papel central del nominalismo (a partir de D. Escoto y sobre todo de G. de Ockham) en reafirmar la soberanía divina como puro poder se encuentran en las voces «Justificación» y «Voluntad de Dios» en Beinert, W. (dir) *Diccionario de Teología Dogmática*, Barcelona: Herder, 1990 (ed. orig. *Lexikon der Katholischen Dogmatik*, 1987); también Splett, J. «Dios - Trinidad» en Eicher, P. (dir) *Diccionario de Conceptos Teológicos*, Barcelona: Herder, 1990, pág. 242. (Ver notas 12 y 13)

⁷ *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on religion and politics*, Cambridge: CUP, 1992.

⁸ De la que da cuenta el infructuoso intento de criminalizar la herejía cristiana en la Cámara de los Comunes (1666), ámbito en donde se había calificado al *Leviatán* como «la más venenosa muestra de ateísmo» (ver Springborg, *op. cit.* pág. 348). Una excelente relación del contexto doctrinario del pensamiento religioso de Hobbes brinda F. Lessay (ver *op. cit.* pp. 17 y ss.)

⁹ «[Hobbes] was not antireligious. He was a member of the Christian tradition that lost the theologopolitical battle to the people who would come to write the history of who and what were orthodox in the seventeenth century» A. Martinich, *op. cit.* pág. 387.

La primera parte titulada «Naturaleza, contrato y necesidad» desarrolla ciertas tesis en torno al problema de la causalidad, desde diferentes aspectos. En el inicio, Foisneau utiliza como motivador un interesante juicio de L. Feuerbach, al cual toma como ejemplo de mala interpretación del pensamiento hobbesiano. Comentando la conocida afirmación de Hobbes de que los atributos divinos no son más que signos de honor¹⁰, Feuerbach afirma: «Muy acertado: los predicados de Dios no son más que los predicados de la afectividad humana, de la emoción humana. En general, se encuentran en Hobbes algunos comentarios excelentes sobre la religión y su génesis, que él limita voluntariamente a la religión de los paganos.» Su equivocación reside, según, Foisneau, en considerar que el fundamento de la construcción teológica hobbesiana es la antropología: por el contrario, la piedra basal de dicho edificio es el concepto de omnipotencia. En particular, Feuerbach desconoce la participación de Hobbes en el debate teológico sobre la *potentia ordinata* y *potentia Dei*¹²; no se trata solamente de una «argucia teológica» sino más bien de un resorte fundamental para pensar la configuración de la filosofía política en la modernidad: la ruptura entre el orden de la naturaleza y el orden de la política.

En el Capítulo I se trata como primer cuestión la forma en que Hobbes refuerza el vínculo entre poder y necesidad, entre omnipotencia y necesidad. Hay así una inscripción del mundo humano dentro del horizonte de la necesidad de la naturaleza. Para Hobbes «entre lo que Dios quiere y lo que hace, no existe la menor diferencia...La omnipotencia significa, en consecuencia, que Dios quiere aquello que tiene el poder de hacer...El orden necesario de las cosas sólo procede de la voluntad divina en tanto y en cuanto aquel deriva de la omnipotencia de Dios» (33-34) Esta idea implicaba una profunda transformación en relación al pensamiento teológico corriente de sus contemporáneos. Un buen ejemplo de dicho pensamiento se encontraba en la postura del Obispo de Derry (Irlanda), John Bramhall, con el que Hobbes entabló una famosa y virulenta polémica.

La crítica más relevante de Bramhall es la que trata de la supuesta destrucción por parte de Hobbes de los atributos divinos (tradicionalmente: Verdad, Bondad y Justicia); lo anterior convierte al Dios cristiano en una suerte de «tirano divino» aún peor - para Bramhall - que el dios

¹⁰ «...When men out of the principles of natural reason dispute of the attributes of God, they but dishonour him: for in the attributes which we give to God, we are no to consider the signification of philosophical truth, but the signification of pious intention to do him the greatest honour we are able. From the want of which consideration have proceeded the volume of disputation about the nature of God that tend not to his Honour, but to the honour of our own wits and learnings; and are nothing else but inconsiderate and vain abuses of his sacred name» Cfr. *The English Works of Thomas Hobbes* ed. Sir William Molesworth, London: Routledge/Thoemmes Press, 1994 (1839-45), 2ª reimpresión, vol. III, pág. 354 (en adelante se cita como E. W. seguido de volumen y página).

¹¹ L. Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza* (1847).

¹² «Mediante la distinción entre *potentia absoluta* y *ordinata* intentó la escolástica determinar con mayor precisión la libertad de la omnipotencia divina. Esa libertad no se halla limitada por un orden proveniente del exterior ni es tampoco una arbitrariedad, sino que Dios mismo estableció libremente con su poder un orden. Pero cualquier orden así establecido por él se halla en el horizonte de una mayor libertad posible y tiene precisamente en ella una validez inquebrantable...Únicamente los reformadores abandonaron este fundamento en su doctrina acerca de Dios (Lutero lo hizo no sin la influencia de Ockham)...» (R. Hauser, *op. cit.* pág. 403, ver. nota 6)

malvado de los maniqueos. Un segundo elemento, menos evidente pero que no escapa a la aguda mirada del Obispo, es el desacople entre las mencionadas nociones de poder absoluto y poder ordenado de Dios. En palabras de Bramhall: «Nada es imposible para el poder absoluto de Dios; pero, según su poder ordenado - que su voluntad establece - no puede modificar las decisiones que ha tomado, ni puede faltar a su promesa» (43) Esta promesa es relevante porque implica un compromiso tomado por Dios *consigo mismo* en el propio acto de la Creación. Dios no puede obligarse sino a través de un acto libre - no por necesidad - y ello en orden al bien de la humanidad. (esta distinción proviene de San Anselmo). Hobbes, por el contrario, rechaza absolutamente esta concepción: no sólo Dios no puede ser limitado por nadie (ni siquiera por Él mismo) sino que además la instancia contractual no puede concebirse dentro del ámbito de la naturaleza sino sólo dentro del orden político.¹³ De este modo «...la secularización del tema del contrato en política bien parece presuponer el desarrollo de una filosofía natural, liberada de la sombra del poder ordenado de Dios. De hecho, la física de Hobbes, como también la de Galileo, no se funda sobre la fuerza del compromiso divino, siendo la naturaleza de aquí en más restituida al puro encadenamiento de causas y efectos» (47).

En el Capítulo II, por su parte, se destaca el tratamiento de las relaciones entre las ciencias filosóficas y la teología, tal como se expresan sobre todo en el *De Corpore*. Allí, según Foisneau, la teología es sometida a una suerte de «proceso judicial» para determinar su cientificidad, de tal manera que aparece ubicada en el primer lugar dentro de las disciplinas excluidas del ámbito filosófico. Esta actitud de Hobbes debería interpretarse como un intento de romper la tradicional subordinación que mantenía la filosofía con la teología dentro de la escolástica. Hay, por otra parte, una transformación más sutil que se refiere a lo que Hobbes entiende por teología: sólo reconoce como tal a la teología natural (*theologia naturalis*), la doctrina que indaga sobre la naturaleza y los atributos de Dios (descarta por lo tanto la teología escritural, la eclesiología, etc.). Para Foisneau, Hobbes da un motivo concluyente para no admitir a la teología natural dentro del campo científico: «...el Dios de la teología, o, más exactamente, el nombre de Dios...no se presta para las operaciones que fundamentan la actividad filosófica» (33) Con más precisión, la dificultad consiste en que «la definición nominal de Dios, excluye la posibilidad de pensar a este último como el producto de una generación [genèse], así como la posibilidad de pensarlo como un compuesto; esto basta para señalar la incompatibilidad entre la teología y la racionalidad filosófica, puesto que esta última no toma en cuenta más que los cuerpos generables y computables» (53).

Ahora bien, si en una primera instancia el objetivo es analizar la posibilidad de constituir el objeto de estudio de la teología como «científico» (y el veredicto es, como se ha dicho, negativo), habría, según Foisneau, una

¹³ Como explica un sugerente artículo de J. M^a Hernández Losada: «...Este voluntarismo teológico hunde sus raíces en el Antiguo Testamento. Entre sus representantes más significativos están san Agustín, Guillermo de Ockham y Francisco Suárez, para conectar luego con la tradición de la teología protestante (Lutero, Zwinglio, Calvino, etc.)...Para el voluntarismo ético...el «bien» y el «mal», la «justicia» y la «injusticia», son palabras que sólo pueden ser entendidas como «conformidad» o «disconformidad» con las máximas del autor de la ley. Para aquellos que sostienen la idea de un orden moral superior, al cual están sujetas todas las cosas, no es posible concebir un Dios que no esté sometido a su propia ley, pero para el voluntarismo ético sí es posible concebir un Dios que es todo poder y que, por lo tanto, está libre de toda obligación» (ver su «Thomas Hobbes o el dibujo de un nuevo orden simbólico» en *Filosofía Política: Razón e Historia*, SUPLEMENTO ANTHROPOS N^o 28, 1991, pág. 22).

segunda instancia de análisis. Esta última ya no sería, estrictamente hablando, la posición de Hobbes sino más bien una postura que toma en cuenta la «dimensión histórica» del enjuiciamiento de la teología: este es el punto de vista del historiador de las ideas. Desde allí puede reclamarse una consideración que haga justicia al rol jugado por el argumento de la *potentia Dei* dentro del debate histórico de la ciencia moderna, pues importa menos saber porqué la teología no es una ciencia «...que comprender cómo ella participa de la dinámica que contribuye al desarrollo de la ciencia en el siglo XVII». (49)

Esta primera parte se cierra con el Capítulo III, dentro del cual es notable el desarrollo de la idea de necesidad: el «necesitarismo» de Hobbes. Aquí Foisneau ofrece una interpretación audaz en la que propone vincular las posiciones de Lutero y Hobbes. Y es que tanto uno como el otro se habrían basado en la teología de la omnipotencia de Dios.¹⁴ Las diferencias, ciertamente, no son menores: Lutero se apoya en la autoridad en última instancia de las Escrituras; para Hobbes, en cambio, la primacía es la de la lógica, ya que...la definición de los términos y una argumentación correctamente realizada deberían bastar para establecer la necesidad de todas las cosas». (97) El argumento de fondo a favor de la necesidad y, sobre todo, en contra del *libre arbitrio*, reza así: «Si los hombres fueran perfectamente libres de querer todo lo que quisieran, Dios no podría ni prever ni decidir con antelación el curso del mundo [cours des choses] y no poseería así un poder absoluto». (98) La ingeniosa solución que Hobbes proporciona a este problema consiste en afirmar que si el hombre poseyera libre arbitrio, podría burlar las previsiones divinas. La conclusión es obvia: si Dios pudiera ser engañado de tal forma, no sería todopoderoso. Soslayando el dilema (en el que cae el citado Bramhall) de negar o bien la omnisciencia o bien la omnipotencia divinas, Hobbes cree fundamentar la omnisciencia sobre la omnipotencia.¹⁵

¹⁴ En el Capítulo XXI («Of the liberty of subjects») del *Leviatán* se encuentra una precisa formulación de este problema: «Liberty and necessity are consistent: as in the water that hath not only liberty, but a necessity of descending by the channel; so, likewise in the actions which men voluntarily do, which, because they proceed their will, proceed from liberty, and yet because every act of man's will and every desire and inclination proceedeth from some cause, and that from another cause, in a continual chain (whose first link is in the hand of God, the first of all causes), proceed from necessity. So that to him that could see the connexion of those causes, the necessity of all men's voluntary actions would appear manifest. And therefore God, that seeth and disposeth all things, seeth also that the liberty of man in doing what he will is accompanied with the necessity of doing that which God will and no more, nor less. For though men may do many things which God does not command, nor is therefore author of them; yet they can have no passion, nor appetite to anything, of which appetite God's will is not the cause. And did not his will assure the necessity of man's will, and consequently of all that on man's will dependeth, the liberty of men would be a contradiction and impediment to the omnipotence and liberty of God. And this shall suffice, as to the matter in hand, of that natural liberty, which only is properly called liberty», E. W., III, 197-198.

¹⁵ «...Lutero creyó encontrar en el neo-pelagianismo la esencia misma de la tradición medieval y se levantó contra Roma en nombre de un ultra-agustinismo...[el] *Tratado del siervo albedrío*, era una declaración de guerra al erasmismo. Lejos de liquidar al agustinismo, decía el Reformador, hay que reforzarlo, llevándolo hasta sus últimas consecuencias: nuestra libertad se aniquila ante la soberanía de Dios; no es más que una vana palabra...El Señor justifica a quien se le antoja, sin nuestra cooperación. Hay un polo positivo, el Dios omnipotente, y un polo negativo, el hombre y su nada. Así Lutero se desentendía del problema tradicional, el de conciliar a cualquier precio los dos términos de la alternativa: enalzaba al término divino, la omnipotencia, sacrificando al término humano, el libre albedrío...» (R. Labrousse «Breve historia del problema del libre albedrío» en J. B. Bossuet *Traité du libre arbitre/Tratado del libre albedrío*, ed. bilingüe, Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1948, págs. 16-18).

En la segunda parte («Religión, moral y política»), se acentúa el tono teológico que Foisneau imprime a sus tesis. Esto es así porque hay, según el autor, en «los objetos de la ciencia moral y política» (a diferencia de las ciencias de la naturaleza) una mayor cercanía con el horizonte teológico. Sin embargo, la claridad no es total: el método euclidiano con el que Hobbes opera no hace más que «disimular imperfectamente los presupuestos teológicos específicos que orientan su pensamiento moral y político». (127) En esta instancia se discutirá, pues, sobre la «...significación moral y política de la soberanía de Dios». (ibid.) La problemática de la causalidad deja lugar a la cuestión de la diferencia que separa el poder absoluto de Dios *vis à vis* el poder relativo del hombre; un correlato de esto es la aceptación de la «mortalidad humana como el horizonte a partir del cual se despliegan la moral y la política modernas». (127)

En el Capítulo IV se encuentra el análisis de la «religión de la omnipotencia». Foisneau lo inicia trazando un sugerente panorama de las variaciones que sobre el tema de la religión natural se encuentran en la obra de Hobbes. Así, es en el *Leviatán*, donde se encuentran las tesis antropológicas y teológicas más precisas; en el *De Cive* y en el *De Homine*, tesis teológicas sobre la religión en el primero y tesis antropológicas en el segundo. Estas diferencias han dado lugar a que los intérpretes del pensamiento hobbesiano encontraran una cierta evolución en sus obras. Foisneau polemiza con lo que juzga interpretaciones unilaterales («tendance à pratiquer l'art de la litote»), con L. Strauss por un lado, y con A. E. Taylor y H. Warrender por el otro. Estas lecturas son rechazadas en razón de que las citadas variaciones «no autorizan...una lectura exclusivamente diacrónica del pensamiento religioso de Hobbes». (131)

Para Hobbes la expresión «religión natural» tiene, entonces, un doble referente: ya sea que se haga alusión a un sentimiento subjetivo con respecto a Dios (aspecto antropológico), o al fundamento objetivo de ese sentimiento en una ley divina (aspecto teológico). Es este segundo aspecto el que será, según la interpretación del autor, el valedero para Hobbes y, en consecuencia, será desarrollado en el Capítulo XXXI del *Leviatán*.¹⁶ De esta manera «...la teoría de la religión se encuentra enteramente subordinada a una teoría de la ley divina. La religión natural no es ya más la manifestación vacía de la sinceridad de un creyente, sino la expresión de una teología de la obligación» (133). En dicho capítulo Hobbes establecería con precisión el sentido y alcance de la «ley divina» como mandamiento, lo que Foisneau llamará una «definición voluntarista de la ley».¹⁷ Es en este punto donde el autor arriesga una interpretación polémica (en especial con R. Polin) que consiste en afirmar que la mayoría de los comentaristas ha invertido la relación entre el *sentido figurado* del argumento de la ley natural¹⁸ (los preceptos de razón) y el *sentido*

¹⁶ «Of the kingdom of God by nature», E. W., III, 343-358.

¹⁷ Esta formulación de Foisneau presenta rasgos comunes con los argumentos que desarrolla A. Martinich en el capítulo cuatro de su obra, en directa polémica con lo que llama la «secularist interpretation». Como se expresa allí: «It is not persuasive to claim that since laws of nature are «rules of reason», reason is the authority or the thing that commands them. For reason is not literally able to do anything, other than calculate: that is its sole nature and function...On this matter, as on several other telling issues, Hobbes's view is the same as that of John Selden, the great jurist whom Hobbes admired. Selden says, «For pure, unaided reason merely persuades or demonstrates; it does not order, not bind anyone to their duty...»». (Martinich, *op. cit.*, pág. 107). Sobre la influencia en Hobbes de la metodología de investigación histórica de Selden, ilustra J. M. Hernández Losada (ver *op. cit.*, pág. 20 y ss.).

¹⁸ En el Capítulo XIV del *Leviatán* («Of the First and Second Natural Laws, and of Contracts»).

del argumento de la ley natural¹⁸ (los preceptos de razón) y el *sentido propio* (los mandamientos divinos por naturaleza). Para Foisneau la recta razón tiene una función puramente instrumental, ya que, en sus palabras, «los preceptos de la razón no revisten un carácter de obligación mas que porque ellos son objeto de un mandamiento divino» (134).

Este capítulo finaliza con interesantes consideraciones sobre el problema del mal en teología, es decir, sobre el problema de la teodicea. Se hace referencia al conocido caso de Job (*Leviatán*, Capítulo XXXI)¹⁹ para ejemplificar el «desplazamiento» de la cuestión que estaría realizando Hobbes: ya no se trata - como en la visión tradicional - del problema de la responsabilidad de Dios en la existencia del «escándalo del mal», sino más bien de «determinar el fundamento del derecho de Dios a permitir que subsista ese mal escandaloso». (151) Foisneau marca con mucha claridad la distancia que separa a Hobbes de Leibniz y, a su vez, del con texto de interpretación tradicional (alejamiento tanto de un optimismo como de un pesimismo teológico). Es sugerente la comparación conceptual que realiza con la noción de Dios en Kant (en éste como postulado de la razón práctica), para concluir a continuación que «el poder divino permite así pensar la realidad del mal en toda su brutalidad sin recurrir a las idealizaciones de la razón. Pensar a Dios según el poder, es rechazar el pensarlo como clave de bóveda de un sistema de ideas, como el principio de una idealización del mundo moral». (152)

El Capítulo V se extiende en la exposición de las cuestiones antropológicas. Foisneau presenta sus argumentos a través de lo que podría llamarse una «coincidencia crítica» con la postura de L. Strauss. El punto en común reside en el rechazo a fundamentar la filosofía moral y política de Hobbes en su teoría física del movimiento de los cuerpos; la diferencia se encuentra en que el autor no comparte el presupuesto humanista de Strauss y su consecuente «hipótesis de la secularización» (el pasaje del carácter de omnipotencia desde la teología al Estado moderno). La objeción central de la disidencia es que la postura de Strauss no permitiría considerar el papel de la teología de la omnipotencia desde un punto de vista inmanente, es decir, al interior del sistema de pensamiento de Hobbes. Se podría resumir lo esencial de la argumentación de Foisneau en la siguiente cita: «La teoría del hombre según Hobbes, reposa menos en el tema humanista de la dignidad humana que sobre el tema teológico de la diferencia de poder que separa al hombre de Dios. La teología de la omnipotencia...no implica solamente que el hombre sea malvado y su naturaleza corrompida, supone, por el contrario, que se considere al hombre como el elemento más débil de la relación que lo une a Dios. Esta debilidad, que no es un atributo empírico, es la expresión teológica de una situación de dominación irremediable. Designando en Dios este poder de dominación absoluta, Hobbes formula explícitamente la condición teológica de su antropología». (173)

En una segunda instancia, se presenta lo que a juicio del autor es el método característico de la antropología hobbesiana. Tal método será denominado *reflexivo*, tomando como base la referencia al clásico «nos-

¹⁸ En el Capítulo XIV del *Leviatán* («Of the First and Second Natural Laws, and of Contracts»).

¹⁹ El punto central dice: «This question in the case of *Job* is decided by God himself, not by arguments derived from *Job's* sin, but his own power». (E. W., III, 347)

estructura del cuerpo humano». (190) La singularidad de este método reside en un «*a priori* teológico» que se relaciona con las carencias que definen al hombre (por oposición a Dios): "La incapacidad humana de concebir el infinito y de avenirse a un fin último no es un dato empírico, sino una determinación de principios». (201) El hombre es un ser de «menor poder» [moindre puissance] y ese rasgo define su antropología.

En los Capítulos VI y VII, al autor ofrece una reinterpretación, a la luz de la teoría de la omnipotencia, de los conceptos de autoconservación, ley natural, derecho natural y soberanía. Se destaca el análisis del derecho natural, el cual tendría una doble fundación en Hobbes: por un lado, en un principio individualista (de origen estoico) como es el de la autoconservación; por otro, en un principio teológico (heredado de la teología medieval) como es el de la omnipotencia divina. Si bien desde el punto de vista de la historia de las ideas lo anterior no es del todo novedoso, Foisneau destaca que es Hobbes quien establece expresamente el vínculo entre teología e individualismo. Es notoria la manera en que el autor plantea el problema interpretativo acarreado por semejante tesis: lo hace por analogía, a propósito de ciertos errores de interpretación sobre la obra de Grocio. Así «...el error cometido por los comentaradores de Grocio conlleva de hecho una incomprensión más general sobre la naturaleza de la secularización operada por los teóricos del derecho natural moderno. Del hecho de que Hobbes, Grocio y Pufendorf no hayan sido teólogos profesionales sino juristas o filósofos, ciertos comentaradores han concluido que sus teorías del derecho natural fueron, contrariamente a las de los iusnaturalistas escolásticos, profundamente independientes de la teología...La secularización no significa en este caso (y no menos en el de Hobbes que en el de sus contemporáneos) un rechazo a los principios teológicos de la ley natural, sino que corresponde por el contrario a la apropiación por un laico de un saber teológico por largo tiempo confinado a los clérigos». (216-17)

En cuanto al concepto de soberanía absoluta, característico de Hobbes, debe comprenderse según Foisneau por el vínculo analógico que lo une al concepto de omnipotencia; poder divino y poder absoluto del soberano son análogos a pesar de que el primero no procede (como el segundo) de una convención. Como es sabido, Hobbes retiene de la definición bodiniana de soberanía, sobre todo, su carácter de absoluta. Pero opera una ruptura importante dentro de la historia de la teología del poder absoluto de los reyes, ya que se opone a la tradición jurídica y política inglesa que tomaba partido por el poder limitado del rey. Cabe preguntarse, entonces, de qué manera se daba esa limitación. Ocurría por mediación de la distinción entre *poder ordinario* y *poder absoluto* del rey: en el primer caso, se encontraba limitado por el *Common Law* («derecho común», equivalente del *ius privatum romano*) y requería siempre control parlamentario; en el segundo caso, el carácter de absoluto se encontraba condicionado por el fin a obtener, que era el bien del pueblo (*salus populi*). La afirmación del absolutismo real no equivale, pues, a la negación lisa y llana de los derechos y libertades de los sujetos. Y no es así porque este poder está basado en última instancia en la «cons titución fundamental del Estado»²¹. En la doctrina constitucional inglesa

²¹ Para esta importante aclaración Foisneau remite a la versión francesa de la obra de J. W. Gough *Fundamental Law in English Constitutional History* (Oxford: Clarendon Press, 1955). Una referencia a la misma fuente, de fecha anterior y accesible en nuestro idioma, se encuentra en el documentado «Estudio preliminar» que dedica M. A. Rodilla al texto en el cual Hobbes polemiza con el representante más conspicuo de la doctrina de la supremacía del Derecho común («Common Law»): sir Edward Coke (ver Th. Hobbes *Diálogo entre un filósofo y un estudioso del Derecho común de Inglaterra*, Madrid: Tecnos, 1992, esp. XXXIII y ss.; cfr. *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, E. W., VI). Existen también breves

de la primera mitad del siglo XVII «...la distinción entre poder ordinario y poder absoluto del rey corresponde de hecho al reconocimiento de la existencia de leyes fundamentales por encima del poder real»²². (260) Para Hobbes no hay tal limitación por una ley fundamental o por el poder ordinario que se expresa en el *Common Law*: «[en Hobbes] El poder absoluto deviene en su pluma la condición misma de la existencia del Estado...el principio mismo del Estado». (262)

Ahora bien, un ejemplo que corroboraría lo anterior es el rechazo a la teoría del gobierno mixto²³, siendo esa posición, según Foisneau, un producto de argumentos antropológicos. Es que dada la incapacidad de cooperación de los hombres en el Estado de Naturaleza, en vistas a su autoconservación deben someterse absolutamente a la legislación de un soberano. Esto último permite comprender mejor el carácter del contractualismo hobbesiano, en la evolución del cual se aprecian las dificultades de Hobbes por, en palabras de Foisneau, «faire de la *potentia absoluta* le concept central de la science politique moderne». (271) Hobbes se esfuerza por mostrar que la noción de contrato no constituye una amenaza para el poder absoluto del soberano; la horizontalidad del contrato realizado *entre* los sujetos testimonia la independencia del soberano. Se da así una «teoría política del double-bind» en la cual se encuentran, por un lado, la obligación recíproca que liga a los ciudadanos entre sí, y por otro, la obligación singular que vincula a cada uno de los ciudadanos con el soberano. Estas dos obligaciones son complementarias y eso garantiza su funcionamiento. Foisneau concluye de lo anterior que «el momento democrático que comprende la institución del soberano no constituye, pues, una objeción a la independencia del mismo». (275)

Un último comentario para finalizar esta parte del texto. En una ingeniosa relación entre arte de gobernar, soberanía y mortalidad del Estado, Foisneau trata de poner en foco la «función política de una analogía teológica». (287) La obligación de autoconservación, que abarca tanto cuerpos naturales como artificiales, se convierte en imperativo de la actividad del Estado. Pero éste, como *dios mortal*, se encuentra excluido por definición de la inmortalidad de Dios: así, la dimensión temporal hace sentir sus efectos sobre aquel. El resultado, lejos de transformarse en una filosofía de la historia, es que «...del mismo modo en que los individuos encuentran en su mortalidad natural el fundamento de su obligación natural, de la misma manera los Estados encuentran en su debilidad

alusiones a la figura de Coke en el *Leviatán*, con particular énfasis crítico en el Capítulo XXVI («Of civil laws»).

²² Un mapa conceptual sobre el origen del absolutismo real y sus diferentes desarrollos en los casos inglés y francés puede encontrarse en el artículo de H. Morel «Absolutism» en Ph. Raynaud/S. Rials *op. cit.* Sobre el derecho divino de los reyes todavía puede recomendarse a J. N. Figgis, *El derecho divino de los reyes*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1942 (1896).

²³ El argumento incluye una referencia teológica: «Sometimes also in the merely civil government there be more than one soul...For although few perceive that such government is not a government, but division of the Commonwealth into three factions and called it mixed monarchy; yet the truth is that it is not an independent Commonwealth, but three independent factions; nor one representative person, but three. In the kingdom of God there may be three persons independent, without breach of unity in God that reigneth; but where men reign, that be subject to diversity of opinions, it cannot be so» (E. W., III, 318). Sobre el problema de la «constitución mixta» en Hobbes, ver N. Bobbio *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987, págs. 101 y ss., idem *Thomas Hobbes, op. cit.*, págs. 60-61; O. von Guericke *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, Boston: Beacon Press, 1960 (1913) págs. 154 y ss. Para una posición más matizada, L. Strauss *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago: University of Chicago Press, 1963, págs. 68-69. Un recorrido histórico de la génesis del concepto puede encontrarse en el artículo de J.-F. Lecoq «Antiquité romaine» en Ph. Raynaud/S. Rials *op. cit.*

institucional el principio de su gobierno...además de ser un derecho, afanarse por la conservación del Estado constituye para el soberano también un deber». (285) La manera en que opera este deber de evitar la muerte del Estado, a pesar de que Hobbes utiliza «un vocabulario muy cercano al de la razón de Estado», no se da ciertamente a través de argumentos relativos a la conservación y el interés. No se trata, por lo tanto, de ningún «imperativo de eficiencia» como fuerza directriz, sino por el contrario, de un argumento teológico que permite pensar la obligación natural de conservar la soberanía. Vale la pena insistir sobre este punto, según el autor, «...al igual que el poder absoluto de Dios sólo asegura la regularidad del orden de la naturaleza, así el poder absoluto del soberano basta por sí mismo para fundar el orden político»²⁴. (288)

La analogía termina de articularse a través de una referencia al arte legislativo del soberano. Foisneau se basa en un importante pasaje del Capítulo xxx del *Leviatán* («De la misión del representante soberano») ²⁵ que hace referencia a una «providencia general»²⁶, la cual incluye la «promulgación y ejecución de buenas leyes» así como cierta formación cultural entendida como política pública. De lo anterior el autor extrae dos importantes conclusiones. Por un lado, apoyándose en lo que Hobbes expresa en el segundo párrafo del citado capítulo (la intervención del soberano debe promulgar leyes que sean válidas para todos) se concluye que el modelo de la buena legislación es la antítesis de lo que Foisneau llama «modelo pastoral». Porque éste último implica más bien una idea de «providencia particular del pastor» (289), allí donde el modelo hobbesiano, en cambio, apela en su analogía a la «providencia general por la cual Dios gobierna el mundo» (ibidem).²⁷ Por otro lado, con co

²⁴ En este punto, Foisneau indudablemente se opone a la consideración tradicional sobre el tema de la *Raison d'Etat*, al menos tal como se expresa en la obra de F. Meinecke. Ver su *Machiavellism. The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History*, New York: Praeger, 1965, pp. 210-216 (ed. orig. *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 1924). Una genealogía del concepto de «razón de Estado» dentro del contexto de surgimiento del *ius publicum* europeo se encuentra en M. Stolleis *Histoire du droit public en Allemagne. La théorie du droit public impérial et la science de la police 1600-1800*, Paris: PUF, 1998, pp. 292 y ss. (ed. orig. *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Band 1*, 1988).

²⁵ «But by safety [of the people] here, is not meant a bare preservation, but also all other contentments of life, which every man by lawful industry, without danger, or hurt to the Commonwealth, shall acquire to himself...And this is intended should be done, not by care applied to individuals, further than their protection from injuries, when they shall complain; but by a general providence, contained in public instruction, both of doctrine, and example; and in the making and executing of good laws, to which individuals persons may apply their own cases» (E. W., III, 322-323).

²⁶ Resulta obvia la resonancia teológica del término. P. Manent ha llamado la atención sobre este rasgo de la argumentación hobbesiana, desarrollando una interpretación que coincide en algunos aspectos con la de Foisneau, en especial en lo que podría llamarse el aspecto «negativo» de la teología política de Hobbes. Ver su *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires: Emecé, 1990; pp. 77 *in fine* y ss. (ed. orig. *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, 1987).

²⁷ Vale la pena señalar que esta referencia crítica al «modelo pastoral» aleja a Foisneau de otra corriente francesa de investigación de lo «teológico-político». En dicha orientación el principio hermenéutico se refiere a la figura del pastor tal como ha sido presentada por M. Foucault, sobre todo en lo referente a un «principio individualizador». Cfr. A. Petit «Le pastorat ou l'impossible raccourci théologico-politique» en E. Cattin/L. Jaffro/A. Petit (ed.) *Figures du Théologico-Politique*, Paris: Vrin, 1999; M. Foucault «*Omnes et Singulatim*: Hacia una crítica de la razón política» en ídem *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós, 1995². Incidentalmente, también esta idea del «arte legislativo del soberano» permite a Foisneau desvincularse de otro de los pensadores cuya referencia es ineludible si se piensa en lo «teológico político»: Carl Schmitt. En este caso, el autor polemiza sólo con el aspecto «decisionista» de una lectura schmittiana de Hobbes (apoyada en la analogía entre «absolutismo» y «decisionismo»), toda vez que un análisis teórico (y no meramente histórico) sobre la significación política de los conceptos teológicos en las formulaciones hobbesianas permite ir más allá de considerarlos como meros antecedentes de la moderna teoría de la decisión. La formulación de una «teoría original sobre

nocimiento del pensamiento de Hobbes, podría impugnarse este recurso del autor al argumento de las «buenas leyes», porque ¿cuál es el criterio para determinar la bondad de la ley? Foisneau lo explica de esta manera: «Si la definición misma de la ley como palabra de aquel que tiene el derecho de mandar sobre los otros excluye por principio la idea de que una ley puede ser injusta, eso no significa que no existan leyes malas y leyes buenas. Una buena ley es una ley que es necesaria para el bien del pueblo y clara a la vez». (289) De esta manera el principio providencialista que encarna el soberano se analiza a través de las dimensiones económicas, educacionales, y culturales, todo ello puesto al servicio de un objetivo fundamental, el cual es que el político - que no es definitivamente ni un pedagogo ni un sabio - deba «...disciplinar las voluntades de sus súbditos para conformarlos a la voluntad común que él representa, ya sea por la persuasión ya sea por la acción directa». (298)

* * *

La tercera parte del libro titulada «Teología política» se inicia resaltando, principalmente en el *Leviatán*, la dimensión cuantitativa de los textos que Hobbes dedica al problema de la «revelación divina». ²⁸ Aquella dimensión hace difícil el considerarlos, según el autor, como una «superestructura de expresión religiosa, por así decir, ornamental» ²⁹. (301) Desestimando dicha conclusión, Foisneau polemiza a renglón seguido con dos autores que sí han reconocido la importancia de la autonomía de la segunda parte del *Leviatán*. Se trata de J. G. A. Pocock y D. Johnston. Al primero le agradece la apertura de «perspectivas metodológicas profundas» (302) pero rechaza su visión por ejercer una excesiva compartimentación del pensamiento de Hobbes: la unidad de ese pensamiento está dada, como se ha dicho, por la concepción de la omnipotencia divina. También Johnston será criticado, en razón de considerar a las dos últimas partes del *Leviatán* como «una suerte de apéndice retórico» (302) que operaría en auxilio de la ciencia política hobbesiana; esta postura - contrariamente a la de Pocock - no tiene en cuenta la inscripción de Hobbes dentro de una tradición de pensamiento teológico, la cual hace que su exégesis bíblica

el arte de gobernar» permitiría probar lo anterior. Una segunda razón - implícita - para fundamentar la citada desvinculación, reside en su adhesión (ya mencionada, cfr. nota 3) a la interpretación sobre la secularización de H. Blumenberg, ya que se trata de «...quizás el crítico más prominente de la tesis [de Carl Schmitt] de la secularización, ha enfatizado la importante diferencia entre «transformaciones» y «analogías» conceptuales. Allí donde Schmitt ve el origen de los conceptos políticos en las migraciones producidas desde la teología a las temáticas seculares, Blumenberg apunta a los actos de «préstamo metafórico» del léxico de la teología y del mito para legitimar o potenciar fenómenos políticos y sociales modernos» (W. Breckman *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory. Dethroning the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pág. 65; sobre el carácter analógico de las «traslaciones» o metáforas en la Modernidad, ver también H. Blumenberg «Una aproximación antropológica al problema de la retórica» en idem *Las realidades que vivimos*, Barcelona: Paidós, 1999, pág. 136 y ss.; sobre la respuesta de Schmitt a las críticas de Blumenberg ver su «Teología Política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política» en H. O. Aguilar (org.) *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México: Fondo de Cultura Económica, 2001, pág. 451 y ss.).

²⁸ «...The astonishing mass of eighteen voluminous chapters solely to the discussion of religious matters...The two books of *Leviathan* in which Hobbes promulgated his theological doctrines are almost exactly equal in length to book I and II, and one of the chapters of Book III («Of power ecclesiastical») is in some ways the longest chapter in the work...» Cfr. J. Overhoff «The Theology of Thomas Hobbes's *Leviathan*» en *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 51, N° 3, julio de 2000, pág. 527.

²⁹ Foisneau cita polémicamente esta expresión de R. Polin.

no pueda ser considerada como meramente instrumental.³⁰ Se hace necesario entonces, según Foisneau, reconocer el vínculo específico que une el carácter crítico de dicha exégesis con una concepción teológica específica, la de la omnipotencia divina. En las sugestivas palabras del autor «...Las "luces" de Hobbes encuentran así su fuente en la presunta oscuridad de su teología». (303)

En el Capítulo VIII («La omnipotencia de Dios y la crítica de la Revelación») se desarrolla en primer lugar una interrogación sobre la crítica hobbesiana de la revelación. Foisneau acepta la intención crítica implícita de Hobbes con respecto a la «concepción bíblica de la omnipotencia divina como poder de intervención milagrosa». (306) Hobbes restringe así las formas en las que Dios se manifiesta como fuente de inspiración (Capítulo XXXII del *Leviatán*). Sin embargo, esto no debe entenderse como una posición de escepticismo religioso.³¹ Por el contrario, «criticar la concepción común de la omnipotencia divina como poder de intervención extraordinario en el curso de la naturaleza sirve en este contexto, para afirmar la función de la omnipotencia en el horizonte de la filosofía natural y política». (307) En los párrafos siguientes, Foisneau revisa el problema de la revelación inmediata a la luz de la clasificación comunicativa que se encuentra en el Capítulo XXXII del *Leviatán*³² para concluir, en consonancia con lo anteriormente expuesto, que ninguna de ellas es admitida por Hobbes, porque «a excepción del soberano que posee sobre sus súbditos una autoridad fundada en la razón, nadie puede obligar a otro a creer que ha recibido una revelación particular de Dios» (308).

Asimismo el autor nos muestra cómo analiza Hobbes con ojos críticos la cuestión de la profecía, poniendo en duda los signos que testimonian la veracidad del mediador entre la palabra de Dios y los hombres. Si los milagros son esos signos, no pueden ser condición suficiente para calificar a un hombre de profeta, toda vez que otros hombres podrían ser capaces de realizar actos milagrosos (se cita el suspicaz comentario de Hobbes acerca de los magos de Egipto en época de Moisés)³³. La profecía debe tener, así, una doble confirmación: por un lado, la conformidad de la doctrina (es decir, la adecuación a la doctrina establecida), por el otro, los milagros propiamente. Como indica el autor, «los milagros sin la verdad de la doctrina no prueban nada, la enseñanza de la doctrina sin los milagros no es una profecía» (309). Ahora bien: Hobbes mismo destaca (en el último párrafo del capítulo de referencia) que en los tiempos modernos ya no se producen milagros, la consecuencia será que la Sagrada Escritura se convertirá en el lugar donde, al decir de Foisneau, «...se encierre definitivamente la Revelación bajo la forma de un texto». (ibídem)

³⁰ Esta postura es afín, en cierto sentido, con la de L. Strauss cuando éste afirma, comparando a Hobbes con Spinoza, que el pensamiento de Hobbes está más interesado por la política que por la exégesis misma. Cfr. L. Strauss *La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible: recherches pour une étude du Traité Théologico-Politique*, Paris: Les éditions du Cerf, 1996, pp. 113-114.

³¹ Foisneau estaría polemizando aquí con interpretaciones como las de E. Curley (al cual le dedica una nota específica; cfr. pág. 323, nota 2). Puede ser de utilidad consultar la polémica que sobre el par escepticismo/teísmo en Hobbes, mantuvieron el citado Curley con A. Martinich (ver Martinich, *op. cit.*, pp. 339 y ss.; *Journal of the History of Philosophy* N° 34, Abril 1996, pp. 257-287).

³² «...God Almighty can speak to a man by dreams, visions, voice, and inspiration...» (E. W., III, 362).

³³ «For the works of the Egyptian sorcerers, though not so great as those of Moses, yet were great miracles» (E. W., III, 363).

La forma en que Hobbes acometerá el estudio histórico de la Biblia es ciertamente novedosa e incisiva. En particular, es interesante la forma en que Foisneau llama la atención sobre la preocupación de Hobbes acerca de las «mediaciones históricas». Sin embargo, el análisis histórico no es un fin en sí mismo. Sirve más bien para esclarecer el rol ambiguo que para Hobbes desempeña el clero en «la transmisión material del texto sacro» (311). El objetivo sería el de «preparar a su lector para aceptar la función reguladora de la instancia política en materia de interpretación bíblica». (ibídem) Así, es el soberano el que indica finalmente los textos que deberán ser considerados canónicos. Sin embargo, si toda la argumentación resalta el «carácter mediado» de la Revelación, no por ello permite dilucidar el sentido de la Sagrada Escritura. La dirección general de la crítica de Hobbes apunta a mostrar no sólo que la tercera parte del *Leviatán* confirma la «ciencia de la política» explicada en la segunda parte de la obra, sino sobre todo se dirige a aplicar de forma hermenéutica la tesis de la omnipotencia divina al texto de la Revelación.

Destaca Foisneau la transformación que se ejerce sobre el concepto «reino de Dios» (capítulo xxxv del *Leviatán*), el cual se divide en un reino de Dios por naturaleza y en otro profético. Hobbes parece empeñarse en marcar sus diferencias (cosa que no ocurre en el *De Cive*, donde el reino de Dios por naturaleza era incluido sin más en la tercera parte de la obra, que trataba sobre la religión)³⁴; para el autor, lo anterior es fiel muestra del principio hermenéutico que presidirá su análisis de la Revelación. A cada uno de estos reinos le corresponde una legalidad particular: en el reino por naturaleza, existirá el derecho en razón de la omnipotencia divina, mientras que en el reino profético, el derecho surgirá del consentimiento de los súbditos (a causa del pacto entre Dios y el pueblo judío). Ahora bien, según Foisneau, para Hobbes es el primer sentido (el del reino de Dios por naturaleza) el que vale como premisa para entender la distinción: «Hobbes entend ainsi dissocier le sens premier de la domination divine de ce qui n'en est qu'une conséquence indirecte...la dimension de cette dernière [la Bible] dépend d'une détermination théologique préalable de Dieu comme tout-puissance» (314). La puesta en entredicho de la Revelación se hace mostrando que depende, en última instancia, de «los principios comunes a toda república»; por otra parte, la Revelación no es ni podría ser una muestra cabal e indiscutible de la omnipotencia divina: funciona como un medio para instaurar un orden político a través de una *representación* del poder divino, pero como tal, la revelación no será el medio más claro ni el más evidente para dar cuenta de dicha omnipotencia. Hobbes reafirma lo anterior, señala Foisneau, cuando resalta el carácter *particular*³⁵ que tiene esta relación entre Dios y el pueblo elegido (Capítulo xxxv del *Levia-*

³⁴ El tratamiento del reino de Dios por naturaleza se realiza en el *Leviatán* en el capítulo xxxi («Of the kingdom of God by nature», el último de la parte II («Of Commonwealth»). La distinción entre ambos reinos dice así: « From the differences between the other two kinds of God's words; rational and prophetic, there may be attributed to God, a twofold kingdom, *natural*, and *prophetic*: natural, wherein he governeth as many of mankind as acknowledge his providence, by the natural dictates of right reason; and prophetic, wherein having chosen out one peculiar nation, the Jews, for his subjects, he governed them, and none but them, not only by natural reason, bu by positive laws, which he gave them by the mouth of the holy prophets...» (E. W., III, 345)

³⁵ La particularidad y no la elección. Esta última sí es resaltada desde un punto de vista doctrinario en el análisis del *mono-yahvismo* realizado por P. Coda: *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993, pp. 46 y ss. Un estudio desde la óptica de la filosofía de la religión, más cercana ciertamente al contexto teórico desde el cual Foisneau lee las tesis hobbesianas, hace J. A. Estrada: *Dios en las tradiciones filosóficas. Aporías y problemas de la teología natural*, Madrid: Trotta, 1994, pp. 43-47.

tán)³⁶ utilizando herramientas filológicas para discutir la traducción de un conocido pasaje de la Biblia (Éxodo 19, 5) en el cual se señala la singularidad del reinado que Dios ejerce sobre su pueblo.³⁷

En las páginas finales de este capítulo, Foisneau presenta uno de los temas más controvertidos del pensamiento de Hobbes, se trata la relación entre la teoría política de la representación y el principio de la omnipotencia de Dios. Para citar la precisa formulación del autor: «Si la omnipotencia divina no se expresa directamente en el mundo de los hombres, sin embargo, se expresa indirectamente por intermedio de sus representantes. A las aporías de una teoría de la manifestación de Dios, Hobbes no responde con una doctrina escéptica, sino más bien con una teoría política de la representación». (325) Esa teoría, tal como se encuentra en el Capítulo XVI del *Leviatán* a propósito del concepto de *persona*³⁸, comienza - según el autor - por deslindar el concepto de persona del de identidad, ya que aquel tiene la característica de presuponer un punto de vista exterior que es el que permitirá realizar la relación de atribución de esos actos. Ya en la presentación del capítulo se registra un sesgo teológico político, en especial en la posibilidad de personificar «al verdadero Dios»³⁹. Sin embargo, lo interesante se encuentra en un párrafo en el cual Hobbes acepta la personificación de los «ídolos o meras ficciones de la mente», y donde deja establecido que los ídolos no pueden ser autores, ya que un ídolo, como tal, no tiene consistencia. Es el Estado el verdadero autor de las palabras de culto, de las liturgias y de los bienes atribuidos a dichos ídolos. Si bien este ejemplo se refiere específicamente a la religión de los paganos, se advierte el interés de Hobbes por argumentar a favor de la preeminencia y conservación del Estado. Foisneau remarca que en este tema de una «religión civil», Hobbes en su tratamiento se acerca a ciertos motivos desarrollados por Maquivelo (en los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*).⁴⁰

³⁶ «From the very creation, God not only reigned over all men *naturally* by his might; but also had *peculiar* subjects, whom he commanded by a voice, as one man speaketh to another» (E. W., III, 397).

³⁷ «If you will obey my voice indeed, and keep my covenant, then ye shall be a peculiar people to me, for all the earth is mine...» traduce Hobbes apoyándose en la Vulgata y en directa polémica con la *Authorized King James Version* (cfr. E. W., III, 398). En una edición contemporánea de fácil acceso (*Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1967, pág. 82) puede leerse, sin embargo, la versión combatida: «...Vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos...»

³⁸ A PERSON, is he, *whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of another man, or of any other thing, to whom they are attributed, whether truly or by fiction* (E. W., III, 147). Otra referencia fundamental por parte de Hobbes al concepto de *persona* se encuentra en su discusión con respecto al término *sustancia* («hipóstasis») en el marco de la respuesta polémica al Obispo Bramhall, ver su *An Answer to the book called "The Catching of the Leviathan"* (en E. W., IV, 279-384, ver. cast. *Libertad y Necesidad*, Barcelona: Península, 1991, págs. 198 y ss.). Sobre la manera poco ortodoxa en que Hobbes argumenta apoyándose en «escritores de la edad apostólica» (como Tertuliano), ilustra M. Lukac de Stier en «¿Qué conocemos de Dios? Hobbes versus Tomas» en *ob. cit.*, pág. 69.

³⁹ «The true God may be personated. As he was: first, Moses, who governed the Israelites, that were that were not his, but God's people; not in his own name, with *hoc dicit Moses*, but in God's name, with *hoc dicit Dominus*. Secondly, by the Son of man, his own Son, our blessed Saviour Jesus Christ, that came to reduce the Jews and induce all nations into the kingdom of his father; not as of himself, but as sent from his father. And thirdly, by the Holy Ghost, or Comforter, speaking and working in the Apostles; which Holy Ghost was a Comforter that came not of himself, but was sent and proceeded from them both», E. W., III, 151.

⁴⁰ Algunos comentaristas comparten este punto de vista y consideran a Hobbes como «abogado de una religión civil» (cfr. Sprinborg, *op. cit.* 353 y ss.).

Sin embargo, con lo anterior todavía no hemos accedido a la significación teológica de la teoría de la representación. Es importante plantearse aquí dos cuestiones: cómo Dios puede ser considerado una persona, y cómo puede ser representado políticamente. En cuanto a la primera cuestión, Dios deviene persona en tanto que «sus acciones y sus palabras han sido reconocidas como suyas por los profetas» (328). Aquí estaría, a entender de Foisneau, la síntesis «implícita» que realiza Hobbes combinando dos aspectos de Dios: por un lado, el ser omnipotente, por otro, el ser que se revela a los hombres por los profetas. Lo fundamental es que el profeta reconoce que el Dios que se le revela (que le habla) es el mismo Dios omnipotente del reino (de Dios) por naturaleza. De la segunda cuestión, Foisneau recomienda inscribir la respuesta dentro de una «teoría coherente de la representación política de la omnipotencia divina» (329). Dicha teoría deberá incluir el problema de las *mediaciones históricas* anteriormente mencionado. Su lugar de aparición es el ya citado pasaje del Cap. XVI que trata sobre la personificación del Dios verdadero (ver nota 37). El núcleo de dicha teoría consiste en afirmar que «a diferencia de la Encarnación, la personificación del Dios verdadero posee una significación exclusivamente política, la persona de Dios se confunde sin misterio con la persona de sus representantes, a saber, sucesivamente, Moisés, Cristo y el Espíritu Santo». (329) A través de este expediente se arriba a un resultado notable: Dios interviene en la historia (a través de sus representantes) sin que haya que dar cuenta del «milagro de la revelación».

Un operador importante de esta teoría se encuentra en la forma en que Hobbes usa el concepto de *persona* aplicado a la Trinidad cristiana. Forma paradójica y polémica, ya que es un intento de darle una explicación racional al misterio trinitario. Sin duda, Hobbes pretende haber tenido éxito en esa tarea ya que, como indica el autor, «a pesar de cierta reserva filológica Hobbes se esfuerza por mostrar que el concepto jurídico de persona permite esclarecer el misterio de la Trinidad». (330) En este tema su esfuerzo, sin embargo, fue interpretado como peligrosamente cercano a ciertas herejías anti-trinitarias⁴¹.

Andrés Jiménez Colodrero



⁴¹ A. Martinich (*op. cit.* págs. 203-208) presenta un conciso esquema de la "historia de las herejías trinitarias". Allí Hobbes aparecería como partidario de una versión del *sabelianismo* o herejía *modalista* (v. g. como sosteniendo que "el Padre no es idéntico al Hijo", que "el Hijo no es idéntico al Espíritu Santo", y que "el Padre no es idéntico al Espíritu Santo"); todo lo cual, a los ojos de Martinich, funciona *en contra* de una interpretación "secularista" de Hobbes, toda vez que "None of the distinguished heretics of Christianity was antireligious" (pág. 205). Sobre las doctrinas antitrinitarias (*monarquismo*, *adopcionismo*, *modalismo*, *arrianismo* y *socianismo*) puede consultarse la voz ANTI-TRINITARISME del "Glossaire des Notions" que presenta F. Lessay, *op. cit.* págs. 207-208. Sobre la historia del concepto "persona" ver los artículos "Prosopeon" y "Persona" en AA. VV. *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, Salamanca: Sígueme, 1991, págs. 1846-47 y 1768-69, respectivamente; asimismo ver Eicher, P. *op. cit.* págs. 228-34. Un análisis penetrante y documentado sobre el problema de la persona y el dogma de la Trinidad tal como aparece en las formulaciones hobbesianas, ofrece P. Springborg, *op. cit.* págs. 360 y ss.

Impreso en Industrias Gráficas Buenos Aires,
Pasaje Morse 4340 - Capital Federal
en el mes de diciembre de 2004