

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LI

1996

QUINCUAGÉSIMO ANIVERSARIO

BUENOS AIRES



CINCUENTA AÑOS

Medio siglo atrás, el Seminario Mayor San José de La Plata daba a publicidad el primer fascículo de Sapientia. En él iba depositada una esperanza: que la revista pudiera cumplir la misión de fortalecer y de perfeccionar el espíritu filosófico ya afianzado en una joven generación de estudiosos que venía ofreciendo frutos auspiciosos, sobre todo gracias a la obra ejemplar de la institución que ha representado, de lejos, el mayor y más fructífero empeño del catolicismo argentino en el campo del saber superior, particularmente en el ámbito propio de la filosofía, esto es, los añorados Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires. La concepción de Sapientia estuvo inspirada en la necesidad de testimoniar nuestra adhesión a los principios y a la doctrina de Santo Tomás de Aquino, porque quienes hemos emprendido la tarea de editarla abrigábamos la convicción firme del valor eminente y perenne del legado magistral del Doctor Angélico, el cual, además de sus méritos científicos intrínsecos, se nos brindaba como el mejor recurso para iluminar las almas de una humanidad que pocos meses antes acababa de poner fin a una guerra cruel provocada, entre otros motivos, por la ruina evidente de una civilización que había abandonado sus alimentos insustituibles: la fe en el Dios vivo y verdadero y las verdades averiguadas merced al uso riguroso de la razón natural. Hemos creído que con ello no sólo honrábamos la sabiduría recibida de las especulaciones del Doctor Común, sino que, al mismo tiempo, respondíamos con fidelidad al llamado de la Iglesia, pues las cláusulas de la imponente encíclica Aeterni Patris de León XIII resonaban sin cesar en nuestros oídos y, por otro lado, el magisterio de Pío XII, por entonces felizmente reinante, no dejaba de insistir con renovada energía en la necesidad de devolver a las inteligencias el monumento sapiencial de la teología y de la filosofía tomistas.

Sobre el filo de su primer cuarto de siglo, nuestra revista recibió un desafío imprevisto: persistir con firmeza en el desenvolvimiento de los principios que había adoptado al momento de su fundación, o bien hacerse eco de una corriente muy incisiva según la cual el Concilio Ecuménico Vaticano II habría puesto punto final a la preeminencia de Santo Tomás en la teología y en la filosofía católicas y, por consiguiente, habría decretado igualmente la extinción de la escuela encolumnada detrás del testamento científico del Aquinate. Frente a esta disyuntiva, nuestra decisión no ha sido otra que rechazarla de plano. Hemos actuado de este modo porque hemos entendido que tal disyuntiva escondía una opción tan falsa cuan destructiva, ya que tamaña interpretación de la doctrina conciliar implicaba una tergiversación de los documentos y del espíritu del sínodo por entonces recién clausurado. Creemos sinceramente haber escogido el camino acertado, como poco después nos lo confirmaba la carta Lumen Ecclesiae, en la cual Pablo VI reiteraba las mismas enseñanzas de la encíclica Aeterni Patris de León XIII y de todos los romanos pontífices que habían ocupado la cátedra de San Pedro durante el tiempo que ha se-

parado los reinados de ambos vicarios de Cristo. Más todavía, Juan Pablo II ha tenido a bien acallar definitivamente aquella hermenéutica insólita mediante una declaración que la ha reducido a una virtual extravagancia: «El hecho de que en los textos conciliares y postconciliares no se haya insistido sobre el aspecto vinculante de las disposiciones acerca de la secuela de Santo Tomás como “guía de los estudios” —como lo ha llamado Pío XI en la Encíclica “*Studiorum Ducem*”— ha sido interpretado por no pocos como facultad de desertar de la cátedra del antiguo Maestro para abrirse a los criterios del relativismo o del subjetivismo en los varios campos de la “doctrina sacra”. Sin duda, el Concilio quiere estimular el desarrollo de los estudios teológicos y reconocer libertad de investigación, pero con la condición de mantenerse fieles a la verdad revelada, contenida en la Sagrada Escritura, transmitida en la Tradición cristiana, interpretada autoritativamente por el Magisterio de la Iglesia y teológicamente profundizada por los Padres y por los Doctores, sobre todo por Santo Tomás¹. Quiera Dios que estas precisiones del Santo Padre disipen de una vez por todas los malentendidos que siguen circulando en derredor del *locus theologicus* del Doctor Angélico en la vida de la Iglesia.

Han transcurrido cincuenta años desde aquella fecha inicial de *Sapientia*. Quienes la hemos fundado y conducido durante estos años somos los menos indicados para evaluar su trayectoria. Sus lectores asiduos y aquéllos que la consultan en todos los lugares del mundo donde se la conserva tienen más ecuanimidad que nosotros a los fines de emitir un juicio en tal sentido. Pero ello no nos impide alegrarnos con la reminiscencia de la labor que la revista ha podido llevar a cabo a lo largo de media centuria y que se puede resumir con muy pocas palabras: servir a la verdad poniendo sus páginas a disposición de todos quienes la amen y la cultiven con la severidad que la filosofía demanda. Por eso nos hemos complacido en acoger en un pie de igualdad las contribuciones enviadas por autores argentinos junto a los aportes inestimables de ilustres filósofos extranjeros. Sin embargo, el periódico no hubiera cumplido la tarea que le fue asignada si se hubiera limitado a difundir la producción literaria de figuras que lucían una veteranía filosófica aquilatada por una larga experiencia académica y literaria; de ahí la constante incorporación de jóvenes escritores de las más diversas latitudes que, gracias a Dios, continúan irrumpiendo constantemente en el panorama de la filosofía labrando para ella un horizonte promisorio. Puesto que las virtudes de la razón humana —obra magnífica del Creador— nunca han de defraudar la confianza cristiana en esta capacidad excelente de nuestra naturaleza, a pesar de las falencias que ha exhibido en todas las etapas de la historia, *Sapientia* no ha buscado ser otra cosa que una modesta galería de dichas virtudes incubadas al calor de un compromiso ineludible con el mismo fin por el cual los hombres razonamos y vivimos: la verdad.

Muchos autores de cuya ciencia y amistad *Sapientia* se ha beneficiado en estas cinco décadas ya han emigrado de este mundo, algunos habiendo escogido caminos filosóficos divergentes de aquél que la revista se ha propuesto transitar desde su fundación. Vaya pues, el merecido homenaje a las queridas memorias de nuestros compatriotas Tomás Darío Casares, Enrique Rau, Héctor J. Anderi C. M. F., Sixto Terán, Julio Ramón Mein-

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Mentre vi saluto*, n. 5: S. Tommaso «*Doctor Humanitatis*», guida perenne degli studi, Città del Vaticano 1990 (=Magistero Pontificio sul Tomismo 1), p. 11.

vielle, Arturo Enrique Sampay, César E. Pico, Nimio de Anquín, Juan Ramón Sepich, Benito R. Raffo Magnasco, Jorge Luis García Venturini, Adalbero F. Villecco, Mario Agustín Pinto O. P., Manuel Gonzalo Casas, E. Fernández Sabaté, Belisario Tello, Carlos A. Disandro, Alberto García Vieyra O. P., Héctor Augusto Llambías, Cesáreo López Salgado, Luis Joaquín Adúriz, César H. Belaúnde, Marcelo J. Martínez Cantón, Juan Radulescu, Francisco Valsecchi, Ernesto Pueyrredón, Carlos Alberto Sacheri, Francisco Ruiz Sánchez, Ernesto La Croce y Raúl Echaury. Pero con no menor afecto vienen a nuestro recuerdo los nombres de las egregias personalidades extranjeras ya desaparecidas que nos han obsequiado muestras preciosas de sus talentos filosóficos: Martin Grabmann, Ricardo Fuentes Castellanos O. P., Charles Boyer S. I., Étienne Gilson, Réginald Garrigou-Lagrange O. P., Vernon J. Bourke, Agostino Gemelli O. F. M., Walter Breuning, Charles DeKoninck, Fritz-Joachim von Rintelen, Albert Dondeyne, Clarence Finlayson, Odon Lottin O. S. B., Santiago María Ramírez O. P., F.-J. Thonnard A. A., Giorgio Del Vecchio, Sofia Vanni Rovighi, Umberto A. Padovani O. P., André Marc S. I., Jorge P. Hourton, Régis Jolivet, Stanislaus Ladusans S. I., A. G. M. Van Melsen, Roger Verneaux, José Ignacio Alcorta S. I., Louis de Raeymaeker, Oswaldo Robles, José P. Galvão de Souza, Adolfo Muñoz Alonso, James A. Weisheipl O. P., Carlo Giaccon S. I., Michele Federico Sciacca, Ángel González Álvarez, Guillermo Fraile O. P., Teófilo Urdánaz O. P., Fernand Van Steenberghen, Carlos Cardona y Cornelio Fabro C. P. S. A quienes les sobreviven y, por cierto, a todos aquéllos que continúan haciendo de nuestra revista un medio de expresión de su filosofar y de sus investigaciones historiográficas, también les expresamos cordialmente nuestra gratitud. Pero en este jubileo también cabe que extendamos nuestros efusivos saludos a todas las revistas colegas, principalmente a aquéllas que non honran con un fecundo intercambio con Sapiencia, permitiéndonos mantener y acrecentar de un modo ininterrumpido nuestras relaciones con el amplio espectro de la actualidad científica.

A partir de 1958, nuestro periódico vino siendo editado por la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires. Empero, la relevancia que entre nosotros ha alcanzado el progreso del tomismo señalaba la conveniencia de que la revista, tal como de hecho ha sucedido durante toda su existencia, oficiara igualmente al modo de órgano de la Sociedad Tomista Argentina, también ella a punto de celebrar su quincuagenario, cuyos miembros asumen hoy la perseverancia de Sapiencia en los mismos surcos que ha transitado desde sus orígenes.

Cincuenta años no han pasado en vano. Desde 1946, el movimiento filosófico ha sufrido múltiples variaciones. La esencia de la filosofía y de la vida filosófica, no obstante, permanecen inalterables. La suscripción del patrimonio filosófico siempre válido — el cúmulo de verdades conquistadas por la razón natural que el magisterio de la Iglesia ha gustado denominar philosophia perennis — es el mejor antídoto contra la frustración que ha ganado a muchos espíritus a la vista de tantas frivolidades y de tantos pensamientos superficiales cuantos se han registrado durante estos diez lustros. El intelecto filosofante está al resguardo de esta decadencia circunstancial precisamente porque una verdad inmutable y eterna le invita perpetuamente a ordenarse a su conocimiento. Esta verdad, a la cual todos llaman Dios, es el desvelo ineludible del filósofo, porque Dios es el autor y el fin del entendimiento del hombre, una potencia que ha introducido en su alma para

que le conozcamos tal como Él es, que es el único modo de elevarla a su perfección suprema. No por acaso Dios ama al intelecto humano como la más bella entre todas nuestras pertenencias, según nos lo ha enseñado Santo Tomás de Aquino a través de la oración que preside el derrotero de Sapientia: «Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas» (In X Ethic., lect. 3).

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

EL ACTO HUMANO: ARISTÓTELES Y TOMÁS DE AQUINO

INTRODUCCIÓN

El saldo que arroja el análisis comparativo de las doctrinas del acto humano de Aristóteles y Tomás de Aquino es sumamente positivo. Teófilo Urdánoz expresa muy bien la relación entre ambas doctrinas en su comentario a las cuestiones correspondientes de la *Suma teológica*: «Santo Tomás escribía el *Tratado de los Actos Humanos* entre 1269 y 1270, pocos años después de haber redactado su *Comentario a la Ética de Aristóteles*, que data de 1265 a 1268¹. No es extraño, pues, que desde estos comienzos de la parte moral de la *Suma* sean tan frecuentes las referencias a Aristóteles, en especial a la *Ética a Nicómaco*. Su dependencia respecto del Estagirita es evidentemente muy grande, como fuente principal de donde él toma preciosos materiales filosóficos para la elaboración de estos tratados morales»². Santo Tomás recibió mucho de Aristóteles. Quedó maravillado por su doctrina, y él mismo no hubiera podido formular la suya sin los elementos indispensables aportados por el Estagirita. Son muy pocos los temas en los que ambos pensadores no coinciden. Sin embargo, también se debe reconocer el importante desarrollo efectuado por Tomás siguiendo los lineamientos de su Maestro. Sus mundos son profundamente distintos. Por eso, a pesar de la enorme afinidad entre Tomás y el «Filósofo», puede haber interesantes diferencias entre la doctrina base y su desarrollo, también en el caso del acto humano. A nuestro juicio, esas diferencias se dan en dos niveles: el de la formulación y el de las implicancias. Es decir, hay diferencias que surgen de la simple comparación de los textos. Pero también se pueden encontrar otras más sutiles, que resultan de una interpretación en el contexto general del pensamiento tomista, de sus acentos particulares, o de deducciones o razonamientos ulteriores.

Pareciera que, en parte, el motivo de estas diferencias puede ser de orden teológico. Se aplicaría a la cuestión de la acción humana lo que dice Thiry de las respectivas morales: «La razón profunda [de la distinción] reside, parece, en la diferencia que separa sus dos teologías. La afirmación de Dios Creador y la metafísica del ser que ella implica es, finalmente, lo que separa al Estagirita de su discípulo»³. El de Tomás es un

¹ Investigaciones posteriores recogidas por J. A. WEISHEIPL O. P., *Friar Thomas d'Aquino*, Catholic University of America Press, Washington 1983, p. 320, indican que las *Sententia libri Ethicorum* fueron escritas alrededor de 1271-1272 y que la *Prima Secundae* de la *Summa theologiae*, a la que pertenece este tratado de los actos humanos, fue concluida previamente en 1270 (*Ibid.*, p. 361). No obstante lo cual, la afirmación de Urdánoz continúa siendo válida.

² Comentario a la *Suma teológica*, BAC, t. IV, Madrid 1954, p. 259.

³ A. THIRY S. I., «Saint Thomas et la morale d'Aristote»: *Aristote et Thomas d'Aquin. Journées d'études internationales*, Publications Universitaires de Louvain-Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Pa-

Dios creador, providente, con inteligencia y voluntad, y el hombre es creado a su imagen, y su fin es unirse a Él mediante sus facultades ayudadas por el auxilio divino. El de Aristóteles, en cambio, es un dios que es inteligencia pura, con una causalidad eficiente motora —no creadora— hacia toda la naturaleza, último término de la cadena teleológica⁴. Sin embargo, probablemente la hermenéutica moderna ha exagerado estas diferencias, viendo una exégesis errónea en la interpretación concordante con su visión efectuada por el mismo Santo Tomás⁵. Sin duda Aristóteles ha llegado muy lejos, y sus silencios podrían muy bien ser interpretados de modo que la hermenéutica aquiniana no tuerza, sino que sólo complete la concepción aristotélica de la divinidad. No obstante, la mayor claridad del desarrollo del Doctor Angélico daría lugar a una noción más perfecta de Dios que incidiría en el acto que tiende a Él, originando, a su vez, un acabamiento mayor en su idea acerca de la potencia apetitiva. La diversidad teológica se correspondería con una diversidad antropológica. No lo decimos de un modo necesariamente causal, e. d., no afirmamos que la teología esté condicionando necesariamente a la antropología, ya que también, al menos en el caso de Aristóteles, podría suceder exactamente lo contrario: que su concepto de la voluntad condicione el de dios. Sólo observamos que uno y otro son coherentes entre sí. La consideración de Dios como Sumo Bien tendrá una incidencia muy grande en el acto humano, puesto que éste se realiza en vistas de un fin, que es tal por su participación en la Bondad divina. La doctrina aristotélica sería un primer paso necesario, continuado por otros de Tomás que la completan.

Para la exposición de estas diferencias seguiremos el orden fijado por Tomás de Aquino en *Summa theologiae*: I. la felicidad (bienaventuranza); II. la definición del acto humano; III. la determinación del papel de la inteligencia y la voluntad como principios del acto humano; IV. la descripción del mismo. Nos detendremos finalmente (V) en una interpretación del significado de la distinción entre actos inmanentes (*πρᾶξις*, *agere*) y transeúntes (*ποίησις*, *facere*), en la que se aplicarán las conclusiones previas.

I. LA FELICIDAD

Una primera distinción es, pues, la encerrada en los conceptos de εὐδαιμονία-beatitud/bienaventuranza.

Aunque no se trata de resolver aquí la difícil cuestión del concepto aristotélico de la divinidad, se hace necesario hacer una breve referencia a ella antes de seguir adelante. El dios de Aristóteles es eterno e inmóvil, acto, inmaterial y primera causa, sólo

ris 1955 (=Chaire Cardinal Mercier), p. 257.

⁴ Ésta es la interpretación habitual, que se encuentra con el «problema» de la asignación del adjetivo ποιητικόν a la divinidad del libro Λ de la *Metafísica* (cfr. Λ 6: 1071 b 12). De esta obra usamos la edición trilingüe de V. García Yebra, Gredos, Madrid 1970.

⁵ Al respecto, remitimos al interesante trabajo de M. E. SACCHI, *El conocimiento del mundo en la especulación metafísica de Aristóteles. Resultados de una confrontación del debate hermenéutico contemporáneo con la exégesis de Santo Tomás de Aquino*, inédito, Buenos Aires 1995.

motora de la naturaleza eterna⁶; es lo deseable y lo inteligible (τὸ ὀρεκτὸν καὶ νοητόν), Necesario (ἀνάγκη), bien (καλῶς) y principio (ἀρχή), Entendimiento (νόησις ἢ καθ' αὐτήν)⁷. En el capítulo 9 del libro *Lambda* de la *Metafísica*, que estamos citando, se encuentra la famosa afirmación de que es Entendimiento (νοῦς), que se entienda a sí mismo (αὐτὸν ἄρα νοεῖ): νόησις νοήσεως νόησις⁸. Es decir, para la mayor parte de la hermenéutica contemporánea, sería un Entendimiento cerrado en sí mismo, que no parece pensar ni, aún menos, querer al hombre. Como acabamos de señalar, quizás esta interpretación sea exagerada. Hay muchos motivos para no destacar el conocimiento divino en sí mismo del resto de las cosas⁹. Y por otra parte, repetimos, dios es καλῶς y, agregamos, causa final que mueve en cuanto que es amada —κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον¹⁰—. De todos modos, la duda que podría quedar en Aristóteles es despejada completamente por Santo Tomás, para quien en Dios hay Voluntad¹¹, que es Él mismo, por la que se quiere a sí mismo y a otros: a sí mismo como fin, y a los otros, como ordenados al fin, en cuando condicen con la bondad divina, de la cual participan¹². El hombre ha sido creado a su imagen, «dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos»¹³, no sólo con inteligencia sino también con una voluntad por la que quiere. Los conceptos de felicidad de uno y otro pensadores se adaptan a los de la divinidad y se relacionan con las respectivas nociones del apetito voluntario.

Para Aristóteles, «si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente, y ésta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre. Sea, pues, el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa [...]»¹⁴. Es decir, una actividad del νοῦς, del entendimiento. A un dios que es νοῦς corresponde una felicidad que es la actividad de la potencia humana análoga. Ahora bien, esta actividad es más la tendencia natural del hombre que responde así a su orientación finalista (y que puede fallar más bien por ignorancia o error) que un acto de amor libre, como es el del cristiano. Esta actividad intelectual en que consiste la felicidad aristotélica está acompañada de placer: «Pensamos que el placer debe estar mezclado con la

⁶ Cfr. *Metaphys.* XII 6: 1071 b 5 y 20; 1072 a 7-15.

⁷ Cfr. *Ibid.*, 7: 1072 a 26, b 10 y 18.

⁸ *Ibid.*, 9: 1074 b 15, 33-35.

⁹ Dentro de los cuales revisten especial importancia los pasajes paralelos de otras obras del Es-tagirita y de la misma *Metafísica*. Al respecto, véase el trabajo de M. E. Sacchi citado en la nota 5 y, del mismo autor, el artículo «Utrum Deus cognoscat alia a se. La teoría de Aristóteles sobre el conocimiento divino del mundo y la exégesis de Santo Tomás de Aquino»: *Divinitas* XXVI (1982) 123-161.

¹⁰ *Ibid.*, 7: 1072 b 1-3.

¹¹ *Summ. theol.* I q. 19 a. 1; I-II q. 1 prol.; *Summ. C. Gent.* I 72ss; *De verit.* q. 23 a. 1c; *De potent.* q. 1 aa. 5-7.

¹² Cfr. *Summ. theol.* I q. 19 a. 2c.

¹³ *Summ. theol.* I-II q. 1 prol.

¹⁴ *Ethic. Nicom.* X 7: 1177 a 12-18.

felicidad»¹⁵. El placer no es un movimiento, sino que pertenece al «número de las cosas enteras y acabadas»¹⁶; proviene, sin ser ella, de la actividad, y la perfecciona. Los diversos tipos de placeres difieren según sus actividades correspondientes, por lo que hay placeres propios del hombre¹⁷. El mayor de los últimos es el del pensamiento y la contemplación. Pero este gozo pareciera más un resultado de la actividad que efecto del objeto conocido, como será en Santo Tomás.

La doctrina tomasiana de la beatitud es un desarrollo de la εὐδαιμονία de la aristotélica. Tomás de Aquino no contradice, sino que completa o continúa las ideas del Estagirita. Para Santo Tomás, como para aquél, el objeto de la bienaventuranza no consiste ni en las riquezas (*Summ. theol.* I-II q. 2 a. 1), ni en los honores (a. 2), ni en la gloria (a. 3), ni en el poder en sí (a. 4), ni en los bienes del cuerpo (a. 5), ni en el placer corporal (a. 6). En este campo del fin en cuanto a cosa a alcanzar, es decir, de la misma felicidad vista desde su objeto, Tomás señala que dicho objeto, en que consiste la esencia de la bienaventuranza (a. 7), no es nada creado, sino Dios mismo (a. 8).

Si el dios de Aristóteles sólo reuniera algunas características del de Tomás, la relación del hombre con uno y otro Dios sería diversa. Debido a ello, aunque Tomás coincide con Aristóteles en que la beatitud —el fin considerado en cuanto posesión de ese objeto— es esencialmente un acto (q. 3 a. 2) de la inteligencia especulativa (a. 4) y secundariamente de la práctica (a. 5)¹⁸, explica todo más extensamente y agrega otras consideraciones de peso. Tomás de Aquino, en consonancia con el pensamiento aristotélico sobre la participación del placer en la εὐδαιμονία, considera una delectación inherente a la posesión del bien perfecto, accidente propio de la beatitud (a. 6 y q. 3 a. 4), no sin advertir la imprecisión de la concepción aristotélica sobre el mismo (q. 4 a. 2). Éste es el gozo concomitante de la voluntad racional por el reposo en el bien alcanzado¹⁹. Tomás señala también que el apetito infinito de Dios es distinto del de otros bienes apetecidos por causa de la concupiscencia (q. 2 a. 1 ad 3um)²⁰.

En la Cuestión Cuarta (a. 4) Santo Tomás explica cómo se tiende al Sumo bien por la inteligencia y la voluntad²¹. Ahora bien, no sólo hay delectación, sino también, y previamente, amor a Dios. La delectación es fruto de la dilección (amor) de la voluntad, que no se da sin el conocimiento del fin. Requiere la participación antecedente de la voluntad que ama (a. 4c). Pero, además, este amor a Dios es algo mayor que el conocimiento que tiene a Dios por objeto²². En el intelecto humano lo entendido se conforma con la inteligencia, que ennoblece lo que es inferior y rebaja lo que es supe-

¹⁵ *Ibid.*, 23.

¹⁶ *Ethic. Nicom.* X 4: 1174 b 7.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, X 5: 1176 a 29.

¹⁸ Cfr. también *De anima* a. 5c, a. 16c y a. 18 ad 8m; *De virt. in comm.* a. 5 ad 8m; *In IX Metaphys.*, lect. 8, n. 1865.

¹⁹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 2 a. 6c, a. 4c y q. 4 a. 1c.

²⁰ Se trata de bienes artificiales cuya apetencia, dice Aristóteles, puede ser infinita en razón de una concupiscencia desordenada. Pero mientras que en el caso del Sumo Bien cuanto más se lo posee, más se lo ama, en el de las riquezas sucede exactamente lo contrario.

²¹ Cfr. también *In IX Metaphys.*, lect. 8, n. 1865.

²² Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 27 a. 4 ad 2um.

rior. En el amor la voluntad se conforma a la cosa amada, ennobleciéndose con las superiores y envileciéndose con las inferiores. Por eso el amor a Dios es mejor que el conocimiento que tiene a Él por objeto²³. La voluntad, «lo mejor que hay en el hombre»²⁴, es primera en cuanto motor de los actos²⁵ por el amor que es su principio. La voluntad mediante el acto del amor se une a la realidad misma aprehendida por el intelecto. Y ama a una persona, en este caso la Divina. Lo veremos detalladamente más adelante. Sin duda, esta concepción supone una prolongación de la aristotélica. La bienaventuranza es esencialmente visión intelectual, pero está posibilitada por el amor a Dios, acto que reviste aún una mayor perfección.

Tomás también hace notar²⁶ que el mismo Aristóteles reconoce la imperfección de la εὐδαιμονία natural²⁷. La bienaventuranza perfecta, aclara Tomás, no es la consideración de las ciencias especulativas (ciencia, sabiduría, entendimiento), ya que su objeto trasciende lo sensible y requiere una luz superior a la facultad humana (q. 3 a. 6). De algún modo, Aristóteles lo reconoce cuando dice que el hombre sólo puede llevar una vida felizmente perfecta «en cuanto hay en él algo divino»²⁸. Sin embargo, la consideración del Estagirita acerca de la felicidad no dejaría de ser la de una actividad intramundana de contemplación de un dios y de unas cosas divinas que, a pesar de su suma perfección, pertenecerían, según la interpretación más habitual, al orden del resto de la naturaleza. Y a pesar de que el dios aristotélico fuera trascendente, esto es mucho más claro en el Aquinate. Santo Tomás desarrolla extensamente las diferencias entre la bienaventuranza perfecta —la visión de Dios— y la imperfecta —que se puede tener en esta vida— en los aa. 5 a 8 de la Cuestión Cuarta y en la Cuestión Quinta aa. 3 y 4. Aristóteles se tiene que conformar con una εὐδαιμονία consistente en el ejercicio de las virtudes que²⁹, según una de las posibles interpretaciones, estaría firmemente conectada, como condición, con la otra εὐδαιμονία, la actividad contemplativa³⁰. Por su parte, en la doctrina tomista el amor de la voluntad compromete todos los actos humanos en relación a la felicidad eterna, que es un acto de la inteligencia y de la voluntad, de una persona que conoce y quiere a un Dios Personal.

II. EL ACTO HUMANO

El Doctor Aquinense, al iniciar el estudio de los actos humanos, tanto en la *Suma* como en *Comentario a la Ética*, se encuentra con que Aristóteles había considerado a los animales y los niños como capaces de actos voluntarios (cfr. *Ethic. Nicom.* III

²³ Cfr. *Summ. theol.* I q. 82 a. 3 ad 1um; II-II q. 23 a. 6 ad 1um.

²⁴ *Summ. theol.* II-II q. 34 a. 4 c.

²⁵ Cfr. *De cartit.* a. 4 ad 12um.

²⁶ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 3 a. 2 ad 4um y a. 6 ad 1um.

²⁷ Cfr. *Ethic. Nicom.* I 10: 1101 a 21: «venturosos en cuanto hombres». También, agregamos nosotros, en X 7: 1177 b 23ss.

²⁸ *Ethic. Nicom.* X 7: 1177 b 28-29.

²⁹ Cfr. *Ethic. Nicom.* I 7: 1098 a 15-16; X 7: 1177 a 12 y 1178 a 9ss.

³⁰ Cfr. C. D. C. REEVE, *Practices of Reason*, Clarendon Press, Oxford 1992, p. 91ss.

1: 1111 a 26 y 2: 1111 b 8-9). Lo que sucede es que no hay que cometer el error de identificar sin más el ἐκούσιον aristotélico (generalmente traducido por «lo voluntario») con la idea encerrada en el actual concepto de voluntario, que coincide con el tomista³¹. Este último está estrechamente relacionado con la condición humana, racional y libre del acto. Por tanto, no puede comprender a animales, en los que no hay uso de razón, y a niños, en los cuales ese uso es imperfecto. El ἐκούσιον del Estagirita, «aquello cuyo principio está en uno mismo y que conoce las circunstancias concretas de la acción»³², es primariamente el movimiento de un ente animado a partir de un conocimiento. Sólo después analiza la posibilidad de que ese conocimiento sea innato, sensible o intelectual.

Santo Tomás, hace un constante esfuerzo por destacar la racionalidad de lo voluntario en Aristóteles. La inclusión aristotélica de los animales y niños entre quienes pueden realizar actos voluntarios es resuelta por Tomás mediante su distinción entre voluntario imperfecto y perfecto: «Como el hombre es el que mejor conoce el fin de su actividad y se mueve a sí mismo, síguese que sus actos son los que con más propiedad pueden llamarse voluntarios»³³. «El conocimiento perfecto del fin —sigue Tomás— irá seguido del acto voluntario en su razón perfecta, según el cual podrá uno dirigirse hacia el fin deliberando sobre él y sobre las cosas relativas al fin. En cambio, el conocimiento imperfecto del fin determina sólo lo voluntario imperfecto, o movimiento espontáneo hacia el fin aprehendido, sin deliberación alguna. Por lo tanto, sólo la creatura racional es capaz de actos voluntarios perfectos; aunque los imperfectos competen también a los animales irracionales»³⁴. Sólo «por extensión analógica» (*Ibid.*, ad 1um) puede aplicarse el nombre (analogía extrínseca) de *voluntario* a los entes carentes de razón. La forma deliberada, perfecta, de lo voluntario no existe en los irracionales³⁵. Santo Tomás no vuelve a usar esta distinción. Las referencias a esta cuestión contenidas en su *Comentario a la Ética Nicomaquea* son más bien literales³⁶. Sin embargo, en esa misma obra dice poco después que la voluntad es el apetito racional³⁷.

Como dijimos arriba, Santo Tomás insiste en citar los pasajes aristotélicos de los que se deduciría que pudiera haber en él un concepto de la voluntad como apetito racional. En particular, Santo Tomás se refiere varias veces al texto aristotélico que aparece en el tratado *De anima* III 10: 433a 23-25 y 13: 435b 5: ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ

³¹ Dice René-Antoine Gauthier: «Traducimos comúnmente estas palabras [ἐκούσιον, ἀκούσιον] por voluntario e involuntario. Pero nuestros términos «voluntario» e «involuntario» tienen toda una filosofía por detrás —la de la voluntad— que no existía en tiempos de Aristóteles y que él mismo no pudo elaborar» (*L'Éthique à Nicomaque*, Béatrice Nauwelaerts, 2e. éd., Louvain-Paris 1970, Commentaire, t. II).

³² *Ethic. Nicom.* III 1: 1111 a 23-24.

³³ *Summ. theol.* I-II q. 6 a. 1c.

³⁴ *Ibid.*, a. 2c.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, q. 1 a. 2 ad 3um; q. 6 a. 2 ad 3um. «Animae vero sensitivae attribuitur non voluntas sed appetitus animalis, soli vero substantiae intellectivae attribuitur voluntas» (*De verit.* q. 23 a. 1).

³⁶ Cfr. *In III Ethic.*, lect. 4, n. 427; lect. 5, n. 435.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, lect. 5, n. 443.

ἡ βούλησις γίνεται³⁸. Hay que aclarar que este libro pertenece al tercer período de las obras aristotélicas y que está hablando de la βούλησις (veremos más adelante qué es); no propiamente del ἐκούσιον. El concepto de voluntad como apetito racional es una constante en la obra tomasiana³⁹. Ella es la facultad del alma que apetece el fin en cuanto tal, es decir, por su razón de bien; pero sólo puede darse en quienes pueden tener un conocimiento de esta razón del fin. Hasta tal punto es esencial a la voluntad la racionalidad, que Tomás identifica el acto humano con el acto voluntario. El acto propio del animal racional es el movido por el apetito racional llamado voluntad: el acto voluntario⁴⁰. Esta identificación clara de acto humano y voluntario es un aporte sumamente importante de Tomás de Aquino. Desde entonces es clásica la distinción entre «actos humanos» y «actos del hombre» (los no voluntarios). A su vez, los actos humanos, puesto que son voluntarios, son actos morales⁴¹.

En el contexto de estas aclaraciones surge también, con nueva nitidez, el concepto de libre arbitrio y libertad. El acto voluntario y racional es libre⁴². No es nuestra intención detenernos en el análisis de estas cuestiones en Aristóteles y Santo Tomás, que han sido largamente estudiadas. Sin embargo, si podemos afirmar que cualquiera sea la postura que se adopte acerca del estatuto del concepto de libertad en Aristóteles, no se puede negar que las distinciones y desarrollos de Tomás de Aquino llevan a una posición mucho más precisa, donde se consolida dicha característica de la voluntad. Ello, a pesar de que, como en el ya mencionado tema de la racionalidad de la voluntad, Tomás se apoye para esto en la autoridad del Estagirita⁴³. Lo que está claro es que la

³⁸ Cfr. *Summ. theol* I q. 82 a. 1c; I-II q. 6 a. 2 ad 1um; q. 8 a. 1 ad 2um; q. 9 a. 5c; q. 15 a. 1 ad 1um; *In III De anima*, lect. 14, n. 802; *De verit.* q. 22 a. 4 sed contra 2; q. 24 a. 7 sed contra 2.

³⁹ Cfr., e. gr., *Summ. theol.* I q. 19 a. 9c, q. 20 a. 1c, I-II q. 1 a. 1 sed contra y c., q. 1 a. 2 ad 1um y 3um, q. 6 prol., q. 8 a. 1c; II-II q. 24 a. 1c; *In II De anima*, lect. 5, n. 288; *In III De anima*, lect. 14, nn. 802-803; *In De sensu et sensato*, lect. 1, n. 12; *In III Ethic.*, lect. 5, n. 443; lect. 6, n. 448; lect. 9, n. 486; *In XII Metaphys.*, lect. 7, n. 2522; *De malo* q. 8 a. 3c; *De virt. in comm.* a. 2 ad 11um; *De verit.* q. 22 a. 4c, q. 23 a. 1c. Sobre los diversos usos hechos por Tomás del calificativo de racional aplicado a la voluntad, cfr. D.M. GALLAGHER, «Thomas Aquinas on the Will as Rational Appetite»: *Journal of the History of Philosophy* XXIX (1991) 559-584.

⁴⁰ Cfr., e. gr., *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 1c y ad 3um y a. 3c; q. 6 prol., q. 13 a. 2, q. 15 a. 2; q. 16 a. 2, q. 18 a. 6c; *De verit.* q. 5 a. 10; *De virt. in comm.* a. 2 ad 12um.

⁴¹ Cfr., e. gr., *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 3c, q. 6 prol., q. 19 a. 1 ad 3um; *In I Ethic.*, lect. 1, n. 2; *Summ. C. Gent.* III 10.

⁴² Cfr. *Summ. theol.* I q. 83 a. 1c. Tomás Alvira (cfr. *Naturaleza y libertad*, EUNSA, Pamplona 1985) hace un estudio por el que quedaría claro que la libertad no pertenecería sólo a la *voluntas ut ratio*, sino también a la *voluntas ut natura*, es decir, también estaría presente en los actos de la voluntad que no suponen necesariamente la deliberación.

⁴³ En *Metaphys.* I 2: 982 b 25-28 Aristóteles habla del hombre libre, pero más bien en sentido político (cfr. *In I Metaphys.*, lect. 3, n. 58; *De verit.* q. 24 a. 1 ad 3um). Somos conscientes de la profundidad de esta cuestión de la responsabilidad moral en Aristóteles, que hemos tratado en otra parte más extensamente (cfr. «La acción económica en Aristóteles»: *Analogía* 1996) y a la que sólo haremos algunas referencias aquí. Dice Gauthier: «A una noción, aún confusa, de libertad psicológica, corresponde otra noción no menos confusa de la responsabilidad moral» (*Op. cit.*, t. II, p. 170). Tampoco se trata de exagerar en esta cuestión: en el Estagirita hay todo un desarrollo acerca de la imputabilidad y de la conducta del incontinente que nos están hablando de libertad y voluntariedad.

doctrina de Tomás de Aquino, que agrega instrumentos tales como las distinciones entre ejercicio y especificación de la voluntad (los analizaremos en la próxima sección), asigna un papel bastante más activo al apetito racional. La persona elige (voluntad en ejercicio) el juicio (razón especificante) que gobierna su acto⁴⁴. La elección sigue al último juicio práctico, pero de ella depende cuál sea el último⁴⁵. El pecado es un error, pero voluntario. Es un desacuerdo consciente entre las voluntades humana y divina, hecho posible por la libertad de la voluntad⁴⁶.

III. LA INTELIGENCIA Y LA VOLUNTAD EN EL ACTO HUMANO

El desarrollo de la doctrina tomista acerca de la voluntad contribuye a la delimitación del papel de la inteligencia y del apetito racional, como principios del acto voluntario. En efecto, siguiendo al Estagirita, Tomás señala que «dos son los principios de los actos humanos: el intelecto o razón y el apetito, que son principios que mueven, como se dice en el tratado *Del alma*⁴⁷. El sentido, propio de los animales que no actúan, no es principio de los actos humanos: lo son la inteligencia y la voluntad⁴⁸.

Ahora bien, y ésta es la cuestión que nos planteamos aquí, ¿de qué modo son principios del acto una y otra? El tema está resuelto en la Cuestión 9 del Tratado de los actos humanos de *la Suma*. Pero debe ser completado con la cuestión disputada *De veritate* y los comentarios al *De anima* y la *Ética*. En la *Suma* distingue una moción subjetiva o de ejercicio de otra objetiva o de especificación. La primera exige la intervención de una causa agente que es la voluntad: «La voluntad, bajo este aspecto, mueve a las demás potencias del alma a sus actos»⁴⁹. Y también se mueve a sí misma: «La voluntad, en virtud del amor del fin, se mueve a sí misma al amor de los medios»⁵⁰, comportándose como acto y potencia simultáneamente respecto a objetos diversos. La segunda moción, en cambio, corresponde a la inteligencia: «La inteligencia mueve a la voluntad presentándole su objeto»⁵¹. La voluntad, dice refiriéndose al *usus*, es el primer motor, la razón, facultad dirigente, y las demás facultades ejecutoras⁵². El acto de la inteligencia es imperado por el acto de la voluntad y, a la inversa, el acto de la voluntad sigue al acto de la inteligencia en cuanto que le es presentado su objeto por su

⁴⁴ Cfr. D. M. GALLAGHER, «Free Choice and Free Judgement in Thomas Aquinas»: *Archiv für Geschichte der Philosophie* LXXVI (1994) 247-277.

⁴⁵ Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, «Entendimiento y voluntad en el acto de elección»: *Anuario Filosófico* X (1977) 93-114, especialmente 93 y 110-114.

⁴⁶ Cfr. A. THIRY S. I., *op. cit.*, 246-247.

⁴⁷ *In I Ethic.*, lect. 1, n. 8. Cfr. también *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1126. Sin embargo, en Aristóteles el papel preponderante corresponde a la inteligencia: cfr. R.-A. GAUTHIER O. P., *op. cit.*, t. II, pp. 205 y 212.

⁴⁸ Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 2, nn. 1126ss.

⁴⁹ *Summ. theol.* I-II q. 9 a. 1c.

⁵⁰ *Ibid.*, a. 3c. Textualmente dice «de aquellas cosas que son para el fin». Lo aclaramos sólo aquí.

⁵¹ *Ibid.*, a. 1c

⁵² *Ibid.*, I-II q. 16 a. 1c.

acto cognoscitivo⁵³. También aclara que el entendimiento que mueve es el práctico: «El simple conocimiento del objeto no mueve sino aprehendido como bueno y deseable. Por eso no es el entendimiento especulativo, sino el entendimiento práctico, el que mueve, según dice Aristóteles en III *De anima*»⁵⁴. El intelecto especulativo, agrega en el *In III De anima*, mueve como causa primera o remota, y el práctico como causa próxima⁵⁵. Allí mismo explica que el apetito no es tal sin la imaginación, que es sensible o racional. Esto último es por deliberación, propio de los hombres⁵⁶.

Se pueden hacer dos precisiones más respecto a los dos principios motores del acto. La primera es que corresponde agregar la moción universal de Dios que participa el *esse* a todos los actos y la moción de Dios sobre la voluntad, ya sea hacia el bien universal o a un bien particular, por la gracia⁵⁷. La segunda precisión es que todos los principios motores se pueden reducir al bien: Dios mueve porque es el Sumo Bien, la inteligencia práctica mueve porque muestra el bien, y la voluntad porque lo apetece: *Et sic patet quod moventia reducuntur in unum, quod est appetibile*⁵⁸. En la *Prima Pars* de la *Summa*, en las cuestiones *De veritate* y en *In VI Ethicorum*, Tomás formula los diversos papeles en lenguaje causal. La voluntad mueve como causa agente y la inteligencia como causa final. Ambas se reflejan sobre sí, y también ejercen su acción en la otra, en la esencia del alma y en sus otras potencias⁵⁹.

Finalmente, digamos que el Aquinate se plantea en el *De veritate* «Utrum voluntas sit altior potentia quam intellecto vel e converso»⁶⁰. Responde que se pueden comparar de tres modos la inteligencia y la voluntad. De un modo, absoluto y universal, y de otro, en relación con las cosas naturales sensibles, el intelecto es más noble que la voluntad, por razón del objeto. «De otro tercero, respecto a las cosas divinas, que son superiores al alma; y así querer es más eminente que entender, como querer a Dios y amarlo lo es sobre conocerlo»⁶¹. Como dijimos al principio de esta sección, pensamos que queda aclarado que las precisiones tomistas a la doctrina aristotélica permiten un conocimiento más perfecto de los papeles de las facultades en el acto humano y ponen un énfasis mayor en la importancia de la voluntad.

IV. LOS PASOS DEL ACTO HUMANO

El acto voluntario se compone de una serie de actos de las facultades cognoscitivas y apetitivas. Tomás de Aquino define con precisión el papel de la inteligencia y la vo-

⁵³ *Ibid.*, I q. 20 a. 1c. Cfr. *De potent.* q. 2 a. 3 ad 3um, q. 10 a. 5 ad 17um. Véanse también *De malo* q. 3 a. 6 ad 2um, a. 8c y q. 8 a. 3c; *De carit.* a. 4 ad 12um.

⁵⁴ *Summ. theol.* I q. 20 a. A. 1 ad 2um (cfr. ARISTÓTELES, *De anima* III 9: 432 b 26). Véase también *In III De anima*, lect. 15.

⁵⁵ Cfr. *In III De anima*, lect. 16, n. 845.

⁵⁶ Cfr. *In III De anima*, lect. 15, nn. 836 y 840.

⁵⁷ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 9 a. 6c y ad 3um.

⁵⁸ *In III De anima*, lect. 15, n. 825.

⁵⁹ Cfr. *De verit.* q. 22 a. 12c, e *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1133.

⁶⁰ Cfr. *De verit.* q. 22 a. 11.

⁶¹ *Ibid.*. Cfr. *Summ. C. Gent.* III 26; *Summ. theol.* I q. 82 a. 3, y II-II q. 23 a. 6 ad 1um.

luntad no sólo en cuanto principios, sino también en el desarrollo de lo que será un acto humano.

Estos pasos del acto voluntario han sido sistematizados por Billuart en su *Tractatus de actibus humanis*, tal como se recogen habitualmente en los clásicos manuales tomistas de moral⁶². Otro hito importante ha sido el artículo de Servais Pinckaers O. P. en que se sugiere tomar esta sistematización como un esquema «estructural» o causal; no psicológico⁶³. En la exposición siguiente sólo nos detendremos en lo que hace a las relaciones entre inteligencia y voluntad y en la comparación con la doctrina aristotélica⁶⁴.

El primer paso de la voluntad es la simple volición del fin en razón de su bondad, sin consideración de los medios. Requiere una captación previa del mismo por parte del intelecto. Parece que este acto corresponde a la βούλησις aristotélica, término usado en los pasajes del *De anima* y de la *Ética Nicomaquea* citados por Santo Tomás⁶⁵ (puede confundir el hecho de que cuando Santo Tomás usa el término βούλησις se refiere a su uso por Juan Damasceno, que difiere del aristotélico⁶⁶; otro autor identifica la βούλησις con la *voluntas ut natura* de Santo Tomás, simple volición del bien⁶⁷). Santo Tomás se apoya en la βούλησις de Aristóteles para hablar de la simple volición del fin. Sin embargo, hay una diferencia muy importante entre ambos conceptos. Sobre la βούλησις en Aristóteles, las opiniones difieren desde la de Benito Raffo Magnasco, para quien se trata de un concepto incoativo de voluntad racional⁶⁸, hasta la de Gauthier, quien dice que es un deseo que «no es de ningún modo lo que será más tarde para la escolástica la *voluntas*, es decir, un deseo *racional por esencia*». A su parecer, se trata de un deseo ineficaz⁶⁹. Mientras que la βούλησις de Aristóteles se quedaría en los fines y no avanzaría sobre la deliberación —de modo que la libertad no es propia

⁶² Cfr. C. R. BILLUART O. P., *Summa Sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata sive Cursus theologiae iuxta mentem Divi Thomae*, t. IV, l. V 2, diss. 3, prolog.

⁶³ Cfr. S. PINCKAERS O. P., «La structure de l'acte humain suivant saint Thomas»: *Revue Thomiste* LV (1955) 393-412, especialmente 400. T. Alvira (*op. cit.*, pp. 81, 85-86, 129, 135) pone varios ejemplos de manifestaciones concretas de la validez de esta consideración. Véase también *Summ. theol.* I q. 83 a. 3 ad 1um.

⁶⁴ Para una exposición sistemática, acúdase a los manuales de A.-D. SERTILLANGES O. P., *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris 1961; y de J. DE FINANCE S. I., *Éthique générale*, PUG, Rome 1967; al artículo citado de J. García López y a las introducciones de T. Urdániz O. P. las cuestiones correspondientes de la *Suma teológica*, ed. cit., siempre bajo la guía de las precisiones del estudio de Pinckaers.

⁶⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima* III 9: 432 b 5, y *Ethic. Nicom.* III 9: 1111 b 26; textos citados por Santo Tomás en la *Summ. theol.* I-II q. 8 a. 1 ad 2um y c respectivamente.

⁶⁶ Cfr. *Summ. theol.* I q. 83 a. 4 obi. 1a y ad 1um; *In III Sent.* dist. 17 q. 1 a. 3 ad 1um, dist. 18 q. 1 a. 3c. Véase T. ALVIRA, *op. cit.*, pp. 16-18.

⁶⁷ Cfr. J. V. ARREGUI-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, Rialp, Madrid 1992, p. 355. Siendo así, se aplican a ellas todas las características desarrolladas por T. ALVIRA, *op. cit.*, especialmente los caps. 2 y 3.

⁶⁸ Cfr. B. RAFFO MAGNASCO, «Volición y voluntad en Aristóteles»: *Sapientia* XXVI (1971) 137-150.

⁶⁹ Cfr. *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, p. 193 y 195.

de la voluntad—, la simple volición de Tomás es el principio de toda la eficacia voluntaria, esencialmente ligado y presente en todos los actos de la voluntad: «empapa» toda la acción moral —la voluntad es libre—⁷⁰. Pinckaers pone especial énfasis en la importancia de esta olvidada (por la tradición tomista) interpretación de la simple volición del bien⁷¹.

Sin embargo, «es distinto —dice Santo Tomás— el acto por el que [la voluntad] se mueve al fin en absoluto, que a veces precede en el tiempo a la volición de los medios»⁷². Prueba de ello es que «la voluntad puede querer el fin sin pasar al deseo de los medios»⁷³. Ahora bien, esto no significa que haya una especialización tajante entre la volición del fin y de los medios. Si persiste el querer del fin, necesariamente se quieren los medios; y los medios no son tales sin relación con el fin; de lo contrario, la moralidad estaría excluida del campo de los medios. Esto no es así ni en Aristóteles⁷⁴, ni en Santo Tomás, en quien queda claro por dicha virtud «impregnante» de todo el acto humano por parte del primer acto de la voluntad⁷⁵.

Este apetito del bien en común no determina el ejercicio de la voluntad; sólo la especifica. Pero sin él la voluntad no podría querer nada, ya que mueve a la misma voluntad a querer los medios⁷⁶. «El hombre se determina por la razón a querer éste o aquel bien particular, real o aparente»⁷⁷. Se trata de un bien contingente que no la determina necesariamente a la ejecución, o en el que se puede no pensar⁷⁸. Por eso, aunque la voluntad busque necesariamente el bien universal, objeto que la especifica, sólo se ejercita ante un bien particular ante el que tiene libertad. En este sentido, el mismo Dios tiene razón de bien particular⁷⁹. Aunque imprescindible, la simple volición del fin necesita de otros actos de la inteligencia y la voluntad que la acompañen. Así queda clara la capacidad para hacer una opción conocida por la conciencia como un mal objetivo, si bien buscado como bien propio.

Aristóteles pasa de la βούλησις a la βούλευσις —la deliberación— y a la προαίρεσις —elección—⁸⁰. Para Santo Tomás, en cambio, median varios pasos más entre ellas: dos en relación al fin y uno a los medios. Comenzaremos viendo los dos actos primeros: uno de la inteligencia y otro de la voluntad. Una vez apetecido racionalmente el fin, la razón lo muestra a la voluntad como término de su movimiento, impregnado

⁷⁰ Cfr. S. PINCKAERS O. P., *op. cit.*, 399.

⁷¹ Cfr. A. MALO PE, «La ética cartesiana entre teleología y deontología»: *Sapientia* L (1995) 33-49, especialmente 37.

⁷² *Summ. theol.* I-II q. 8 a. 3c.

⁷³ *Ibid.*, ad 3um.

⁷⁴ Cfr. R.-A. GAUTHIER O. P., *op. cit.*, t. II, p. 195 y 446-448. También C. D. C. REEVE, *op. cit.*, p. 82; y D. R. P. WIGGINS, «La deliberación y la razón práctica», en J. RAZ (COMP.), *Razonamiento práctico*, FCE, México 1986, pp. 267-283.

⁷⁵ Cfr. T. ALVIRA, *op. cit.*, pp. 75ss.

⁷⁶ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 9 a. 3c y a. 6 ad 3um.

⁷⁷ *Ibid.* I-II q. 9 a. 6 ad 3um.

⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, q. 10 a. 2c.

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, I q. 82 a. 2c y ad 2um.

⁸⁰ Cfr. *Ethic. Nicom.* III 3 y 2 respectivamente, y VI 2.

del orden de la racionalidad que ve que hay una distancia hasta el fin y que será necesario poner unos medios para alcanzarlo⁸¹. Ya no es el apetito del fin en absoluto, como en la βούλησις⁸². Tomás no pone nombre alguno a ese juicio de la inteligencia que los comentaristas han llamado «juicio de posibilidad» o «juicio de realidad»⁸³. En cambio, denomina *intentional* correspondiente acto de la voluntad. Ésta no es una precisión meramente detallista. Por estos actos se está «acercando el fin» a los medios, dando lugar a los actos relacionados más directamente con ellos⁸⁴. O, a la inversa, se está introduciendo la voluntad racional eficaz —la *voluntas ut ratio*— en el orden de los fines y, con ella, la libertad: «La voluntad tiene el poder de aplicar o no la intención a algo»⁸⁵; ella es meritoria⁸⁶. La intención es, por tanto, una de las condiciones de la moralidad del acto.

Llegamos entonces al orden de los medios. Allí Santo Tomás comienza considerando el *consilium* de la razón práctica —«un juicio de la razón»⁸⁷—, en el que concluye la βούλευσις aristotélica, y el *consensus* de la voluntad⁸⁸, ausente en el Estagirita. Sobre este último acto por el que la voluntad se adhiere a la bondad de los medios, volveremos más adelante al hablar del amor. Juzgamos que este paso es clave para la consideración del intrinsecismo de la moralidad en todo acto humano. Según S. Brock también es la explicación de que Tomás extienda la voluntariedad a los actos debidos no realizados. Aristóteles hubiera estado de acuerdo con esa extensión, pero carece de esta noción de *consensus*, de origen estoico, para apoyarlo⁸⁹.

Le toca su turno ahora a la elección de la voluntad que coincide con el respectivo concepto aristotélico⁹⁰. Primero se quieren los medios —consentimiento— y luego se eligen, según una cierta preferencia⁹¹, a base de un juicio final «dictamen o juicio que sirve de conclusión al razonamiento de orden práctico»⁹². Pensamos que en todos estos actos se aplica muy especialmente la idea de que no son temporales sino estructurales. Los actos de la inteligencia y la voluntad se van intrincando y mezclando mutuamente hasta la elección final. Si esto se pierde de vista se puede caer fácilmente en un intelectualismo que limita la libertad o en el voluntarismo. El libre arbitrio se hace perfecto en la elección, pues es el acto previo a la misma acción, según surge de esta declaración del Aquinate: *Electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad pro-*

⁸¹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 12 a. 5c; *De verit.* q. 22 a. 13c.

⁸² Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 12, passim; *De verit.*, loc. cit., ibid.

⁸³ Cfr. T. URDÁNOZ O. P., *op. cit.*, p. 355.

⁸⁴ La versión de la *intention* como voluntad eficaz, propia de Billuart, queda superada debido al concepto más importante de Pinkaers (cfr. *op. cit.*, 404) de la simple volición del fin.

⁸⁵ *De malo* q. 3 a. 10c.

⁸⁶ Cfr. *De verit.* q. 22 a. 13 sed contra 3.

⁸⁷ *Summ. theol.* I-II q. 17 a. 3 ad 1um.

⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, qq. 14-15 respectivamente.

⁸⁹ Cfr. S. L. BROCK, *Action and Conduct. A Thomistic Study*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Romae 1992, pp. 218 y 264.

⁹⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 13, passim.

⁹¹ Cfr. *Ibid.*, q. 15 a. 3 ad 3um.

⁹² *Ibid.*, q. 13 a. 3c. «El juicio de la razón sigue a la búsqueda deliberativa» (*In III Ethic.*, lect. 9, n. 484).

*sequendum*⁹³. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, muchas veces parece dar a entender incluso que la libertad es propia sólo de la elección. Sin embargo, ya hemos visto que ella está presente desde la *intentio*. Lo anterior coincide con la idea de Aristóteles de que la elección es sólo de los medios, repetida multitud de veces por Tomás, y que la libertad está en el ámbito de los medios, puesto que el fin determina necesariamente: no se puede elegir. Pero esta afirmación requiere sus precisiones. En efecto, como hemos dicho antes, la voluntad está determinada al bien en común, pero no a los bienes particulares, que son los que mueven realmente a la acción⁹⁴. Se elige el último fin como si fuera un bien particular. Aunque diga que el fin último no puede ser objeto de elección⁹⁵, es evidente, a la luz de los pasajes anteriores, que se está refiriendo al fin último en tanto fin, no determinado. Por eso la elección puede ser también del fin último concreto⁹⁶. Se elige a Dios o la creatura. Si no, no habría pecado: *aversio a Deo*, *conversio ad creaturas*. Además, en Tomás la intención —sobre fines— es libre. Se rompen las supuestas estrictas relaciones entre volición-fin-necesidad y elección-medios-libertad. El libre arbitrio es la misma voluntad en orden al acto de elegir⁹⁷.

Llegarnos finalmente al orden de la ejecución. Al *imperium* de la inteligencia sigue el *usus* de la voluntad. El primero, dice Urdánóz, «se encuentra en Aristóteles como acto propio y principal de la prudencia, la cual es *imperativa* (ἐπιτακτική [*Ethic. Nicom.* VI 11: 1143 a 8])». «Respecto del *usus* —seguimos con Urdánóz—, su origen aristotélico es patente; era la *χρήσις*, que en el Filósofo significa la *operación voluntaria perfecta* o el *uso activo* de la voluntad, y la distinguía de la *πρᾶξις*, que es la ejecución, acción humana propiamente tal o el uso pasivo»⁹⁸. La voluntad mueve a la ejecución por parte de todas las facultades y luego goza —*fruitio*—, acto también asimilable al placer aristotélico. Sin embargo, Santo Tomás dedica desarrollos muchos más extensos a cada uno de estos actos. El aporte tomasiano es evidente y tiene consecuencias en unas completud y precisión superiores. Éstas tienden a acentuar la mayor importancia relativa de la voluntad en la acción⁹⁹. El analogado principal de la acción, dice García López, es el uso activo de dicha potencia¹⁰⁰. Además, también aquí es importante recordar la interpenetración de los actos de la inteligencia y la voluntad. Tomás lo señala varias veces, de un modo especialmente claro cuando dice que «es, pues, evidente que el imperio y el acto imperado constituyen un solo acto humano a la manera de un todo, que, como tal, es uno, si bien múltiple en razón de sus partes»¹⁰¹. El uso corresponde primera y principalmente a la voluntad, como primer motor, a la razón comopotencia dirigente y a las demás potencias como ejecutoras (*Ibid.*, q. 16 a. 1c).

⁹³ *De verit.* q. 22 a. 15c.

⁹⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 13 a. 2c y a. 6c.

⁹⁵ *Ibid.*, a. 3c.

⁹⁶ No abundamos en textos sobre estos temas que están excelentemente tratados y debidamente ilustrados y fundamentados por T. ALVIRA, *op. cit.*, pp. 86-102.

⁹⁷ Cfr. *De verit.* q. 24 a. 6c.

⁹⁸ T. URDÁNOZ O. P., *op. cit.*, 426.

⁹⁹ Cfr. *Summ. theol.* I q. 81 a. 1c.

¹⁰⁰ Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, s. v. *Acción y Voluntad*: GER I 103-104 y XXIII 679.

¹⁰¹ *Ibid.*, q. 17 a. 4c. Cfr. también a. 1c.

Concluimos este apartado con la convicción de haber mostrado el aporte a la doctrina aristotélica que supone el análisis pormenorizado del acto humano hecho por Santo Tomás.

V. EL *AGERE*, EL *FACERE* Y EL AMOR

Pensamos que las precisiones tomistas a esta cuestión constituyen una de las consecuencias de la relativa mayor claridad de la doctrina del Aquinate en cuanto al alcance de la simple volición del fin en relación a la βούλησις aristotélica.

En el tratamiento de la teoría del acto humano es tradicional hacer la distinción entre el *agere* y el *facere*. También en este tema Santo Tomás sigue a Aristóteles y su famosa distinción, como dos géneros diversos, entre la πράξις y la ποιήσις: «Acción —πράξις, dice el Estagirita en la *Metafísica*— es aquélla en la que se da el fin»: la visión, el pensar, el vivir, acciones «immanentes»¹⁰². Son actos perfectos, ἐνέργεια. La ποιήσις, en cambio, es el acto cuyo fin está fuera de sí mismo, un acto imperfecto, movimiento —κίνησις—, acto transeúnte.

Otra mención obligada de la doctrina aristotélica es a la identificación del sentido predominante de las πράξεις con los actos morales y de las ποιήσεις con los «técnicos». Hablando de la prudencia, Aristóteles dice que ella no puede ser un arte «porque la acción y la producción son de género distinto. Tiene que ser [la prudencia], por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo: la buena actuación misma es un fin»¹⁰³. Aquí Aristóteles está tendiendo el puente entre la diferencia de los actos y la moralidad. Cuando el acto es transeúnte, parece querer decir, el fin es algo exterior y por tanto no puede ser fin ni la bondad ni la maldad. Cuando, en cambio, el acto es inmanente, el fin es la acción buena —εὐπραξία—. Ahora bien, a nuestro juicio esto debe ser entendido del siguiente modo: cuando lo que se considera son los medios para alcanzar el resultado exterior, estamos en el campo del arte; y cuando lo que se busca es saber cómo hacer para que la acción sea buena, en el de la prudencia. Ambas consideraciones pueden tener como objeto la misma acción transeúnte: ¿cómo hacer para fabricar este objeto?, y ¿está bien fabricarlo?, respectivamente. Pensamos que Aristóteles advirtió que se trataba sólo de dimensiones diversas de una misma acción. Sin embargo, su afirmación de que la acción y la producción y sus respectivos hábitos son actos distintos y, a su vez, unidos, la primera —acción y prudencia— a la moralidad, y la segunda —producción y arte— a la corrección técnica, oscurece este enfoque y puede dar lugar a confusiones. Se tiende a recluir la moral en un ámbito reducido: parecería que el bien sólo es propio de los actos inmanentes, y se lo excluye de los transeúntes, sin considerar que todo acto transeúnte está impregnado de momentos inmanentes. La cultura, la técnica, el arte, como obras del hombre, tendrían un ámbito de reglas propias con

¹⁰² Cfr. *Metaphys.* IX 6: 1048 b 23ss.

¹⁰³ *Ethic. Nicom.* VI 5: 1140 b 2-7.

una incidencia sólo extrínseca de la moral. Dice A. Malo que «Aristóteles [...] no terminó de ver el carácter moral que tienen todas y cada una de las acciones humanas por el hecho de ser humanas». Esto último se explica «a partir —sigue Malo— de la subordinación que tienen todos nuestros actos a un fin último, la propia perfección de nuestro ser personal. En definitiva, cualquier acto es moral porque existe en él una adecuación esencial con ese fin último»¹⁰⁴. En realidad, parece dudoso que esta doctrina no esté en Aristóteles. Cuando se hacen este tipo de consideraciones lo que quizás suceda es que se esté incurriendo en el error de efectuar un análisis del pensamiento del Estagirita desde una perspectiva moderna, cayendo en, como dijo recientemente Gianfrancesco Zanetti, «la inveterada costumbre de hacer razonar a Aristóteles con las categorías del intérprete»¹⁰⁵. En efecto, nuestra visión de la técnica contiene un corte entre el sujeto y el objeto que no es propio del pensamiento griego. Para el griego, lo poético es una prolongación de la φύσις y no tiene sentido plantearse controversias entre lo técnico y lo moral, pues ambas consideraciones están sumergidas en el contexto más amplio de la naturaleza a la que pertenecen¹⁰⁶.

También podría suceder que este problema de la visión aristotélica tuviera relación con el relativo intelectualismo de su doctrina. La débil concepción aristotélica de la «voluntad» estaría oscureciendo la pertinencia de la consideración moral dentro del acto transeúnte. No obstante, debemos aclarar nuevamente que nada hay más ajeno al espíritu aristotélico que la escisión entre una racionalidad técnica y otra ética; sólo que cuesta compatibilizar este espíritu con algunos textos y encontrar otros que lo avalen en todos los casos.

Santo Tomás también ha seguido de cerca a Aristóteles en esta cuestión de la división entre πράξις y ποιήσις. Son numerosas las veces que el Doctor Angélico repite esta doctrina aristotélica, citando muchas de ellas el pasaje de la *Metafísica* al que hemos hecho referencia más arriba¹⁰⁷. Sin embargo, algunas precisiones tomasianas permiten dejar claro que lo que está exento de la moralidad no es el acto, sino sólo el aspecto (o la dimensión) técnico del mismo, y que éste debe ser completado con el correspondiente juicio moral. Iremos señalando las características de la acción humana, tal como la concibe Tomás de Aquino, que, a nuestro juicio, son claves para este asunto.

En primer lugar diremos que en el Aquinate hay una radical injerencia de la moralidad en todo acto humano, ya sea *agere* o *facere*. Santo Tomás hace una clasificación

¹⁰⁴ *Op. cit.*, 48.

¹⁰⁵ G. ZANETTI, *La nozione di giustizia in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 20.

¹⁰⁶ Cfr. el estudio de M. VERSTRAETE, «Tragedia ecológica: desnaturalización y encubrimiento», en C. I. MASSINI (ED.), *Ecología y filosofía*, Edium, Mendoza 1993, pp. 173-188, especialmente pp. 180ss.

¹⁰⁷ Cfr. *Summ. theol.* I q. 18 a. 3 ad 1um; I-II q. 3 a. 2 ad 3um; *In IX Metaphys.*, lect. 2, n. 1788; lect. 8, n. 1864; *In VI Ethic.*, lect. 3, n. 1151; *In I Polit.*, lect. 2, n. 53; *De potent.* q. 3 a. 15c. Véanse también *Summ. theol.* I q. 23 a. 3 ad 1um, q. 56 a. 1c; I-II q. 31 a. 5c; *In Polit.*, proem., n. 6; *De potent.* q. 9 a. 9 ad 4um, q. 10 a. 1c; *In VI Metaphys.*, lect. 1, n. 1152; *In XI Metaphys.*, lect. 7, n. 2253. En *In VI Ethic.*, lect. 4, n. 1166 dice que «obrar y hacer son géneros diferentes» (cfr. también lect. 3, n. 1158).

previa de los actos que es mucho más importante que esta última: la ya consignada entre los actos humanos, morales¹⁰⁸, voluntarios¹⁰⁹, y los actos del hombre¹¹⁰. Lo que en Aristóteles sólo sería aplicable a la *πρᾶξις*, en Santo Tomás rige para todo acto humano. En Aristóteles, estas igualdades no son tan estrictas. Lo «voluntario» en él, dijimos, es más amplio que lo estrictamente humano, incluyendo a animales y niños¹¹¹. Hemos visto también cómo Tomás de Aquino asume esta inclusión, mediante una clasificación entre «voluntario perfecto» —lo humano— e «imperfecto» —o no humano—¹¹². En Aristóteles, en cambio, la «voluntariedad» rebasa la racionalidad. Por más que el espíritu de la doctrina aristotélica pueda coincidir con el tomista, la imprecisión de su concepto de voluntariedad destruye la estricta identificación entre acto humano, voluntario y moral.

Ahora bien, ¿cuál sería la carencia de la concepción aristotélica de la voluntad que llevaría a estas consecuencias? Pensamos que la encontraremos acudiendo al Tratado de los actos humanos de la *Suma teológica*, junto a otros pasajes de ésta y otras obras del Aquinate. Pero antes hay que dejar constancia de otra división del acto humano considerada por Santo Tomás, la de acto interior y exterior, elícito e imperado. El acto interior, dice Santo Tomás, es forma del exterior¹¹³. La moralidad persiste en la ejecución del acto exterior, ya sea acto productivo o prudencial, por la unión de la voluntad a lo que se está haciendo, como la forma se une a la materia, al punto de que el acto interior de la voluntad y el exterior forman un solo acto¹¹⁴. El acto exterior es moral porque es voluntario, dice el Aquinate¹¹⁵, por más que sea eventualmente productivo, agregamos nosotros.

Volvemos, entonces, al concepto tomasiano de voluntad. Los actos de dicha facultad considerados en su Tratado de los actos humanos (I-II qq. 6-21) son, como hemos visto (IV), la simple volición del fin, la intención también del fin, el consentimiento de los medios, la elección, el uso activo y la *fruitio*. Éste es un asunto en el que no abundaremos más. Si avanzamos unas cuestiones y nos situamos en el Tratado de las pasiones, nos encontraremos con que Santo Tomás ha ubicado allí el tratamiento de una forma racional (por tanto, ya no *passio*) de la primera de ellas, el amor, cuestión sobre la que volverá en el Tratado de la caridad? ¿Qué es este acto de la voluntad

¹⁰⁸ Cfr. *In III Ethic.*, lect. 5, n. 443.

¹⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, lect. 4, n. 427; lect. 5, n. 435.

¹¹⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 6 prol.

¹¹¹ Cfr. *Ethic. Nicom.* I 10: 1101 a 21.

¹¹² Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 6 aa. 1-2.

¹¹³ Cfr. *Ibid.*, q. 18 a. 6c y q. 20 a. 3c. Pinckaers dice que en el *De malo* q. 2 a. 2 ad 5um (y en la *Suma teológica*, agregamos), Tomás abandona las atribuciones esencial y accidental de la moralidad del acto elícito e imperado respectivamente, que había sostenido en *In II Sent.* dist. 40 q. 1 a. 1. Cfr. S. PINCKAERS O. P., *Ce qu'on ne peut jamais faire*, Éditions Universitaires Fribourg-Éditions du Cerf, Fribourg (Suisse)-Paris 1986, p. 38. Cfr. también B. TH. MULLADY O. P., *The Meaning of the Term «Moral» in St. Thomas Aquinas*, Pontificia Accademia di S. Tommaso-Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986 (=Studi Tomistici 27), pp. 79-81.

¹¹⁴ Cfr. *Ibid.*, q. 20 a. 3c.

¹¹⁵ Cfr. *Ibid.*, q. 18 a. 6c.

al que Santo Tomás no se ha referido antes, cuando trató sistemáticamente acerca de ellos?

Una primera forma de amor espiritual es el acto de unión al fin que corresponde al primer acto de la voluntad, la simple volición del fin¹¹⁶. La *dilectio* es otra forma de amor más sofisticado, por cuanto «añade sobre el amor una elección precedente»¹¹⁷. Sin embargo, «en la parte intelectual del alma son lo mismo el amor y la dilección»¹¹⁸. Si implica una selección, tiene que ser sobre los medios. Es decir, el amor precede y acompaña el acto de la voluntad, está en su principio y desarrollo, lo informa completamente. Expresa la unión de la voluntad. Santo Tomás lo define como «acto de la voluntad, que tiende al bien, pero con cierta unión con el amado [*unio affectus*]»¹¹⁹. «La voluntad —dice más adelante— adhiere *per se* a lo que se ama¹²⁰. Una unión afectiva que dice de la aptitud o adecuación al objeto, la mutua adaptación —*proportio, connaturalitas*— de la voluntad y lo querido¹²¹. En la moral tomista, como se afirma en otro lugar, lo que se ama es lo bueno, porque es bueno, ya que la causa del amor es el bien¹²².

No cabe duda, dijimos, de que esta unión corresponde en el orden de los fines al primer acto de la voluntad, la simple volición del fin. ¿A qué acto, nos queda aclarar, corresponde en el orden de los medios? El Santo sólo ha dicho que la *dilectio* supone la elección. Ahora bien, ello no implica necesariamente que sea posterior a la misma. Recordamos que Pinckaers ha señalado que el análisis de los pasos de la acción humana es estructural, no psicológico¹²³. En esta estructura pensamos que la *dilectio*, como amor que es, es principio del acto de la voluntad respecto a los medios. La aplicación de la voluntad a los medios se da mediante el *consensus*. El consentimiento complace, aprueba¹²⁴. «El consentimiento —dice el Aquinate— es *sentire simul*, y así importa cierta unión con aquello en que se consiente»¹²⁵. Por eso, a nuestro juicio, se podría sostener que en el consentimiento se da el amor de los medios. Es un asentimiento que, al decir de García López, «versa sobre la bondad positiva y absoluta de los medios»¹²⁶. Este acto unitivo, según la doctrina de Santo Tomás, es típico de la voluntad,

¹¹⁶ Cfr. *Ibid.*, I q. 20 a. 1; I-II q. 22 a. 3 ad 3um.

¹¹⁷ No nos detendremos en la distinción entre *dilectio naturalis* y *dilectio electiva* que hace en I q. 60 aa. 1-2 en relación con los ángeles (pero no excluyente de los hombres). La primera está en el orden de la simple volición y la última sería la que aquí denomina simplemente *dilectio*.

¹¹⁸ *Ibid.*, I-II q. 26 a. 3c y ad 3um.

¹¹⁹ *Ibid.*, II-II q. 27 a. 2 ad 2um.

¹²⁰ *Ibid.*, II-II q. 34 a. 3c.

¹²¹ Cfr. *Ibid.*, I-II q. 25 a. 2c y ad 2um; q. 26 a. 1c y a. 2 ad 2um; q. 28 a. 1c y ad 2um.

¹²² Cfr. *Ibid.*, II-II q. 26 a. 13 ad 3um.

¹²³ Cfr. S. PINCKAERS O. P., «La structure de l'acte humain suivant saint Thomas», cit., 393-412; y también el comentario de M.-S. Gillet O. P. (*Somme de théologie. Les actes humaines*, Éd. de la Revue des Jeunes, Desclée De Brouwer, Paris 1926, p. 424). Pinckaers dice que con la cuestión de la relación entre *electio* y *consensus* su tesis se hace patente (p. 409). Cfr. también É. BAILLEUX, «L'option libre et le consentement libérateur»: *Revue Thomiste* LXIV (1964) 18.

¹²⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 15 a. 3c y ad 3um.

¹²⁵ *Ibid.*, a. 1 ad 3um.

¹²⁶ J. GARCÍA LÓPEZ, «Entendimiento y voluntad en el acto de elección», cit., p. 105.

facultad que apunta a la realidad misma; no a su *species*, como corresponde al entendimiento¹²⁷.

Hemos estudiado que el consentimiento no está presente en la doctrina aristotélica del acto¹²⁸. En ésta, de la volición del fin, pasamos directamente a la elección y las posteriores realización y complacencia, como si no fuera necesario querer los medios. Hay una desvinculación entre la voluntad y los medios. Se trata de una potencia, decía Gauthier, que no llega a impregnar completamente el acto humano. Pensamos que una voluntad que no se une a los medios¹²⁹, sería una facultad debilitada, que no sabemos si llegaría a informar el acto exterior. El *consensus*, es un acto que nos está hablando de una unión de la voluntad a la bondad de los medios. Esta unión a los medios persiste en la ejecución, es algo voluntario y moral en el acto transitivo, por más que el modo de combinación de los medios en que dicho acto consiste esté técnicamente predeterminado y no haya más nada para elegir. Hay un «quiero poner los medios necesarios para alcanzar el fin», un acto de la voluntad, por ende moral, que persiste en la ejecución. Para Aristóteles en cambio, según algunos textos que hemos citado, sólo se podría encontrar la moralidad en los actos inmanentes, sin advertir que el acto transitivo está impregnado de actos inmanentes, ya sea en el sentido de la elección original, o de otras nuevas, perfectivas o no del agente, que no afectan esencialmente los aspectos técnicos del acto¹³⁰.

La íntima unión entre el acto interior y el exterior sostenida por la doctrina tomaziana posibilita el reconocimiento de la dimensión interior de todo acto externo, también del acto productivo. Πράξις y ποιήσις, *agere* y *facere*, no son actos distintos, sino, como dice Soaje Ramos, «dimensiones distintas y no separables de un mismo proceso humano»¹³¹. «La acción libre —dice a su vez Manuel Ballester— puede recaer sobre ámbitos diversos. Atendiendo al fin, Aristóteles distingue entre la πράξις y la ποιήσις, si bien Gauthier señala que «a los ojos de Aristóteles los dos análisis, el de la producción y el de la acción, son intercambiables», y ello es así porque ambos tipos de acción son susceptibles de ser considerados como produciendo un resultado inmanente, una

¹²⁷ Cfr. I q. 82 a. 3c; I-II q. 8 a. 1c, q. 15 a. 1 ad 3um; *De potent.* q. 9 a. 9c; *De verit.* q. 22 a. 10.

¹²⁸ Cfr. T. URDÁNOZ O. P., *op. cit.*, p. 414; y S. L. BROCK, *op. cit.*, pp. 218 y 264.

¹²⁹ Como también dice J. GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, p. 105.

¹³⁰ En realidad, pensamos, y ya lo hemos hecho constar, que esto no corresponde al más genuino espíritu del pensamiento de Aristóteles. Hay textos en que señala la moralidad del fin de la ποιήσις (cfr. *Ethic. Nicom.* VI 2: 1139 b 1-4). También nos parece muy interesante un texto de su tratado sobre la amistad: «El ser es para todos objeto de predilección y de amor, y somos por nuestra actividad (es decir, por vivir y actuar), pues gracias a su actividad, aquel que hace una obra en cierto modo es, y así el creador ama su obra porque ama el ser» (*Ibid.*, IX 7: 1168 a 5-8; se introduce una modificación a la traducción de M. Araujo y J. Marías, siguiendo la opinión de Gauthier y Jolif en su comentario, t. II, p. 742). A nuestro juicio, el Estagirita se acerca aquí a percibir mejor la esencia de la voluntad y del amor, como en buena parte de estos libros VIII y IX de la *Ética Nicomaquea* (que pensamos que están muy desconectados de su teoría de la acción de los libros III y VI). El ser en razón de su bondad atrae a la voluntad, también el ser de la obra. El hombre es, se perfecciona, por su actividad, también poética. Sin embargo, estos son pasajes aislados.

¹³¹ G. SOAJE RAMOS, «Algunas notas sobre el concepto de praxis en Santo Tomás de Aquino»: *Philosophica* (Valparaíso) XI (1988) 111.

modificación del sujeto»¹³². También Pinckaers considera los aspectos moral y técnico como dimensiones del acto humano¹³³. Afirma que se puede discernir una dimensión técnica en el acto exterior, pero ésta, sigue, debe ser integrada en una nueva dimensión que le viene de su relación con el hombre que lo realiza y con el hombre al que se dirige, la considerada por la moral. El amor que impregna todo acto humano dice siempre relación a una persona. David Gallagher ha mostrado que, para Tomás de Aquino, el amor, acto principal de la voluntad¹³⁴, tiene siempre como objeto, también primero y principal, a una persona¹³⁵. Aunque podemos distinguir un *amor concupiscentiae del amor amicitiae*, los mismos no se dan separadamente. Queremos todas las veces algo para alguien, aunque sea para nosotros mismos. Por ello, el amor es el principio de toda acción moral, sea buena o mala. En todo acto el agente busca la perfección de una persona, sea de un tercero, sea la propia¹³⁶. Además hay que considerar, como decíamos más arriba con Pinckaers, que el acto humano es el acto de un hombre que se perfecciona o no con el mismo, y para el hombre, dirección ésta que incide directamente en su moralidad¹³⁷. Si se marginaran estas reflexiones estaríamos cayendo en el caso, inexistente en la realidad, de un acto técnico que sea moralmente indiferente. A pesar de que, como ya hemos señalado, Santo Tomás cite numerosas veces la distinción aristotélica entre las «parejas» praxis-moralidad y póiesis-técnica, en otros textos afirma claramente la presencia de la voluntariedad, tanto en el acto productivo como en la actividad contemplativa, que en Aristóteles era fundamentalmente intelectual. Respecto a esta última, afirma, a propósito de la *dilectio*, que «la voluntad no está excluida en la contemplación»¹³⁸. En cuanto al acto productivo, el Aquinate dice que el objeto producido debe ser bueno: «Si alguno, poseyendo un arte, produce una obra mala [moralmente, se entiende], ésta no es fruto del arte, sino contraria a él»¹³⁹. El arte, como hábito, se ordena siempre al bien, y en este sentido es virtud. Pero no virtud

¹³² M. BALLESTER, «El ser personal como *telos* en el fundamento de la acción humana»: *Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino. Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*, Ed. Balmes, Barcelona 1994, vol. I, p. 194. La cita de Gauthier (comentario, t. II, p. 201) no se ajusta precisamente a lo que se está diciendo.

¹³³ Cfr. S. PINCKAERS O. P., *Ce qu'on ne peut jamais faire*, pp. 86 y 108.

¹³⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 20 a. 1c, q. 28 a. 6c.

¹³⁵ Cfr. *Ibid.*, q. 26 a. 4.

¹³⁶ Cfr. D. M. GALLAGHER, «Person and Ethics in Thomas Aquinas»: *Acta Philosophica* IV (1995) 51-71.

¹³⁷ Sobre este planteamiento, además de las obras ya citadas de Pinckaers, véase su *Le renouveau de la morale*, Casterman, Tournai 1964; y J. DE FINANCE S. I., «L'acte moral et le sujet»: *Sapientia* XXVI (1971) 411-422.

¹³⁸ *De verit.* q. 22 a. 11 ad 11um. Para este tema de la relación entre amor, contemplación y vida moral, cfr. también de D. M. GALLAGHER, «Virtud, moral y vida contemplativa»: *Cultura y vida*, Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires 1995. Dice allí: «Es el mismo amor, en el fondo, lo que motiva la vida activa y la vida contemplativa [...] El amor que alienta la contemplación se expresa en la acción moralmente buena [...] La comprensión tomista de la contemplación trasciende la de Aristóteles, con el resultado de que, para Tomás de Aquino, hay un vínculo más estrecho entre las dos vidas» (p. 10).

¹³⁹ *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 3 ad 1um.

perfecta, puesto que necesita de una virtud moral para su buen uso¹⁴⁰. Por eso, el aspecto técnico debe ser completado por el moral, tanto por aquella exigencia de bondad del resultado como por la de la perfección del agente. También afirma la presencia del amor en el acto transitivo: «En acciones que pasan a los objetos, el amor permanece en el agente con una relación al objeto»¹⁴¹. El amor de la voluntad está presente en todos los actos, sean del tipo que fueren; son siempre actos humanos, por ende morales. El *agere* se encuentra en las acciones transeúntes en cuanto son ejercidas voluntariamente y el *facere* en cuanto se atiende al efecto exterior producido¹⁴².

El plano de lo concreto, del acto real, es esencialmente voluntario y, por tanto, moral. Por ello no se puede juzgar sobre lo conveniente en cualquier ámbito humano sólo con la técnica. En un contexto como el tomista, en que no se concebía la exagerada desvinculación actual entre los saberes, esto estaba muy claro. También hay que tener en cuenta que dicho contexto, al igual que el de Aristóteles, que no era el del presente avance tecnológico, no sugería ni requería especiales atenciones a este tema. Hoy, en cambio, es necesario insistir en que el mismo acto que involucra la técnica es también acto moral, y aunque en algunos casos no haya nada a deliberar —porque los medios están determinados o se trata de detalles insignificantes¹⁴³— ese acto es humano y perfectivo del hombre. En 1976, el entonces Cardenal Karol Wojtyła decía: «Existe una afirmación de Santo Tomás según la cual sostiene que el hombre en su obrar orientado a la dimensión transeúnte se hace bueno sólo *secundum quid*: como trabajador, médico, ingeniero, orador, escritor, etc. Sin embargo, ninguna de estas cualidades consideradas en la dimensión inmanente del acto, hace en principio al hombre como tal bueno o malo *simpliciter*; es el carácter ético, es decir, el valor o disvalor moral, el que constituye el bien o el mal objetivo del sujeto agente y hace al hombre bueno o malo en cuanto hombre [...] En las acciones del hombre que tienen un carácter transeúnte, es imprescindible buscar resueltamente aquello que [...] hace bueno al hombre como tal»¹⁴⁴. El trabajo debe ser perfectivo de quien lo realiza.

Poco después, en 1977, señalaba el actual Pontífice, por entonces todavía arzobispo de Cracovia: «Según mi opinión, fundada en Santo Tomás de Aquino, el obrar humano, es decir el acto, es al mismo tiempo “transitivo” (*transiens*) y “no transitivo” (*non transiens*). Es transitivo en cuanto que va “más allá” del sujeto buscando una expresión o un efecto en el mundo externo y así se objetiviza en algún producto. Es no transitivo en la medida en que “permanece en el sujeto”, determina su calidad y valor, y establece su “fieri” esencialmente humano. Por consiguiente, el hombre, obrando, no sólo cumple una acción, sino que de algún modo se realiza y hace a sí mismo»¹⁴⁵.

¹⁴⁰ Cfr. también *In VI Ethic.*, lect. 4, n. 1172.

¹⁴¹ *Summ. theol.* I q. 37 a. 1 ad 2um.

¹⁴² Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS O. P., *Cursus theologicus*, Vives, Paris 1885, t. VI, p. 474, cit. por G. SOAJE RAMOS, *op. cit.*

¹⁴³ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 14 a. 4c.

¹⁴⁴ K. WOJTYLA, «Teoría e prassi: un tema umano e cristiano»: *Atti del Congresso Internazionale Teoria-Prassi*, Edizione Domenicane, Napoli 1979, vol. I, pp. 36-37.

¹⁴⁵ K. WOJTYLA, «Il problema del costituirsi della cultura attraverso la “praxis” umana»: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* LXIX (1977) 516.

A través de este obrar, sigue Wojtyła, hace más humana la realidad externa, constituye la cultura. Para ello es necesario revelar la profunda relación del acto humano con la verdad, el bien y la belleza: «Esta [relación] no proviene de afuera del trabajo, o del obrar humano. Sí, este obrar también tiene aquel doble carácter: transitivo y no transitivo. Aún más, podemos afirmar que aquéllo que el obrar humano tiene de transitivo, que se expresa como resultado, obra o producto, no es más que un resultado de lo que es intransitivo, por una comunión desinteresada del hombre con la verdad, el bien o la belleza»¹⁴⁶.

Aparte de pensar lo moral y lo técnico como «momentos» del acto, Rafael Alvira sugiere también que «en todo tipo de actividad, en cualquiera de las tres señaladas [contemplación, praxis moral, arte o técnica], se ven implicadas las otras dos. Mientras vivimos en este mundo, no podemos contemplar sin el apoyo previo en la acción moral y sin el uso de una técnica previa del intelecto que nos lleve “a las puertas” de esa contemplación. Y toda acción moral implica una contemplación previa y un hacer [...] Todo hacer, todo producir implican a su vez contemplación y presupuesto moral»¹⁴⁷. Ejemplos de la ambigüedad de estas distinciones son el caso del juego, presentado por el mismo Aquinate¹⁴⁸, los *hobbies* y las actividades productivas realizadas como ejercicios en un proceso educativo¹⁴⁹. También Alvira hace una reflexión interesante para nuestro tema, cuando afirma que hay tres usos de la voluntad —deseo, aprobación y mandato— «que, si bien se ejercitan en los tres modos de saber humano [saber teórico, moral y arte, respectivamente], tienen un peso más marcado respectivamente en cada uno de ellos». Concluye que, a su juicio, «el fundamental es el uso aprobatorio, y tal uso en cuanto conectado con el uso amoroso de la voluntad»¹⁵⁰. En efecto, aunque haya actos distintos inmanentes o transeúntes, en los hechos están mutuamente imbricados, y el aspecto moral o «aprobatorio» es el principal. Mauricio Beuchot señala, en el mismo sentido: «Según Santo Tomás, en el *agere* y el *facere* se reúne otra diáda de acciones, a saber, la acción inmanente y la acción transeúnte o transitiva [...] En ambos casos, de la prudencia moral y del arte o técnica, de la conducta y del trabajo, la raíz y la fuente es la acción inmanente; pero la culminación se debe a la acción transitiva o transeúnte, a la que pone a la obra u objeto del trabajo como un producto fuera de sus causas. Esto nos muestra la estrecha dependencia que tiene el trabajo con respecto a la moral, como algo que se ejerce en sociedad»¹⁵¹.

Concluimos este apartado. La presencia en Tomás de Aquino de un concepto acabado de la voluntad como apetito racional, que interviene en todas las acciones amando el bien, conduce a la afirmación de la relevancia moral de todo acto humano, sea

¹⁴⁶ K. WOJTYŁA, «Il problema del costituirse della cultura attraverso la “praxis” umana», 521.

¹⁴⁷ R. ALVIRA, *Reivindicación de la voluntad*, p. 109. Cfr. También pp. 60, 120-121, 161 y 188-189.

¹⁴⁸ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 6 ad 1um.

¹⁴⁹ Agradezco estos ejemplos al Dr. Alejandro Vigo.

¹⁵⁰ R. ALVIRA, *op. cit.*, pp. 52-53.

¹⁵¹ M. BEUCHOT O. P., «La filosofía del trabajo en Santo Tomás»: *Atti del III Congresso Internazionale della S. I. T. A. Etica e società contemporanea*, Pontificia Accademia di S. Tommaso-Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992 (=Studi Tomistici 50), p. 66.

éste inmanente o transeúnte. Consiguientemente, el acto productivo y su obra deben adecuarse a la condición perfectible de la naturaleza humana. En la cultura y sus formas, entre las que se encuentran las actividades económica, técnica y artística y sus resultados, no se puede prescindir, como exigencia íntima de las mismas, del aspecto moral, sin afectarlas esencialmente. La aplicación, por una especie de «hipostación», de lo propio de la dimensión técnica al acto productivo ha contribuido al destierro de la moralidad del campo de este último. Hemos visto que esta interpretación podría encontrar un cierto apoyo en algunas afirmaciones aristotélicas y sus citas tomasianas. En cambio, un repaso atento de la doctrina aristotélico-tomista nos ha permitido alcanzar sus notas verdaderas.

VI. CONCLUSIÓN

Pensamos que queda claro el aporte que suponen las precisiones tomasianas a la doctrina aristotélica del acto humano. Es el momento de retomar una idea introductoria: la posibilidad de que esa contribución se origine, en parte, en el mayor desarrollo de la teología tomista, que reconoce un Dios Personal Creador dotado de voluntad, y de su antropología, acerca de un hombre que es Imagen y Semejanza de Aquél, y las respectivas teología y antropología aristotélicas. Esas convicciones del Santo facilitarían la concepción tomista de una noción más elaborada de la facultad apetitiva racional, la voluntad. A su vez, esto posibilitaría alcanzar un mayor equilibrio entre las facultades. La penetración del amor, acto principal de la voluntad, en el desarrollo de todo acto humano, lo hace radicalmente moral. La inteligencia y la voluntad quedan perfectamente integradas en dicho acto, que es, antes que propio de dichas facultades, perteneciente a la única persona humana que las posee. Así también resulta más clara una muy fuerte unión entre acción y contemplación, y de ambas dos con la producción en el acto transitivo. *Homo contemplativus elegit vivere secundum virtutem moralem*¹⁵². La moralidad impregna todo acto por el amor de la voluntad: tanto la contemplación como la acción, el descanso como el trabajo. Todo momento de la vida humana es parte del camino hacia un fin personal, cuya posesión es intelectual, pero también amorosa. Visto que la teología tomista supone una Revelación por parte de Dios, estos aportes no desmerecen de ningún modo al Estagirita, uno de los forjadores más importantes del *iter* del conocimiento humano de la verdad.

RICARDO F. CRESPO

Universidad Nacional de Cuyo.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas.

¹⁵² *In X Ethic.*, lect. 12, n. 2120.

FUNDANDO LA EDUCACIÓN SAN AGUSTÍN Y SANTO TOMÁS

Al revisar la reflexión filosófica, el tema de la educación parece, con frecuencia, estar ajeno a ella, o se muestra como corolario secundario de principios básicos que no consideran, sino accesoriamente, el hecho de enseñar. Sin embargo, en nuestro mundo actual, éste se ha constituido en objeto de un saber especializado y nos referimos a él a través de «ciencias educativas» que tienen por objeto explicar sus procesos, sus métodos, sus objetivos, aún cuando pocas veces intenten una explicación seria de sus fundamentos.

Lo educativo está presente en toda forma de reflexión de nuestro tiempo, especialmente cuando nos referimos a situaciones sociológicas o económicas y lo destacamos como medio y motor de toda forma de desarrollo y modernización. Sin embargo su tematización es reducida a un nivel «cientista», que pretende explicar toda realidad en el horizonte de parámetros científicos, imposibilitado, por sus propias estructuras actuales de búsqueda, de intentar una explicación que funde su quehacer en significaciones últimas.

Cuando los logros y objetivos de un saber se reducen a los niveles de lo objetivable y observable, entonces perdemos toda posibilidad de anclar ese mismo saber en la profundidad de su sentido y en la profundidad de lo humano, para trascenderlo hacia la profundidad de un sentido último que también funde el existir del hombre, al mismo tiempo que todo su quehacer. Sólo si accedemos a niveles de significación podremos intentar fundar la educación y, con ello, darle un real sentido que posibilite convertirla en un quehacer, en un proceso, humano y humanizante¹.

Esta breve reflexión intenta avanzar por este camino a partir de dos figuras que se nos muestran como paradigmáticas en la forma y fondo de su propia reflexión: San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino. Es evidente que pretender, por un lado, asimilar absolutamente sus reflexiones y, por otro, encontrar todo en la obra de ambos pensadores, es no entender la apertura de su propio pensamiento a la realidad de su tiempo, así como tampoco su espíritu de búsqueda que los hizo permanecer siempre atentos a lo que les entregaba la tradición como también a las inquietudes y cambios de sus propias épocas. El pensamiento de ambos tiene las características propias de su época y refleja discursos culturales propios de sus tiempos, pero también los trascienden, en la misma medida en que son reflejos de una búsqueda del hombre

¹ Cfr. mi libro *Pensando la educación*, Edit. San Pablo, Santiago de Chile, 1994. Algunos de estos aspectos los he tratado en él.

universal que, revestida con ropajes propios de un tiempo de la historia, se da en todo hombre que busca abrirse a la verdad.

Así, por ejemplo, tratándose de filosofía o teología tomista, es inútil pedirle una presentación de problemas similar a la de hoy. Sin embargo, podemos encontrar bases sistemáticas, es decir principios doctrinales, que nos ofrecen pautas de interpretación que hacen presente y actual su reflexión en torno a problemas que decimos «contemporáneos», sin considerar que algunos son permanentes al buscar humano y otros son situacionales, en tanto corresponden a lo propio de nuestro vivir actual, pero deben ser mirados también desde anclajes profundos que se sitúen a nivel de lo permanente y trascendente. Desde esta perspectiva, quiero avanzar hacia el inicio de un buscar fundamentos de lo educativo.

Entre ambos pensadores se dan diferencias gnoseológicas² —en cuanto al caminar hacia la verdad— e incluso antropológicas, pero en ambos, siempre, la realización de la plenitud de lo humano se encuentra en el caminar hacia lo Absoluto de Verdad y de Bien. Así en ambos se muestra una común raíz ontológica (tematizada de formas distintas), que en su abertura a la trascendencia ancla el quehacer humano en Dios como anhelo del hombre. Hoy, cuando no encontramos anclajes que funden nuestro vivir y nuestro quehacer, aparecen como figuras ejemplares en tanto, en la sistematización de sus pensamientos y en sus intuiciones básicas, motivan y posibilitan fundar ese anclaje tanto para el existir del hombre en su ser individual y social como para las diversas manifestaciones de su hacer.

Esto aparece también en el campo de lo educativo, ya que, aún cuando en forma directa sólo una de sus obras parece patentizar esta preocupación (ambos tienen un pequeño tratado acerca «Del maestro»), en el conjunto de sus obras este tema está presente y se encuentra fundado últimamente (aun cuando no siempre explícitamente), especialmente en Santo Tomás, cuya obra es esencialmente «pedagógica». En ellos la educación no sólo se muestra como tecnología. En ambos ésta es un aspecto secundario, en tanto la primera se desprende de fundamentos más profundos que se refieren a aspectos gnoseológicos y antropológicos que dicen relación con el ser del hombre como realidad abierta a lo trascendente y, por ello, tiene, en definitiva, un fundamento ontológico que le da una dimensión especialmente significativa y con ello también a la figura del maestro. Éste no se hace por el uso de tecnologías, de medios, sino por su cercanía a fundamentos que dan sentido a su quehacer.

Es por ello y por la profundidad de su intento de explicación de sentido que ambos pensadores afirman la importancia del trabajo del maestro, como figura siempre presente en los procesos educativos profundos que encaminan al hombre a la completación de su estado en un proceso que es humano y humanizante. En ambos este proceso es un avanzar en el camino hacia el ser sabio, hacia la virtud de la sabiduría³. Más

² Mi trabajo no tiene por objetivo una comparación de las reflexiones de ambos ni en torno de sus sistemas en general, ni a la educación en particular. Sólo muestra la unidad de fundamentos que se da en ellos.

³ Cfr. mis trabajos «La sabiduría en Santo Tomás. Ascensión a la intimidad con Dios por la participación de la verdad y el amor»: *Sapientia* XLIX (1984) 119-132; y «La sabiduría como anhelo

allá de esta comunidad de búsqueda y camino hay claras diferencias epistemológicas y antropológicas, pero, al mismo tiempo, una gran unidad de sentido en el encaminarse hacia la sabiduría, que es virtud de conocimiento y de amor, de Verdad y de Bien, en el encuentro anhelante con Dios.

SAN AGUSTÍN

Para San Agustín, toda la filosofía, lo mismo que la sabiduría, se reduce, a una doble cuestión: una, del alma; otra, de Dios⁴. Y ambas están indisolublemente unidas: «Deseo conocer dos cosas: Dios y el alma. —¿Nada más?— Absolutamente nada más»⁵.

Desde el yo pasamos a Dios; del pensamiento comprobado en nosotros mismos, gracias a una experiencia que nos entrega a la vez la intuición de nuestra existencia personal, sustancial, incorporeal, y la intuición de lo inteligible, nos elevamos naturalmente a su objeto, la Verdad inmutable, eterna, independiente de nosotros, por tanto subsistente en Dios: así, al entrar en el interior de nosotros mismos, encontramos ahí al Ser supremo, la Perfección absoluta, hogar único de toda verdad, principio, modelo y fin de nosotros mismos y de todo, creador y conservador de nuestro ser y de todo lo que existe, fuera de Él⁶.

Sólo Dios, que es la luz inteligible, nos ilumina interiormente, llamándonos a nosotros mismos a Él por todas las revelaciones de la experiencia y del testimonio depositadas en el santuario de la memoria⁷, en el fondo secreto de nuestra alma (*abditum mentis*), en el que encontramos su imagen, y es en esta luz producida en nosotros por Él, y gracias a esta iluminación, por la que contemplamos y comprendemos las cosas inteligibles, lo mismo que percibimos los objetos visibles en la luz del sol que El ha creado. Pero, para esto es necesario tener los ojos muy sanos, es preciso alejar los obstáculos que se oponen a este conocimiento, despegarnos de lo sensible y mirar con atención para llegar, en fin, a ver⁸.

De lo exterior avanzamos a lo interior y de lo interior a lo superior. Dios se ofrece como una realidad muy íntima al pensamiento y trascendente a él. Dios es la realidad hacia la que avanza el hombre con su pensamientos y con su voluntad, con todo su ser, y nuestro pensamiento es memoria de Dios, el conocimiento que en el se encuentra es inteligencia de Dios y el amor que procede de uno y de otro es amor de Dios⁹. Las ideas y las razones no las tiene la mente humana en sí como cosas propias, en fuerza de su ser, sino que pertenecen a un ulterior y más hondo fundamento, al es-

de Dios en San Agustín de Hipona», de próxima publicación en la revista *Pensamiento*.

⁴ Cfr. *De ordine* II 18,47.

⁵ *Soliloq.* I 2,7.

⁶ Cfr. J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, Aguilar, 2a. ed., Madrid 1967, t. II: «El pensamiento cristiano», p. 81.

⁷ Cfr. *Confess.* X 8,24.

⁸ Cfr. *Soliloq.* I 9,19. Véase J. CHEVALIER, *op. cit.*, t. II, pág. 82.

⁹ Cfr. É. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, 2a. ed., Madrid 1972, pp. 122 y 124.

píritu de Dios. Éste constituye ahora el *mundus intelligibilis*. Desde allí mueven aquellos principios y razones al espíritu humano por una inmediata «iluminación»: *Nulla natura interposita*¹⁰. «Todo cuanto el entendimiento encuentra ser verdadero, no se lo debe a sí mismo»¹¹.

La verdad coincide con las razones o ideas eternas en el espíritu de Dios y ellas son las que constituyen el auténtico ser y esencia de la verdad. Y puesto que estas ideas son de Dios, puede decirse que Dios es la verdad. Pero con ello la verdad se ha convertido en algo ontológico¹². En el momento en que está en posesión de la Verdad misma, por la luz y la gracia del verbo, mide mejor las deficiencias de las doctrinas humanas, incluso las más altas; no hace exigencia de la verdad más que a la fuente de toda verdad y de toda vida, y no la busca más que en Dios mismo, en quien reside la razón de todo¹³.

Agustín es el filósofo de la intimidad, del «hombre interior». Se puede decir que la mayor parte de su obra filosófica (y teológica) está dirigida a una conversación del alma consigo misma, pues «en el alma habita la verdad». Por lo mismo, «aprender» es reconducir a la luz las distintas verdades sepultadas en el olvido. El camino propio es el de la interioridad, que consiste en buscar la verdad mirando el propio interior. Para San Agustín, interioridad y metafísica no son dos procedimientos, dos métodos distintos; la verdadera interioridad se da sólo cuando se extiende y se integra con la metafísica. El alma que se explora atentamente a sí misma, con mirada aguda, que penetra en las condiciones de su ser, de su conocer, de su amar, de su desear, y descubre su indigencia y su instante de realidad, de verdad y de bien, no puede no ver lo surgente de su ser, de su verdad, de su bien; es decir no puede dejar de ver a Dios¹⁴.

La ciencia está ordenada al saber de la temporalidad y es el conocimiento de la realidad temporal. Sin embargo, no es sólo una recolección de datos sensibles o de imágenes fragmentarias. Sólo es posible por la sabiduría que está orientada hacia lo inmutable y que es la que le da su unidad en tanto conocimiento intelectual de las realidades eternas. La ciencia es posible porque existe la coexistencia temporalidad-eternidad. Desde esta reflexión en torno a la verdad y al caminar del hombre hacia ella, San Agustín explicita el proceso de formación en el conocimiento a partir de la relación contratada entre *foris* e *intus*.

«Lo que si consideras con más atención, no hallarás tal vez nada que se aprenda por sus signos. Cuando alguno me muestra un signo, si ignoro que lo que significa, no me puede enseñar nada [...] Así, pues, mejor se aprende el signo una vez conocida la cosa que la cosa visto el signo»¹⁵.

¹⁰ Cfr. *De musica* VI 1,1.

¹¹ *De serm. Domini in Monte* II 9,32.

¹² Cfr. J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía*, Herder, Barcelona 1965, t. I, pp. 296 - 297.

¹³ Cfr. J. CHEVALIER, *op. cit.*, t. II, pág. 77.

¹⁴ Cfr. B. MONDIN, «Filosofía, teología y cultura cristiana en el pensamiento de San Agustín»: *Sapientia* XLII (1988)191-208.

¹⁵ «Quod si diligentius consideremus, fortasse nihil invenies, quod per sua signa discatur. Cum enim mihi signum datur, si nescientem me invenit cuius rei signum sit, docere me nihil potest [...] Itaque magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur» (*De magistro* X 33).

«Por lo que la palabra que suena fuera es signo de la palabra que ilumina interiormente, por lo que a ésta más le conviene el nombre de palabra»¹⁶.

El proceso de aprendizaje es, así, un anhelo, siempre insatisfecho, de avanzar en el camino hacia una verdad que siempre es incompleta, especialmente en su fórmula «No te extrañes de quedar insatisfecho de tu propia expresión»¹⁷.

Pero, para avanzar en la verdad, el camino es interior y, con él, el fundamento del proceso de aprendizaje:

«Noli foras ire: in teipsum redi: in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende teipsum»¹⁸.

Por ello se hace necesario distinguir entre tiempo de enseñanza y acto intemporal de aprendizaje, además de tiempo y lugar. A ello se suma la necesaria diferencia entre grados de posesión de la verdad, por un lado (*certitudo, opinio, dubium, ignorantia*), y la diferencia entre en la evidencia por otro (*veritas, error*).

«Entonces los discípulos consideran consigo mismos, si han dicho cosas verdaderas, examinando según sus fuerzas aquella verdad interior. Entonces es cuando aprenden; y cuando han reconocido interiormente la verdad de la lección, alaban a sus maestros, ignorando que elogian a hombres doctrinados mas bien que a doctores, si, con todo, ellos mismos saben lo que dicen. Más se engañan los hombres en llamar maestros a los que no lo son, porque la mayoría de las veces no media ningún intervalo entre el tiempo de la locución y el tiempo del conocimiento; y porque, advertidos por la palabra del profesor, aprenden pronto interiormente, piensan haber sido instruidos por la palabra exterior del que enseña»¹⁹.

Así, desde su propio interior, el hombre camina hacia la verdad y su fundamento, al elevarse hacia el mundo de lo inteligible, que da sentido y permite explicar la realidad inmediata:

«La hermosura de la verdad y la sabiduría [...] está cerca de todos los que la aman y convergen a ella de todas las partes del mundo, y para todos es sempiterna e indefectible; no está en ningún lugar, y nunca está ausente; exteriormente aconseja e interiormente

¹⁶ «Proinde verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est: verbum et ipsum dicitur, propter illud a quo ut foris appareat assumptum est. Ita enim verbum nostrum vox quodam modo corporis fit, assumendo eam in qua manifestetur sensibus hominum: sicut Verbum Dei caro factum est [...] (*De Trinit.* XV 11, 20).

¹⁷ «Nam et mihi prope semper sermo meus displicet. Meliores enim avidus sum, quo semper fruor interior, antequam eum explicare verbis sonantibus coepero: [...] contristor linguam meam cordi meo non potuisse sufficere» (*De cathech. rud.* II 3).

¹⁸ *De vera relig.* 39,73).

¹⁹ «Qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt: et cum vera dicta esse intus inveniunt, laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos; si tamen et illi quod loquuntur sciunt. Falluntur autem homines ut eos qui non sunt magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis, nulla mora interponitur; et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se qui admonuit, didicisse arbitrantur» (*De magistro* XIV 45).

enseña; nadie juzga de ella y nadie puede juzgar bien sin ella»²⁰.

La reflexión agustiniana permite, por lo mismo, dar un fundamento a los procesos educativos, en tanto éstos son un camino que posibilita avanzar al hombre en la realización de su anhelo más íntimo, que es el del buscar la Verdad: «¡Oh, verdad, verdad, cuan íntimamente suspiraba por Tí desde la médula de mi alma» (*Confesiones*). La educación se entiende como un proceso humano y humanizante, que ayuda a la promoción del hombre en lo más íntimo de su ser y, por ello, de alguna manera, es respuesta a ese anhelo que surge como necesidad de realización más profunda de su propia realidad, en camino hacia lo que, en palabras de San Agustín, es *intimior intimo meo*.

Todo proviene de Dios y todo vuelve a Dios, por lo que la búsqueda última del hombre debe fundarse en este sentido último. Hacia Él camina el ser humano en su intento de avanzar por caminos de crecimiento, que son caminos de encuentro porque «Nos hiciste, Señor, para Tí y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Tí» (*Confesiones*).

El pensamiento agustiniano es una invitación a acercarnos a niveles de significación que den sentido a nuestro vivir, descubiertos en nuestro propio interior. Por ello es una invitación a ascender desde el mundo de la realidad inmediata, objeto de la ciencia, que intenta una explicación de la temporalidad, al mundo de la realidad inteligible y última, que funda estos otros intentos de conocer, dando así un sentido al existir del hombre en su anhelo de verdad, a todo su conocer, su actuar y su amar.

SANTO TOMÁS

Educar, en la visión del Aquinate, es ayudar (*traductio et promotio*) a cada ser humano a ser más humano, a ser lo mejor que puede llegar a ser un hombre (*status perfectus hominis*). Por eso es necesario tener presente siempre qué idea tiene Santo Tomás acerca de lo que es el hombre y de su carácter personal:

«La naturaleza, en efecto, no tiende solamente a la generación de la prole, sino también a su conducción y promoción al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud»²¹.

El educando en tanto ser humano es persona, con todo lo que ello comporta. En efecto, posee una singularidad, una individualidad inconfundible, incanjeable, que lo hace protagonista de su propia educación. Todo proceso educativo está centrado en el alumno; es a partir del respeto hacia su ser personal, a sus potencialidades y sus pe-

²⁰ «Veritatis et sapientiae pulchritudo [...] De toto mundo ad se conversis qui diligunt eam omnibus proxima est, omnibus sempiterna [...] nullo loco est, nusquam deest; foris admonet, intus docet: nullus de illa iudicat, nullus sine illa iudicat bene» (*De lib. arbitr.* II 14,38).

²¹ «Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed etiam traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis in quantum homo est, qui est virtutis status» (*Summ. theol.* III q. 41 a. 1; cfr. *In IV Sent.* dist. 26 q. 1 a. 1). Véase S. FILIPPI, «El hombre, sujeto de la educación, en la perspectiva de Tomás de Aquino. Las bases filosófico-antropológicas de la educación»: *Sapientia* XLIV (1989) 11-34.

cularidades, como así también de la invocación a su libertad y a la consecuente responsabilidad, que puede darse una tarea compartida. En realidad, el maestro —o el educador en general— es sólo la causa coadyuvante del aprendizaje: «Non operatur sicut principale agente, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et suministrando ei instrumenta et auxilia, quibus natura utitur ad effectum producendum»²². La causa principal reside en las potencialidades naturales del alumno, esto es, en su inteligencia y su voluntad y, claro está, en el deseo de aprender y en el esfuerzo consiguiente que realice²³. El agente de la educación es intrínsecamente el sujeto principal que se educa. En este sentido, la educación es siempre autoeducación, educación de sí mismo; más no es educación de sí mismo hasta el punto de prescindir de las ayudas de los demás²⁴.

Desde esta perspectiva considera Santo Tomás el problema de las causas segundas. En el artículo 1 del tratado sobre el maestro, que es la cuestión 11 *De veritate*, atribuye al hombre con propiedad esa causalidad dignísima implicada en la denominación de maestro, aun cuando Dios sea el maestro primero y universal. Sin embargo, el influjo del maestro recae sobre una auténtica causa segunda; el educando tiene un principio activo interior, de manera que Tomás llamará unívoco el influjo causal de esta índole²⁵. La dignidad de la función está dada en tanto causa segunda que recibe su posibilidad de acción desde la causa primera:

«Difiere el hombre de las otras creaturas irracionales en esto: que es señor de sus actos. De donde propiamente humanas se llaman aquellas acciones de las cuales el hombre es señor. Pero el hombre es señor de sus actos por la razón y la voluntad: de donde también el libre arbitrio se llama facultad de la voluntad y la razón. Por tanto, se llaman acciones propiamente humanas las que proceden de la voluntad libre»²⁶.

«La enseñanza —dice acertadamente Millán Puelles— es fundamentalmente una ayuda y el maestro, por tanto, una causa coadyuvante de la formación del discípulo. Enseñar no es ni más ni menos que ayudar a otro hombre a adquirir el saber [...] La enseñanza consiste en una cooperación que tiene como supuesto la operación del discípulo. Aprender no es, por tanto un puro recibir, sino una verdadera actividad que el discípulo ejerce con el auxilio o concurso del maestro»²⁷.

«Cuando preexiste algo en potencia activa completa, entonces el agente extrínseco obra ayudando al agente intrínseco, suministrándole [*ministrando*] las cosas necesarias con que pueda ponerlo en acto, como el médico, cuando cura, es ministro de la naturaleza»²⁸.

²² *Summ. theol.* I q. 117 a. 1.

²³ Cfr. S. FILIPPI, «El hombre, sujeto de la educación...», cit.

²⁴ Cfr. W. R. DARÓS, «Educación y función docente en el pensamiento de Tomás de Aquino»: *Sapientia* XXXVIII (1983) 45-66.

²⁵ *De verit.* q. 11 a. 2c. Asimila así al *De magistro* de Agustín. Cfr. A. EDWARDS, «Tomás de Aquino y la pedagogía»: *Teología y Vida*, vol. XVII, N° 1-2.

²⁶ *Summ. Theol.* I-II q. 1 a. 1.

²⁷ A. MILLÁN PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid 1981, p. 131.

²⁸ *De verit.* q. 11. a. 1.

En la medida en que el niño adquiere estructuras de pensamiento y de acción que él puede gobernar libremente, entonces se convierte en potencia activa, agente intrínseco efectivo de su educación en su dimensión instruccional y moral. Con ello la educación puede ser definida como el proceso mediante el cual el hombre desarrolla sus facultades humanas, siempre que *a*) se entienda que cada hombre que se educa termina siendo el sujeto y agente activo de su educación (autoeducación); *b*) que la facultad más típicamente humana que debe desarrollar es la libertad, en función de la cual le son de sustento la inteligencia y la voluntad; y *c*) que esta educación se logra cuando el hombre es dueño de sí mismo, de sus actos y, por tanto, responsable de ellos: cuando el hombre es persona²⁹.

La educación supone, por ello, un doble aspecto del proceso en tanto es realizada por el alumno, pero coadyudando el maestro. Para ello señala Santo Tomás condiciones para que ambos ejerzan aquella parte del proceso que les corresponde. Para enseñar es preciso que el maestro posea actualmente una síntesis de la realidad toda, una imagen coherente, ordenada, total, para transmitirla al educand: «Es propio del sabio el ordenar»³⁰. El maestro ha actuado ya esa síntesis de la realidad total, es decir, una imagen coherente del todo, y se encuentra capacitado para proponerla en signos sensibles³¹. Así, para ordenar lo que el alumno va a aprender (la disciplina) se requiere ante todo que el maestro conozca íntegramente la ciencia que va a enseñar. El docente sabe ciencia, no para transvasarla, sino antes que nada para regirse él mismo en el arte de enseñar, tomándola como principio de su acción docente: «Scientia est principium quo aliquis dirigitur in docendo»³². Pero el docente, además de saber una ciencia, debe dominar un arte, porque enseñar implica la ciencia de facilitar la ciencia que el alumno desea aprender y, además, el arte de saber facilitarla³³.

«El docente, que conoce explícitamente toda la ciencia, puede llevar hacia el saber más expeditamente que quien es inducido por sí mismo. Porque preconoce los principios de la ciencia en su contextura universal [*in quadam communitate*]»³⁴.

«El maestro enseña en cuanto posee la ciencia en acto[...] Pero no puede ser que alguien tenga la ciencia en acto y no la tenga y, como tal, pueda ser enseñado por sí mismo»³⁵.

Por otro lado, la función docente consiste en enseñar, o sea, en presentar en signos; pero hay que suponer por parte del alumno una actividad de su intelecto operante por la cual, con su esfuerzo personal, desde los signos llega a los significados o intelecciones de las cosas significadas³⁶. El docente no infunde la luz inteligible en la mente del alumno: el docente no hace inteligente al alumno. Solamente puede ayudarle desde fuera para que el alumno ejerza su capacidad o potencia intelectual.

²⁹ Cfr. ID., *op. cit.*, *ibid.*

³⁰ *Summ. c. Gent.* I 1 y IV 12.

³¹ Cfr. A. EDWARDS, *op. cit.*, *ibid.*

³² *Summ. Theol.* I q. 117 a. 2 ad 2um.

³³ Cfr. W. R. DARÓS, *op. cit.*, *ibid.*

³⁴ *De verit.* q. 11 a. 2 ad 4um.

³⁵ *Ibid.*, ad 6um.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, a. 1 ad 11um.

«El hombre que enseña exteriormente no infunde la luz inteligible, sino [...] nos propone ciertos signos de las intenciones inteligibles, que nuestro intelecto recibe a partir de aquellos signos»³⁷.

Por ello es necesario conocer la realidad del alumno. Santo Tomás, con un profundo sentido de lo que es la persona, considera además el problema de la individualidad desde la valoración de la autonomía relativa de las causas segundas. Una auténtica pedagogía, que no renuncia a su esencial dirección, no apunta a la nivelación, sino a la integración orgánica de ese nivel más hondo de la relación interpersonal, consciente y libre. Ello es así en el Aquinate, quien insiste en tener siempre presentes las condiciones del alumno:

«Vemos que en las ciencias especulativas los medios son propuestos al agente según su condición»³⁸.

«El maestro lleva al alumno al conocimiento de la ciencia por el mismo procedimiento mediante el cual el alumno descubriría por sí mismo la ciencia, a saber, deduciendo las cosas desconocidas de las conocidas»³⁹.

«Al enseñar, debe tener en cuenta los dos objetos del acto de enseñar: el alumno y la ciencia entre los cuales el maestro tiene la función de mediar»⁴⁰.

Enseñar y aprender es ante todo un proceso de la razón. En ella y por ella maestro y discípulo hacen suyos principios que permiten avanzar en el crecimiento en la verdad y no sólo en las verdades de las ciencias o de la metafísica, sino también en la verdad de su propio ser y actuar:

«El maestro lleva al discípulo de las cosas que éste conoce con anterioridad [*ex praecognitis*] al conocimiento de lo que ignora, de dos maneras. Primeramente, proponiéndole algunos auxilios o instrumentos, que el intelecto del alumno usa para adquirir ciencia. Por ejemplo, cuando le propone algunas proposiciones menos universales que el alumno puede juzgar a partir de lo que ya conoce; o cuando le propone algunos ejemplos sensibles, o semejanzas, a partir de las cuales el intelecto del que aprende es conducido al conocimiento de la verdad ignorada. En segundo lugar, cuando el maestro conforta el intelecto del que aprende [...] en cuanto propone al alumno el orden de los principios para las conclusiones, que quizás por sí mismo no tendría fuerza unitiva como para deducir las conclusiones de los principios»⁴¹.

«El proceso de la razón del que llega al conocimiento de lo desconocido descubriendo [*irveniendo*], es que aplique a determinadas materias los primeros principios conocidos por sí mismo y, por consiguiente, pase a algunas conclusiones particulares y, de éstas, a otras. Por donde, y según esto, dicese que uno enseña a otro, porque este camino de la razón que hace en sí mismo con la razón natural se lo expone a otro mediante signos. Y, así, la razón natural del discípulo, usando de estas

³⁷ *De verit.* q. 11 a. 1 ad 14um.

³⁸ *Summ. theol.* I-II q. 99 a. 6.

³⁹ *De unit. intell.*, circa finem.

⁴⁰ *De verit.* q. 11 a. 4.

⁴¹ *Summ. theol.* I q. 117 a. 1c. Este texto guarda evidente e íntima relación con este otro: «Est duplex modus acquirendi scientiam, unus, quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum, et hic modus dicitur inventio; alius, quando rationi naturali aliquis exterius admniculatur, et hic modus dicitur disciplina» (*De verit.* q. 11 a. 1c).

cosas que le proponen como de instrumento, llega al conocimiento de lo que no sabía [...] El hombre causa el conocimiento en otro, mediando la operación natural de la razón del otro. Esto es enseñar»⁴².

Así se logra la inteligencia de los principios a través de la experiencia, pues se debe avanzar hacia una forma de saber que sea ciencia de las conclusiones. Cuando Santo Tomás se refiere a los *principia complexa* está indicando principios, juicios, como, por ejemplo, «el todo es mayor que sus partes»; cuando se refiere a los *principia incomplexa* incomplexa, a conceptos como *ser*: «Cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum, sed per cognitionem rerum magis certarum, scilicet principiorum, quae nobis per aliqua proponuntur, et applicantur ad alia quae prius erant nobis ignota simpliciter, quamvis nobis nota secundum quid [...] Cognitio enim principiorum facit in nobis scientiam conclusionem, non cognitio signorum»⁴³.

La educación a través de la enseñanza es para acceder a la luz de la verdad del mundo de lo inteligible a través de los procesos de conocimiento. Se puede así proponer lo inteligible o la luz para poder entender: «Sicut autem in cognitionem coloris [...] pervenit homo ex duobus, scilicet ex visibile obiecto, et ex lumine sub quo videtur, unde et uterque dicitur demonstrare rem, scilicet qui lumen praeparat, et qui obiectum repraesentat, ita etiam ad cognitionem intellectualem duo exiguntur: scilicet ipsum intelligibile et lumen per quod videtur: et ideo dupliciter dicitur aliquis docere, vel sicut proponens intelligibile, vel sicut praebens lumen ad intelligendum»⁴⁴. Por ello hay que entender la educación, y con ello el enseñar, como una forma de promover la actualización de potencialidades internas del sujeto que aprende: «Scientia a magistro causatur in discipulo, non sicut calor in lignis ab igne, sed sicut sanitas in infirmo a medico: qui causat sanitatem, in quantum subministrat aliqua adminicula, quibus natura utitur ad sanitatem causandam»⁴⁵. «Sicut enim principaliter sanans est natura interior, sic principium principaliter causans scientiam est intrinsecum, scilicet lumen intellectus agentis, quo causatur scientia in nobis»⁴⁶.

Pero, por su propia realidad y según las cosas conocidas, el hombre tiene diversos tipos de conocimiento que completan su visión de la realidad entendida desde diversos niveles de profundidad y de acercamiento a la misma. Lo inteligible se nos muestra de diversas formas y por diversos caminos accedemos a él: «Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones [...] secundum quod cognoscit principia dicitur habere intelligentiam; [...secundum quod] cognoscit conclusiones dicitur habere scientiam [... secundum quod] cognoscit causam altissimam dicitur habere sapientiam

⁴² *De verit.* q. 11 a. 1 ad 12um.

⁴³ Otros textos: «In eo qui docetur, scientia praeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum» (*Ibid.*, ad 5um). «Discipulus ante locutionem magistri interrogatus, responderet quidem de principiis per quae docetur, non autem de conclusionibus quas quis eum docet; unde principia non discit a magistro, sed solum conclusiones» (*Ibid.*, ad 18um).

⁴⁴ *In II Sent.* dist. 9 q. 1 a. 2 ad 4um.

⁴⁵ *De spirit. Creat.* a. 9 ad 7um.

⁴⁶ *De verit.* q. 11 a. 2c.

[... secundum quod] cognoscit agibilia dicitur habere consilium et prudentiam»⁴⁷. Ya desde este texto se puede ver que Santo Tomás no es un intelectual que se cierra a la realidad de lo humano entendido como intelecto, sino se abre a la profundidad de la misma en toda su riqueza y amplitud y por ello entiende que la inteligibilidad va unida a la realidad de los afectos y de la voluntad, como expresiones muy propias del hombre. Por lo mismo, la educación es la promoción del hombre todo a un estado más perfecto. Su reflexión no permite una absoluta autonomía de la voluntad y del intelecto y, por lo mismo, tampoco su visión de la educación.

Al ser la educación un caminar hacia la sabiduría, es también un ascender hacia la plenitud del Ser por los caminos de la Verdad, del Amor y de la Belleza: «Ubi est maior charitas ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati»⁴⁸. «Voluntas autem hominis [...] tendit in actus sibi convenientis. Non sunt autem iidem actus convenientes homini secundum quamlibet aetatem»⁴⁹.

La enseñanza, el conocer y la reflexión en todas sus formas aparece así controlada por el sentido común, además de los primeros principios naturales al hombre. Ello se aplica en especial a la experiencia filosófica. En relación con esta experiencia, que surge como manifestación de los primeros principios, se distinguen dos planos: el del Ser, *res*, en relación con los primeros principios ontológicos, y el del Pensar, *ratio*, en relación con los primeros principios lógicos. La creatividad del pensar humano no consiste en crear al Ser (Dios), sino en crear el pensamiento del Ser (hombre-*ratio*). El ser se mide a sí mismo a través del hombre, aunque no se determine por él, y los primeros principios son las leyes supremas del Ser. La razón juzga, pero proyectándolos sobre lo real, el Ser. La inteligencia está abierta al Ser, es una *facultad entis, facultas absoluti*. A propósito de un ente, capta principios ontológicos que son formulados como principios lógicos rigiendo al ser y al pensar. De allí vuelve a la realidad para conocer a través de esos principios. Por ello su horizonte es el Ser que, buscado como absoluto, supone que en toda inteligencia hay un reclamo implícito de Dios.

Los textos de Santo Tomás que podemos referir directamente o indirectamente a los procesos educativos se ubican en una metafísica del conocimiento. El hombre es capaz de ser enseñado. En el discípulo se encuentra un criterio personal inmanente que remite a la razón, que es trascendente en cuanto facultad del Ser.

* * *

Desde estas reflexiones, evidentemente incompletas, creo que por lo menos se pueden sacar dos conclusiones. En primer lugar, hay que señalar que el aporte de las

⁴⁷ *Summ. theol.* I q. 14 a. 1 ad 2um.

⁴⁸ *Summ. theol.* I q. 12 a. 6c. Remito a mi artículos citados supra en la nota 3 y a mi trabajo «La belleza como camino hacia Dios. Santo Tomás de Aquino»: *Sapientia XLIX* (1994) 217-228. No se puede dejar de considerar todo el aspecto de formación en hábitos en todo su sentido, que surge de la reflexión de Santo Tomás en tanto expresiones de la formación en el bien, en camino hacia el Bien Subsistente.

⁴⁹ *Summ. theol.* I q. 99 a. 1c.

ciencias educativas actuales es importante y ayuda al crecimiento de los procesos pedagógicos en cuanto «científicos», pero es necesario que ellos se funden en criterios antro-po-ontológicos para que adquieran su real dimensión. El pensamiento de San Agustín y Santo Tomás en torno a estos procesos, más que una forma de metodología, de saber científico, es una forma de fundamentación última, trascendente, que funda todo el ser del hombre en tanto abierto al Absoluto. Desde esta perspectiva, cobran sentido todas las dimensiones de la educación, la que, si no está últimamente fundada, pierde el anclaje que la realice como tal, en su anhelo de promover al hombre a un nivel superior de vida.

En segundo lugar es necesario considerar a la persona como sujeto de educación y es lo que hace magistralmente Santo Tomás de Aquino. Hoy se habla de autonomía, singularidad, autoeducación, interioridad, como dimensiones propias del quehacer educativo de nuestro tiempo, y, sin embargo, ellas ya están presentes en toda reflexión que se abra a la profundidad de lo humano entendido en todo su ser. De algún modo, este «descubrimiento» se entiende sólo desde siglos anteriores que desviaron el sentido de la educación. Sin embargo, estos principios aparecen con toda su fuerza en San Agustín y Santo Tomás como realidades que nacen de lo más propiamente humano.

No se puede disminuir el aporte de innumerables ciencias a los procesos educativos en el tiempo actual, y no se puede desconocer el avance y la necesidad de las ciencias propiamente educativas; pero sí es necesario tener presente que si ellas no están íntimamente fundadas, su objetivo último, que es la promoción profunda de lo humano, parece comenzar a perder sentido. Con frecuencia se entiende la educación sólo como un proceso de promoción de un mejor nivel de vida, entendido desde el desarrollo económico y social de los pueblos, y aunque esto es real y valedero, se hace necesario tomar conciencia de que no es suficiente. El nivel de lo humano no se mide desde la extensión del hacer, sino desde la profundidad del ser, desde el que brota su acción, fundado en un Absoluto de Ser. Así, no todo el proceso educativo puede ser reducido a ciencias medibles y verificables con una claro afán positivista y pragmático, de utilidad inmediata y ordenado al mundo del trabajo. La educación es promoción del hombre hacia su estado más perfecto y por ello es promoción del hombre integral que busca fundar en el sentido todo su conocer, su hacer y su ser. Por ello la educación es un caminar en la sabiduría en toda el sentido y profundidad ya clásica de esta expresión, que es entendida como apertura a un horizonte ético-metafísico que funda todo el conocer y actuar del hombre.

CIRO E. SCHMIDT ANDRADE

Puerto Montt.

LA ANALOGÍA EN LA FILOSOFÍA Y EN LA TEOLOGÍA SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

INTRODUCCIÓN

El conferenciante que debe tratar el tema de la analogía afronta formidables dificultades. Desde hace años, los tomistas no están de acuerdo sobre la doctrina de la analogía de Santo Tomás. En sus obras, los pasajes sobre la cuestión no son totalmente concordantes y de ella falta una exposición comprensiva del mismo Santo Tomás. Por otro lado, Escoto rechaza la pretendida analogía de conceptos como ente o sabiduría y, ya en este siglo, Karl Barth formuló una crítica totalmente negativa de la *analogia entis*. Desde luego, aquí no podemos hacer más que indicar algunas de las grandes cuestiones, mostrar dónde se originan las dificultades y sugerir algunas soluciones. Al final he de llamar la atención sobre la cuestión del uso de la analogía.

Si hay diversidad de opiniones en cuanto a la naturaleza de la analogía, todos los autores parecen estar de acuerdo en poner de relieve la importancia de la misma. Según Cayetano, su noción es tan necesaria, que sin ella nadie puede aprender metafísica¹. Santiago M. Ramírez, por su lado, recuerda que ninguna noción aparece con mayor frecuencia en la teología de Santo Tomás ni es más fundamental que ésta. Es fácil verificar la afirmación de Ramírez. En la filosofía de la naturaleza, los términos *principio, causa, naturaleza, movimiento, acción, facultad, apetito*; en metafísica, las nociones de *ente, cosa, uno, verdadero, bueno, bello*, así como las de *acto y potencia, ser y esencia, substancia y accidente, causa y efecto* son predicadas en sentidos diversos.

Desde ya, en la teología filosófica uno de los problemas centrales es el del valor de los atributos que se dicen de Dios. En la sagrada doctrina, por otro lado, el mismo problema ocurre en el empleo del lenguaje teológico: hay que recurrir siempre a analogías con el mundo cuando se habla de las Personas divinas, de la obra salvífica de Cristo, de la gracia, de los sacramentos y de las realidades escatológicas. La actualidad del tema de la analogía se ve igualmente en el debate que los partidarios de la filosofía analítica sostienen con quienes arguyen la validez del lenguaje religioso: según muchos de los filósofos analíticos, las presupuestas aserciones analógicas no tienen sentido y se resuelven en una niebla de imprecisiones². Si no se sabe nada de Dios, en un sentido literal, se recurre a una analogía para explicar otra³. Los atributos de Dios son infini-

¹ Cfr. *De nominum analogia*, c.1 (ed. Zammit, p. 3).

² Cfr. A. FLEW-A. MACINTYRE (EDS.), *New Essays in Philosophical Theology*, London, 1955, pp. 96-99.

³ Véase W. T. BLACKSTONE, *The Problem of Religious Knowledge*, Englewood Cliffs 1963, p. 66.

tos y no tienen base en la experiencia humana, lo que es necesario para una verdadera intelección⁴.

ALGUNAS CUESTIONES PARTICULARES

¿En qué disciplina filosófica hay que tratar de la analogía? Santo Tomás no ha escrito un tratado especial sobre nuestro tema, pero habla de la analogía o la utiliza en casi todos sus escritos⁵. Cayetano ha sido el primer tomista que escribió un estudio sobre la analogía; otros le han seguido; pero la obra más detallada, sin duda, es la de Ramírez, que suma más de 1900 páginas. Sin embargo, existen otros estudios importantes, como los de H. Lyttkens, G. P. Klubertanz, R. McInerny, B. Montagnes y C. Fabro. Algunos sitúan el estudio del tema en la lógica; no obstante, otros, como el propio Ramírez, lo colocan en la metafísica. Dichos autores han reunido los pasajes relevantes donde Tomás menciona la analogía para pasar luego a desarrollar una teoría general de la misma. Así, Ramírez trata de la naturaleza de la analogía, su división y sus propiedades. Pero, ¿conviene proceder así? La analogía no es una realidad como el alma o el movimiento, que se pueden subdividir; parece ser más bien una cierta manera de predicar algunos términos. Efectivamente, B. Montagnes escribe que los comentaristas de Santo Tomás han desarrollado desmedidamente los aspectos lógicos de la analogía desatendiendo su fundamento ontológico⁶.

En realidad, elaborar un tratado especial de la analogía me parece una empresa bastante peligrosa. La analogía sigue las estructuras de los entes en sus relaciones mutuas. No se puede decir *a priori* que haya dos o tres tipos de analogía para determinar luego a qué clase pertenece uno u otro término predicado analógicamente. Me atrevo a decirlo porque en la *Quaestio disputata de potentia* q. 7 a. 3 y en la *Summa theologiae* I q. 13 a. 5, Tomás utiliza el mismo término en dos modos distintos de predicación analógica dando así prioridad a su condición ontológica.

Otra observación preliminar: autores como Cayetano y Ramírez insisten en ciertos textos del *Scriptum super libros Sententiarum* y de la *Quaestio disputata de veritate* q. 2 a. 11 para extraer de ellos una división de la analogía y constreñir textos posteriores en tal esquema. Sin embargo, no se puede excluir una evolución en la terminología y hasta en la doctrina de Tomás. Por ejemplo, en *In I Sent.* dist. 34 q. 13 a. 1 ad 2um, Tomás menciona la analogía de proporcionalidad (que consiste en una misma relación de proporciones). Este modo de analogía es citado también en *De veritate* q. 2 a. 11, mas no en la *Suma contra los gentiles*, ni en la *Quaestio disputata de potentia*,

⁴ Cfr. W. T. BLACKSTONE, *op. cit.*, p. 67.

⁵ Cfr. S. M. RAMÍREZ O. P., *De analogía*, Madrid 1970, p. 1399. Ramírez piensa que no es demasiado difícil reunir todo lo que ha dicho Santo Tomás sobre las divisiones de la analogía reduciéndolo a un cierto orden. Sin embargo, la empresa no parece tan fácil, porque ya en la interpretación de ciertos textos Ramírez ha sostenido una opinión diferente de aquella de M. T.-L. Penido, por ejemplo respecto a *In I Sent.* dist. 19 q. 5 a. 2 ad 1um.

⁶ Cfr. B. MONTAGNES O. P., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain/Paris, 1963, p. 9.

ni en la *Suma de teología*. En la *Suma de teología*, el término «proportionalitas» es empleado unas ocho veces para indicar una cierta proporcionalidad en la amistad y en la justicia. Esto ha hecho concluir a G. P. Klubertanz que la analogía de proporcionalidad ha desaparecido de las obras posteriores de Santo Tomás⁷. Por eso parece preferible considerar simultáneamente los textos de las grandes obras del Aquinate compuestas después de 1260 y tomarlos más bien como la base de una determinación de la doctrina definitiva de Tomás. La observación vale tanto más cuanto que los comentaristas han señalado varias influencias en la terminología. S. Ramírez nota que en *In II Sent.* dist. 16 q. 1 a. 2 ad 5um, Santo Tomás emplea el modo de hablar de Dionisio⁸, mientras en otros textos, particularmente en sus comentarios, el Aquinate sigue a Aristóteles. Por fin, C. Fabro señala la influencia de la doctrina de la participación, de índole neoplatónica, en los textos de la *Suma contra los gentiles* y de la *Suma de teología*.

EL TRASFONDO HISTÓRICO

Cuando en el siglo XII se desarrolló la teología científica, se planteó la cuestión del uso analógico de ciertos términos que se predicaban de Dios y también de las creaturas. Ciertos autores, en particular Moisés Maimónides, enseñaban que nombres como *bueno* y *sabio*, dichos de Dios, en vez de atribuirle algo positivo, más bien excluyen de Él un predicado. Otro grupo de autores pensaba que estos nombres significan que Dios es la causa de estas perfecciones⁹. Como se sabe, Tomás refuta estas opiniones. La teoría de Santo Tomás ha sido aceptada generalmente, aunque haya sido deformada en los siglos sucesivos.

En el siglo XX, una corriente importante de la filosofía analítica ha considerado todas las afirmaciones sobre Dios como privadas de sentido porque no se basan en la experiencia y no pueden ser verificadas. Hay autores quienes dan a estas enunciaciones una significación bien distinta: expresarían un sentido moral o estético, o serían la expresión de una actitud particular con respecto al mundo.

La posición de Escoto constituye una dificultad distinta. Según el *Doctor Subtilis*, nombres como *sabio*, predicados de Dios, pierden su modo de significar (por ejemplo, en cuanto al nivel humano es una cualidad atribuida a un sujeto), pero conservan un contenido unívoco. Autores modernos como, R. Swinburne, se sienten atraídos por esta teoría de la univocidad¹⁰. Por fin, se da también una negación total de la analogía del ente, entre Dios y el mundo, tal como esta negación ha sido sostenida en la obra de Karl Barth. Éstas son cuestiones a las cuales buscaremos una respuesta en las siguientes páginas.

⁷ Cfr. G. P. KLUBERTANZ S. I., *St. Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Chicago 1960, p. 94.

⁸ Cfr. S. M. RAMÍREZ O. P., *De analogia*, en *Opera omnia*, ed. V. Rodríguez O. P., t. II, p. 365.

⁹ Véase *Summ. theol* I q. 13 a. 2.

¹⁰ Cfr. R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977, p. 61.

LOS TEXTOS PRINCIPALES SOBRE LOS MODOS
DE PREDICACIÓN ANALÓGICA

In I Sent. dist. 19 q. 5 a. 2 ad 1um: «Un nombre se dice analógicamente de tres maneras: [a] sólo según la noción, pero no según el ser. Esto sucede cuando una noción se refiere a varias cosas con anterioridad y posterioridad, aunque exista solamente en una de ellas, como la noción de salud se refiere al animal; pero la orina y la dieta [se refieren] de manera diversa [a la salud] según la anterioridad y la posterioridad, mas no según una diversidad en el ser, porque el ser de la salud es solamente en el animal. [b] según el ser y no según la noción. Esto sucede cuando varias cosas son iguales en la noción de algo que les es común, aunque lo que es común no exista con el [mismo] contenido esencial [ratio] en todas. Así, todos los cuerpos son iguales en la noción de corporeidad. Por eso, el lógico que considera sólo las nociones, dice que este nombre “cuerpo” es predicado unívocamente de todos los cuerpos, aunque la realización de esta esencia no tenga el mismo contenido esencial [ratio] en los cuerpos corruptibles y en los incorruptibles. De ahí que para el metafísico y el filósofo de la naturaleza, que consideran las cosas en su ser, ni este nombre “cuerpo”, ni ningún otro predicado se dice unívocamente de los entes corruptibles y de los incorruptibles [...] [c] según la noción y según el ser. Esto sucede cuando un [predicado] no es igual ni en una noción común ni en su realización. Así “ente” se dice de la substancia y del accidente. Con respecto a este tipo [de predicados], la esencia común [todos] debe tener una cierta realización en todos los seres de los que es predicada, pero debe ser diversa por una mayor o menor perfección. De la misma manera, digo que verdad, bondad y todas las cosas de esta índole son predicadas analógicamente de Dios y de las creaturas».

En esta enumeración se describen tres modos de predicación analógica. El primero (todo lo que se dice con referencia a la salud) y el tercer modos (una perfección se encuentra en Dios totalmente desarrollada, en tanto en las creaturas solamente en un grado imperfecto. Otro ejemplo es el ente dicho de la substancia y de los accidentes. Son los mismos modos de la bipartición de los modos de la predicación analógica que figuran en la *Suma contra los gentiles*, en la *Suma de teología* y en la *Quaestio disputata de potentia*. En cuanto al segundo modo (si el término «cuerpo» es determinado por los adjetivos «corruptible» o «incorruptible»), ya no hay razón para hablar de analogía. Este modo de analogía es omitido en otros textos.

Lo interesante es que, en este pasaje, Santo Tomás no habla explícitamente de proporcionalidad, aunque uno puede leerla en [c], en cuanto la realización de una esencia (que no es común), tenga una cierta correspondencia con su realización en otro ente. De todos modos, domina la consideración ontológica de la predicación análoga: algo de las perfecciones divinas se encuentra en las creaturas, como también algo del «ser real» de la sustancia en los accidentes. En la analogía de proporcionalidad no es necesario que haya una semejanza del contenido esencial, sino sólo de dos proporciones. Ahora bien, es obvio que el ente, la verdad o la bondad se encuentran realmente en Dios y en las creaturas. Sin embargo, la explicación por medio de «un grado menor o mayor de perfección» (*secundum rationem maioris vel minoris perfectionis*) no es empleada por Tomás en sus obras posteriores con respecto a lo que se dice analógicamente de Dios y de las creaturas.

In I Sent. dist. 34 q. 3 a. 2 ad 2um: «La semejanza es doble: una [semejanza] es por la participación de la misma forma, pues esta semejanza no la hay en la relación de las creaturas con Dios, como muestra el argumento contrario. Hay, además, una cierta semejanza de proporcionalidad que consiste en una misma relación de proporciones, [como] cuando se dice que seis es a tres como ocho a cuatro, o que el timonel es a la nave como el gobernador al estado. Según esta semejanza, se pueden tomar atributos pertenecientes a las cosas materiales y atribuirlos a las cosas divinas. Por ejemplo, llamamos a Dios “fuego”: como el fuego tiene su acción, por la cual por su calor se derraman los líquidos, así Dios por su bondad derrama las perfecciones en todas las creaturas u otra cosa de este tipo»¹¹.

Este texto no parece distinguir bien entre metáfora y analogía. La analogía de proporcionalidad se utiliza en el *De veritate*. En conclusión, se puede decir con B. Montagnes que el *Scriptum* no propone una teoría unificada de la analogía¹².

Otro texto importante se encuentra en el *De veritate*. En la q. 2 a. 11, Santo Tomás examina si la ciencia se dice en el mismo sentido de Dios y del conocimiento humano. Concluye que no es posible que en su concepto haya univocidad: los predicados unívocos son comunes según su contenido esencial, pero diversos según su ser. Ahora bien, la esencia divina y todo lo que hay en Dios es su mismo ser, y esto es exclusivamente propio de Dios. Por consiguiente, no hay univocidad en tal noción. No obstante, existe una cierta conveniencia entre Dios y las creaturas: Dios nos conoce y nosotros conocemos a Dios. Tomás habla de una *convenientia* según una proporción que puede ser de dos maneras: [a] cuando dos cosas tienen una distancia determinada la una de la otra (u otra proporción precisa), hay entonces una relación de proporción. Tomás cita como ejemplos el ser de la sustancia y del accidente, y lo «sano», que se dice del animal y de la orina. [b] Cuando hay una conveniencia de dos proporciones, por ejemplo: 6 es el doble de 3 y 4 el doble de 2. Esta relación es una proporcionalidad. Un ejemplo tomado del mundo físico es la visión del ojo, ya que visión también se dice también del intelecto.

Conforme a esta última doctrina, en [a] hay una relación *determinada* («aliqua determinata habitudo») entre los dos términos de los cuales se predica esta noción, que no puede aplicarse a Dios porque ninguna creatura tiene con Él una relación de tal naturaleza que por ésta se pueda determinar una perfección divina. No hay una distancia precisa entre las cosas finitas y el Dios infinito. En [b], en cambio, no se ve ninguna relación *determinada* entre las cosas que tienen algo en común por analogía. De ahí que de esta manera un predicado puede ser dicho analógicamente de Dios y de la creatura. Pues esto sucede de dos modos: en las cosas materiales no hay una verdadera

¹¹ «Similitudo est duplex: quaedam enim est per participationem eiusdem formae; et talis similitudo non est corporalium ad divina, ut obiectio probat. Est etiam quaedam similitudo proportionalitatis quae consistit in eadem habitudine proportionum ut cum dicitur: sicut se habet octo ad quatuor, ita sex ad tria; et sicut se habet consul ad civitatem, ita se habet gubernator ad navem; et secundum talem similitudinem fit transumptio ex corporalibus in divina: ut si Deus dicatur ignis ex hoc quod sicut se habet ignis ad hoc quod liquefacta effluere facit per suum calorem, ita Deus per suam bonitatem perfectiones in omnes creaturas diffundit vel aliquid huiusmodi».

¹² Cfr. B. MONTAGNES O. P., *op. cit.*, p. 73.

conveniencia entre Dios y las creaturas; entonces, los nombres dichos tanto de estas cosas cuanto de Dios son metáforas, como «león» o «pastor». Por otro lado, los nombres que no incluyen defecto en su definición y que no dependen de la materia en su ser, pueden ser predicados analógicamente de Dios y de las creaturas; así sucede con los términos «ente», «bueno» y otros semejantes.

La solución del *De veritate* q. 2 a. 11 se inspira en una máxima aristotélica: lo infinito y lo finito no pueden tener nada en común. Tomás evita la dificultad valiéndose de su teoría de la proporcionalidad. En su réplica a la primera dificultad nota que esta semejanza o conveniencia se dice de parte de las creaturas. No se dice que Dios sea semejante a sus creaturas, sino que las creaturas tienen una semejanza con Dios. Esta solución es novedosa con respecto al *Scriptum super libros Sententiarum*. La proporcionalidad de que habla el texto se advierte de hecho muy bien en ciertos atributos divinos, como la ciencia, la sabiduría, la providencia y la bondad¹³. Sin embargo, Santo Tomás no vuelve a adoptarla en las obras principales y posteriores que vamos a estudiar de inmediato. Resolverá la dificultad con la doctrina de la participación. Vayamos, pues, al examen de tres textos principales y casi contemporáneos que Tomás parece haber escrito en Italia entre 1260 y 1267.

En primer lugar, revisemos un pasaje de la *Suma contra los gentiles* I c. 34. Después de haber excluido, en los capítulos anteriores, que aquello que se dice de Dios y de las creaturas, se predique unívoca o equívocamente, Santo Tomás nota que estos atributos expresan una cierta conveniencia entre las creaturas y el Creador, dejando intacta, empero, su diversidad. Por eso se dicen por analogía. Ahora la predicación analógica es doble: [a] varias cosas tienen relación con otra; por ejemplo, con respecto a la salud del animal, se dice que éste es sano en cuanto sujeto de la salud, el medicamento como aquello que la produce, la alimentación como aquel lo que la conserva, etc.; [a] otra forma de analogía se da cuando la relación de dos cosas con algo distinto no las relaciona con algo que está fuera de ellas, sino que se refiere a alguna de ambas cosas; así, por ejemplo, «ente» se dice de la substancia y del accidente en cuanto el accidente tiene una relación con la substancia (la substancia y el accidente no se refieren a una tercera cosa fuera de ellos mismos).

Ahora bien, los nombres que se dicen de Dios y de las criaturas no son predicados según [a], ya que en tal caso haría falta poner algo anterior a Dios, sino según [b]. ¿Qué quiere Tomás decir con la frase «oportet enim aliquid Deo ponere prius»? En las cuestiones *De potentia* q. 7 a. 7, el segundo de los tres textos que estamos recordando, Tomás escribe que «en el primer modo de predicación necesariamente hay algo anterior a las dos cosas¹⁴, al cual las ambas se refieren»¹⁵. Me parece que esta frase es significativa: la cuestión radica en el término «ente», que se dice de dos accidentes —la cantidad y la cualidad— con respecto a la substancia. En cuanto al segundo modo

¹³ Cfr. *De verit.* q. 23 a. 7 ad 9um: «Et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quae sibi competunt, ita creatura ad sibi propria».

¹⁴ De las cuales un término se dice analógicamente.

¹⁵ «In primo autem modo praedicationis oportet esse aliquid prius duobus ad quod ambo respectum habent».

de analogía, Santo Tomás cita como ejemplo el término «ente», que se dice de la substancia y la cantidad. En la *Suma de teología* I q. 13 a. 5, Tomás utiliza en dos oportunidades el término «sano»: [a] en cuanto «sano» es predicado de varias cosas que se refieren a la salud; y [b] en cuanto se dice de la medicina y de la salud. A primera vista, parece prestarse a confusión proponer el mismo término («sano» o «ente») para ilustrar dos modos de analogía. Pero, de hecho, este modo de proceder muestra perfectamente la prioridad de lo que llamo «la situación ontológica» desde el punto de vista en que se encuentra la persona que habla. Si uno considera la relación entre la substancia y uno u otro de sus accidentes, predica el término «ente» de ambos según el segundo modo de analogía; pero cuando luego compara la manera en que algunos accidentes son llamados «entes» (gracias al hecho de que se refieren a la substancia), entonces puede observar que aquí Tomás emplea el primer modo de analogía. El cambio de un modo a otro tiene lugar en virtud de que se están considerando dos situaciones ontológicas diferentes. La facilidad con la cual se pasa al uso analógico de un término es confirmada por el mismo Tomás, por cuanto repetidas veces escribe que, para el lógico, «substancia» es un término unívoco, mientras el metafísico, por su parte, emplea este término analógicamente.

La misma doctrina viene propuesta en la *Suma de teología* I q. 13 a. 5: «[La analogía] en los nombres se presenta de doble manera. [a] O porque muchos guardan proporción a [algo] uno, como *sano* se dice tanto de la medicina como de la orina, ya que ambos guardan relación y proporción a la salud del animal: la orina como signo y la medicina como causa. [b] O porque uno guarda proporción con otro, como *sano* se dice de la medicina y del animal, en cuanto que la medicina es causa de la salud que hay en el animal. De este modo, algunos nombres son dados a Dios y a las creaturas analógicamente y no simplemente de forma equívoca ni unívoca» (traducción BAC).

Conviene hacer dos observaciones con respecto a estos tres textos recién reseñados:

[a] Es necesario poner de relieve la base ontológica de la predicación analógica de los términos utilizados con respecto a las creaturas y a Dios. En las cuestiones *De potentia* q. 7 a. 5, Tomás consagra una discusión detallada al fundamento de la predicación de ciertos términos aplicados a Dios. El principio fundamental por el cual podemos predicar de Dios ciertos atributos reside en que la forma de lo producido debe estar de alguna manera en el agente. Si el efecto no llega al nivel de la fuerza y del contenido del agente, la forma producida no estará según el mismo contenido esencial en el agente y en su efecto, sino que se encontrará en el agente de un modo superior. Ahora bien, ningún efecto iguala a la virtud del primer agente, Dios. Si así no fuera, de Dios no procedería más que un solo efecto. De hecho, las creaturas son muchas y variadas, pero tienen una semejanza con la única y simple esencia divina. Nuestro intelecto es asimilado a lo que conoce por medio del concepto de eso mismo que conoce¹⁶. Cuan-

¹⁶ Tomás utiliza la palabra *species*, indicando así la autocomunicación de las cosas al intelecto (por la mediación de los sentidos). Dado que el mundo recibe su ser de Dios, Tomás pudo escribir: «Unde oportet quod illa quae intellectus, harum specierum perfectionibus informat, de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vero existant».

do en una proposición se atribuye a una cierta cosa esta forma concebida, tal forma está realmente presente en la cosa a la cual se asimila el intelecto mediante dicho concepto. Por eso, si el intelecto, informado por las perfecciones expresadas por los conceptos, atribuye estas perfecciones a Dios, es menester que éstas existan realmente en Él, porque esos conceptos corresponden a cada una de aquellas perfecciones en cuanto Dios es el ser con quien todas las cosas guardan alguna semejanza.

[b] Una segunda observación concierne a la aparente desaparición de la analogía de proporcionalidad en la descripción de los modos de la analogía llevada a cabo por Santo Tomás a partir de un cierto momento de su carrera científica, y, sobre todo, de la predicación análogica de algunos términos dichos de las criaturas y aplicados a Dios. En la doctrina tomista definitiva de la analogía del ente, desaparece la analogía de proporcionalidad que prevalece en el *De veritate*. Esta desaparición es sorprendente: inicialmente, la analogía significa la comparación o la identidad de proporciones: a es a b lo que c es a d . ¿Cuál podría ser la razón de esta desaparición aparente? En la proporcionalidad matemática, ninguna de las proporciones tiene de por sí ninguna prioridad. En la analogía del lenguaje no sucede lo mismo: aquí siempre se utiliza un término primero para indicar una cosa particular, como la visión del ojo, la verdad de una afirmación o el ser de la sustancia. Si se la emplea después de una alusión a algo distinto, esto es para indicar lo que se refiere a esta cosa distinta¹⁷, o una cosa semejante. Además, por sí misma, la proporcionalidad no dice absolutamente nada sobre la naturaleza de las dos cosas de las cuales se predica una cierta relación.

En el texto del *De veritate* que hemos discutido más arriba, Santo Tomás observa que en la analogía de proporcionalidad no hay una proporción determinada entre las cosas de las cuales se predica análogicamente un término común¹⁸. Por eso se puede utilizar este modo de analogía para predicar un atributo de Dios y de las criaturas. ¿Existe algo de esta proporcionalidad en los tres textos sobre la atribución análogica de ciertos términos a Dios y a las criaturas? Parece que no, porque en ellos se insiste más bien en una relación de causalidad eficiente, o (en cuanto a la substancia y a sus accidentes) en una relación del sujeto que actúa como sustento de estos accidentes con una determinación suya accidental. Empero, lo más significativo es que estos tres textos insisten en la semejanza ontológica y la afinidad entre Dios y las criaturas, aunque subrayen la trascendencia divina.

Esta nueva división de la analogía se encuentra en los tres textos citados, que son muy semejantes entre sí. Lo importante es que, obviamente, se trata de la presentación definitiva de la predicación de términos análogos. En estos pasajes, Tomás pone de relieve cada vez más la total prioridad de la situación ontológica. Quiero decir que primero determina cuál es la relación ontológica entre el mundo y el Creador, o entre la substancia y los accidentes, entre la salud y las cosas que se dicen sanas, para considerar luego cómo hay que hablar de Dios a partir de la creación. En segundo lugar, ad-

¹⁷ Cfr. *De poten.* q. 7 a. 7; *Summ. theol.* I q. 13 a. 5.

¹⁸ *De verit.* q. 2 a. 11: «Sed in alio modo analogiae [scil. duorum ad invicem proportionum [... quae est convenientia proportionalitatis], nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune».

virtamos que, en los dos últimos textos, Tomás utiliza el mismo término («sano» o «ente») en cada uno de ambos tipos de analogía. Esto confirma que, en principio, ningún término es análogo; hacemos análogos ciertos términos nosotros. Muestra igualmente la enorme sutilidad de los procesos de nuestra inteligencia: el intelecto busca unidad y relaciones; es acorde a su naturaleza reducir al máximo a un cierto orden las cosas diversas. El intelecto obra esto con tanta facilidad y rapidez, que el modo con que procede se sustrae a una reflexión superficial.

LA REFERENCIA A UN *PRIMUM ANALOGATVM*

En la *Summa theologiae* I q. 13 a. 6, Tomás escribe que «en todos los nombres que se dicen analógicamente de muchas cosas, es necesario que todos sean dichos respecto a una; por eso ésta debe ser puesta en la definición de todas». No es éste el único texto donde el Aquinate lo afirma. La cuestión es saber si Tomás habla de todos los modos de la analogía o solamente de la analogía de atribución, como piensa S. Ramírez¹⁹. Lo deduce del hecho de que, en su ejemplo, Santo Tomás habla de la salud del animal y recién después de la medicina y de la orina sana, signo de la salud. Este ejemplo pertenece a uno de los dos modos de la analogía mencionados en el artículo 5.

Sin embargo, cuando uno considera el problema desde un punto de vista ontológico, resulta difícil aceptar la conclusión de Ramírez. Como lo ha notado Cayetano, inicialmente no hay conceptos análogos, sino solamente conceptos unívocos de «sano», «ente real», «tranquilidad», etc.²⁰. Desde luego, estos conceptos unívocos son el punto de referencia básico con respecto al cual se extiende la significación inicial para poder abarcar lo que tiene una relación con ella o un orden a ella. Es posible que en una estricta proporcionalidad matemática no haya un término primero. Pero el lenguaje no es una matemática: formamos las palabras para expresar los conceptos que recibimos de las cosas. Por eso, el uso de términos análogos en la así llamada *analogía de proporcionalidad* nunca refleja una mera proporcionalidad, porque siempre hay una cosa de la cual un término se dice con anterioridad y en un sentido más propio. Parece que este dato habría contribuido, a mi juicio, al abandono de la «analogía de proporcionalidad» en las obras posteriores del Aquinate²¹.

EL PROBLEMA DE JUAN DUNS ESCOTO

Escoto argumenta que no conoceríamos realmente a Dios si nuestros conceptos no conservaran el mismo sentido cuando los atribuimos a Dios y cuando son predicados de las creaturas. Por ejemplo, el concepto de ente es neutro con respecto a su mo-

¹⁹ Cfr. S. M. RAMÍREZ O. P., *op. cit.*, t. IV, p. 1696.

²⁰ Cfr. *De nominum analogia*, c. 11 (Zammit, p. 87ss.).

²¹ Nos permitimos observar que Ramírez no parece tan seguro de su tesis, pues escribe: «Hay que atenerse a la sentencia de Cayetano como la más verdadera y la más segura según la mente de Santo Tomás» (*Op. cit.*, t. IV, p. 1702).

do finito y a su modo infinito. Si no tuviéramos un solo concepto de ente, una ciencia del ente no sería posible. Además, ¿de dónde obtendríamos un segundo concepto análogo de la sabiduría divina, visto que todos nuestros conceptos nos vienen de las imágenes de la fantasía?²²

Escoto considera el ente abstrayéndolo de sus realizaciones individuales. Pero en el siglo XV Capreolo solucionó la cuestión de la univocidad o la analogía del ente admitiendo que el concepto de ente es común a Dios y a los diez predicamentos, si se toma el concepto que el intelecto forma en sí cuando concibe lo que es «ente». Mas hablando del concepto *obiectale* («conceptus obiectalis quod obiicitur intellectui formanti dictam conceptionem»), puede ser uno por atribución o poseer la unidad de un género o una especie. El ente predicado de Dios y de las creaturas es uno por atribución²³. En este punto, Cayetano parece seguir a Capréolo, pues sostiene que hay un solo concepto que representa diversas cosas²⁴. De hecho, la posición de Escoto ha ejercido una cierta influencia sobre Cayetano y otros autores.

¿Qué pensar de la crítica de Escoto? Antes conviene aclarar los términos del problema. Santo Tomás distingue entre *res significata*, *modus significandi*, *ratio propria* y *ratio communis*. Los términos análogos, por supuesto, significan la misma *res significata*. Hablando de un camión militar, *militar* significa algo que tiene que ver con soldados; *visión*, dicha del intelecto, significa un conocimiento inmediato por intuición. Sin embargo, esta constatación no es más que un primer paso. Más importante para mostrar la diferencia con la posición de Escoto es el hecho de que Tomás no habla de nombres análogos, sino de predicación análoga, es decir, la analogía sólo se da en afirmaciones o juicios. Cuando predicamos *visión* del intelecto, «sabemos» que no es la misma visión que aquella de los ojos: en sí, es un acto del espíritu, que tiene su propia naturaleza (*ratio propria*) y su propio modo de significar²⁵. De ahí que la palabra *visión*, dicha del intelecto, tiene parcialmente el mismo contenido esencial (*ratio*) que cuando se la predica de la visión del ojo; pero esta *ratio* es también parcialmente distinta. Otro ejemplo: una cualidad (e. gr., el color) es un ente que posee su propia esencia y su propio modo de «ser real»; significa «algo que determina formalmente la substancia». Se llama *ente*, del mismo modo como la cantidad es un ente; pero de una manera distinta: el nombre *ente* (lo que existe) significa diversas formas de ser real. Santo Tomás explica este doble contenido esencial (*ratio*): «En los atributos que se dicen del modo predicho [es decir, análogicamente], el mismo nombre es predicado

²² Cfr. *Ordinatio* I dist. 3 p. 1 q. 1-2 nn. 20-39 (*Opera omnia*, ed. Vaticana, t. III, p. 12ss.).

²³ Cfr. *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis. In I Sent.* dist. 2 q. 1 a. 4 (ed. C. Paban O. P. et Th. Pègues O. P., Turonibus 1900-1908, t. 1, p. 114).

²⁴ *In De ente et essentia*, n. 14, Taurini 1934, p. 26. Véase el excelente ensayo de R. MCINERNY, «Scotus and Univocity», en *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis*, Romae 1968, t. II, pp. 115-126.

²⁵ Ramírez acepta esta conclusión con respecto a la analogía de atribución: «Si ergo loquamur de analogis analogia attributionis, dicendum est ea simul habere plures et unum conceptum formalem (unumquodque habet suam propriam definitionem)» (*Op. cit.*, t. II, p. 737). No hay razón para limitar lo dicho a un solo modo de analogía. En el texto del comentario sobre la *Metafísica* de Aristóteles, Santo Tomás no acude a esta restricción. Y para ello tenía sus razones.

de cosas diversas según una *ratio* en parte la misma, en parte diversa. Es diversa con respecto a los diversos modos de relación; es la misma con respecto al término de la relación: ser una manifestación [de la salud, como la orina] y ser productor [de salud] es diverso. Pero la salud es una. Por eso esta clase de términos son llamados análogos, porque tienen un orden a una realidad primera. Y lo mismo vale para la multiplicidad [de los sentidos] de ente²⁶.

En la predicación intervienen estas relaciones diversas y el concepto complejo en el cual termina el juicio es diferente del concepto inicial de ente, que es «adaptado» a la situación nueva en que lo ponemos. Gilson lo ha visto notando que Escoto se queda al nivel del concepto, mientras según Tomás la analogía acece en los juicios²⁷. Según Escoto, el orden lógico es decisivo y preponderante. En la posición de Escoto existe el peligro de que uno someta a Dios a un concepto humano. Esta tendencia se manifestó fuertemente en la filosofía de la Edad Moderna. Según Santo Tomás, en cambio, nuestros conceptos se desarrollan junto con nuestro conocimiento del mundo. La ciencia y la sabiduría no son una simple suma de conocimientos, adicionados los unos a los otros, sino un saber más profundo u orgánicamente estructurado.

Esta conclusión confirma lo que hemos dicho antes, a saber: cuando empleamos un término en una situación ontológica diferente de aquella situación en la cual se lo utiliza primariamente, nosotros hacemos que este término llegue a ser análogo. Ramírez, en cambio, no parece tan seguro en su explicación, porque dice que en este tipo de analogía los términos análogos tienen al mismo tiempo un concepto y varios conceptos, lo cual es difícil de admitir. Más bien, el término que se dice analógicamente tiene un solo concepto en el interior de la proposición mediante la cual es atribuido a un sujeto. Por ejemplo, en la frase «el color es un ente», *ente* significa que el color es algo real, en su manera particular de ser. Hemos tomado el concepto de ente, lo hemos reducido a un solo modo de ser real, o sea, como determinación cualitativa de un sujeto; pero el término conserva una cierta semejanza en su significación [lo que es real] con *ente* predicado de otros predicamentos y de la misma sustancia. Si ponemos la analogía *dentro de una proposición*, no hay razón para hablar de una pluralidad de conceptos. Esta presentación de la analogía se defiende solamente en una perspectiva

²⁶ *In XI Metaph.*, lect. 3, n. 2197. Ramírez (*op. cit.*, t. II, p. 740) escribe que el concepto es al mismo tiempo uno y múltiple. Me parece mejor de hablar de un fondo que permanece uno, y de relaciones distintas que se sobreponen o añaden cada vez a este fondo común. Juan de Santo Tomás sostiene que en la analogía de atribución no hay un solo concepto común, porque el mismo contenido conceptual no se encuentra en cada uno de los analogados. No hay más que una *unitas ordinis*. Acepta, en cambio, un concepto para los atributos que se dicen con analogía de proporcionalidad (cfr. *Cursus philosophicus thomisticus. Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi*, q. 13 a. 5, ed. B. Reiser O. S. B., Taurini 1930). Lo mismo Cayetano (cfr. *De nominum analogia*, c. 2, n. 15: un solo nombre, pero más conceptos). El hecho de que los dos comentaristas de Santo Tomás exceptúen la pluralidad de conceptos en la analogía dicha de proporcionalidad es porque se fijan en la presupuesta igualdad de dos proporciones (el ojo a un objeto visible, el intelecto a lo inteligible), mientras ontológicamente hay una diferencia esencial. ¿Cómo la *ratio* de sabiduría, dicha de Dios y dicha del hombre, podría ser una?

²⁷ Cfr. É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952, p. 101.

lógica, cuando después del uso analógico, en varias proposiciones, de un término como *ente*, uno forma un concepto híbrido en el cual combina los diversos sentidos. Pero tal concepto pertenece al orden lógico: es un ente de razón (*ens rationis*).

LA ANALOGÍA DEL ENTE

Una de las cuestiones tradicionalmente disputadas es la que concierne a la analogía del ser. Se trata de determinar según qué tipo de predicación análoga el término *ente* se dice de todas las cosas. Se sabe que Aristóteles no llamaba «analogía» el hecho de que *ente* se diga en muchos sentidos distintos, sino que reservó la calificación de «análogo» para indicar relaciones de proporcionalidad: así, lo que el barro es a la forma que le da el alfarero, la materia prima es a la forma substancial; *causa* se dice de la relación del agente a su efecto como así también de la relación del fin a aquello que es atraído por él. Para describir la analogía del ente, que no llama *analogía*, Aristóteles se refiere al uso de «sano» con referencia a la salud. Solamente en la época de los comentaristas también el modo de predicación con referencia a un término empezó a ser llamado *analogía*²⁸. En obras posteriores a su *De ente et essentia*, Santo Tomás aceptó esta manera de hablar de la «analogía» del ente.

Ahora bien, la teoría que ha prevalecido tradicionalmente entre los tomistas dividía la analogía en analogía de proporcionalidad y analogía de proporción —generalmente llamada *de atribución*—. ¿Dónde hay que situar, pues, la analogía del ente? Cayetano considera que se trata de la analogía de proporcionalidad. Para ello, puede alegar un pasaje de *In III Sententiarum* donde el Aquinate escribe que aquello que la substancia es al ser que le es debido, lo es también la cualidad al ser que conviene a su clase²⁹. Tomás parece decir lo mismo en *In V Metaphysicorum*, lect. 12, n. 916, donde observa que la cantidad y la cualidad convienen en el ente.

Sin embargo, la analogía de proporcionalidad no expone adecuadamente la analogía en la predicación del ente. Primariamente y en su sentido pleno, el ente se dice de la substancia que solamente y sin más es lo que existe. Cuando empezamos a distinguir entre la sustancia y los accidentes, reconocemos el modo de ser propio de estos últimos. Comprendemos que los accidentes inhiere en la sustancia y dependen de ella como de su sujeto. Esta relación es mucho más fundamental que la proporcionalidad de la cual estábamos hablando³⁰. Cuando ahondamos en la analogía de proporcionalidad llegamos a un conocimiento más preciso de la relación entre la substancia y sus accidentes. Luego, cuando, en una fase ulterior de nuestra investigación metafísica, hemos concluido que Dios es el ser mismo subsistente por sí, hace falta revisar nuestro concepto de ente: el ser debe ser atribuido a Dios de una manera del todo única

²⁸ Así, Averroes en su *Comentario sobre la Metafísica IV*.

²⁹ *In III Sent.* dist. 1 q. 1 a. 1: «... quia sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generi conveniens».

³⁰ Véase *In VII Metaph.*, lect. 4, n. 1334: «Propter hoc enim quod omnia alia praedicamenta habent rationem entis a substantia, ideo modus entitatis substantiae, scilicet esse quid, participatur secundum quamdam similitudinem proportionis in omnibus aliis praedicamentis».

que trascienda todos los demás modos del ser. Todos los entes participan del ser divino.

De todo esto inferimos que la analogía del ente no es adecuadamente expresada por la proporcionalidad. Cuando *ente*, *bueno* y otros términos similares son dichos de accidentes, incluyen de hecho una referencia a la substancia. Además, todas las cosas, de las cuales es predicado *ente*, dependen en su ser del ser de Dios que participan. Podemos añadir que la comparación de la predicación análoga de *ente* con la de *sano* no se conserva en las obras posteriores de Santo Tomás: entre la substancia y sus accidentes hay una relación intrínseca, que no es el caso cuando se trata del alimento, de la orina o de la salud. En el caso del ente, el punto de referencia no es la causa eficiente o el fin, como era el caso de *sano*, sino el sujeto³¹.

ANALOGIA ENTIS Y ANALOGIA FIDEI

La crítica del teólogo protestante Karl Barth con respecto a lo que él llama la *analogia entis* es bien conocida. Deseo mencionarla en este contexto porque puede aclarar algo más lo que he dicho sobre la doctrina de Santo Tomás. Se sabe que Barth ha considerado la expresión *analogia entis* como una «invención del Anticristo», pero hay que ver qué entiende por estas palabras. Quiero hacer notar que Santo Tomás no utiliza esta expresión —*analogia entis*—, lo cual parece lógico a la luz de lo que hemos expuesto páginas más arriba. Todo parece indicar que la expresión *analogia entis* se remonta a Suárez. Barth, por su lado, no conocía bien la doctrina del Aquinate en torno de la analogía.

Ante todo, consideremos qué significa esta expresión —*analogia entis*—; luego, consignemos el objeto de las críticas que Barth le ha dirigido y cuál debe ser nuestra respuesta a ellas. Tal vez Suárez haya sido el primero en haber empleado el término complejo *analogia entis*; pero Barth combate la significación que le ha atribuido el autor alemán Erich Przywara. Para Przywara, *analogia entis* es un término complejo que, diríamos, quiere expresar un concepto confuso que significa diversas relaciones entre Dios y las creaturas —y no solo las diversas relaciones metafísicas, sino también la historia de estas relaciones en la vida religiosa y cultural—. Así, la *analogia entis* es una manera de pensar, un esfuerzo del hombre para expresar la relación entre Dios y las creaturas. Por tanto, es un paso del hombre hacia Dios, un paso en el cual la libertad ocupa un puesto central en un afán libre por el cual el hombre reconoce a Dios, su Creador.

Przywara piensa que la metafísica clásica enseña una doctrina sobre Dios totalmente ajena al pensamiento moderno. Hay que sustituirla por la teoría del movimiento hacia una transcendencia, característico del hombre: la esencia humana viene de Dios y es ordenada a Dios. La tensión de la *analogia entis* es la tensión entre Dios en nosotros mismos, permaneciendo Dios por encima de nosotros. Toda afirmación con respecto al ser del mundo es una afirmación sobre Dios, el fundamento y la fuente del

³¹ Cfr. *In IV Metaph.*, lect. 1, n. 539.

ser de las creaturas. El metafísico debe hacer explícito lo que está presente de forma oculta en los hombres³².

Desde luego, la teoría de Przywara depende de una antropología particular, que muestra una cierta similitud con algunos aspectos del pensamiento hegeliano. La *analogia entis* es una manera de concebir la relación entre Dios y el mundo, en cuyo centro está el hombre; la *analogia entis* abraza así todos los seres en cuanto están abiertos a Dios³³. Se ve, pues, que la problemática de que trata Przywara no es la misma de Tomás. Karl Barth, por su parte, se opuso a la apertura del hombre a Dios vindicada por el jesuita alemán y la ha atribuido a toda la teología católica. El hombre natural está más bien cerrado respecto a Dios. Según Barth, no conocemos la relación entre Dios y el mundo, a no ser por la revelación divina. La revelación nos enseña igualmente que, si hay una analogía entre Dios y el mundo, ésta difiere totalmente de todas las analogías naturales. Según Barth, no es posible atribuir a Dios ninguna perfección de las creaturas, como no sea que Dios mismo nos la haya revelado como una perfección suya. Dios es indivisible: no se puede decir que, bajo un aspecto las criaturas se le parecen y bajo otro no.

No es posible para el hombre extender su lenguaje teológico al punto de abarcar también a Dios. Incluso en el caso de que nuestras palabras reciban su contenido de Dios (por revelación) no podemos hablar de Él, salvo de una manera velada e indirecta³⁴. Siendo creaturas y pecadores no podemos hablar de Dios, si Dios no da a nuestras palabras el poder que les falta para referirse a Él. Nuestros términos se dejan aplicar a Dios sólo cuándo y cómo Él se manifiesta revelándose a sí mismo. La *analogia entis* debe ser reemplazada por algo que Barth llama *analogia fidei*. El concepto de ente no es más que un concepto, es decir un esquema de orden, con el cual el hombre piensa poder comprender a Dios y a las creaturas³⁵.

La posición de Barth, acarrea considerables dificultades. ¿Debemos suponer que la elección de ciertos conceptos humanos, por parte de Dios, para expresar realidades de su ser divino, es totalmente arbitraria, o hay un fundamento en ellas para esta predicación? La primera solución parece aberrante, la segunda nos plantea la cuestión de si no hay nada en el lenguaje natural que nos permita decir algo sobre Dios. Según Barth, es imposible formar conceptos análogos de Dios mediante la razón natural. Dios está más allá de todo lo que podemos concebir; los conceptos que los filósofos han formado para hablar de Dios son instrumentos del poder humano, mas nada dicen de Dios. Así, [a] no somos semejantes a Dios; nada en nosotros se parece a Dios; [b] llegamos a ser los dueños de lo que podemos aprehender; somos superiores a aquello que delimitamos a través del pensamiento; y [c] constituimos una unidad con lo que conocemos; pero semejante unidad no existe entre el hombre natural y Dios.

³² Cfr. J. TERÁN DUTARI, «Die Geschichte des Terminus "analogia entis" und das Werk Erich Przywaras»: *Philosophisches Jahrbuch LXXVII* (1970) 163-179.

³³ Cfr. E. PRZYWARA S. I., *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, München-Berlin 1926, p. 53.

³⁴ Cfr. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, II/1, Zürich 1940, pp. 227-234.

³⁵ Cfr. K. BARTH, *op. cit.*, III 90; VI 413; VII 115.

La actitud de Barth es suficientemente conocida. Sería superfluo elaborarla aún más. Conviene apuntar, sin embargo, que la epistemología de Barth parece cercana a la de Kant³⁶. Ahora bien, según Kant, conocer es un proceso activo, en el sentido de que es el hombre quien determina en gran parte el contenido de su pensamiento; se puede casi decir que pensar ciertos conceptos es crearlos, y, con ello, dominarlos. En contra, para Tomás el conocimiento es una asimilación del intelecto a aquello que conoce³⁷. No es el hombre quien establece su poder sobre Dios cuando busca conocerle, sino es más bien Dios quien extiende su dominio a la vida intelectual del hombre.

Además de rechazar todo conocimiento natural de Dios y, por tanto, la teología natural, Barth combate la *analogia entis*. Hay que notar que la así llamada *analogia entis*, tal como la ha concebido Przywara y la ha criticado Barth, no tiene nada que ver con la doctrina de Santo Tomás. Es tan evidente que el Aquinate no asigna al conocimiento natural del hombre ningún poder sobre Dios, que no se entiende cómo es que Barth no lo haya percibido. Según Barth, no se puede emplear la noción de ente para significar a Dios y a las creaturas: si se lo empleara en tal sentido, la coexistencia de las creaturas con Dios sería un hecho con prioridad total³⁸. Es deplorable que Barth no haya leído los textos donde Santo Tomás excluye una cierta predicación analógica de Dios y de las creaturas, porque, si la hubiera, haría falta poner algo anterior al mismo Dios³⁹. Barth ha luchado más bien contra una *analogia entis* suareziana⁴⁰.

En el tomo tercero de su *Dogmática*, Barth parece aceptar un cierto conocimiento de Dios a través del uso de la razón natural, aunque mantiene la condena de la teología filosófica. Según Henri Bouillard, Barth aceptaría la analogía de atribución extrínseca⁴¹. Sin embargo, Barth no vacila en rechazar la definición del Concilio Vaticano I, a saber: que Dios puede ser conocido como el principio y el fin de todas las cosas, mediante la razón natural del hombre, a partir de las criaturas. Desear conocer a Dios directamente, es creer en la justificación por las obras. Parece que Barth, con el pasar de los años, habría hecho menos radical este rechazo de la teología natural.

EL USO DE LA ANALOGÍA EN LA FILOSOFÍA Y EN LA TEOLOGÍA

La analogía es un instrumento de descubrimiento. Platón se sirve de la comparación o analogía de los diferentes modos de conocer con los segmentos de una línea recta dividida proporcionalmente. En sus obras se encuentran varias otras analogías,

³⁶ Véase H. CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, París 1969, pp. 208ss.

³⁷ *De verit.* q. 10 a. 7: «Omne cognoscens in quantum huiusmodi assimilatur cognito». Pero el hecho de que el objeto adopte el modo de ser del intelecto no significa un dominio del hombre sobre lo que conoce.

³⁸ Cfr. K. BARTH, *op. cit.*, VI 219 y 390.

³⁹ Cfr. *Summ. C. Gent* I 34: «...oportet enim aliquid Deo ponere prius».

⁴⁰ Nuestras conclusiones concuerdan con las expuestas por M. E. SACCHI, «Analogia entis. Analogia fidei. Tomás de Aquino y Karl Barth»: *Burgense* XXIV (1993) 551-558.

⁴¹ Cfr. H. BOUILLARD S. I., *Karl Barth*, t. III, París 1957, p. 195.

como la explicación de los elementos con la ayuda de figuras estereométricas. Aristóteles utiliza la analogía de la biología comparada. Kepler aplica la figura de la elipsis a la órbita de los planetas. En física, la analogía clásica es aquella de las ondas sonoras, de las ondas de la luz y de las ondas magnéticas. Otra analogía es la comparación del núcleo de los átomos y de sus electrones con nuestro sistema solar. Parece que muchos fenómeno del mundo físico poseen una unidad analógica. Efectivamente, nuestro intelecto busca una cierta identidad o semejanza en el seno de la diversidad.

Una de las tareas más importantes de los naturalistas es describir y distinguir las innumerables especies animales y vegetales. No obstante, tal clasificación presupone una comparación. Se sabía que las glándulas exócrinas producen una secreción. Por analogía, se ha concluido que las glándulas endocrinas obran otro tanto. Los procesos biológicos fundamentales —la asimilación, la respiración, la división celular, el crecimiento, etc— se encuentran en todos los vivientes, aunque sea de manera análoga.

En la narración de acontecimientos históricos la comparación con otros sucesos semejantes facilita su conocimiento. Se puede pensar en la descripción clásica de lo que es una guerra con el relato que Tucídides ha efectuado en su *Guerra del Peloponeso*. También se puede apreciar una cierta analogía en las comparaciones biográficas que hallamos en las *Vidas paralelas* de Plutarco.

Ya he mencionado el recurso a la analogía en la filosofía de la naturaleza; por ejemplo, en la explicación de la materia prim y en la aplicación del concepto de medida. «Movimiento» se dice analógicamente, como igualmente lo atestiguan los casos de «acción», «facultad», «conocimiento», «apetito», «alma», «intelecto», etc. Si pasamos a la metafísica, la predicación analógica tiene un papel todavía más importante. La metafísica se distingue por el método de resolución (*modus resolutionis*), que es la reducción de los efectos a sus causas y, algo que ahora nos interesa a nosotros, la reducción de lo menos universal a lo más universal. Así, todos los seres se encuentran en el concepto «ente» y todas las formas de «posibilidad», «poder», etc., son significadas analógicamente por el concepto de *potentia*. Por otra parte, ya hemos mencionado el recurso a la analogía en la teología natural.

En un texto muy conocido de la *Expositio in Boethii De Trinitate* q. 2 a. 3, el Aquinate escribe que el papel de la filosofía en la sagrada doctrina es triple: demostrar los preámbulos de la fe, hacer conocer por ciertas semejanzas los dogmas de la fe y oponerse a aquello que se dice contra la fe. Tomás se refiere a San Agustín, quien empleaba muchas analogías para manifestar la doctrina de la Trinidad. En efecto, Tomás observa que una referencia a la naturaleza se impone para aclarar muchas cosas⁴². Sobran los ejemplos en la *Suma de teología*. Para dirigirse hacia Dios al nivel sobrenatural, el intelecto debe imbuirse de un conjunto de principios como también le sucede al nivel natural. Esto lo hace en nosotros la virtud de la fe⁴³. Lo mismo vale para la esperanza, que nos da la confianza de poder alcanzar a Dios⁴⁴. Se sabe, por fin, cómo

⁴² Cfr. *Summ. theol.* I q. 99 a. 1.

⁴³ *Summ. theol.* II-II q. 1 a. 7: «Ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habetur».

⁴⁴ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 17 a. 1.

Tomás ha descrito la naturaleza de la caridad sobrenatural por medio de una analogía con la amistad⁴⁵.

La necesidad de la gracia santificante se explica por analogía con la vida natural: así como las facultades están enraizadas en la esencia del alma, así las virtudes sobrenaturales necesitan una base: la santificación y la divinización del alma por la gracia⁴⁶. Huelga recordar la explicación de la función de cada uno de los sacramentos individualmente considerados con la ayuda de analogías con la vida natural del hombre⁴⁷.

Para explicar la conveniencia de la Encarnación, Tomás recurre al principio siguiente del orden natural: «Conviene a una cosa lo que está de acuerdo con su naturaleza. Puesto que la naturaleza de Dios es la bondad misma, conviene que Él se comunique». Muy conocido es igualmente el principio aplicado en la *Suma contra los gentiles* IV c. 11: «A medida que una naturaleza es más noble, aquello que procede de ella le está más íntimamente unido»; principio al cual se suele acudir para ilustrar algo de la generación del Hijo en el seno del Padre Eterno. Finalmente, hay un recurso extenso a analogías con la naturaleza en las exposiciones escatológicas. Las referencias a la naturaleza, en particular a la naturaleza humana, muestran que la gracia no es algo totalmente ajeno al hombre, sino que se cumple de una manera estupenda según los deseos y aspiraciones más profundos de su corazón.

De las predichas explicaciones resulta que la predicación analógica ocupa un lugar central en el pensamiento de Tomás de Aquino, quien ha logrado desarrollar una doctrina original y equilibrada de la analogía que se aplica a las varias ciencias teóricas y sobre todo a la Sagrada Teología.

LEO J. ELDERS S. V. D.

Seminario de Rolduc.

⁴⁵ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 23 a. 1.

⁴⁶ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 110 a. 1.

⁴⁷ Cfr. *Summ. theol.* III q. 65 a. 1.



LA NOCIÓN DEL *ESSE* EN LOS PRIMEROS ESCRITOS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Los primeros escritos de Tomás de Aquino abarcan el período comprendido entre los años 1252 y 1259, período que se divide, a su vez, en dos etapas especulativas. La primera se extiende desde el año 1252 al 1256 y a ella pertenecen el *Scriptum super libros Sententiarum*, el *De ente et essentia*, la *Expositio super librum Boethii De Trinitate* y el *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*. La segunda etapa se extiende del año 1256 al 1259 e incluye el *De veritate*, las *Quaestiones quodlibetales* (qq. 7-11) y la *Expositio in librum Boethii De hebdomadibus*. Si bien la cronología de estos trabajos no ha sido todavía exactamente determinada, se estima que el escrito sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo ha sido posiblemente el primogénito, y ya en él se perfilan los grandes temas de la metafísica tomista.

LA *ESSENTIA* Y EL *ESSE*

En primer lugar, la noción de *ens*, que Santo Tomás refiere primordialmente al *esse*, y no a la esencia: «*Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum*»¹. Mientras que la palabra *ens* apunta directamente al acto de ser, el término *res* señala la esencia o quiddidad: «*Nomen entis imponitur ab esse et nomen rei a quidditate*»². Las nociones de *ens* y *res*, por tanto, no se cubren perfectamente, pues el «ente» remite al ser, en tanto la «cosa» a la esencia. De aquí que sea necesario considerar dos aspectos en toda cosa existente: lo que ella es, o sea, su quiddidad o sentido, y el ser de la misma: «*Secundum Avicennam, ut supra dictum est, hoc nomen ens et res differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem eius, et esse ipsius*»³.

«Esta distinción —escribe Gilson al respecto— es la raíz de la célebre doctrina tomista de la composición de esencia y existencia en lo finito»⁴. Indudablemente, se trata de la composición de esencia y ser en todo lo creado; términos más pertinentes, como es sabido, que los de esencia y existencia para expresar la citada tesis tomista, pues estos últimos más bien hacen pensar en dos estados o modalidades del ente —lo

¹ *In I Sent.* dist. 8 q. 4 a. 2.

² *In I Sent.* dist. 25 q. 1 a. 4.

³ *Ibid.*

⁴ É. GILSON, «Avicenne en Occident au Moyen Âge»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* XXXVI (1969) 108.

posible (esencia) y lo actual (existencia—, que en dos principios constitutivos del mismo.

Estos dos principios, que son coprincipios, se distinguen real y metafísicamente entre sí. Santo Tomás se refiere nuevamente a Avicena para expresar que todo lo que existe posee una naturaleza distinta de su ser: «Omne quod est in genere habet quidditatem differentem ab esse»⁵. Todo ente creado, por tanto, se halla real y metafísicamente compuesto de dos principios constitutivos, que son la *essentia* y el *esse*, y esta composición funda la distinción real y metafísica que también media entre ellos.

Al respecto, el *De ente et essentia*, uno de los trabajos juveniles de Santo Tomás, coetáneo, según algunos, del comentario a las *Sentencias*, resulta, a juicio de Weisheipl, una expresión inequívoca de «la distinción real entre la esencia creada y la existencia»⁶. Pensamos que el texto más elocuente en tal sentido se puede leer en el capítulo V del mencionado opúsculo: «Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel fenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate»⁷.

Si uno puede pensar la esencia de una cosa real, tal como el hombre, o de una cosa ficticia, tal como el ave fénix, ignorando si ellas existen, resulta evidente que la existencia de la cosa es distinta de su esencia. Expresado de otra manera, si «toda esencia puede ser pensada sin su ser», como acota Roland-Gosselin⁸, ello significa que el ser actual de una cosa no está incluido en la esencia de esa cosa. Pero de aquí no se sigue que el ser (*esse*) sea un ingrediente constitutivo del ente que se compone con la esencia. La distinción a la cual alude Santo Tomás más bien lleva a pensar en la distinción entre la esencia y la existencia, o sea, entre lo que la cosa es en el pensamiento y el hecho de que ella sea en la realidad.

Se trata, por ello, de una distinción entre la esencia creada y la existencia, como dice Weisheipl, pero no entre la *essentia* y el *esse* entendidos como componentes de la cosa existente. Santo Tomás resulta aquí solidario de la distinción de esencia y existencia, tal como la afirma toda visión creacionista del universo. Dado que ningún ser finito posee en sí mismo la razón de su existencia, ésta le debe haber sido conferida por Dios en el momento mismo de su creación. Por ello, la existencia resulta algo distinto de la esencia: *esse est aliud ab essentia*; pero aquí el *esse* se refiere al ser fáctico de la esencia, a la esencia misma actualizada, a su ser ahí (*Da-sein*); no al *actus essendi* que ella ejerce.

Decir que la esencia de una cosa resulta distinta de su existencia, no es lo mismo que afirmar que, en esta misma cosa, «la existencia proviene de un *actus essendi*, al cual le debe precisamente el ser actual, y esto no se sigue, de ningún modo, del argumento

⁵ *In I Sent.* dist. 8 q. 4 a. 2.

⁶ J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1994, p. 107.

⁷ La misma distinción se encuentra también en *In II Sent.* dist. 1 q. 1 a. 1: «Cum quidditas cuiuslibet rei possit intelligi etiam non intelligendo de ea an sit».

⁸ Cfr. *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*, par M.-D. Roland-Gosselin O. P., Le Saulchoir, Kain, 1926, p. 188.

en cuestión», tal como lo destaca vigorosamente Gilson refiriéndose al texto que analizamos⁹.

Por otra parte, en su comentario al *De ente et essentia*, Cayetano entenderá el *esse* como la actualidad última de la cosa, mas no como el principio o raíz íntima de la misma: «cum esse sit ultima actualitas»¹⁰. Pero si el *esse* designara la actualidad última de la sustancia, no podría distinguirse efectivamente de ella, pues, en tal caso, el ser actual de una cosa coincidiría con esa misma cosa. El *esse*, identificado con la existencia, resulta para Cayetano la misma sustancia existente: «Existencia enim substantiae est substantia»¹¹.

Al haber determinado el ser como el *esse actualis existentiae*, Cayetano está visualizando el *essedel* pasaje en cuestión, tal como lo estamos proponiendo, esto es, como el ser de hecho de la esencia. En tal sentido, Fabro ha hablado de una «etapa aviceniense del *esse* tomista»¹², en la cual el *esse* resulta apreciado más como *esse in actu*, o sea, como *existentia* que como *esse ut actus*. Dicho de otra manera, el *esse* apunta al ser actual del ente y no a su acto de ser.

Sin embargo, en la misma obra invocada por Fabro para respaldar su juicio, Santo Tomás distingue expresamente el *actus essendi* de aquello a lo cual él conviene, o sea, del ente que lo ejerce: «Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: Diversum est esse, et id quod est, distinguitur actus essendi ab eo cui actus ille convenit. Ratio autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi, et ideo ratio non sequitur»¹³.

Como vemos, emerge aquí el *esse* como *actus essendi*, pero poco después parece disolverse nuevamente en la existencia: «Pero lo que es el *esse* no está incluido perfectamente en la razón o sentido de ninguna creatura; pues el *esse* de cualquier creatura es distinto de su quiddidad: por lo cual no puede decirse de la creatura que su ser sea evidente por sí y en sí mismo. Pero en Dios, su ser está incluido en la razón o sentido de su quiddidad, ya que en Dios es lo mismo el ser algo [*quid esse*] y el ser [*esse*], como dicen Boecio y Dionisio, y lo mismo es la existencia [*an est*] y la esencia [*quid est*], como dice Avicena; y, por tanto, resulta evidente por sí y en sí mismo»¹⁴.

⁹ É. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 1960, pp. 99-100. Sin embargo, y para nuestra sorpresa, el mismo Gilson interpretará luego el mismo pasaje en el sentido de la distinción de *essentia* y *esse* como componentes de lo real. Crf. ID., «Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* XLI (1974) 12. Por su parte, Fabro visualiza el texto citado desde esta última óptica. Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 2a. ed., Società Editrice Internazionale, Torino 1950, p. 218. Como el mismo autor lo señala en una obra posterior, Santo Tomás, a su juicio, «ha admitido siempre una distinción real de *esse* y *essentia*, pero ha habido un desarrollo en su manera de interpretarla, que supone a su vez un movimiento de profundización sobre la manera de entender el *esse* como acto». Cfr. ID., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain 1961, p. 216.

¹⁰ TOMÁS DE VIO CAYETANO, *In De ente et essentia comment.*, Marietti, Torino 1934, p. 159.

¹¹ *Ibid.*

¹² C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, p. 216.

¹³ *De verit.* q. 1 a. 1

¹⁴ *De verit.* q. 10 a. 12.

Si nuestra exégesis es correcta, la distinción mencionada por Santo Tomás se remite nuevamente a la distinción que media entre la esencia y la existencia, tal como se afirmaba en el *De ente et essentia*. Tal distinción se remonta a Aristóteles, quien en los *Segundos analíticos* advertía que, mientras lo que la cosa es resulta objeto de conocimiento o definición, el hecho de que ella sea, esto es, su existencia, o bien es evidente, o, si no lo es, debe ser demostrada¹⁵.

El hecho de que el *esse* no esté incluido en la naturaleza quidditativa de una cosa, es decir, que no sea una nota constitutiva de la esencia, puede referirse tanto al acto de ser como a la existencia. Pero pensamos que apunta a esta última, por cuanto la expresión *an est*, al interrogar si la cosa es, está inquiriendo por la existencia actual de la cosa; no por su acto de ser. Por tanto, y para resumir lo que venimos diciendo, la palabra *esse* señala en ciertos textos el *actus essendi*, mientras en otros apunta a la *existentia*. En consonancia con ello, conviven en el pensamiento tomista dos distinciones; una, entre la esencia y la existencia, y la otra, entre la esencia y el acto de ser.

EL QUOD EST Y EL QUO EST

Todas las creaturas, sean materiales o espirituales, están compuestas de *esse* o *quo est* y de *quod est*, lo cual no acontece en Dios, cuya quiddidad es su mismo ser: «Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali vel in spirituali, inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cuius essentia est suum esse; et ita componitur ex esse, vel quo est, et quod est»¹⁶. La distinción entre la *essentia* y el *esse* en todo ente finito depende de la composición, íntima e insoluble, de los dos coprincipios ontológicos de la realidad, que se comportan como *quod est* y *quo est*, según la terminología de Boecio utilizada por Santo Tomás.

En una célebre fórmula de su tratado *De hebdomadibus*, Boecio distinguía entre el ser y lo que es: «Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit». Aunque sea todavía motivo de discusión, Boecio distingue aquí entre el *esse*, entendido como forma, y la sustancia que ella actualiza. En tal sentido, el *esse* boeciano resulta el *quo est*, aquello por lo cual la sustancia es. Pero Santo Tomás transfigura las ideas de Boecio y el *esse* se convierte en aquello por lo cual la sustancia es o existe. El *esse* adquiere de este modo un tono existencial del cual estaba desprovisto, pues mientras el *esse* de Boecio hace ser al ente lo que él es, el *esse* de Santo Tomás lo hace existir.

Al respecto, Santo Tomás precisa aún más su doctrina, aludiendo a los ángeles o sustancias separadas, compuestas de *lo que es*, de *lo que subsiste*, y del *eser* por el cual subsisten, o sea por su acto de ser: «Sed quia substantia angeli non est suum esse (hoc enim soli Deo competit, cui esse debetur ex seipso, et non ab alio); invenimus in an-

¹⁵ Cfr. nuestro trabajo «Esencia y existencia en Aristóteles»: *Anuario Filosófico* VIII (1975) 119-129.

¹⁶ *In I Sent.* dist. 8 q. 5 a. 1.

gelo *et substantiam sive quidditatem eius, quae subsistit et esse eius, quosubsistit, quo scilicet actu essendi dicitur esse, sicut actu currendi dicimur currere. Et sic dicimus angelum esse compositum ex quo est et quod est*¹⁷.

Sin duda alguna, con su noción de *actus essendi*, Santo Tomás ha sobrepujado el acto formal de Aristóteles como raíz primera y última de lo real. En virtud de su forma el ente ejerce el acto de ser lo que es, pero merced al *esse* ejerce el acto de ser o existir. Y así como el que corre es tal por ejercer el acto de correr, y el vidente es tal por ejercer el acto de ver, el ente es un ente por ejercer el acto de ser. Pero todos los actos mencionados presuponen el acto de ser, dado que sin él los entes no podrían ejercer las formalidades pertinentes. Por él, todo es, pero el ser mismo no es (*nondum est*), ya que, si él fuera, sería un ente. El ser es un acto, y aunque no es una forma, puede considerarse como una cierta formalidad; formalidad que todo ente ejerce en tanto que es o está siendo. Una vez recibida por el ente, esa formalidad permite que él sea, consista y subsista: «Y, por tanto, como podemos decir del que corre, o sea del corredor, que corre, en tanto se someta a la carrera y participe de la misma, así podemos decir que el ente, o sea, lo que es, es, en tanto participe el acto de ser; y esto es lo que [Boecio] dice: el ser mismo no es, ya que no se le puede atribuir el ser, como si fuera sujeto del ser; pero lo que es, una vez obtenida la forma del ser [*forma essendi*], a saber, habiendo recibido el acto mismo de ser, es, y también consiste, o sea subsiste en sí mismo»¹⁸.

Aunque la significación principal de la expresión *quo est* sea el acto de ser, ella posee dos sentidos adicionales. En primer lugar, señala la *forma partis*, es decir, la forma sustancial, que, como parte del todo, da el ser a la materia imprimiéndole un rostro inteligible. En segundo término, señala el acto mismo de ser, o sea, el *esse*, aquello en virtud de lo cual el ente es o existe, así como el acto de correr es aquello gracias a lo cual el corredor corre. Y, finalmente, el *quo est* puede indicar la misma esencia o naturaleza de la cosa, como, por ejemplo, la humanidad con respecto al hombre: «Quia quod est, dicit ipsum suppositum habens esse; materia autem non habet esse, sed compositum, unde in omnibus illis in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio ex quo est et quod est. In compositis autem ex materia et forma quo est potest dici tripliciter. Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae, potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur, est actus currendi, potest etiam dici quo est ipsa natura quae relinquitur ex coniunctione formae cum materia, ut humanitas»¹⁹. El primer sentido y el tercero, la forma y la esencia, pueden reducirse al acto primero en virtud del cual el ente es lo que es. Pero el segundo sentido no puede asimilarse a los otros dos, ya que el *esse* resulta aquello en virtud de lo cual el ente es. Dado que la esencia le da el ser al ente, el ser tal o cual, ella resulta como (*quasi*) un acto primero: «Sed ipsa essentia dat esse habenti: et iste actus est quasi actus primus»²⁰.

¹⁷ *Quodlib. IX* q. 4 a. 1.

¹⁸ *In De hebdom.*, lect. 2.

¹⁹ *In I Sent.* dist. 8 q. 5 a. 2.

²⁰ *In I Sent.* dist. 7 q. 1 a. 1.

Pero el *esse* también es un acto primero, por no decir primerísimo, ya que actualiza a todo el compuesto y, en tal sentido, a la misma esencia constituida de materia y forma. El *quod est*, en primera y última instancia, indica, por ende, lo que tiene el ser: *habens esse*.

EL ACTVS ESSENTIAE

La esencia, por tanto, ejerce dos actos. Uno es el de la forma, que actualiza a la materia, resultando por ello *actus essentiae*; y el otro es el del *esse*, que actualiza a la esencia existencialmente, resultando también, por tal motivo, *actus essentiae*. Dicho de otra manera, mientras la forma es el acto de la esencia en tanto esencia, el *esse* es el acto de la esencia en tanto ente.

Esta bivalencia del término *actus essentiae* se pone de manifiesto en el siguiente texto de Santo Tomás, interpretado por sus exégetas en uno u otro sentido: «Sed sciendum est quod esse dicitur dupliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse: definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essendi; sicut vivere quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei quod est actus essentiae»²¹. En su primera obra sobre la noción tomista de participación, Fabro remite los tres sentidos al ser real, al acto de ser y al ser de la cópula respectivamente.²² Y más tarde confirmará nuevamente su exégesis, al referir el segundo sentido al *actus essendi*, el cual, a su juicio, ocupa un lugar destacado en el texto²³.

Por el contrario, Gilson entiende el *actus essentiae* como el acto de la forma, debido al tono aristotélico del texto. Según Aristóteles, para los vivientes, ser consiste en vivir. En tal sentido, la vida es el acto específico del alma, de modo tal que resulta como el ser del alma, y, dado que, gracias al acto de vivir, los vivientes son tales, él se afirma como un acto primero; no como un acto segundo, tal como el nutrirse, el crecer, etc²⁴, operaciones todas que se desprenden del acto primero de la vida. Pero más tarde el mismo Gilson se ha referido fugazmente al texto que analizamos como a «la cotribución decisiva a la metafísica del ente» realizada por Santo Tomás²⁵. Sin ninguna duda, nuestro autor está pensando aquí en el *actus essendi*, modificando así su primera apreciación. Si bien nos inclinamos por estimar el *actus essentiae* como el acto de la

²¹ *In I Sent.* dist. 33 q. 1 a. 1.

²² Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, p. 191.

²³ Cfr. C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, p. 213. También L. de Raeymaekers adhiere a esta opinión: cfr. su *Filosofía del ser*, Gredos, Madrid 1956, p. 185.

²⁴ É. GILSON, *L'etre et l'essence*, 2e. éd., Vrin, Paris 1962, p. 94. Nada prueba que el *esse*, escribe Gilson, sea el acto mismo de existir.

²⁵ É. GILSON, *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona 1979, p. 330.

forma, lo hacemos sin demasiada convicción debido a la bivalencia que afecta a la expresión en juego, la cual puede aludir, como decíamos, tanto al acto de la forma como al acto del *esse*.

Por su parte, y para confirmar su lectura, Fabro cita un pasaje paralelo, en el cual Santo Tomás señala nuevamente tres sentidos de la palabra *esse*: «Dicendum quod secundum Philosophum, V *Metaph.* [7, 1017 a 31], esse duobus modis dicitur: Uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula; et sic ut Commentator ibidem dicit, ens est praedicatum accidentale; et hoc esse non est in re, sed in mente, quae coniungit praedicatum cum subiecto, ut dicit Philosophus in VI *Metaph.* [4, 1027 b 25]. Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera; et hoc quidem esse in re est, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis. Aliquando tamen esse sumitur pro essentia, secundum quam res est: quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentiae vel habitus»²⁶. «Aunque enunciada por un “duobus modis”—escribe Fabro— esta triple división vuelve, a una distancia no muy considerable, con esta importante variante: que el *esse* como *actus essendi* recibe allí un significado principal, en tanto el *esse essentiae* es introducido por un *aliquando* y asume, por tanto, una función secundaria»²⁷.

El ser puede entenderse en este pasaje en tres sentidos: 1) como cópula, 2) como *actus essendi*, y 3) como esencia. En el segundo caso, el ser como *actus entis*, «resulta de los principios de la cosa», lo cual significa que si bien el *esse* hace ser al ente, al actualizarlo, la forma también colabora en la constitución de lo real, al hacer que el ente sea lo que es. Aunque no exista ninguna prelación de orden temporal, el *esse* presupone la forma (ésta es también *principium essendi*), ya que el *esse* no podría hacer existir al ente si no mediara también un principio por el cual el ente es lo que es. La forma resulta, por tanto, un principio indispensable en la estructura de lo real; y si bien por su mediación el ser adviene a lo real («Non enim est esse rei neque forma neque materia ipsius; sed aliquid adveniens rei per formam»²⁸), no es menos cierto que la forma adquiere toda su realidad por el *esse* que la actualiza, pues si no la actualizara, ella no podría cumplir con su papel de acto sustancial del ente. Es en este sentido preciso, que el *esse* «resulta de los principios de la esencia» y está como constituido por ellos, tal como más tarde lo reafirmará Santo Tomás²⁹.

EL JUICIO Y EL *ESSE REI*

El *esse* resulta, por tanto, de los ingredientes ontológicos de la cosa, si se trata de entes compuestos de materia y forma, o bien acompaña a la forma, si se trata de sus-

²⁶ *In III Sent.* dist. 6 q. 2 a. 2.

²⁷ C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, pp. 213-214.

²⁸ *De subst. separat.*, c. 8.

²⁹ «Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliud superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae» (*In IV Metaphys.*, lect. 2, n. 558).

tancias simples o espirituales. Mientras la primera operación del espíritu visualiza la quiddidad, la segunda divisa el *esse* mismo de la cosa: «La primera operación mira [*respicit*] a la naturaleza misma de la cosa, según la cual la cosa entendida tiene un determinado grado entre los entes, ya sea una cosa completa como lo es el todo, ya sea incompleta, como una parte o un accidente. La segunda operación mira al ser mismo de la cosa [*ipsum esse rei*], el cual o bien resulta de la agrupación de los principios de la cosa, en el caso de las compuestas, o bien acompaña a la misma naturaleza simple de la cosa, en el caso de las sustancias simples»³⁰.

Como vemos, el juicio guarda una relación directa con el *esse* mismo de la cosa. Como lo subraya Gilson, mientras «la intelección alcanza la esencia, que la definición formula, el juicio alcanza el acto mismo de existir»³¹. Esto no significa, si hemos entendido bien, que el juicio capture conceptualmente el acto mismo de ser, sino que apunta o mira (*respicit*) al ser mismo del ente. En tal sentido, en el «es» de cualquier juicio palpita el acto de ser, y palpita de un modo manifiesto en los juicios existenciales tales como «la tierra es», pero también en juicios tales como «la tierra es redonda». Por ello, «resulta verdadero decir —escribe Gilson— que, incluso a título de cópula, este verbo tiene un sentido existencial o, como lo han sostenido varios lógicos, que incluso las proposiciones atributivas son existenciales»³². Y dado que el juicio apunta al *esse rei*, alcanza también la verdad, ya que ésta se funda en el ser de la cosa: «Prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius, et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ut dictum est, in corp., ideo veritas et falsitas proprie inveniuntur in secunda operatione»³³.

A juicio de Fabro, los textos en los cuales Santo Tomás afirma la correspondencia entre las dos primeras operaciones del espíritu, concebir y juzgar, con los dos principios constitutivos del ente, la *essentia* y el *esse* respectivamente, resultan «aislados» y pueden hacer pensar en los dos momentos de la posibilidad y de la realidad³⁴. Admitir tal correspondencia implica, incluso, permanecer «en el nivel de la metafísica aristotélica de la forma»³⁵. Si fuera así, el *esse rei*, o sea, el ser de la cosa apuntado por el juicio, sería «la realidad de hecho», como dice Fabro, esto es, la esencia ya constituida de materia y forma. Tal es, por otra parte, lo que parece expresar Santo Tomás, cuando al

³⁰ In *Boeth. De Trinit.* q. 5 a. 3.

³¹ É. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 6e. éd., Vrin, Paris 1965, p. 184. En el mismo sentido se expresa L. DE RAEYMAEKER, *Filosofía del ser*, p. 187. Por el contrario, K. Rahner estima que «todo juicio, de manera mediata o inmediata (y también cuando se trata de los *entia rationis*), recae sobre el *esse*, o dicho por ahora más exacta y precavidamente, sobre lo real existente, sobre el *ens*». (*Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona 1963, p. 175).

³² É. GILSON, *L'être et l'essence*, p. 283. En el mismo sentido, analizando un juicio tal como «la hoja es verde», Heidegger advierte que el «es» no se remite a la hoja, ni al verde, sino que resulta distinto de ambos: «¿Dónde está y qué es el «es»?», inquiera el filósofo al respecto. Y Santo Tomás responde: es el acto de ser que incumbe y atañe al ente. Véase M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1981, p. 27).

³³ In *I Sent.* dist. 19 q. 5 a. 1.

³⁴ C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, p. 67.

³⁵ C. FABRO, *op. cit.*, p. 76.

distinguir entre *formatio* y *compositio*, afirma que esta última apresa el *esse rei*: «Cum in re duo sint, quidditas rei, et esse eius, his duobus respondet duplex operatio intellectus, una quae dicitur a philosophis *formatio* qua apprehendit quidditatem rerum, quae etiam dicitur *indivisibilium intelligentia*, alia autem comprehendit *esse rei*, componendo *affirmationem*, quia etiam *esse rei* ex *materia* et *forma compositae*, a qua *cognitionem* accipit, consistit in *quadam compositione formae ad materiam vel accidentis ad subiectum*»³⁶.

Sin embargo, en la misma obra, páginas después, y nuevamente para nuestra sorpresa, Fabro remite la expresión *esse rei* al *actus essendi* como «primer fundamento de la verdad», invocando al respecto uno de los textos en litigio: «Cum in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in *esse rei* magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab *esse* imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis *esse rei* sicut est per *quandam similitudinem* ad ipsum, completur *relatio adaequationis*, in qua consistit *ratio veritatis*. Unde dico, quod ipsum *esse rei* est *causa veritatis* secundum quod est in *cognitione intellectus*»³⁷. Si el ser de la cosa, como señala este texto, consiste en cierta composición de materia y forma, el *esse rei* señalaría la existencia concreta del ente, es decir, la esencia en acto, mas no el acto de la esencia. Si bien pensamos que el *esse rei* está mentando el acto de ser, no dejamos de reconocer que la expresión en juego podría también designar el ser actual de la cosa, como dice Fabro, no obstante sus oscilaciones al respecto. Ello ha dado lugar a interpretaciones divergentes y posiblemente sea éste uno de los temas centrales de la etapa inicial del pensamiento tomista sobre el cual no se ha logrado aún el consenso; consenso que, por otra parte, tampoco existe con respecto al controvertido tema del *esse* del Verbo encarnado.

EL *ESSE* DE CRISTO

En el *Quodlibetum IX*, Santo Tomás inquiriere si en Cristo hay un solo *esse*: «Utrum [in Christo] sit unum tantum esse». La respuesta comienza con una distinción entre dos sentidos del término *esse*. El primero es el de cópula verbal, que sólo existe en el alma, cuando ésta une al afirmar o divide al negar. El segundo sentido alude al *esse* como *actus entis* y se extiende a las diez categorías de lo real: «Alio modo *esse* dicitur *actus entis* in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura»³⁸. Este *esse* se atribuye de dos maneras. En primer lugar, a lo que es verdaderamente «por sí», o sea, a la sustancia. En segundo término, a lo que no es por sí, a saber, a los accidentes, a las formas sustanciales o a algunas partes que no subsisten por sí mismas, o sea, entendidas como aquello por lo cual (*quo*) algo es de un modo u otro, tal como la blancura por la cual algo se dice blanco. Pero, a su vez, se puede atribuir el *esse* a la sustancia de dos modos. Uno es el *esse* que resulta de los principios que integran la unidad de la cosa, que es el *esse* sustancial del sujeto (*suppositum*). Otro es

³⁶ *In I Sent.* dist. 38 q. 1 a. 3.

³⁷ *In I Sent.* dist. 19 q. 1 a. 1.

³⁸ *Quodlib. IX* q. 2. a. 2.

el *esse* atribuido al sujeto, además de los principios que lo constituyen, y sobreañadido al mismo, esto es, el *esse* accidental, tal como el ser blanco puede atribuirse a Sócrates.

Teniendo en cuenta que Cristo es una sola realidad subsistente, aunque compuesta por dos naturalezas (la divina y la humana), sólo hay en Él un único *esse* sustancial, que es el propio del sujeto, aunque pueda darse un *multiplex esse accuidentale*. Por otra parte, si bien un ente puede realizar distintas operaciones, tales como las que efectúan la lengua o la mano, en el caso del hombre, todas ellas integran la unidad del sujeto, la cual se funda en el *esse* del mismo: «Sed esse est in quo fundatur unitas suppositi». He aquí resumido el contenido del artículo. Pero las dificultades hermenéuticas comienzan cuando se trata de dilucidar si el *esse* como *actus entis* se refiere o no, al *actus essendi*. A juicio de Fabro, el *actus entis* «podría ser también la *existentia* entendida como una esencia realizada (por oposición a la esencia posible)³⁹. Sin embargo, el mismo autor se remite en la misma obra al libro III de las *Sentencias* para señalar que el *actus entis* que figura en el mismo se identifica con el *actus essendi*: «Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera; et hoc quidem esse in re est, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis»⁴⁰. Este *esse* habita en la cosa como el acto más peculiar del ente, y así como el lucir es el acto de lo que reluce, el ser es el acto de lo que es en tanto que es, con lo cual el *actus entis* está señalando el acto de ser ejercido por el ente. No obstante, el *actus entis* del *Quodlibetum* en cuestión, concluye Fabro, se refiere más bien al ser en acto del ente y no al ser como acto: «Yo no creo hacer violencia al texto al decir que el *esse*, aquí y en todo este primer período de doble influencia aviceniana y averroísta, resulta entendido como *esse in actu* más bien que como *esse ut actus*»⁴¹.

Por el contrario, en un excelente ensayo dedicado al problema que nos ocupa, Gilson estima que el controvertido *actus entis* es el acto en virtud del cual la sustancia existe. Este *esse* sustancial, único, es el acto mismo de ser del sujeto, el cual está integrado por dos naturalezas (la divina y la humana asumida por el Verbo), de modo tal que Jesucristo ejerce un único acto de ser, el cual, por otra parte, resulta el *esse* mismo del Verbo eterno de Dios. De esta manera, y sin confusión posible, acota Gilson, el Verbo divino ha salido «intacto de la prodigiosa aventura que ha corrido al hacerse hombre»⁴².

El *esse*, por tanto, como *actus entis*, se atribuye de manera pertinente a la sustancia, la cual posee así un *esse* sustancial. Este *esse*, propio del sujeto, es uno solo en el caso de Jesucristo, no obstante estar constituido por dos naturalezas distintas. Pero, el *esse* como *actus entis*, este *esse* sustancial del que venimos hablando, ¿es el ser en acto de Jesucristo, como presume Fabro, o su acto de ser, como asegura Gilson? Tal es la alternativa que nos plantean los dos destacados tomistas de nuestro tiempo. Por nues-

³⁹ Cfr. C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, p. 215.

⁴⁰ *In III Sent.* dist. 6 q. 2 a. 2.

⁴¹ C. FABRO, *op. cit.*, pp. 215-216. Renglones después, sin embargo, nuestro autor escribe que el *esse* al que alude Santo Tomás como fundamento de la unidad del sujeto, «se comprende mejor, si uno lo considera como “*esse ut actus*”» (*Ibid.*).

⁴² É. GILSON, «L'esse du Verbe incarné selon saint Thomas d'Aquin»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* XXXV (1968) 30.

tra parte, después de haber leído y releído el texto de Santo Tomás, nos inclinamos por la postura de Gilson, entre otras razones, porque la misma expresión *actus entis* del comentario sobre las *Sentencias* remite, como el mismo Fabro lo reconoce, al *actus essendi*, lo cual nos invita a pensar, que también en el *Quodlibetum* posee el mismo sentido.

DIOS COMO *IPSVM ESSE*

La distinción que oportunamente analizábamos entre el *quod est* y el *quo est*, deja de tener vigencia con respecto a Dios, cuyo *quod est* está de tal modo absorbido por el ser, que algunos filósofos estiman que carece de esencia. Ya desde el principio de su carrera doctrinal, Santo Tomás parece haber visualizado a Dios como el mismo ser subsistente, concepción que también atribuye a Avicena y a Maimónides: «*Quidam enim dicunt, ut Avicenna et Rabbi Moyses quod res illa quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse in Deo est. Unde dicunt quod est esse sine essentia*»⁴³.

En Dios sólo hay *esse*, o, mejor dicho, Él es el *esse* mismo en estado puro y subsistente; pero decir que su naturaleza íntima es el ser, no implica saber en qué consiste propiamente el *esse* divino, reacio de suyo a toda definición, por cuanto no hay qué definir; y no hay qué definir, porque Dios no es algo, o, expresado de otro modo, porque su quiddidad está como devorada por el ser. «Dios habita en una luz inaccesible», dice San Pablo, o, como lo corrobora Santo Tomás, en una cierta oscuridad; y es justamente debido a nuestra ignorancia al respecto, que nos vinculamos con Dios en esta vida de la manera más pertinente. Leamos y meditemos este elocuente texto de su temprano período especulativo y a cuyas ideas permanecerá siempre fiel: «Todos los otros nombres expresan una cierta manera determinada y particular de ser, como sapiente dice el ser sabio; pero este nombre “el que es” [*qui est*] expresa el ser absoluto y sin nada agregado que lo determine; y, por ello, el Damasceno dice que no significa lo que Dios es, sino que significa cierto océano infinito de sustancia, y como sin término, por lo cual cuando procedemos con respecto a Dios por vía de eliminación, primero le negamos los datos corporales, y, en segundo lugar, los intelectuales según se encuentran en las creaturas, tales como la bondad y la sabiduría; y entonces sólo queda en nuestro intelecto, que Dios es, y nada más, por lo cual él se encuentra entonces como en una cierta confusión; pero, por último, también eliminamos de él este ser mismo [*hoc ipsum esse*], tal como está en las creaturas; y entonces queda en cierta tiniebla de ignorancia, por la cual nos unimos de manera óptima con Dios en nuestra vida presente, como dice Dionisio, y es en esa oscuridad [*caligo*] en la que se dice que Dios habita»⁴⁴.

La creatura designa «lo que es», o sea, un sujeto ejerciendo el ser; pero al eliminar de Dios el ser tal como se halla en las cosas creadas, es decir, actualizando un sujeto,

⁴³ *In I Sent.* dist. 2 q. 1 a. 3.

⁴⁴ *In I Sent.* dist. 8 q. 1 a. 1.

nos asomamos perplejos al misterio metafísico de Dios, enfrentados con un puro «es», sin sostén ni soporte que lo ejerza.

Como hemos podido apreciar, resulta difícil brindar un panorama unitario de la primera etapa especulativa de Santo Tomás. Incluso, hemos visto a eminentes tomistas contemporáneos fluctuar ante los textos en el esfuerzo por desvelar su verdadero sentido. Tal situación, sin embargo, no debe desanimar a todos los que se esmeran por comprender el genuino pensamiento de Santo Tomás, antes bien debe estimularlos, ya que las opciones filosóficas se están planteando cada día con mayor nitidez, lo cual hace pensar en la anhelada unidad de la escuela tomista; una unidad por la cual hay que bregar denodadamente y con la firme esperanza de su conquista definitiva.

RAÚL ECHAURI (†)

Universidad Nacional de Rosario.

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE OCKHAM ¿RUPTURA O CONTINUIDAD CON EL MÉTODO COSMOLÓGICO?

El movimiento que Ockham inició se caracteriza por una aproximación analítica, crítica y empírica a los temas físicos. En particular, la Física de Ockham compone dos objetivos primarios: eliminar de las ciencias todo tipo de entidades abstractas, dependientes de una lógica aún no suficientemente desarrollada, y admitir que los individuos son las únicas realidades existentes. El conocimiento, por tanto, no se ha de fundar sino en el universo de lo concreto, y todo el problema de la formulación científica radicaré en explicitar las relaciones entre un lenguaje que depende necesariamente de términos abstractos y un universo compuesto por individuos.

Esta absoluta primacía concedida al individuo entraña dos consecuencias fundamentales:

1. En primer lugar, en oposición a las concepciones aristotélicas y tomistas, según las cuales el verdadero saber tiene por objeto lo universal, Ockham considera que el objeto propio de la ciencia radica en el individuo.
2. La segunda consecuencia es que todo el sistema de causas necesarias y ordenadas, que constituían la estructura del cosmos platónico y aristotélico, cede su lugar a un universo fragmentado en numerosos individuos aislados, absolutamente contingentes e intrínsecamente dependientes de la libre elección divina. Por tanto, en filosofía natural, las premisas aceptadas son aquéllas que resultan consistentes con nuestra experiencia intuitivamente conocida.

Si bien Ockham admite, en términos generales, la definición aristotélica de ciencia como conocimiento de lo universal y necesario obtenido por demostración a partir de premisas necesarias, evidentes e indemostrables, formula una distinción entre aquellas premisas cuya necesidad es determinada por criterios lógicos o por significados derivados de los términos, y aquellas otras cuya evidencia se establece empíricamente y que se llaman necesarias en un sentido condicional o «en la suposición del curso común de la naturaleza»¹. Y los principios físicos tienen evidencia y necesidad sólo en este último sentido.

El método filosófico-natural compone, pues, dos aspectos fundamentales:

1. Un momento intuitivo, que se detiene en el carácter único e inefable del individuo;
2. Y otro analítico, que provee una imagen tomada desde sucesivos puntos de vista procurando recomponer, fatigosamente, una representación siempre incompleta de

¹ *Expositio super Physicam*, prol.: *Opera philosophia*, New York 1985, IV 10-11.

lo real. En efecto, apoyándose sobre el rechazo de toda diversidad interior a las cosas que no sea la distinción real, Ockham no encuentra bajo nombres tales como los de *materia, forma, movimiento, tiempo*, sino absolutos. En particular, este segundo aspecto nos ha sugerido concebir la Física del *Venerabilis Inceptor* como una descripción minuciosa y exhaustiva del singular; en términos amplios, podríamos hablar de una fenomenología del singular².

La teoría física para Ockham desarrolla seis temas de estudio fundamentales:

1. las condiciones comunes y más conocidas de los seres naturales;
2. los cuerpos celestes y sus propiedades;
3. los seres inanimados y sus pasiones;
4. el hombre y sus actos;
5. los animales;
6. y, finalmente, un tratado sobre las plantas³.

Atendiendo el señalado criterio descriptivo, considero que la posterior gran influencia de Ockham se debe, fundamentalmente, a su metodología de análisis más que a la resolución ocasional de problemas concretos. De allí mi interés en analizar el problema de la continuidad o ruptura metodológica entre la Cosmología y la Antropología ockhamistas. Para ello he de centrarme en el análisis de la definición de hombre, pues éste aparece, en razón de su espiritualidad, como un caso privilegiado, veremos si excepcional o no, en el orden de la consideración filosófico-natural.

Circunscribo mi análisis a:

1. las definiciones física y metafísica de hombre, propuestas por Ockham;
2. y a la concomitante consideración de la espiritualidad e inmortalidad del alma intelectual.

Procuró establecer asimismo, tal como lo hemos señalado, los aspectos metodológicos subyacentes al tema y su interrelación con el *modus operandi* físico en general.

I. LAS DEFINICIONES FÍSICA Y METAFÍSICA DE HOMBRE. SEÑALAMIENTO DE SUS LÍMITES

Ockham revisa dos posibles definiciones sobre el hombre: una física y otra metafísica entendiendo que

«Ambas realmente se distinguen por cuanto en la definición natural se establecen por vía indirecta las partes esenciales de las cosas»⁴.

Contrariamente, en la definición metafísica, la predicación del género es directa, al igual que la correspondiente a las diferencias que señalan las notas esenciales de lo definido⁵. El físico, por tanto, define el hombre como una sustancia compuesta de

² Cfr. O. L. LARRE, *La Física de Ockham como fenomenología del individuo*, tesis doctoral, UCA, Buenos Aires 1995.

³ Cfr. *Summ. phil. nat.*, preamb.: *Opera philosophica*, New York 1985, VI 155.

⁴ *Quodlib. V q. 15: Opera philosophica*, New York 1985, IX 539.

⁵ Cfr. *Ibid.*

un cuerpo y de un alma intelectual designando los conceptos de «cuerpo» y «alma intelectual» sus partes reales; y el metafísico hará lo propio estableciendo que el hombre es un «animal racional»⁶. En este caso, el alma intelectual supone por la totalidad del compuesto, tal como «blanco» expresa la blancura y simultáneamente el sujeto.

El metafísico, por ende, no alude a ninguna realidad que no sea aquella definida: los términos de la definición que expresan tanto el género cuanto la diferencia designan las partes esenciales de la realidad definida. Mas no suponen por ella, sostiene Ockham, sino por el compuesto considerado en su totalidad. En la definición del físico, en cambio, los términos que designan la diferencia expresan las partes esenciales de la realidad definida y suponen por ellas. Tratándose de definiciones reales y no nominales, y en cuanto hacen uso de términos absolutos y no connotativos, ambas se diferencian; pero mientras que en la definición metafísica todos los términos se predicán directamente (*in recto*), en la respectiva definición física los términos que designan las partes esenciales se predicán indirectamente (*in obliquo*)⁷.

Ockham rechaza que exista una definición lógica del hombre, porque el lógico no tiene como objeto de estudio al hombre, sino a los signos, de modo que no le compete definir ningún ente,

«sino que sólo tiene que enseñar de qué modo aquellas ciencias que estudian al hombre deben definirlo»⁸.

Seguidamente, y a la manera de corolarios de esta doctrina, Ockham extrae una serie de conclusiones que evidencian los límites de las definiciones analizadas.

1. *Ambas definiciones son proposiciones contingentes*, pues «ninguna proposición afirmativa existencial y referida al presente, compuesta por la definición y lo definido, es necesaria, sino absolutamente contingente»⁹. Por tanto, en caso que ningún hombre exista, la afirmación contenida en la definición sería falsa. Pero, sin embargo, las mismas definiciones expresadas bajo condicional resultarían absolutamente necesarias: «Si el hombre existe, el animal racional existe»¹⁰.

2. *Ambas definiciones son incompletas*. No permiten ver cómo el hombre pertenece esencialmente a dos órdenes diversos: mediante el cuerpo, el alma sensitiva y la capacidad de entender, el hombre está inscrito en el dominio de la necesidad, propio del orden natural; mientras que por el hecho de estar dotado de voluntad, pertenece al orden de la libertad. Ambos componentes son fundamentales y complementarios para una comprensión del hombre.

3. *Son limitadas*. Nos señalan que, además del cuerpo y del alma intelectual, existe en el hombre una forma de la corporeidad y un alma sensitiva.

De esta declaración emerge una preocupación constante del pensamiento ockhamista relativa a la concepción del hombre: una orientación que vincula a Ockham con las raíces franciscanas de su especulación. En el hombre existe una pluralidad de

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, 540.

⁹ *Ibid.*, 540-541.

¹⁰ *Ibid.*, 541.

formas que comprenden el alma intelectual, sensitiva y la forma de la corporeidad. Ciertamente es difícil demostrar que el alma sensitiva y el alma intelectual son distintas desde el momento en que tal distinción no procede de proposiciones evidentes¹¹. Mas Ockham se esfuerza en elaborar una prueba:

«Es manifiesto que el hombre puede desear una cosa con el apetito sensitivo y rechazarlo al mismo tiempo con la voluntad racional»¹².

De este modo, el acto con el cual un sujeto acepta algo y aquél con el cual lo rechaza son contrarios, siendo imposible que en un mismo sujeto residan simultáneamente los contrarios.

La distinción entre el alma sensitiva y la forma de la corporeidad viene afirmada como consecuencia de la concepción que Ockham tiene de la materia, a la cual ha atribuido cierta consistencia ontológica proveniente de una forma poseída como propia. A partir de ambas, el *Venerabilis Inceptor* elabora su visión del compuesto humano.

El cuerpo del hombre, como aquél de todo viviente, que es materia respecto del alma, tiene su actualidad y una forma propia independiente, de la cual éste deriva su naturaleza de organismo apto para unirse a una sustancia espiritual. El argumento ofrecido por Ockham es semejante al establecido por Duns Escoto cuando quiere extender a todos los vivientes la tesis de Enrique de Gante relativa a la presencia en el compuesto de una forma de la corporeidad¹³. ¿Qué nos permite afirmar que el cadáver de un hombre o de un animal conserva su fisonomía o mantiene sus característicos trazos somáticos que le impiden confundirse con cualquier otro cadáver? Ciertamente, la causa no puede ser la materia primera, que en dicho caso

«recibiría inmediatamente los accidentes absolutos, lo cual no parece ser verdadero»¹⁴.

De manera que los accidentes de un animal vivo que permanecen en su muerte, y aun los nuevos que pudan surgir, tampoco tienen como causa

«el aire, o algún otro elemento, ni tampoco el cielo, por cuanto en dicho caso todos los accidentes de todos los cadáveres serían de la misma especie [...] lo cual es contrario al sentido»¹⁵.

Finalmente, estos accidentes, tampoco son causados por la forma sustancial,

«que tiene una idéntica razón en todos los cuerpos, sean éstos hombres, asnos, o cualquier otro, y, por tanto no causará accidentes específicamente diversos»¹⁶,

sino por la *forma de la corporeidad*.

Ockham recurre también al tradicional argumento teológico, según el cual se debe admitir la forma de la corporeidad para poder explicar la identidad numérica del cuerpo viviente y del cuerpo muerto de Cristo:

¹¹ Cfr. *Quodlib. II* q. 11: *Ibid.*, 162.

¹² *Quodlib. II* q. 10: *Ibid.*, 157.

¹³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinat. In IV Sent.* dist. 11q. 3 n. 27, ed. Vivès, vol. XVII, pp. 397ss.

¹⁴ G. DE OCKHAM, *Quodlib. II* q. 11, 162.

¹⁵ *Ibid.*, 163.

¹⁶ *Ibid.*

«Si la corporeidad no difiriese del alma sensitiva, entonces el cuerpo de Cristo en el sepulcro nunca hubiese sido una parte esencial de la naturaleza humana de Cristo; su cuerpo vivo y muerto tampoco habría sido el mismo y la deidad tampoco habría estado unida a aquel cuerpo en el sepulcro, sino por una nueva ascensión, lo cual parece absurdo»¹⁷.

Asimismo, agrega inmediatamente:

«tampoco serían los mismos los cuerpos vivos y muertos de los santos»¹⁸, conviniendo finalmente que concuerda más con la fe de la Iglesia afirmar la distinción entre aquellas formas que su unidad.

Tanto el alma sensitiva, extensa y material, cuanto la forma de la corporeidad y el alma intelectual son supuestas por el hombre, verdadera y propiamente.

4. *Las definiciones física y metafísica del hombre no tienen en cuenta las inclinaciones biológicas al pecado.* El último límite de las definiciones analizadas, afirma Ockham, consiste en ignorar la presencia en el hombre de los humores. Siguiendo la antigua tradición ligada a la medicina, Ockham atribuye humores a la carne, que se desarrollan de manera natural y ejercitan un notable influjo sobre las operaciones del alma. Los humores coinciden sustancialmente con el *fomes peccati*, consiguiente a la culpa original, que es «cierta cualidad de la carne que inclina al apetito sensitivo hacia actos viciosos y pecaminosos»¹⁹.

Resulta evidente que es una cualidad, prosigue Ockham, por cuanto es susceptible de recibir un incremento: así, un hombre se inclina más o menos que otro hacia actos viciosos. Y es una cualidad de la carne, porque no es un hábito ni tampoco un acto del intelecto o de la voluntad, ni tampoco del apetito sensitivo, como es evidente inductivamente. Además, sólo inclina al acto después del pecado.

Para que las definiciones física y metafísica del hombre fuesen completas, sugiere Ockham, deberían comprender explícitamente el género y tantas diferencias cuantas fueren las partes esenciales del hombre. Así, una definición metafísica adecuada podría ser la siguiente: «El hombre es una sustancia material, sensible y racional». Con el término sustancia viene indicado el género y con los otros tres términos se indican, respectivamente, la materia, el alma sensitiva y el alma intelectual.

Para Ockham, todos los individuos que pertenecen a una misma especie no resultan compuestos de una naturaleza específica común y de un principio que volvería individual a esta natura: para Ockham, un individuo es tal en todas sus partes. Por consiguiente, entre los términos *hombre* y *humanidad* no hay diferencia: ambos significan igualmente una idéntica cosa. Se trata, pues, de términos sinónimos que expresan una misma realidad: el término *hombre* designa una natura compuesta por un cuerpo y un alma intelectual que se sustentan por sí, mientras *humanidad* significa la misma natura compuesta de cuerpo y alma intelectual, sin especificarla como subsistente.

¹⁷ *Ibid.*, 163-164.

¹⁸ *Ibid.*, 164.

¹⁹ *Quodlib. III* q. 11, 244.

II. LA ESPIRITUALIDAD Y LA INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

En la indagación sobre la naturaleza del alma intelectual, los pensadores cristianos que precedieron a Ockham habían dado respuestas diversas, pero que tenían un común denominador. En efecto, si bien hay divergencias entre los maestros que se inspiraban en el agustinismo y los seguidores del averroísmo latino, los pensadores medievales convienen en afirmar, de un modo general, que el alma intelectual es de naturaleza espiritual, y que es asimismo forma de un cuerpo. Mientras para la dirección agustiniana el alma es forma del cuerpo y es asimismo una substancia espiritual, para los tomistas es simplemente su forma substancial.

Ockham se separa de esta base común de sus predecesores. Para conocer si el alma intelectual es forma del cuerpo, considera oportuno establecer algunas precisiones. En primer término, se pregunta si nosotros podríamos tener conocimiento intelectual aún en el caso en que el alma no fuese forma del cuerpo. Su respuesta es afirmativa. Veamos el argumento.

Ockham precisa que en el lenguaje común, fuente de reflexión permanente para el filósofo franciscano, se atribuyen operaciones o cualidades sobre la base de una relación puramente extrínseca, semejante a la establecida entre un motor y un móvil. Así, por ejemplo, decimos que alguien es remero porque mueve el remo y no porque el remo sea su constitutivo formal. Del mismo modo, podría darse que el hombre entienda mediante el alma intelectual sin que ésta sea su forma intrínseca. Y si por «alma intelectual» se entendiese la forma inmateral e incorruptible que está toda en todo el cuerpo y toda en cualquier parte, tampoco podrá conocerse con evidencia que:

1. tal forma esté en nosotros;
2. ni tampoco que este alma intelectual sea la forma intrínseca de dicho cuerpo.

Así lo entendió el Filósofo, por cuanto se refiere dubitativamente al tema del alma. Por ello, Ockham concluye en tono categórico:

«Estas doctrinas sólo las creemos»²⁰.

En efecto, no experimentamos en nuestra intimidad la presencia de una forma inmateral e incorruptible, ni podemos demostrar que los actos intelectivos de los cuales tenemos experiencia sean actos producidos por esta forma. Por tanto, no estamos obligados a atribuir dichos actos a una forma inmateral; aún más, la intelección y la volición podrían derivar de una forma del cuerpo que fuese extensa y corruptible.

Del mismo modo que no podemos probar que nuestros actos intelectivos y volitivos son actos de una sustancia inmateral, tampoco podemos probar que tal sustancia se una al cuerpo como forma o como motor:

«Las operaciones y pasiones [son] causadas y recibidas en aquella forma por la que se afirma que el hombre se distingue de los animales [...], y aunque según la fe y la verdad ella es el alma intelectual, forma incorruptible, sin embargo también se podría decir de ella que es extensa, corruptible y generable»²¹.

²⁰ *Quodlib. I* q. 11.

²¹ *Quodlib. I* q. 10, 64.

Al no poder demostrar la existencia en el hombre de una forma espiritual, tampoco se podrá demostrar su inmortalidad:

«No es posible demostrar racionalmente que el alma sea la forma inmaterial e incorruptible del cuerpo»²²,

y sólo a través de la Revelación nos es dado conocer que el hombre tiene verdaderamente un alma espiritual e inmortal.

Cabe al caso señalar las diferencias que se verifican con respecto a Duns Escoto, quien, de acuerdo con los teólogos de su tiempo, enseña que el alma es una sustancia espiritual que se une al cuerpo como forma sustancial. Para Duns Escoto, la imposibilidad de demostrar la inmortalidad deriva de su modo característico de entender la unión de las dos formas: aquella corpórea y lo vital en el interior del compuesto humano²³. Ockham, en cambio, afirma que no se puede demostrar ni la espiritualidad del alma ni que ella se una al cuerpo como forma sustancial. De esta afirmación, a modo de corolario, sigue la imposibilidad de demostrar la supervivencia del alma al cuerpo. La precisión es muy importante, por cuanto se explicita una diversa metodología crítica y de intereses filosóficos entre los dos autores que revela mejor el contexto en el cual se mueve la reflexión filosófica de Ockham, quien

1. por un lado, reduce el número de verdades razonables, conocidas apodócticamente;
2. y, por otra parte, está dispuesto a sostener tales verdades en cuanto inscritas en el horizonte teológico²⁴.

Sobre el terreno de la doctrina psicológica, resulta espontáneo aproximar a Ockham con los averroístas, únicos pensadores cristianos que negaron explícitamente la posibilidad de demostrar con argumentos filosóficos que el alma intelectual es forma del cuerpo y en colocar la inmortalidad personal entre las verdades conocidas por vía de la fe. La proximidad a la psicología averroísta viene sugerida por un paso del mismo Ockham, quien se pregunta si se puede demostrar rigurosamente que existe un intelecto único para todos. La respuesta merece una atenta lectura para evitar malentendidos, pues el intelecto único puede señalar:

1. La forma del cuerpo, o la potencia que está en el origen de nuestro conocimiento. En este sentido, la afirmación de un intelecto único significa caer en una contradicción, pues se debería afirmar consiguientemente que el intelecto es al mismo tiempo sabio e ignorante y que, simultáneamente, amaría y odiaría²⁵. Ockham rechaza como absurda la posición de Averroes y de sus seguidores, quienes habían adaptado la definición aristotélica del alma como forma del cuerpo a su tesis de la unicidad del intelecto posible y habían concluido que el alma intelectual es forma del cuerpo de una

²² *Ibid.*, 63.

²³ Cfr. SCOTUS, *Ordinat. In IV Sent.* dist. 43 q. 2 n. 16, ed. cit., vol. XX, pp. 49ss.

²⁴ La exclusión de la inmortalidad del alma en el número de las verdades demostrables apodócticamente no fue un pensamiento original de Ockham. Muchos pensadores franciscanos le precedieron: Alejandro de Hales, Juan de La Rochelle, Guillermo de Ware, Mateo de Aquasparta, etc. Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Milano 1936.

²⁵ Cfr. *Quodlib. I* q. 11, 67.

manera equívoca. De este modo, atribuyen al intelecto único la capacidad activa de conocimiento universal, afirmando que tal conocimiento puede darse en cualquier hombre singular en cuanto se realiza una unión íntima entre los fantasmas del conocimiento sensible y la especie inteligible del intelecto posible único.

2. Un segundo modo de entender el intelecto único para todos los hombres consiste en concebirlo como el motor que preside cualesquiera de nuestros movimientos. Mas si el intelecto es entendido como un motor, observa Ockham, resulta difícil concluir que sea único para todos los hombres, por cuanto para explicar adecuadamente

«cualquier movimiento local y de alteración bastan las disposiciones del cuerpo y tal como las experimentamos particularmente en nosotros, según es manifiestamente evidente, ocurriendo algo semejante con nuestro conocimiento y nuestra voluntad»²⁶.

Por tanto, a partir de esta afirmación resulta claro que Ockham está convencido que experimentamos la existencia de los actos del intelecto y de la voluntad y que no es necesario atribuirlos a ningún motor separado del cuerpo, ni tampoco a ninguna forma inmaterial o alma espiritual.

Sintetizando, entonces:

1. Ockham no sostiene que el hombre carezca de un alma espiritual e inmortal; afirma simplemente que no estamos en grado de demostrar racionalmente esta verdad.
2. Pero mientras la filosofía no está en condiciones de pronunciarse en orden a esta doctrina, la fe afirma que todo hombre está dotado de una forma espiritual e inmortal. Estamos por tanto ciertos de cuál es la verdad.

III. CONCLUSIÓN

Los criterios de investigación que se pueden extraer de las obras físicas de Ockham se hallan íntimamente ligados a la nueva lógica y a la crítica de la cosmología tradicional: si el mundo es esencialmente contingente y ha sido creado por la libertad absoluta de Dios, no es lícito partir del supuesto de que el mundo está estructurado de acuerdo con relaciones necesarias. Y siendo esto así, el fundamento del conocimiento científico no es otro que el conocimiento experimental. De aquí surge el primer criterio:

1. 1. Sólo se puede conocer de manera científica aquello que es controlable mediante la experiencia.
1. 2. El segundo criterio fundamental del método de Ockham nos señala que más que preocuparnos por el qué son los fenómenos debemos ocuparnos por cómo se llevan a cabo. Lo importante no es la naturaleza, sino la función. Desde la teoría se pasa a la descripción del ente natural, siendo ésta un paso certero hacia la elaboración científica.
2. La filosofía natural como ciencia se basa en el conocimiento intuitivo del singular.

²⁶ *Ibid.* q. 2, 68.

Su posibilidad real de existencia depende del conocimiento intuitivo de las cosas individuales que causan y acompañan el conocimiento abstractivo. A partir de la reiteración de experiencias resulta posible la inducción, alcanzándose por esta vía los conceptos generales y los conocimientos universales y necesarios.

3. Las proposiciones de la filosofía natural, en virtud de este criticismo lógico profesado por Ockham, expresan regularidades derivadas de hechos naturales experimentados como necesarios según el curso común de la naturaleza.

4. La importancia de la física de Ockham, que alienta el desarrollo de un nuevo modo de ver y de explicar la realidad²⁷ proviene, entonces, de:

4. 1. Su interés en describir minuciosamente las experiencias;

4. 2. eliminar falsas hipótesis;

4. 3. proceder separando realidades distinguibles;

4. 4. admitir que sólo se verifican *in re* las distinciones reales;

4. 5. formular, por último, explicaciones ceñidas a los datos empíricos.

5. Los motivos históricos que subyacen a las conclusiones antropológicas ockhamistas van cercadas en su testimonio de crítico desprejuiciado que tiene una firme convicción teológica y que en su conjunto hace un uso riguroso del principio de economía corroborando la experiencia externa e interna.

6. La antropología —que es, por tanto, parte de la Filosofía Natural— se halla vinculada con la metodología general de su investigación cosmológica; está signada por sus mismos límites e intuiciones y señalada en su derrotero por los planteos iniciales de Ockham en torno de las características y entidad propia asignada a los entes inanimados.

7. El hombre, punto culminante de la *scala naturae*, no es considerado por Ockham de un modo diverso a sus congéneres sublunares. Todo cuanto de él sabemos está circunscrito por la experiencia, y frente a la pobreza de la razón, cabe a la fe completar el cuadro posible de conocimiento. Ésta sobreabunda donde aquélla es indigente.

Ockham es consciente de la fragilidad teórica de la armonía entre la fe y la razón. Considera inútiles y perjudiciales los intentos de Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura y Duns Escoto, quienes procuraron utilizar como intermediarios entre razón y fe diversos elementos aristotélicos o agustinianos, elaborando complejas estructuras metafísicas y gnoseológicas. El plano del saber racional, basado en la claridad y en la evidencia lógica, y el plano de la doctrina teológica, orientado hacia la moral y basado en la luminosa certidumbre de la fe, son asimétricos. No se trata únicamente de una distinción, sino de una separación. Estas tesis ponen de manifiesto que nos encontramos ante el epílogo de la «ciencia» medieval y en el preludio de una nueva física.

Si el esfuerzo de la escolástica pretendió conciliar fe y razón, a través de mediaciones y de elaboraciones con un alcance muy variado, el esfuerzo de Ockham consistió en eliminar tales mediaciones y en representar por separado el universo de la

²⁷ Cfr. A. MAIER, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Band V: *Zwischen Philosophie und Mechanik*, Rom 1958, p. 377.

naturaleza y el universo de la fe: no *intelligo ut credam*, ni *credo ut intelligam*, sino *credo et intelligo*.

OLGA L. LARRE

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

EXPOSICIÓN Y REFUTACIÓN DE LOS ARGUMENTOS DE HANS KELSEN CONTRA LA DOCTRINA DEL DERECHO NATURAL

INTRODUCCIÓN

Dedicamos este artículo a la consideración crítica de los argumentos que reunió Hans Kelsen en su escrito *La doctrina del derecho natural ante el tribunal de la ciencia*¹, y que luego aparecieron abreviadamente —pero conservando su sustancia— en el capítulo VIII de la edición francesa de la *Teoría pura del derecho*², distribuidos bajo los títulos «El error lógico de la doctrina del derecho natural», «Las contradicciones de la doctrina del derecho natural» y «Los resultados contradictorios del derecho natural». Los textos transcritos de aquel artículo los indicamos con la abreviatura D. N., y los pasajes que tomamos de la edición francesa de la *Teoría pura del derecho*, que fue la segunda versión de tal obra, los señalamos con la abreviatura T. P. Hay que acotar que en la primera edición de este conocido libro el tema está ausente, y también en la tercera y definitiva versión, de la cual hay una traducción castellana publicada en México en 1979.

En el desarrollo que sigue transcribimos textual e íntegramente todos los argumentos que en tales escritos expresó el ex-profesor de Viena. Exponemos sucesivamente cada razonamiento del mencionado autor y la consideración crítica respectiva. Al final del trabajo, recapitulamos la estructura lógica de los argumentos de Hans Kelsen, y la indicación de los paralogismos que encierran cada uno de ellos.

I. CARACTERIZACIÓN DE LA DOCTRINA DEL DERECHO NATURAL SEGÚN HANS KELSEN

Enunciado A:

«La doctrina del derecho natural tiene por fundamento el *dualismo* del derecho natural y del derecho positivo. Con la ayuda de este dualismo cree poder resolver el eterno problema de la justicia absoluta y contestar qué es justo y qué es injusto en las mutuas relaciones de los hombres. Además, juzga posible distinguir los ac-

¹ Cfr. H. KELSEN, «The Natural Law Doctrine Before the Tribunal of Science»: *The Western Political Quarterly* II (1949) 481 ss. Hay traducción castellana en *Hechos e Ideas* XIX (1950) 253-293.

² Cfr. H. KELSEN, *Théorie pure du droit. Introduction à la science du droit*, ed. de la Baconnière, Neuchâtel 1953. Hay versión castellana resumida de dicha edición francesa, realizada por M. Nilve, Eudeba, Buenos Aires 1960, y muchas ediciones posteriores.

tos de conducta humana que son conformes a la naturaleza y los que no lo son, ya que los primeros están de alguna manera prescritos por la naturaleza y los segundos prohibidos por ella. Las reglas aplicables a la conducta de los hombres podrían así ser deducidas de la naturaleza del hombre, y en particular de su razón, de la naturaleza de la sociedad e igualmente de la naturaleza de las cosas. *Bastaría examinar cuidadosamente los hechos de la naturaleza para encontrar la solución absolutamente justa de los problemas sociales. La naturaleza reemplazaría las funciones legislativas*³.

Consideración crítica.

La caracterización de la teoría iusnaturalista que hace el autor al final del párrafo transcrito es errónea, pues *la doctrina del derecho natural no dice que basta examinar los hechos de la naturaleza para conocer la solución absolutamente justa de los problemas sociales*. Al contrario, los autores iusnaturalistas sostienen que para la obtención de las conclusiones *se parte de ciertos primeros principios evidentes*, juntamente con los datos sobre la naturaleza del hombre obtenidos por observación; tales principios reguladores de la conducta, en conjunción con esos datos (conocidos estos últimos por examen de los hechos, pero interpretados a la luz de aquellos principios) sirven como premisas para la ulterior elaboración de conclusiones sobre lo justo, *mediante procedimientos discursivos*. De modo que hay algunos principios universales que son *per se nota*, o sea conocidos con una evidencia inmediata, *pero para todas las demás reglas jurídicas naturales se requiere la labor de deducción*.

Hans Kelsen no menciona ningún doctrinario que haya dicho que «basta examinar los hechos de la naturaleza» para obtener los juicios de justicia, y sin embargo atribuye esa idea a «la doctrina del derecho natural». *Tampoco dice la doctrina del derecho natural que el examen de la naturaleza reemplace las funciones legislativas*. (Sobre esto, véase infra, la refutación del 4o. argumento).

Enunciado B:

«*Dicha teoría (la teoría del derecho natural) supone que los fenómenos naturales tienen un fin y que en su conjunto son determinados por causas finales. Este punto de vista teleológico implica la idea de que la naturaleza está dotada de inteligencia y de voluntad, que es un orden establecido por un ser sobrehumano, por una autoridad a la cual el hombre debe obediencia. En otros términos, la naturaleza en general y el hombre en particular son una creación de Dios, una manifestación de su voluntad justa y todopoderosa*»⁴.

«*Si la doctrina del derecho natural quiere ser consecuente consigo misma, debe tener un carácter religioso, ya que el derecho natural es necesariamente un derecho divino, si es que ha de ser eterno e inmutable, contrariamente al derecho positivo, temporal y variable, creado por los hombres. Igualmente, sólo la hipótesis de un derecho natural establecido por la voluntad de Dios permite afirmar que los derechos subjetivos son innatos al hombre y que tienen un carácter sagrado, con la consecuen-*

³ D. N. 253; T. P. 101s.

⁴ D. N. 254; T. P. 102.

cia de que el derecho positivo no podría otorgarlos ni arrebatárselos al hombre, sino solamente protegerlos y garantizarlos»⁵.

«Toda doctrina del derecho natural tiene pues un carácter religioso más o menos acentuado»⁶.

En nota a pie de página Kelsen cita, en apoyo de sus afirmaciones, los nombres de Grocio, Hobbes y Pufendorf⁷.

Consideración crítica.

Es falso que toda doctrina del derecho natural tenga un carácter necesariamente religioso. Es verdad que muchos de los autores iusnaturalistas profesan la existencia de Dios y vinculan la autoridad divina a la ley natural, afirmando que Aquél es su autor (pues si el Creador hizo al hombre, hizo la naturaleza humana y por ende hizo la ley que ha de regir la conducta del hombre, para que éste alcance su perfección). En el caso de los autores cristianos, ellos dicen, además, que Dios inscribió la ley natural en el espíritu del hombre (así por ejemplo Tomás de Aquino define a esta ley natural como «participación de la ley eterna en la criatura racional»⁸).

Pero muchos filósofos han sostenido la existencia del derecho natural sin remitirse a la autoridad divina, y aun prescindiendo de la existencia de un ser divino, como fue el caso de Aristóteles, quien fue el primero en usar el término «derecho natural», según leemos en el siguiente pasaje de su *Ética Nicomaquea*: «Del derecho que hay en toda comunidad, una parte es el derecho natural, y otra el derecho según las leyes. Derecho natural es aquello que en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de la aprobación o desaprobación de los hombres. Derecho según las leyes es lo que en un principio es indiferente que sea de tal modo o del otro, pero que una vez constituidas las leyes deja de ser indiferente»⁹. Vemos cómo el propio «padre del derecho natural» no vinculó este orden jurídico con la voluntad divina, ni tampoco con la idea de un Creador de la naturaleza. Para admitir la existencia de un derecho intrínsecamente válido, universal, cognoscible por la razón humana, no se requiere concebirlo como emanado de Dios; más aún, ni siquiera es forzoso aceptar la creación divina, y por ello Aristóteles, que admitió la existencia de Dios pero no su carácter de creador del mundo, pudo asumir sin embargo la doctrina del derecho natural. El mismo Tomás de Aquino, sin descartar la fundamentación teológica del derecho natural, juzgó que el conocimiento de sus normas también puede deducirse sin apelar a la voluntad divina: en muchos lugares de su obra afirma claramente que las conclusiones del derecho natural se resuelven en los primeros principios de la ley natural inmediatamente evidentes (por ejemplo: «se debe hacer el bien y evitar el mal», «no se debe dañar a otro», «se debe contribuir al bien común político», «debe cumplirse lo prometido», etc.¹⁰). De manera que no es necesario partir del conocimiento

⁵ D. N. 254; T. P. 103.

⁶ T. P. 103.

⁷ Cfr. *De iure nat. et gent.* II, III, XX (D. N. 254s; T. P. 103).

⁸ *Summ. theol.* I-II q. 91 a. 2c.

⁹ *Ethic. Nicom.* 1134 b.

¹⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2 in princ.

de la existencia de Dios para el conocimiento del derecho natural. Asimismo, para ver que es infundada esta afirmación de Kelsen, podemos acudir a la doctrina de Hugo Grocio, el representante más destacado de la escuela moderna del derecho natural: el filósofo holandés distinguió el derecho divino del derecho natural: éste regula lo que es lícito o ilícito en sí mismo, es decir, manda o prohíbe lo que es en sí lícito o ilícito; en cambio aquél, mandando las cosas las hace obligatorias, y prohibiéndolas, las hace ilícitas¹¹. Es muy conocido el siguiente texto del filósofo neerlandés: «Abstenerse de lo ajeno, y si se tiene algo de otro, o si de ello se ha sacado alguna ganancia, restituirlo; la obligación de cumplir las promesas; la reparación del daño causado culpablemente y el merecimiento de la pena entre los hombres [...] *ciertamente estas cosas tendrían lugar aunque concediésemos [...] que no hay Dios, o que Él no se ocupa de las cosas humanas*»¹². El pasaje de Grocio es por demás elocuente con relación al punto que estamos considerando.

Hemos ofrecido ejemplos de autores de la Antigüedad, de la Edad Media y de la Edad Moderna, citando en cada caso al representante más célebre de la doctrina del derecho natural en cada una de esas épocas. Completemos este breve elenco con algún autor contemporáneo notable; por ejemplo el australiano John Finnis, que en nuestros días ha expuesto una teoría iusnaturalista bastante difundida, cuyas conclusiones son todas obtenidas sin necesidad de abordar la cuestión de la existencia de Dios¹³.

Kelsen reitera una decena de veces en el mencionado artículo esa afirmación de que la doctrina del derecho natural tiene un carácter necesariamente religioso, pero en ningún lugar prueba su tesis. Podemos vislumbrar un único argumento implícito en el fragmento antes transcrito, el cual sin embargo es impugnable, pues incurre en una «petición de principio», según exponemos a continuación:

Estructura lógica del argumento.

El d. n. es esencialmente distinto del d. p.

El d. p. es creado por la voluntad del hombre.

El d. n. no es creado por la voluntad del hombre.

El d.n. no es creado por la voluntad del hombre.

Todo derecho es creado por una voluntad (premisa no demostrada)

Si hay un d. n. éste es creado por una voluntad que no es humana.

Si hay un d. n., éste es creado por una voluntad que no es humana.

Toda voluntad o es humana o es divina.

Si hay un d. n., éste es algo creado por la voluntad divina (conclusión inválida)

¹¹ Cfr. *Tratado de la guerra y de la paz*, I.1.X.2.

¹² *Op. cit.*, proleg. 11.

¹³ Cfr. J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 49 y IIa. parte. Véase al respecto la extensa nota crítica sobre esta obra de G. SOAJE RAMOS: *Ethos X-XI* (1982-1983) 348ss.

Vemos que en el argumento se da por cierto que el derecho siempre es creación de la voluntad; pero precisamente, si se está discutiendo la cuestión de la existencia del derecho natural, se está discutiendo si existe un derecho *intrínsecamente válido*, es decir que sea válido en sí mismo, y por ende que su validez no derive totalmente de una voluntad. Por lo visto, se comete en el raciocinio expuesto una *petición de principio*.

Las citas que hace Kelsen con la pretensión de ilustrar su afirmación (Grocio, Hobbes, Pufendorf) no son pertinentes. A Thomas Hobbes no se lo puede calificar como iusnaturalista; por el contrario, es un señalado adversario de la doctrina del derecho natural (Véase infra, la refutación del 6o. argumento, in fine). La mención de Hugo Grocio no es feliz, pues según hemos mostrado en un tramo anterior de la exposición, el holandés reconoció que puede fundarse la existencia y obligatoriedad de principios de derecho natural con total prescindencia de lo teológico. En cuanto a Samuel Pufendorf, este filósofo no representa la doctrina del derecho natural en su expresión genuina, sino que es autor de una teoría ecléctica que reúne elementos del iusnaturalismo de Grocio con el *voluntarismo jurídico*; precisamente en el pasaje de Pufendorf que señala Kelsen en su cita¹⁴, aquél concibe el deber del hombre de observar la ley natural como un deber de obediencia al Creador: según Pufendorf, la mente humana tiene naturalmente conciencia de ciertos deberes, que no tienen otro valor que el de ser mandatos divinos impresos en la mente del hombre; según el filósofo alemán, la función de la razón es anotar al hombre cuál es la voluntad divina: hay mandatos que se notifican en la Biblia, y otros se notifican en la propia mente del hombre. En la genuina doctrina de la ley natural, ésta es descubrible por la razón humana, la cual capta con evidencia el fundamento lógico de sus normas; en cambio, lo que Pufendorf llama derecho natural es un orden emanado de la pura voluntad divina, y así los deberes de justicia quedan reducidos a deberes de obediencia (Se trata del positivismo jurídico teológico que dos siglos antes se expresara en Guillermo de Occam).

II. ARGUMENTOS DE HANS KELSEN CONTRA LA DOCTRINA DEL DERECHO NATURAL

Primer argumento (Razonamiento implícito que se desprende de la caracterización recién expuesta).

En el texto de Kelsen que hemos transcrito supra (enunciado B) se halla entrañada la siguiente objeción contra la existencia del derecho natural, o sea, de un derecho universalmente válido: «El derecho natural, según el iusnaturalismo, está fundado en Dios [...]. Pero si Dios es su fundamento, dado que muchos no admiten que Dios existe, este derecho natural sería algo dependiente de las opiniones sobre Dios [...] Si es dudoso que Dios existe, *no se puede fundar el derecho natural. O bien, el derecho natural "existe" sólo para los hombres que sean religiosos, esto es, creyentes en Dios*»¹⁵.

¹⁴ Cfr. *De iure nat. et gent.*, II, III, XX.

¹⁵ Cfr. H. H. HERNÁNDEZ, «Sobre si hay un derecho natural»: *La Ley* 1986-B, 983, col. 2.

Refutación del primer argumento.

El raciocinio es inválido, pues parte de la premisa de que el fundamento del derecho natural está necesariamente en la voluntad divina, o bien de la premisa de que el conocimiento del derecho natural depende de un previo reconocimiento de la existencia de Dios. Pero ambas afirmaciones son falsas, según hemos mostrado supra en la consideración crítica del enunciado *B*.

Segundo argumento (Error lógico o error de método en la doctrina iusnaturalista).

Expresó el ex-profesor de Viena:

«Si la contemplamos desde un punto de vista científico, la primera objeción que podemos formular contra la doctrina del derecho natural es que *no hace la distinción necesaria entre las proposiciones por las cuales las ciencias de la naturaleza describen su objeto y aquéllas por las cuales las ciencias del derecho y la moral describen el suyo* [...] La naturaleza es, pues, lo que es; el derecho y la moral, lo que debe ser»¹⁶.

«Una ley natural es la afirmación de que si es *A es B*, mientras que una regla de moral o una regla de derecho es la afirmación de que si *A, debe ser B*»¹⁷.

«Ningún razonamiento lógico permite pasar de lo que *es* a lo que *debe ser*, de la realidad natural al valor moral o jurídico»¹⁸.

«La doctrina del derecho natural se basa sobre la falacia lógica de una inferencia del ser al deber»¹⁹.

Este argumento, que imputa a la teoría del derecho natural de hacer un tránsito indebido de «premisas de ser» a conclusiones de «deber ser» (por lo cual se quebrantaría la consabida regla lógica de que nada puede aparecer en la conclusión, si no está de alguna manera contenido en las premisas), es usado con frecuencia por Kelsen en varios de sus escritos y ha sido una objeción muy común en los autores positivistas, anteriores y posteriores a él.

Esta objeción fue emitida ya por el filósofo británico David Hume en el libro III de su conocido *Tratado sobre la naturaleza humana*, publicado en 1741²⁰.

Refutación del segundo argumento.

No es verdad que en el discurso iusnaturalista se pase necesariamente de premisas «de ser» (proposiciones descriptivas) a conclusiones «de deber ser» (proposiciones prescriptivas). Los principales representantes de la doctrina del derecho natural han distinguido siempre el orden de la naturaleza física, en el cual rige el determinismo (fenómenos que se suceden según la relación de causa y efecto), y el orden de la naturaleza moral, o «ámbito práctico», que incluye la libertad. En la teoría del derecho natural se hace la distinción entre la índole de las proposiciones propias de la ciencia de la naturaleza física, y las proposiciones acerca de lo ético y lo jurídico. Precisa-

¹⁶ D. N. 254; T. P. 104.

¹⁷ D. N. 255.

¹⁸ D. N. 256; T. P. 105.

¹⁹ D. N. 257.

²⁰ Cfr. *A Treatise of Human Nature*, III.I.1 in fine.

mente, una de las bases de la filosofía clásica ha sido la distinción del saber en *saber especulativo* (conocimiento de cómo son los entes y de sus esencias, propiedades, principios y causas) y *saber práctico* (conocimiento de cómo debe ser la conducta del hombre y las instituciones sociales); las proposiciones en uno y otro caso tienen distinta forma, pues las del saber práctico poseen la modalidad «debe», y ellas no se obtienen por pura deducción de proposiciones «de ser», sino a partir de premisas «de deber ser». Los principios a los cuales se remiten las conclusiones de la filosofía práctica son diversos de los principios que fundan las conclusiones de la filosofía especulativa²¹. Los principios del orden práctico ya son proposiciones *prescriptivas*. Así, por ejemplo, Tomás de Aquino enunciaba los siguientes primeros principios de la ley natural —en los cuales se fundan las conclusiones del saber práctico—: «Debe hacerse y procurarse el bien y debe evitarse el mal», «debe promoverse el bien común»; «debe indemnizarse el daño causado con culpa», etc. y afirmaba claramente que estos principios son inmediatamente evidentes para la razón, o sea que no se derivan por deducción a partir de otros principios²². De manera que *la doctrina iusnaturalista no parte de premisas «de ser» para obtener conclusiones «de deber ser», sino que siempre hay en las premisas por lo menos una proposición «de deber ser»*²³.

Esto que decimos en general, podemos comprobarlo en particular, si observamos la justificación de algunas normas particulares de derecho natural. Así, a manera de ejemplo, podemos ver que el mencionado Santo Tomás funda su tesis de que la forma de matrimonio más conforme al derecho natural es la monogamia, con los razonamientos que siguen: 1) Los cónyuges *deben ser* iguales en cuanto al uso del matrimonio; en el matrimonio de uno con muchas, el hombre tiene libertad de disponer cuando quiere de cada mujer, pero cada mujer pierde esta libertad; en conclusión, el matrimonio no debe ser de uno con muchas. 2) Entre los cónyuges *debe haber* cierta amistad; pero no es posible tener una amistad intensa con muchas personas; luego en el matrimonio poligámico no es posible una amistad intensa; en conclusión, el matrimonio no debe ser poligámico. 3) En la familia *debe existir* concordia; el matrimonio de uno con muchas, según lo muestra la experiencia, suele generar discordias; en conclusión, el matrimonio no debe ser de uno con muchas²⁴. En este ejemplo sencillo que expusimos con propósito ilustrativo, y en otros muchos que podríamos traer, no ocurre el paso indebido de proposiciones «de ser» a proposiciones de «deber ser» que Kelsen achaca a la doctrina del derecho natural. Vemos así cuán infundada es esa imputación del ex-profesor de Viena²⁵.

²¹ Cfr. S. TOMÁS, *In IV Ethic.*, lect. 12.; *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2c; II-II q. 47 a. 6c.

²² Cfr. *In II Sent.* dist. 24 q. 2 a. 3; *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2c y en muchos otros lugares.

²³ Hacía notar Thomas Reid, contemporáneo y adversario de David Hume, que «las verdades morales que no son evidentes en sí mismas, no se deducen de proposiciones de distinta índole que ellas, sino de los primeros principios de la moral» (*Essays on the Active Powers*, V,7). Véase J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, pp. 33-34.

²⁴ Cfr. *Summ. c. Gent.* III 124.

²⁵ Las premisas de «deber ser» a veces están expresas, y otras veces implícitas. Como ha observado Ulrich Klug, en el discurso iusnaturalista a veces los razonamientos son *entimemas* (es decir, argumentos que incluyen una proposición que no se expresa pero que está sobreentendida),

Tercer argumento (Error lógico o de método en la doctrina iusnaturalista).

Dice Hans Kelsen:

«No es posible de ninguna manera probar la existencia del acto por el cual han sido creadas [las normas del derecho natural]»²⁶.

Refutación del tercer argumento.

Aquí Kelsen exige que se pruebe el acto por el cual han sido producidas las normas del derecho natural, pero esta pretensión sólo tiene sentido cuando se trata del derecho positivo, el cual por definición es creado por una voluntad y sólo en virtud de ella goza de validez. El derecho natural, en cambio, por definición, no deriva su validez *ex voluntate*, sino *ex ipsa natura rei*²⁷. Por consiguiente, el autor vienés incurrió aquí en la misma «petición de principio» que hemos señalado supra (en la consideración crítica del enunciado B, refutación) y que consiste en partir de la idea de que «todo derecho es creado por una voluntad».

Cuarto argumento (Con éste comienza una serie de cinco argumentos que Kelsen pone bajo el título Las contradicciones del derecho natural).

«Si se pudieran descubrir, como lo afirma la doctrina del derecho natural, las reglas del derecho natural mediante un análisis de la naturaleza, el derecho positivo sería verdaderamente superfluo. La elaboración del derecho positivo sería por tanto una actividad ridícula, comparable a una iluminación artificial en pleno sol²⁸. Ésta es otra consecuencia de la doctrina del derecho natural. Pero ninguno de los partidarios de la doctrina del derecho natural ha tenido la audacia de arribar a esta conclusión. Por el contrario, todos insisten sobre la necesidad absoluta de un derecho positivo»²⁹.

en los cuales la premisa de deber ser está implícita, porque es obvia. En estos casos no puede hablarse de falsa inferencia del ser al deber ser, pues el deber ser está en la premisa sobreentendida. («La teoría del derecho natural en tanto problema de la metateoría y de la metalógica de las normas, en U. KLUG, *Problemas de filosofía del derecho*, Sur, Buenos Aires 1966, pp. 16ss). En el mismo sentido, expresa Otfried Höffe: «Una filosofía jurídica normativa que se apoye en enunciados acerca de la naturaleza del hombre y del mundo no es necesariamente incorrecta desde el punto de vista lógico. Porque esa argumentación puede ser entendida como un *entimema*, como una inferencia incompleta que no menciona expresamente premisas demasiado evidentes» (*Estudios sobre la teoría del derecho y la justicia*, Alfa, Barcelona 1988, p. 115).

²⁶ T. P. 105.

²⁷ «Algo puede ser derecho de dos maneras: 1) atendida la naturaleza misma de las cosas [*ex ipsa natura rei*]; por convención entre particulares o convención pública o cuando lo ordena el gobernante que tiene a su cargo la comunidad, y esto es derecho positivo» (S. TOMÁS, *Summ. theol.* II-II q. 57 a. 2c).

²⁸ Esta metáfora que usa Kelsen se encuentra en Gregorio Magno: «La justicia humana comparada con la divina es injusticia, así como la lámpara que brilla en las tinieblas, puesta debajo del rayo del sol, se vuelve oscura» (*Moralia*, V 37,67: PL LXXV 716). Después la usaron muchos autores, por ejemplo, Jeremy Bentham: «Si hubiese una ley de la naturaleza que dirigiese a todos los hombres hacia su bien común, las leyes serían inútiles; sería como usar una caña para sostener un roble; sería como encender una antorcha para agregar luz a la luz del sol» (*Principes de législation civile et pénale*, Paris 1830, t. I, p. 144).

²⁹ D. N. 259; T. P. 106.

Refutación del cuarto argumento.

No es verdad que si existe un derecho natural, el derecho positivo es superfluo. a) Esto se prueba *primeramente* porque el derecho natural, por extensa que se conciba su esfera de regulación, no alcanza a todas las situaciones y conductas de la vida social. Los principios del derecho natural y las conclusiones que se derivan de ellos, regulan directamente cierta cantidad de situaciones y conductas, pero con respecto a muchas otras, nada puede concluirse con carácter universal y necesario. Para éstas, son posibles diversas soluciones jurídicas que ni pertenecen ni contrarían al derecho natural, es decir, que son indiferentes desde el punto de vista de las exigencias de la razón natural. Sin embargo, tales situaciones y conductas necesitan ser reguladas, o conviene que sean reguladas, y allí tenemos un cometido del derecho positivo. Por esto, como dijera el Aquinate, «muchas cosas han sido añadidas a la ley natural, muy útiles a la vida humana»³⁰.

b) Además, muchas veces las normas del derecho natural regulan directamente ciertas relaciones entre los hombres, pero sin hacerlo de manera suficientemente determinada. Por ejemplo, es una verdad incuestionable que el ser humano, hasta cierta edad, en razón de su inmadurez, debe estar sujeto a la autoridad de sus padres para que éstos dirijan su vida y administren sus bienes; esto es un principio de derecho natural, pero a partir de ello no es posible concluir una edad puntualmente determinada (¿dieciocho, diecinueve, veinte, veintiuno, veintidós o veintitrés años?) para la duración de ese período de protección y sujeción. Algo análogo ocurre para la determinación del monto de un tributo: a partir del principio de derecho natural que manda que el ciudadano debe contribuir al bien común político, se concluye la norma que prescribe el deber de pagar impuestos según la capacidad contributiva, pero con el sólo método del derecho natural no se puede arribar al *quantum* de la obligación tributaria que debe oblar el contribuyente. Otro ejemplo: de derecho natural es que los delitos se castiguen, pero la determinación del castigo para cada clase de delito pertenece al derecho positivo: que en sí mismo el homicidio debe castigarse con mayor pena que el hurto, surge de la jerarquía de los bienes humanos que establece la doctrina del derecho natural, pero la pura indagación racional es impotente para concluir una pena de determinada intensidad para cada uno de esos delitos. Podrían brindarse cientos de ejemplos como éstos que hemos expuesto, que nos permiten comprobar que el derecho natural deja una multitud de puntos con mayor o menor indeterminación. Sin embargo, en la vida social, para delimitar lo que corresponde a cada uno, se requiere una determinación, la cual, por consiguiente, ha de ser realizada por la legislación positiva, dentro del marco más o menos amplio que dejan las normas del derecho natural³¹.

³⁰ *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 5c. Véase también I-II q. 91 a. 3, q. 95 aa. 1-2, q. 99 a. 3 ad 2um, y a. 5, q. 100 a. 11c; II-II q. 10 a. 5 ad 1um, q. 57 a. 2c y ad 2um. Por lo dicho, es palmariamente falsa la siguiente aseveración de Kelsen en su *Teoría general del Estado*: «Los maestros del derecho natural afirman, en una versión que ha permanecido como estereotipo desde los padres de la Iglesia hasta Kant, que la ley positiva deriva su total validez de la ley natural, que ella es esencialmente una mera emanación de la ley natural, que la sanción de estatutos no es creada libremente, que meramente reproduce la verdadera ley que ya está de algún modo en existencia».

³¹ Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 91 a. 3 ad 1um, q. 95 a. 2c y q. 99 a. 3 ad 2um. Muchas veces el mismo derecho positivo deja todavía una zona de indeterminación y toca ya al juez la de-

De acuerdo con lo dicho en *a)* y *b)*, la crítica de Hans Kelsen sólo podría tener sentido respecto de aquellas concepciones extremadamente racionalistas del derecho natural, que se han propuesto la elaboración de un detalladísimo «código de derecho natural» obtenido por deducciones, con la pretensión de regular, hasta en sus menores circunstancias, todas las relaciones jurídicas (por ejemplo, el *Sistema de derecho natural y de gentes* en ocho libros de Pufendorf y el *Derecho natural y de gentes* de Wolff).

c) Terceramente, si consideramos aquellas relaciones humanas que están suficientemente regidas por una norma de derecho natural precisa, que no requiere de ulterior determinación, es sin embargo muy conveniente que el legislador humano la formule y le dé la vestidura del derecho positivo. Hay por lo menos dos razones para esto, a saber: 1) Porque *no todos los hombres* poseen ni adquieren el conocimiento de *todas las normas* particulares del derecho natural; los primeros principios y las reglas más generales son naturalmente conocidas por todos los seres humanos, pero a medida que las conclusiones se van haciendo más particulares, es fácil que el hombre común las ignore o yerre³²; y 2) porque, aun cuando las personas tengan la facultad de conocer la solución justa para muchas situaciones controvertidas, ocurre que en la situación concreta sus razonamientos éticos suelen interferirse con sus deseos e intereses individuales y entonces pierden la necesaria objetividad.

Es precisamente uno de los lugares clásicos de la doctrina del derecho natural el fenómeno del *oscurecimiento de la razón natural*, no sólo en individuos, sino también en grupos y aun en pueblos enteros, a causa de las pasiones, el egoísmo y las costumbres depravadas. La ley natural puede oscurecerse en muchos puntos y por ello se hace necesario que el legislador diga qué es lo justo y lo instituya.

Las razones que acabamos de exponer para fundamentar la necesidad de la institución de las leyes humanas y de restringir el margen de arbitrio de los jueces, fueron ya explicadas por Aristóteles³³.

terminación del derecho para esa relación particular.

³² Según Tomás de Aquino, hay distintos grados de evidencia en la ley jurídica natural: «Dos géneros de preceptos [...] los primeros y universales, que no necesitan promulgación, porque están escritos en la razón natural, como de suyo evidentes [...] y luego otros que por diligente investigación de los sabios se demuestre que están conformes con la razón. Estos preceptos llegan al pueblo mediante la enseñanza de los doctos» (*Summ. theol* I-II q. 100 a. 3c). Véase también I-II q. 94 a. 4c; q. 99 a. 2 ad 2um; q. 100 a. 5 ad 1um. «Cuanto más se va descendiendo de los principios universalísimos a las conclusiones concretas, tanto más oscuras e inseguras se hacen, y es tanto más posible una gran disparidad de opinión, particularmente entre la gran masa de los que no tienen tiempo ni ánimo, ni ocasión para investigaciones teóricas. Es, por lo mismo, necesario que alguien en la sociedad esté autorizado para declarar con fuerza obligatoria las conclusiones más remotas, de manera que todos los miembros de la sociedad estén obligados a obrar conforme a ellas» (V. CATHREIN S. I., *Filosofía del derecho. El derecho natural y el positivo*, trad. de la 2a ed. alemana por A. Jardón y C. Barja, Reus, Madrid 1945, p. 199 ss).

³³ «Es muy conveniente que las leyes correctamente sancionadas, en cuanto se pueda, lo determinen todo, y dejen lo menos posible a los que juzgan; en primer lugar, porque es más fácil encontrar uno o pocos, que no muchos, que sean capaces de dar leyes y de juzgar; en segundo lugar, porque el establecimiento de las leyes se lleva a cabo por los que han deliberado durante mucho tiempo, mientras que los juicios se realizan rápidamente, de manera que no es fácil que los jueces se den cuenta exacta de lo justo y de lo útil. Y lo que es más, porque el juicio del legislador no se

Puede denominarse «derecho positivo adicionado al derecho natural» o «derecho puramente positivo» al derecho positivo referido en a), «derecho positivo determinante del derecho natural» al derecho positivo mencionado en b), y «derecho natural positivizado», o «derecho positivo por accidente» al derecho positivo referido en c). De lo expuesto resulta que hay por lo menos cuatro importantes razones (a, b, 1 y 2) que justifican la existencia del derecho positivo, aun cuando exista el derecho natural.

Quinto argumento.

Luego expresó el autor:

«La mayoría de las doctrinas iusnaturalistas se estancan en una *contradicción característica*. Por un lado, sostienen que *la naturaleza humana es la fuente del derecho natural*, lo que implica que *la naturaleza humana es buena básicamente*. Por el otro lado, *pueden justificar la necesidad del derecho positivo, con su maquinaria de coerción, tan sólo basados en la maldad del hombre*»³⁴.

«La mayor parte de los teóricos del derecho natural incurrir en una *contradicción característica*. *Si la naturaleza humana es la fuente del derecho natural, deben admitir que el hombre es fundamentalmente bueno, pero para justificar la necesidad de un orden coactivo bajo la forma del derecho positivo, deben invocar la perversidad del hombre*»³⁵.

Refutación del quinto argumento.

En este razonamiento hay dos tesis contradictorias, y Kelsen atribuye ambas a la doctrina del derecho natural, pero ello es falso.

1) *La doctrina del derecho natural no parte de la afirmación de que el hombre es fundamentalmente bueno*. Ésta fue la tesis del monje Pelagio (s. V), del filósofo Rousseau, y de otros (como, por ejemplo, algunos pensadores anarquistas), pero no puede atribuirse al iusnaturalismo.

2) *No es verdad que las doctrinas iusnaturalistas sostengan que el hombre tiene una naturaleza perversa*. Ésta es la concepción de muchos autores positivistas y iusnaturalistas del mundo protestante (s. XVI en adelante), pero de ninguna manera es una nota común de la doctrina iusnaturalista, ya que falta por completo en sus fundadores y en sus primeros sistematizadores.

Hay que considerar la palmaria coexistencia de dos tendencias opuestas en los seres humanos. De una parte, la necesidad de coacción, o de la amenaza de la coacción, para mover a algunas personas a la observancia del derecho; supone, en efecto, cierta proclividad al mal en los hombres (inclinación mayor o menor, según sean el indivi-

refiere a un caso particular, ni a lo presente, sino que se trata de lo futuro y universal, mientras que los que deliberan en la asamblea y los jueces juzgan inmediatamente acerca de lo presente y determinado, a lo cual van unidos con frecuencia el amor, el odio y la propia utilidad, de manera que ya no es posible ver adecuadamente lo verdadero sino que el propio placer o molestia oscurecen el juicio" (*Política I 2*).

³⁴ D. N. 260.

³⁵ T. P. 106.

duo y las circunstancias). De otra parte, el que la razón humana sea capaz de descubrir el derecho natural supone, en efecto, cierta perfección de la naturaleza humana. Pero *estos dos presupuestos no se hallan en contradicción*, pues la inclinación del hombre a apartarse del bien por egoísmo y debilidad se explica por su estado actual de «naturaleza caída» y su capacidad de conocer lo justo se explica por el hecho de que, aun cuando su naturaleza haya quedado vulnerada, no se halla corrupta. Distinta es la doctrina sobre la naturaleza humana que sustenta el protestantismo ortodoxo: para Martín Lutero y para sus seguidores, la naturaleza actual del hombre se halla totalmente corrompida, es incapaz de obrar con rectitud, el ser humano es fundamentalmente malo, incapaz de hacer el bien y aun de conocerlo.

De manera que el argumento de Kelsen, en el mejor de los casos sólo podría hacer impacto contra el iusnaturalismo de la Edad Moderna, derivado del luteranismo, «iusnaturalismo» ecléctico y por ende contradictorio, como se ha observado muchas veces. Los fundadores y principales expositores de la doctrina del derecho natural han rechazado tanto la concepción del hombre absolutamente bueno por naturaleza y en su estado actual, como la concepción de la naturaleza humana corrupta.

Además, *el conocimiento del derecho natural es obra de la razón, y el cumplirlo es obra de la voluntad*, y es cosa evidente que a veces los hombres conocen como bueno o conveniente algo, y sin embargo hacen lo contrario: lo primero muestra a la razón humana como fuente del conocimiento del derecho natural y de los principios morales en general, y lo segundo indica la necesidad de un orden coactivo para favorecer la observancia del derecho conocido. Este hecho es manifiesto en la experiencia humana, y por ello ha sido reconocido desde muy antiguo, y el poeta latino ha expresado esta dramática tensión del ser humano: *Video meliora proboque deteriora sequor* («Conozco lo que es mejor, y lo apruebo, pero sigo lo que es peor»).

Sexto argumento.

También razonó Kelsen:

*«Si el derecho positivo extrae su validez de su correspondencia con el derecho natural, toda norma legislativa o consuetudinaria contraria al derecho natural debería ser considerada nula e inexistente. Ésta es la consecuencia inevitable de una teoría que hace del derecho positivo un sistema de normas subordinado al derecho natural [...]. Los teóricos del derecho natural intentan a menudo salir de apuros probando [...] que un conflicto entre el derecho positivo y el derecho natural es imposible [Hobbes, *De cive*, cap. XIV], o admiten la posibilidad de conflicto sólo en casos muy excepcionales»³⁶.*

Refutación del sexto argumento.

El razonamiento es inválido. A partir de la tesis que dice que la validez del derecho positivo se halla en su correspondencia con el derecho natural, no se concluye que el derecho positivo que contraría el derecho natural sea nulo o inexistente. Por ello los fundadores y los sistematizadores de la doctrina del derecho natural nunca

³⁶ D. N. 262ss.; T. P. 107.

han sostenido tal cosa; ellos no han propugnado la desobediencia de toda ley injusta, sino que, al contrario, una de las normas del derecho natural prescribe: «Existe obligación de obedecer ciertas leyes injustas, o que uno crea injustas, cuando su injusticia no es grave y cuando de su desobediencia surgiese algún perjuicio al bien común». De modo que las normas jurídicas contrarias al derecho natural no son válidas, aunque algunas veces su obediencia es obligatoria por razones de bien común. El hecho de que una ley sea injusta *no siempre* es suficiente para justificar su desobediencia (pues la desobediencia de un mandato inicuo puede producir una injusticia mayor que la injusticia que significa su acatamiento, v. gr., el desorden público, el desprestigio de las autoridades, un incentivo para desobedecer cualquier ley en los demás ciudadanos, etc.). Pero tampoco hay obligación de obedecer todas las leyes. Existe en el sistema iusnaturalista toda una doctrina acerca de la obediencia de las leyes y mandatos humanos³⁷.

Podemos advertir cuán infundada es la aseveración de Kelsen de que los autores iusnaturalistas no admiten la posibilidad de conflicto entre el derecho natural y el derecho positivo, pues por el contrario, ellos han admitido tal posibilidad, y han tratado ampliamente acerca del asunto.

La cita que Hans Kelsen hace de Hobbes no es pertinente, pues en este filósofo inglés (que profesa el positivismo jurídico) la expresión «derecho natural» significa el poder que cada uno tiene de hacer lo que desee en el «estado de naturaleza», según lo definió el propio Hobbes: «Derecho natural es la libertad que cada uno tiene de usar su propio poder como quiera»³⁸. Obviamente, nada tiene que ver esta definición particular del término «derecho natural» con el derecho natural del cual estamos tratando en este artículo. Hobbes dice expresamente: «No hay cosas que pueden conocerse o hallarse *in rerum natura* [...] Son las leyes civiles las que determinan qué es justo o injusto, y qué es conveniente o inconveniente, virtuoso o vicioso»³⁹.

Séptimo argumento.

Otro razonamiento del autor expresa:

«La mayor parte de los partidarios del derecho natural definen la justicia diciendo que la misma consiste en dar a cada uno lo debido. Como esta definición no indica qué es lo debido a cada uno, el reenvío al derecho positivo es inevitable. En otras palabras, significa que la justicia del derecho natural exige dar a cada uno lo que le es debido según el derecho positivo»⁴⁰.

³⁷ Véase, por ejemplo, la cuestión «Si las leyes humanas obligan en el foro de la conciencia» tratada por Tomás de Aquino en la *Summ. theol.* I-II q. 96 a. 4c.

³⁸ TH. HOBBS, *Leviathan*, I 14 in princ. Véase también *De cive*, I 10.

³⁹ TH. HOBBS, *The Elements of Law, Natural and Politic*. Si se quisiera considerar la doctrina de Hobbes como un iusnaturalismo, se trataría de un derecho natural constituido por una sola norma: «Debe obedecerse todo lo que ordena el soberano». Lo justo, con respecto a las diversas reglas jurídicas, no tiene aquí ningún contenido que esté determinado previamente a la voluntad del gobernante.

⁴⁰ T. P. 108s.

No sólo en esta versión de la Teoría Pura, sino también en varias otras obras suyas (por ejemplo, en *¿Qué es la justicia?* y en «Justicia y derecho natural»⁴¹, Kelsen presentó esta objeción —muy usual en el contexto del positivismo jurídico— de que las fórmulas de la justicia («dar a cada uno lo suyo», «tratar igualmente lo igual», «no dañar a otro», etc.) son vagas, amplias, indeterminadas, fórmulas vacías que pueden llenarse con cualquier contenido.

Refutación del séptimo argumento.

No es cierto que la noción de la justicia en el iusnaturalismo sea un concepto vacío. Primeramente hay que decir que «dar a cada uno lo que es debido» o mejor aún, «dar a cada uno lo suyo», es una definición que delimita a la justicia con respecto a otras relaciones éticas, como son, por ejemplo, la gratitud, la veracidad, la caridad, etc. Cumple con el requisito de toda definición, que es «delimitar» una cosa respecto de las cosas anejas.

Es cierto que en la definición no se dice en qué consista lo debido o «suyo» para cada especie de relación jurídica. Pero no es verdad que para otorgarle contenido a la fórmula sea inevitable dirigirse al derecho positivo, pues dentro del sistema de derecho natural hay principios y normas más o menos generales que expresan qué es lo debido, en las distintas especies de relaciones interhumanas. Así, por ejemplo, en materia de contratos una norma general de justicia es que «debe haber proporción entre las contraprestaciones». Otras normas de justicia, o sea, normas de la ley jurídica natural, son las siguientes: «Es ilícito matar directamente a una persona inocente», «Es lícito agredir al injusto agresor para defenderse», «Debe repararse el daño culpablemente causado», «Los padres deben alimentar y cuidar a sus hijos mientras son menores», «Nadie debe enriquecerse con perjuicio de otro sin razón que lo justifique». Todas éstas son especificaciones de las normas más universales del derecho natural: la norma que manda «no dañar» y la norma que manda «dar a cada uno lo suyo». Las varias normas mencionadas como ejemplo son, todavía, normas bastante generales, pero son reglas que brindan un contenido concreto. Hay otras normas más particulares, que se obtienen por derivación de éstas, y para conocerlas está precisamente la investigación de la filosofía del derecho en sus varios capítulos.

Octavo argumento.

Asimismo dijo Hans Kelsen:

«Todos los representantes notables de la doctrina del derecho natural declaran que éste no reconoce el derecho de resistir a la autoridad, o sólo lo admiten de una manera muy restringida. Así un conflicto posible entre el derecho positivo y el derecho natural no podría tener efectos peligrosos para las autoridades establecidas. Cuando se admite un derecho de resistencia, queda reducido, ya sea a una simple resistencia pasiva (o sea a la desobediencia seguida de sumisión a la sanción estatuida

⁴¹ Cfr. H. KELSEN, *¿Qué es la justicia?*, trad. de E. Garzón Valdés, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina, 1966; y «Justicia y derecho natural»: AA.VV., *Crítica del derecho natural*, Taurus, Madrid 1966, p. 54.

por el derecho positivo), o bien el derecho de resistencia se limita a los casos muy graves o a la resistencia individual con exclusión de toda resistencia organizada [...] La doctrina del derecho natural tiene, en su conjunto, un carácter conservador muy acentuado»⁴².

Refutación del octavo argumento.

Comienza Kelsen este párrafo con una afirmación absolutamente falsa: «Todos los representantes notables de la doctrina del derecho natural...». La verdad es todo lo contrario: ya desde el célebre Orígenes en la Antigüedad, *los representantes notables de la doctrina del derecho natural han admitido que puede ser legítima la resistencia a la autoridad cuando se reúnen ciertos requisitos*. Así, por ejemplo, escribió Tomás de Aquino: «El hombre debe obedecer al poder político en tanto lo exija el orden de la justicia. Por consiguiente, a los súbditos les es permitido desobedecer cuando el gobierno es ilegítimo o usurpador, o si manda cosas injustas, salvo algunos casos para evitar el escándalo o peligro de mal mayor»⁴³. «El régimen tiránico no es justo, pues no se ordena al bien común [...] Por lo tanto, la perturbación de ese régimen es legítima, a no ser que se perturbe de tal manera desordenada (*inordinate*) que la multitud tiranizada sufra más daño con esa perturbación que con el régimen tiránico»⁴⁴. Una doctrina análoga en Francisco de Vitoria (*De pot. civ.*). Francisco Suárez también sostuvo el derecho de resistencia y trató extensamente acerca de ello (*De la guerra* VIII, 2). Esta idea es asimismo uno de los elementos característicos y más conocidos de la doctrina de John Locke.

Además, la mayoría de los autores iusnaturalistas no se limitan a justificar la resistencia pasiva o desobediencia, sino también la rebelión y aun la insurrección para derrocar al gobernante cuando esta grave conducta se hace necesaria de acuerdo con el análisis prudencial de las circunstancias. De modo que es falso que en la doctrina del derecho natural no se admita el derecho de resistencia, o que se lo limite a una resistencia individual pero nunca organizada; al contrario, la perturbación del régimen se justifica, según Santo Tomás, solamente si se hace «ordenadamente» (*ordinate*), entre los varios requisitos que exige.

Noveno argumento (Los resultados contradictorios del derecho natural).

Finalmente, Hans Kelsen argumentó de la siguiente manera:

«No hay una doctrina de derecho natural, sino un gran número de doctrinas que sostienen tesis contradictorias. Para una, la democracia es la forma natural de gobierno (J. Locke, *The Second Treatise on Civil Government*, c. VII n. 99). Para otra, dicha forma es contraria a la naturaleza, y sólo la autocracia, o más particularmente la monarquía absoluta, es conforme a sus leyes. Locke ha deducido de la naturaleza que el poder del gobierno es esencialmente limitado (*op. cit.*, c. XI); Hobbes ha extraído de allí el principio contrario: que el poder del gobierno establecido de acuerdo con el derecho natural es absoluto, o sea ilimitado» (*The Ele-*

⁴² T. P. 108. También D. N. 266ss.

⁴³ *Summ. theol.* II-II q. 104 a. 6 ad 3um.

⁴⁴ *Summ. theol.* II-II q. 42 a. 2c.

ments of Law, Natural and Politic). El principal problema de nuestro tiempo es el de la propiedad privada y de la justicia de los sistemas económicos y jurídicos que sobre ella se fundan. Ahora bien, entre las teorías jurídicas y políticas recientes se verifica un acentuado retorno a la doctrina del derecho natural. Esto es debido, en cierta medida, a la idea de que sólo esta doctrina permitiría defender eficazmente el sistema capitalista en su lucha contra el comunismo. De hecho, *de Grocio a Kant los representantes más eminentes de la doctrina del derecho natural se han esforzado en demostrar que la propiedad privada es un derecho sagrado*, acordado al hombre por la naturaleza o por Dios [...] Pero no se limitan a afirmar que la naturaleza establece el derecho de propiedad individual, sino que también consideran que consagra su inviolabilidad. La distribución de los bienes, tal como ha sido efectuada por el derecho positivo, es justa, puesto que es conforme al derecho natural y se encuentra fundada sobre la institución inquebrantable de la propiedad privada. Como esta distribución garantiza el máximo de felicidad posible, toda tentativa de modificarla por la adopción de otro sistema económico es juzgada contraria al derecho natural y en consecuencia injusta [...] Es comprensible que una teoría fundada sobre el derecho natural sea considerada como el más fuerte bastión de la defensa contra el comunismo. Sin embargo, el mismo derecho natural ha sido invocado para demostrar que la propiedad privada es contraria a la naturaleza, y que ella es la fuente de todos los males sociales. Tal es la tesis de una obra publicada sin nombre de autor, que apareció en París en 1755 con el título *Code de la nature ou le véritable esprit de ses lois* [...] La doctrina del derecho natural, al seguir un método lógicamente erróneo, permite justificar los juicios de valor más contradictorios. Carece, por lo tanto, de interés para quien busca la verdad desde un punto de vista científico»⁴⁵.

Refutación del noveno argumento.

Hay aquí un grueso sofisma: *la sola multiplicidad de opiniones sobre una cosa no prueba la inexistencia de tal cosa, ni prueba tampoco que todas esas opiniones sean falsas. Lo mismo ocurre en cualquier ciencia natural: por ejemplo, en el terreno de la fisiología han existido y existen distintas explicaciones sobre el funcionamiento de una glándula, pero de tal cosa no se puede concluir válidamente que todas esas explicaciones son falsas, y menos aun sería razonable concluir que la glándula no existe.*

Además, en estos párrafos de Kelsen se contienen datos erróneos usados como premisas, los cuales revelan un desconocimiento de la historia elemental de la filosofía del derecho. Ello puede explicarse, al menos en parte, por el reducido tramo de la historia de las ideas que tuvo en cuenta el ex-profesor de Viena. Para el estudio filosófico de la institución de la propiedad privada, Hans Kelsen ha consultado —según él mismo declara— «de Grocio a Kant los representantes más eminentes de la doctrina del derecho natural»; pero entonces ha omitido las investigaciones de la alta escolástica, cuatro siglos antes de Grocio, las de la segunda escolástica que floreció en España con tratadistas muy eminentes, y también las exposiciones de los filósofos iusnaturalistas que han escrito a lo largo del siglo XX hasta nuestros días, que

⁴⁵ T. P. 109-112; D. N. 269ss.

son muchos. Si hubiera tenido en cuenta tales fuentes, habría advertido que la concepción de que «la propiedad privada es un derecho sagrado» no está en ninguno de los autores de la Antigüedad, ni del Medioevo, ni en la segunda escolástica ni en la mayoría de los autores iusnaturalistas de nuestro tiempo. En los tratadistas de los siglos XII al XVI la apropiación individual de los bienes no es un derecho adquirido sagrado e inviolable, sino que está subordinado al derecho más fundamental de todos los hombres de participar del uso de los frutos de la tierra⁴⁶. Pero ocurre que Kelsen se limitó a los publicistas del siglo XVII al XIX, y dentro de éstos, tan sólo a los del mundo cultural protestante, y entonces se comprende que, abrevando en John Locke, y en el clérigo anglicano Richard Cumberland, Kelsen vincule el iusnaturalismo a la propiedad privada sagrada e intangible. La observación que luego hace de que la protección de la «propiedad privada» se tiene como uno de los principales fines del Estado, y que se le ha reconocido más valor al derecho de propiedad que a la vida humana, es un reproche que sólo corresponde hacer al iusnaturalismo liberal individualista. Es en este contexto ideológico (s. XVIII y XIX) donde aparecen las constituciones políticas que, como la constitución de la República Argentina de 1853, omiten toda referencia al bien de la vida humana y a otros bienes jurídicos valiosos, y al mismo tiempo consagran la propiedad privada de los bienes materiales como absolutamente inviolable. Esta notable inversión de los valores jurídicos que apunta Kelsen, este absurdo que es la preocupación mayor en proteger la propiedad de los bienes económicos que la preocupación en proteger la propia vida, de ninguna manera puede atribuirse al iusnaturalismo escolástico, en el cual la propiedad privada nunca se concibió como un derecho absoluto, corolario de lo cual fue la doctrina —tan ampliamente aceptada entre los medievales— de la justificación ética y jurídica del «hurto famélico», y sobre la licitud del uso de la propiedad privada ajena en general, en caso de gravísima y urgente necesidad, doctrina que en general fue rechazada por la teoría penal del s. XIX.

La cuestión de los límites del poder del gobierno es otro ejemplo que Kelsen aduce para argüir que a partir de los principios iusnaturalistas se obtienen conclusiones contradictorias entre sí. También yerra en los ejemplos concretos que ofrece, pues compara las conclusiones de Hobbes con las de Locke. Pero ocurre que este último puede clasificarse como iusnaturalista, y en cambio de Hobbes ha de decirse rotundamente que no lo es. Hobbes empleó el término «derecho natural», pero con un sentido totalmente diverso, según recordamos supra (Refutación al sexto argumento, *in fine*). En el pensamiento de Hobbes —relativismo moral— el hombre no puede tener un conocimiento objetivo de lo justo; Locke, en cambio, sostuvo la concepción de una moral objetiva, que incluye normas de justicia universalmente válidas, y cognoscibles con certidumbre por la razón humana⁴⁷. Se comprende que las conclusiones de los dos pensadores británicos sean opuestas entre sí, si ya lo son sus puntos de partida.

⁴⁶ Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* II-II q. 66 a. 2c y ad 1um; a. 7c.

⁴⁷ Cfr. J. LOCKE, *First Treatise on Government*, IV, III, 18.

El ejemplo de la mejor forma de gobierno también es desafortunado para ilustrar la variabilidad de las conclusiones del derecho natural, porque la mayoría de los pensadores iusnaturalistas han sido contestes en que no hay una forma de gobierno que sea absolutamente y siempre la mejor para todas las comunidades, sino que la legitimidad de un tipo de régimen político proviene de su aptitud en concreto para lograr en mayor o menor grado el bien común político. En la doctrina iusnaturalista el principio de legitimidad del gobierno es el bien común, y por ende una monarquía, una aristocracia o una democracia, en sus varias especies, modalidades históricas y combinaciones, pueden ser legítimas o ilegítimas, según que contribuyan al bien común, o se opongan a él. Ésta es la doctrina que hallamos en Aristóteles⁴⁸, Agustín⁴⁹, Tomás de Aquino⁵⁰, Grocio y otros muchos pensadores. Con respecto al pensamiento de Locke, también hay un error en la cita de Kelsen, pues el filósofo inglés no dice que la democracia sea la única forma natural de gobierno, sino que en el párrafo citado sólo se rechaza la monarquía absoluta⁵¹ y en esa misma obra reconoce expresamente la aristocracia, la monarquía electiva y la monarquía hereditaria como formas legítimas de gobierno⁵².

Si dejamos ahora a un lado los errores que aparecen en los ejemplos que ofrece Kelsen, y nos dirigimos al meollo de su argumento, encontramos allí la afirmación gratuita de que «la doctrina del derecho natural permite justificar juicios contradictorios». Es fácil advertir que la variabilidad de respuestas a las cuestiones sobre la justicia no prueba la contradicción de ninguna teoría iusnaturalista; sólo prueba que los autores iusnaturalistas que han desarrollado sistemas diversos (muchas veces a partir de premisas diversas) han llegado a conclusiones diversas y opuestas respecto de muchos temas. Existen muchos sistemas iusnaturalistas diversos en su contenido⁵³. Como ya hemos observado antes, *de la mera variación de opiniones sobre una cosa no se puede concluir que todas ellas sean falsas, y menos aún que la cosa no exista*.

Hay en el texto de Hans Kelsen que hemos considerado un "sofisma de falsa generalización" por «enumeración incompleta», porque tanto en el asunto de las formas de gobierno, como en el tema de la propiedad privada, ha omitido a la Antigüedad, a la escolástica medieval, a la escolástica moderna y al iusnaturalismo contemporáneo, es decir, que ha omitido en lo cuantitativo, la mayor parte de los autores iusnaturalistas, y en lo cualitativo, el pensamiento más representativo de la doctrina del derecho natural. Hay un paralogismo «de falsa premisa» en tanto se pone a Hobbes como representante de la posición iusnaturalista. Hay «sofisma de cambio del asunto»

⁴⁸ Cfr. *Política* III 1279 a.

⁴⁹ Cfr. *De lib. arbitr.* 6.

⁵⁰ Cfr. *De regno* I 1.

⁵¹ Cfr. J. LOCKE, *The Second Treatise on Civil Government*, VII nn. 90ss, *passim*.

⁵² Cfr. J. LOCKE, *op. cit.*, X n. 132.

⁵³ Al respecto puede verse W. GOLDSCHMIDT, «Clasificación sistemática de las corrientes iusnaturalistas», en *Justicia y verdad*, La Ley, Buenos Aires 1978, pp. 366-80, y de manera más prolija y más completa, en G. SOAJE RAMOS, «Diferentes concepciones del derecho natural»: *Ethos* XXI (1982-1983) 317-338, comunicación al Congreso Mundial de Filosofía del Derecho y Filosofía Social celebrado en Helsinki en 1983.

porque en las premisas el sujeto es «algunos iusnaturalistas» y en la conclusión se dice «la doctrina del derecho natural».

III. RECAPITULACIÓN: ESTRUCTURA LÓGICA DE LOS ARGUMENTOS ANALIZADOS Y LOS VICIOS LÓGICOS QUE ENCIERRAN

Estructura lógica del primer argumento.

Si hay d. n., éste es algo creado por la voluntad divina (premisa falsa).

Si no se admite la existencia de Dios, no se admite una voluntad divina.

Si no se admite la existencia de Dios, no es posible admitir la existencia del derecho natural (conclusión inválida).

Estructura lógica del segundo argumento.

El razonamiento que pretenda extraer proposiciones sobre el deber ser a partir de proposiciones descriptivas sobre la realidad, carece de validez.

La doctrina del d. n. pretende extraer proposiciones de deber ser a partir de proposiciones descriptivas sobre la realidad (premisa falsa).

La doctrina del derecho natural carece de validez (conclusión inválida).

Estructura lógica del tercer argumento.

Para demostrar la existencia de un derecho es necesario probar la existencia del acto por el cual ha sido creado —por ejemplo, tal norma jurídica del país se prueba por tal acto de sanción de la ley que la contiene— (petición de principio).

Es imposible probar el acto por el cual fue creado el d. n.

No es posible demostrar la existencia del d. n. (conclusión inválida).

Estructura lógica del cuarto argumento.

Si el hombre pudiera conocer un d. n., el d. p. sería superfluo (premisa falsa).

El d. p. no es superfluo —como lo reconocen los iusnaturalistas—.

El hombre no puede conocer un d. n.

Los iusnaturalistas se contradicen (conclusión inválida).

Estructura lógica del quinto argumento.

La doctrina del d. n. sostiene que la naturaleza humana es fuente del d. n.

Si la naturaleza humana es fuente del d. n., entonces la naturaleza humana es fundamentalmente buena (premisa falsa).

La doctrina del d. n. sostiene que la naturaleza humana es fundamentalmente buena (conclusión inválida).

La doctrina del d. n. sostiene que la naturaleza humana es fundamentalmente buena.

La doctrina del d. n. sostiene que la naturaleza del hombre es perversa —con lo cual justifica la existencia de un orden coactivo— (premisa falsa).

Pero bueno y perverso son términos contradictorios. La doctrina del d. n. se contradice (conclusión inválida).

Estructura lógica del sexto argumento.

La doctrina del d. n. sostiene que el d. p. deriva su validez de conformidad con el d. n.

Si el d. p. deriva su validez de conformidad con el d. n., toda norma del d. p. contraria al d. n. es nula y debe ser desobedecida (I) (conclusión falsa).

La doctrina del d. n. concluye que toda norma contraria al d. n. es nula y no debe ser obedecida (I) (premisa falsa).

La doctrina del d. n. enseña que el d. p. siempre es válido y debe ser obedecido (premisa falsa).

La doctrina del d. n. se contradice (conclusión inválida).

Estructura lógica del séptimo argumento.

La doctrina del d. n. dice que lo justo es dar a cada uno lo que es debido.

Lo que es debido a cada uno sólo puede conocerse acudiendo al d. p. (premisa falsa).

La doctrina del d. n. dice que justo es lo que prescribe el d. p. (conclusión inválida).

La doctrina del d. n. dice que justo es lo que prescribe el d. p.

La doctrina del d. n. sostiene que el d. n. está por encima del d. p.

La doctrina del d. n. se contradice (conclusión inválida).

Estructura lógica del octavo argumento.

La doctrina del d. n. considera que el d. n. está por encima del d. p. y de las conductas de los gobernantes.

Los representantes notables de la doctrina del d. n. sostienen que el d. n. no reconoce el derecho de resistir a las autoridades (premisa falsa).

Los representantes notables de la doctrina del d. n. se contradicen (conclusión inválida).

Estructura lógica del noveno argumento (Razonamiento inductivo).

a) Sobre las formas de gobierno

Para algunos iusnaturalistas la democracia es la mejor forma de gobierno; por ejemplo, Locke (premisa falsa).

Para algunos iusnaturalistas, la monarquía es la mejor forma de gobierno; por ejemplo, Filmer («sofisma de enumeración incompleta»).

b) Sobre la extensión del poder

Para algunos iusnaturalistas el poder del gobierno debe ser limitado; por ejemplo, Locke («sofisma de enumeración incompleta»).

Para algunos iusnaturalistas el poder del gobierno debe ser absolutamente ilimitado; por ejemplo, Hobbes (premisa falsa).

c) Sobre la propiedad privada

Para algunos iusnaturalistas la propiedad privada es un derecho absoluto y sagrado; por ejemplo, filósofos desde Grocio hasta Kant («sofisma de enumeración incompleta»).

Para algunos iusnaturalistas la propiedad privada es contraria al d. n.

La doctrina del d. n. llega a resultados contradictorios («sofisma de cambio del asunto») (conclusión inválida).

IV. CONSIDERACIÓN FINAL

Un hecho notable que se advierte en el artículo de Kelsen que ha sido materia del presente análisis crítico («La doctrina del derecho natural ante el tribunal de la ciencia»), es el común linaje de la serie de autores que cita: el ciento por ciento de las citas pertenecen a Thomas Hobbes, a Samuel Pufendorf y al iusnaturalismo racionalista y liberal. Véase que Grocio es citado siete veces; Hobbes, doce; Pufendorf, veinticinco; Locke, diez; Kant, una; Cumberland, cinco. Lo mismo ocurre en las páginas correspondientes de la *Teoría pura del derecho*: sólo cita a Hobbes (pp. 103, 107 y 109), a Grocio (pp. 103 y 110), a Pufendorf (pp. 103, 107 y 108), a Locke (pp. 109 y 111), a Kant (p. 108) y a Cumberland (p. 111). De manera que, según las fuentes que ha declarado, puede comprobarse que el ex-profesor de Viena ha acudido exclusivamente a las elaboraciones del «derecho natural racionalista» de la Edad Moderna y dentro de éste, tan sólo a los autores de fe protestante, de los siglos XVI al XVIII. Pero la doctrina del derecho natural no tuvo allí su origen, ni tampoco su acabamiento, ni ha sido el racionalismo su expresión más genuina, sino más bien su desfiguración.

De los conceptos y de las citas de sus obras se deduce que Kelsen emprendió la crítica de la doctrina del derecho natural sin haberla consultado en sus fundadores ni en sus grandes sistematizadores, ni en sus expositores más autorizados.

Paul Valéry decía que «lo primero que tiene que hacer el que quiere refutar una tesis es comprenderla un poco mejor que el que mejor la defiende». En nuestro parecer, y según resulta de los argumentos analizados supra, los escritos del antiguo profesor de Viena no demuestran que comprendiera la doctrina del derecho natural. Más aún, de acuerdo con las citas que hizo en este artículo con la declarada presuntuosa pretensión de «hacer comparecer» a la doctrina del derecho natural «ante el tri-

bunal de la ciencia», es evidente que se lanzó a la polémica sin haber cumplido el primer requisito que demandan la actitud científica y el rigor metódico ante la historia del pensamiento, que es la consulta de las fuentes.

CAMILO TALE

MARITAIN AS AN INTERPRETER OF AQUINAS ON THE PROBLEM OF INDIVIDUATION

I

The medieval problem of individuation is not the contemporary problem of «individuals» or «particulars»¹ discussed by P. F. Strawson, J. W. Meiland and others¹. In a certain sense the problem of individuation originates with Parmenides, but it is Plato's philosophy of science which bequeaths the problem to Aristotle and to his medieval commentators. Its solution in Aquinas is not that of Aristotle, nor is it that of Scotus or Suárez. Aquinas will distinguish between the problem of individuation and what we may call the problem of «individuality» or the problem of «subsistence». The solution to both will draw upon many Aristotelian distinctions but will incorporate key elements of St. Thomas' own metaphysics, including the real distinction between essence and existence and his doctrine of participation.

It is Maritain's appropriation of St. Thomas' metaphysics which enables him to produce a realistic philosophy of science, one which he offers as compatible with contemporary scientific enquiry. It also enables him to develop a theory of person and personality. But the story begins with Plato.

Although Plato's theory of knowledge may appear fanciful to the modern reader, his analysis of scientific knowledge contains a basic set of observations whose truth remains uncontested even though his explanation be faulty. Plato saw clearly that science is of the universal. Things may be particular, but when we consider them as objects of enquiry, the intellect focuses upon the form taken as an exemplar. In Plato's explanation things belong to their various kinds by participating in incorporeal, eternal and unchangeable archetypes. From a realist's vantage point the problem may be stated simply: since things are singular, how is it that we intellectually apprehend them as universal. Aristotle's solution is well known and it is one adopted and amplified by St. Thomas. Universals are abstracted from singular things.

No one would present Maritain as a medievalist, but, as an interpreter of Aquinas, he has wielded considerable influence in the United States and in Latin America. Many have come to St. Thomas under his tutelage. His knowledge of Aquinas is extensive and is drawn upon throughout his lifelong work, but perhaps nowhere more than in his philosophy of science and in his discussions of the person. The

¹ Cf. P. F. STRAWSON, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London: Methuen & Co., 1959); J. W. MEILAND, *Talking About Particulars* (N.Y.: Humanities Press, 1970); P. BUTCHVAROV, *Ressemblance and Identity* (Bloomington: Indiana University Press, 1966).

primary text for Thomas' doctrine of individuation is his commentary on Boethius' *De Trinitate*, where he discusses the division and methods of the sciences. Maritain's philosophy is indebted mainly to his reading of Thomistic texts, but he draws heavily, as well, on the works of his contemporaries Réginald Garrigou-Lagrange and Louis-B. Geiger, and on those of the classic commentators on Thomas, Cajetan, Sylvester of Ferrara and John of St. Thomas.

Though employing St. Thomas, Maritain is always a man of the twentieth century. In books, such as the *Degrees of Knowledge, Science and Wisdom, Existence and the Existent* and *A Preface to Metaphysics*, his foe is always some contemporary exponent of a nominalist position². «Nominalists», he will say, «have a taste for the real, but no sense of being»³. Timeless metaphysics, he will lament, no longer suits the modern intellect. «Three centuries of empirico-mathematics have so warped the intellect that it is no longer interested in anything but the invention of apparatus to capture phenomena»⁴. An overstatement to be sure, but indicative of the thrust of Maritain's metaphysical project: to engender a respect for the stable, enduring, timeless aspects of things.

II

My aim in this presentation is first to set forth the Thomistic doctrine and then to speak to Maritain's appropriation of it to show that Thomas is alive in the 20th century. Within the philosophy of St. Thomas, it is first necessary to distinguish between the problem of «individuation» and the problem of «individuality», although Thomas himself does not use the latter term⁵. Both are aspects of what may be called «the problem of multiplicity and plurality». The distinction of one thing from another is the problem of «individuality» or «subsistence». Membership in the same class is the problem of «individuation». Metaphysical analysis forces us to recognize both. Whereas being is directly attained in a highly individualized manner through judgment, it is conceptualized in the widest of its universal aspects.

² *Les degrés du savoir* (1932), trans., 4th ed., G. B. Phelan (N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1959); *Science et sagesse* (1935), trans. B. Wall (N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1940); *Court traité de l'existence et de l'existant* (1947), trans. L. Galantière and G. B. Phelan (N.Y.: Pantheon Books, 1945); *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative* (1934), trans. B. Wall (N.Y.: Sheed and Ward, 1939).

³ *Degrees of Knowledge*, p. 3.

⁴ *Ibid.*

⁵ For a discussion of the diverse terminology employed in addressing the problem from the middle ages to the present, see JORGE J. E. GRACIA, *Introduction to the Problem of Individuation in the Middle Ages* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1984). Other works of interest include GRACIA, *Individuality: An Essay on the Foundations of Metaphysics* (Albany: State University of New York Press, 1988); GRACIA (ED.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1994) and GRACIA (ED.), *Individuation in Scholasticism and the Later Middle Ages* (Albany: State University of New York Press, 1994).

As agents reflecting on nature, we are confronted not only with a multitude of individual beings but with a multitude of beings within a class. Philosophically, how are we to explain numerical differentiation? How, on the other hand, are we to explain the existence of beings which share with each other a distinctive character? Or put another way: from a philosophical point of view, how is the evident individuality of a being maintained at the same time its sameness with others in a class is said to have a foundation in reality. It is axiomatic that where there is similarity we must look for difference, lest similarity becomes identity.

Indeed, Plato recognized the problem. To the question how can there be many individuals in a class, each member sharing a limited perfection of the class, his doctrine of forms and his notion of participation supplied the answer. Aristotle's analysis of cognition, his doctrine of abstraction and his distinction between potency and act provided him with materials for a different answer. For Aristotle, the groupings are not subjective but have a basis in reality. The intellect can consider all members of a class under a single concept because of the process of abstraction in which differences are left aside. Each member of a class has in common with other members of its class a nature, or essence, different from that had in common by the members of other classes. The groupings are not invented by the intellect but are discovered in antecedent reality. Given that analysis, how is sameness between beings which have their own unique reality to be explained?

For Thomas, the context is not simply the Aristotelian one, or even the one he encounters in commenting on Boethius' *De Trinitate*. Thomas' full explanation will incorporate his doctrine of the real distinction between essence and existence and his notion of participation. Considering the texts of Aquinas, the first aspect of the problem of the one and the many is the multiplication of beings: how can there be more than one being?⁶ His distinction between essence and existence, between *what the being is* and *the act whereby it is*, is crucial. There can be more than one being because the *act of to be* can be limited in a multiplicity of ways. In finite beings essence places a limitation on the act of to be. But individuality is a concept that pertains not only to material natures but to the divine and to angelic natures as well. It is existence that makes one thing distinct from another. «...two features belong to the notion of an individual, namely, that it is actually existent, either in itself or in something else; and that it be divided from other things that are or can be in the same species, existing undivided in itself»⁷. Those two features, existence-as-a-unit and division from all other things remain the basic features of Thomas' treatment of individuality. Everything has unity and individuation in accord with its having existence. «Each being», says St. Thomas, «possesses its act of existing and its individuation in accordance with the same factor»⁸. But existence cannot give rise to diversity. Plurality requires the recognition of composition. Every being other than subsistent being is necessarily composite, involving its own limitation. Individuality is

⁶ *Summ. theol.* I q. 29 a. 4.

⁷ *In IV Sent.* dist. 12 q. 1 a. 1 ad 3um.

⁸ *De anima* a. 1 ad 2um.

brought about by something that functions only in a potential not in an actual manner.

In purely spiritual, but nevertheless finite creatures, form is the sole essential cause of the individuality of a substance. Each distinctive form, or essence, places a different limitation on its act of to be. Thus Thomas can say that each angel is a species unto itself. With material substances, however, we have individuals, each with its own act of to be, but having a sameness because its nature places on it a same limitation of the act of to be.

To the question, «How can there (in the case of material substances) be many similar individuals in a class, each member showing a limited perfection of the class?», Thomas answers that the difference must be caused by something distinctive of matter itself. If each individual is regarded as participating in the perfection possible to its class, the principle of limitation cannot be found in the form, or principle of actuality, which makes the composite thing to be what it is, but only in the potential essence or prime matter. Without such a limiting principle the essence could not be multiplied. Considered abstractly, there is nothing in the concept of «essence» as such which requires multiplication. Conceivably, as with angels, an essence could be a species unto itself. The principle of actuality in the essence, that which makes the thing to be what it is, is the form. For a form to be multiplied, it must be limited. In fact, there is no individual being of our experience which exhausts all the conceivable perfections of its class. Whatever is later to be said about the role of «signate matter», primary matter for Thomas is the first intrinsic potential principle of limitation in the essence of material things. It must be noted that Aristotle's hylomorphic doctrine becomes in the hands of Thomas a metaphysical doctrine and not merely one to explain change.

For Thomas, the problem of individuation is not simply one of how an individual is recognized, i. e., by shape, size, color or activity. Beings, rather, are intrinsically different within their own class. Quantity, on this account, exercises an auxiliary role. On this interpretation, the principle of individuation by which each being is distinct from every other member of its class or species is a physical intrinsic constitutive principle in the individual essence. Whereas Aristotle identifies the individual essence with unchangeable form, Thomas places in material essences themselves an intrinsic principle of limitation, namely, primary matter.

The positions taken by Cajetan, Sylvester of Ferrara and John of St. Thomas constitute alternative interpretations of Aquinas and are responsible for discussions that extend over centuries. Maritain, although indebted to Cajetan in many respects, is closer to Sylvester than to Cajetan in his understanding of the role of «signate matter». Quantity for Thomas is understood as a proper accident inhering in the material substance whereby the substance has parts outside of parts in space, that is, has extension. Matter under determinate dimensions, «signate matter», as a proper accident, flows from the essence necessarily. It may be called an «absolute» or necessary accident. Essentially divisible, quantity is the basis of numerical designation. It makes a material substance fully individuated in a class or species. Yet it should be remembered that, on Thomistic principles, what is primarily individuated is neither

the matter nor the form but the received act of to be. Thomas' distinction between the principles of essence and existence, principles related to each other as potency is to act, is thus the foundation of his doctrine of individuation.

Thomas' theory of being is consistent with his theory of knowledge. Whereas Scotus will say, «That which is first known by the intellect is the individual being»⁹, Thomas insists that the intellect does not immediately and directly know the individual as individual but, rather, knows it indirectly and reflectively by a turning back to the image. The Thomistic universal is produced by abstraction, not as Scotus would have it by a process of precision or cutting off (*abscissus*) of differences. The Scotistic theory of individuation is consistent with Scotus' theory of knowledge, but that is another story.

III

Maritain incorporates these doctrines in a well developed theory of being and knowledge. They play a central role in his philosophy of science, which remains essentially that of St. Thomas but is updated to take account of modern achievements. He draws upon Thomas' theory of abstraction, his doctrine of causality, his theory of explanation and, of course, his solution to the problem of individuation.

Maritain takes as his starting point the manner in which the object of natural science is attained. To use his own language, when the mind's eye falls upon the flux of the sensible, it must immediately turn from it to the intelligible, the immutable, which is able to be extracted by the mind from the things of sensory experience. It is only in the mind that the universal enjoys the positive unity proper to it¹⁰. Yet the intelligible object as resident in external things and in the senses is a concrete singular. The intelligible instead of being transcendent to things is there immanent in them. The object of science is not an *ens rationis* but the *natures* of material things. The senses reveal ontological diversity and report a multiplicity of happenings in a changing world. The intellect, discerning commonality, moves from an experience of the singular to affirmations about the class. It is those observations, formulated as patterns or laws of nature, which stand in need of explanation. The movement from particular to universal leaves difference behind. It is a characteristic of science, in general, not simply modern mathematical science, to do away with individuation. There can be no *science* of the particular and yet the particular cannot be understood without the conceptual schema science brings to it.

«It is absolutely necessary to distinguish the *thing* with which science is concerned... and the perfectly precise object, («the formal object») upon which it lays hold and from which it derives its stability»¹¹. Anyone beginning in this manner will soon have to confront the problem of individuation. If one begins as a nominalist, one

⁹ *De anima* IV, c. 3, n. 15.

¹⁰ *Degrees of Knowledge*, p. 22ff.

¹¹ *Ibid.*, p. 24.

has an entirely different sort of problem, most likely, in contemporary parlance, «the reidentification of particulars». Maritain's starting point is obviously Plato's. «Science», he writes, «bears directly and of itself upon the abstract, on ideal constancies and super momentary determinations —let us say, on the intelligible objects that the mind seeks out in the real and sets free from it. They are there, they exist there, but not at all in the conditions of abstraction and universality that they have in the mind»¹². Human nature is realized concretely in each of us, but only in the mind is it realized as a universal nature common to all men. The laws of nature described by the natural science are possible because they concern natures or essences. Take, for example, the law of expansion of solids by heat. The law means that a solid has within it the secrets of its nature, a certain structure which necessarily and unfailingly determines it to expand according to specific coefficients under the action heat¹³. Heat may be described as kinetic energy and further described in a statistical law governing molecular motion, but behind this statistical law there is a nature which is undergoing modification. Movement is of its very nature a physical and not a mathematical thing. Nominalism of necessity is limited to the sense report and leads to mechanism as a philosophy of science. «If the universal does not directly or indirectly designate an essence, but only a collection of individual cases, it is not at all possible to understand how scientific law can be necessary and the succession of singular events contingent»¹⁴. The mind can consider intelligible objects abstracted from, and purified of, matter but only to the extent that matter is the basis of diversity amongst individuals within a species, i. e., insofar as matter is a principle of individuation¹⁵.

Basic to Maritain's understanding of the problem of individuality is Thomas' distinction between essence and existence, between the whatness of the thing and the act of *to be* whereby it is. This is seen in Maritain's analysis of the so-called «existential judgment». «In one simultaneous awakening of the intellect and the judgment the intellect affirms the existence of «something», i. e., «this thing exists»¹⁶. «In forming this judgment the intellect, on the one hand, knows the subject as singular (indirectly and by reflection upon phantasms) and on the other hand, affirms that this singular subject exercises the act of existence»¹⁷. It thus reaches the *actus essendi* (in judging) —as it reaches essence (in conceiving)— by meditation on sensorial perception.

With respect to self-knowledge the intellect only secondarily, by an explicit reflection upon its own act, becomes conscious of itself as thinking subject. The intellect is ordered primarily to being. From the very beginning, in the act of knowing it knows explicitly as extra-mental, the being and the existence of its object¹⁸.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, pp. 25-26.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 28-29.

¹⁵ *Ibid.*, p. 35.

¹⁶ *Existence and the Existent*, p. 27.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 28.

IV

Maritain's discussion of person is found in a slim but important work, *The Person and Common Good*. There he draws heavily on St. Thomas, making a distinction between «individuality» and the «person». Both concepts, «individuality» and «person» may be predicated of God, angels and men. The divine essence in its sovereign unity and simplicity is supremely individual. Angels are individuated essences. In the human composite, individuality flows from the material component. «Matter itself is a kind of non-being, a mere potency or ability to receive forms and undergo substantial mutations. ...In every being made of matter, this pure potency bears the impress of a metaphysical energy—the “form” or soul—which constitutes with it a substantial unit and determines this unit to be that which it is»¹⁹. Matter is characterized as an «avidity» for being; it derives all of its determination from form. «By the fact that it is ordained to inform matter, the form finds itself particularized in such and such a being which shares the same specific nature with other beings equally immersed in spatiality»²⁰. In order to exist, any being must be undivided and distinct from every other existent. In pure spirits individuality derives from the form constituting them as such and giving them their degree of intelligibility. Corporeal beings by contrast are individuated because of matter with its designated quantity. «Their specific form and their essence are not individuated by means of their own entity, but by reason of their transcendental relation to matter understood as implying position in space»²¹. As a material entity, man has only a precarious unity, a unity easily shattered into a multiplicity, for in itself matter is inclined to disintegration²².

The doctrine of participation is invoked, at the same time as the precariousness of human existence is stressed. «As an individual each of us is a fragment of a species, a part of a universe, a unique point in the web of cosmic, ethical, historical forces and influences—and bound by laws. Each of us is subject to the determinism of the physical world»²³. Nonetheless, each of us is a person. Personality signifies interiority, spirituality, and is traceable to the immaterial form. One and the same reality is in one sense an individual and in another sense a person²⁴. Our whole being is individual by reason of that in us which derives from matter and is a person by reason of that which derives from spirit.

In another text, speaking of the composite, Maritain writes, «We cannot conceive the notion of body without the notion of organism, of *caro et ossa*, and we cannot conceive the notion of organism without the notion of qualitative heterogeneity; and we cannot conceive the notion of qualitative heterogeneity without that of the properties perceived by the senses»²⁵.

¹⁹ *La personne et le bien commun*, trans. J. J. Fitzgerald as *Person and the Common Good* (London: G. Bles, 1948), p. 26.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 27.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 31.

²⁵ *Science and Wisdom*, pp. 57-58.

In this text Maritain is arguing that we must respect the sense report of material reality. Because the sensory properties flow from the essence of the material nature, the senses themselves disclose far more than they are formally able to appreciate. The form or principle of intelligibility is grasped intellectually in the sense report. Respect for simple sense awareness is suppressed in purely physico-mathematical reports dependent on instruments of observation and measurement which methodologically fail to attain the intelligible whole. The universe of abstract quantity, Maritain will say, filters out nature²⁶.

Maritain earlier in his *Degrees of Knowledge* laid the groundwork for this analysis of the concept of «person». In that work he uses the word «subsistence» rather than «individuality» in making distinctions. «The first metaphysical root of personality is what is called subsistence. Subsistence presupposes a (substantial) nature that is individual or singular»²⁷. This nature (person) from the fact that it is endowed with subsistence cannot communicate with any other substantial nature in the very act of existence. It is, so to speak, absolutely enclosed with regard to existence²⁸. «Subsistence is for the nature an ontological seal, as it were, of its unity. When this nature is complete (a separated soul is not a person) and above all when it is capable of possessing itself, of taking itself in hand by the intellect and will, in short, when it belongs to the spiritual order, then the subsistence of such a nature is called personality»²⁹. Man must win his personality as he wins his liberty. A person develops personality within a community and runs the risk of contamination thereby. «For the same man who is a person... is also an individual in a species and dust before the wind»³⁰. Predicated of man, the word «personality» implies the laborious and the limited, the indigent and the complicated. Yet it designates man in the fullness of his human condition.

From considerations of human personality it is possible to free the notion «personality» from material limitation and predicate it not only of man, but of angels and of God as well. Of angels, Maritain writes, «Think of what an angelic person must be. Such a one is still a created subject, but each exhausts by himself alone a whole specific essence. Finite in relation to God, he is infinite in relation to us. He subsists immutably above time, a mirror of God and of the universe»³¹. And of God, he writes, «In reality, as soon as one leaves images behind in order to think of Divine Transcendence, it is clear that it demands personality absolutely and necessarily. Personality is the seal of that transcendence»³². «In Pure Act there is absolute unity, absolute integrity of nature, absolute individuality. Thus, Maritain finds that the notion of «individuality» is one that is predicated analogously. One seeks in Maritain's work, *Philosophy of Nature*, an analogous predication of the concept «individuat-

²⁶ *Ibid.*, pp. 58-59.

²⁷ *Degrees of Knowledge*, p. 231.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 232.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 233.

³² *Ibid.*, p. 234.

ion», as it might be said of the organic and inorganic, but he does not broach the topic³³.

V

Although Maritain never engages in what we today call «textual study», from beginning to end he is through and through St. Thomas. He doesn't simply appropriate St. Thomas, he makes the Angelic Doctor's philosophy his own. It is a philosophy used to achieve wisdom within the context of the Faith, but used extensively in Maritain's never ending war on what he takes to be erroneous views of nature and cognition, views which would deprive us of a metaphysics which opens one to the transcendent. From *Antimoderne* to *Le paysan* Maritain's philosophy is of a single piece. In the abstract his enemies are primarily nominalism, rationalism, positivism, mechanism and mathematicism. He is to be found correcting Descartes, Kant, Eddington, Russell, Meyerson, Husserl and scores of contemporaries. He not only draws heavily on the classic commentators of St. Thomas and authors previously mentioned, but he has read Báñez, Gredt, Hoenen, Chenu, Gardeil, Blondel and Maréchal, among others, sometimes respectfully disagreeing with their interpretation of Aquinas. Gilson and Garrigou-Lagrange may be considered his foremost tutors.

Maritain's Thomism is never without textual foundation, but it is a Thomism that speaks with a 20th century accent. In drawing upon St. Thomas' doctrine of «subsistence» and «individuation» Maritain is faithful to the texts, but he employs those notions in a way which Thomas himself never envisaged. This is characteristic of the whole of Maritain's work. It doesn't advance textual study, but it does further the development of a Thomism relevant to the matters we have been discussing.

With respect to these key doctrines, it is obvious that one has to interpret St. Thomas in the context of his *Opera Omnia*. There are no essay length, let alone book length, studies to be found in Aquinas on the problem of individuation. Maritain's interpretation of St. Thomas is certainly a valid reading and supported in studies by Joseph Owens, Armand Mauer and Charles A. Hart, to name but a few³⁴.

We began with Plato and must end there. The problem of individuation in the sense in which we have been studying it does not arise in most contemporary philosophy. The problem occurs only when a philosopher maintains that there are individuals with natures or essences common to other members of the species. Individuality has to be explained in the presence of commonness.

³³ *La philosophie de la nature*, trans. I. Byrne (N. Y.: The Philosophical Library, 1951).

³⁴ CH. OWENS, «Thomas Aquinas», in *Individuation in Scholasticism*, op. cit., pp 173; also «Judgment and Truth in Aquinas»: *Mediaeval Studies* 32 (1970) 138-158; MAURER, Introduction, *The Division and Methods of the Sciences* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1963), pp. IX-XL; HART, *Thomistic Metaphysics* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1959).

My reading of contemporary philosophical literature, particularly that of the last decade, suggests that the philosophy of science has taken a realist turn. Various forms of empiricism have failed to account for the success of inference in modern physics and biochemistry, as that which in one generation was postulated as a plausible mechanism for observed phenomena has become directly or indirectly visible in another. Realistic interpretations of natural science confront the philosopher with the same problems which begged Aristotle's analysis and Thomas' development thereof. Maritain in confronting the inadequacy of much 20th century empiricism was in many respect prescient; he has a much to teach *ad mentem Divi Thomae*. Through him Aquinas becomes very much a contemporary philosopher.

JUDE P. DOUGHERTY

The Catholic University of America.

ORDEN NATURAL, ORDEN MORAL
Y VIDA DE LA GRACIA
LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA *EVANGELIUM VITAE*¹

Al considerar el trágico panorama moral del mundo contemporáneo, Juan Pablo II sostiene, en la *Evangelium vitae*, que estamos en «una peligrosísima crisis del sentido moral, que es cada vez más incapaz de distinguir entre el bien y el mal, incluso cuando está en juego el derecho fundamental a la vida. Ante una situación tan grave, se requiere más que nunca el valor de mirar de frente a la verdad y de *llamar a las cosas por su nombre*, sin ceder a compromisos de conveniencia o a la tentación de autoengaño» (n. 58).

Esta «peligrosísima crisis del sentido moral» ha provocado el oscurecimiento (no el aniquilamiento) del primer principio del orden moral que impide distinguir el bien y el mal; más profundamente todavía, ha conducido actualmente a la negación sofística del orden natural. Por eso es, hoy, absolutamente necesario retornar a los temas fundamentales que son, precisamente, los *supuestos filosóficos* últimos de la *Evangelium vitae*. He leído y escuchado personalmente a quienes sostienen, como un desafío, que no existe el orden natural y, más aún, que no debe ni siquiera mentarse a «lo natural» o a «la naturaleza», expresiones que carecen de sentido. Sin embargo, orden natural, derecho natural, ley natural y conciencia moral, constituyen los cimientos filosóficos de la *Evangelium vitae* (nn. 2, 62, 65, 70, 71, 72, 73, 77, 82, 90, 96). Por eso es menester volverlos a pensar.

1. LO NATURAL, LA NATURALEZA Y EL SER CONTINGENTE

Cuando en el lenguaje cotidiano utilizamos expresiones como «esto lo natural», o «¡qué natural!», o indicamos por el contrario, que tal acción es «antinatural», implícitamente señalamos a *lo que hay*, lo que existe o, si se quiere, a la *misma realidad emergente*, que es el significado que le dieron los presocráticos: φύσις. Trátase, pues, del ἀρχή en cuanto principio de ser o también aquello de lo cual algo procede. Aunque esta afirmación menta lo que es consabido por nosotros, es menester volverlo a decir. Es, propiamente, la sustancia de las cosas en cuanto cosas, es decir, en cuanto entes. Simultáneamente, la naturaleza no es sólo *acto de ser*, sino principio de opera-

¹ Relación expuesta en la Vecchia Aula del Sínodo (Vaticano) como invitado especial de la Pontificia Academia Pro Vita, en su IIª asamblea general, el 20 de noviembre de 1995. El texto italiano aparecerá en el volumen que prepara la Academia.

ciones; en tal caso,, la expresión *naturaleza* del lenguaje cotidiano señala también las *inclinaciones* y *operaciones* de las sustancias, sean inanimadas (afinidad), sean sensitivas (apetito), sean intelectuales (voluntad). Por tanto, «lo natural» es el acto de ser tanto en sí mismo cuanto en sus operaciones. Por eso el término *orden* introduce un elemento nuevo desde que no es sustancial, sino accidente de relación entre naturalezas. Y así queda abierta la cuestión de si existe y cómo existe un «orden natural» al que alude la *Evangelium vitae* cuando utiliza las expresiones «ley natural» o «ley moral» que lo suponen.

La naturaleza es, pues, «lo que hay», la totalidad de las sustancias y sus operaciones: lo que «tiene» ser, es decir, el ente que de él participa porque no *es* su *esse*. Y como el acto de ser se encuentra participado en el ente, ha de ser causado por Aquél a quien conviene el ser esencialmente (*Esse subsistens*)²; pero causar el acto de ser en otro es la *creación*, que nada supone porque entre el ser y la nada no hay medio alguno; luego, el *ens* por participación (todo ente) es la naturaleza que debe situarse así entre la Nada y el Ser absoluto. Descubrimos ahora que la φύσις de la filosofía cristiana no sólo es natura creada sino que, por serlo, es el *ens constingens* o, simplemente, el ser-creado. Luego, el término *natura*, que sólo impropriamente se predica de Dios, designa todo el ser creado que, como tal, es principio de operaciones, ya se trate de las afinidades de los inorgánicos, de los apetitos de los seres vivos o de las voliciones de los seres racionales. Tal es la naturaleza como acto de ser participado (acto primero) y también como principio de toda operación (acto segundo). Éste es el supuesto metafísico último subyacente en la *Evangelium vitae* y el que nos permite preguntarnos por la existencia del orden natural.

2. EL ORDEN NATURAL U ORDEN METAFÍSICO

Podemos entonces decir que las naturalezas (los entes) constituyen una suerte de «tejido» porque entre ellas existe una *relación* que es, precisamente, el orden. El orden se dice ya de los seres ordenados, ya de la misma ordenación; respecto de lo primero, existe el orden si los entes son reales, varios, desiguales y distintos y convienen en algo; respecto de lo segundo, se requiere algo primero respecto de los entes ordenados y por el cual vengán a constituir una serie por su mayor o menor aproximación al primero. De ahí que Santiago Ramírez, comentando *De potentia* q. 7 a. 11, haya definido el orden como «la relación de muchos distintos y desiguales que, simultáneamente, convienen en algo uno y primero, según anterioridad y posterioridad, o según más o menos»³. Al orden corresponden, por tanto, los tres modos de la analogía, aunque principalmente la de atribución intrínseca *ad unum et ab uno*; luego, la naturaleza, como ya lo había sostenido Aristóteles⁴, es causa del orden que se predica de cada una de las causas metafísicas y simultáneamente, de la mutua relación

² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I q. 44 a. 1.

³ S. M. RAMÍREZ O. P., *De ordine placita quaedam thomistica*, n. 39, Salmaticae 1953.

⁴ Cfr. *Phys.* VIII 1: 252 a 12.

de todas ellas; por eso, la causa eficiente y la causa final influyen en el efecto moviendo (*in movendo*) y la formal y material en su ser (*in essendo*): las dos primeras son causas en el *fieri* y las segundas en el *esse*; pero el fin es la primera causa y, a su vez, causa la causalidad de todas las causas⁵. Se vislumbra ya que el todo es lo ordenado y la *relatio realis* de los entes-finitos-creados es el *orden*; y también comenzamos a comprender que todo obrar libre, para que sea recto, deberá proceder de acuerdo con el orden natural u orden metafísico, exigencia originaria presupuesta tanto en la *Evangelium vitae* como en la *Veritatis splendor*. Si la naturaleza es el acto de ser y todo ente se ordena a su última perfección, que es la operación, todo ente se ordena a su operación, pero mientras los inorgánicos y los vivientes no son actuantes, sino actuados, sólo la creatura racional (el hombre) tiene dominio de su acto y se actúa libremente; de donde se sigue que todas las naturalezas pre-humanas se ordenan al hombre que sabe *que es* y sabe del *ser*. En la persona humana todo el orden anterior se hace presente y el orden natural es, ahora, *orden natural-humano*; de este modo, las operaciones de la persona (que suponen su unidad, unicidad e identidad) son operaciones del todo subsistente que ella es: las operaciones orgánicas connotan inmediatamente el cuerpo y las inorgánicas el alma, aunque, mediatamente, remiten al todo-operante que es la persona. El alma comunica al cuerpo el mismo ser (*esse*) con el que ella subsiste y del alma y el cuerpo se constituye el todo subsistente, de tal modo que puede decirse que el ser que tiene todo el compuesto es, también, el ser del alma. Su unidad es tal, que el cuerpo es cuerpo por el alma que es acto primero, el cual se dice primero por relación a la operación, que es acto segundo. Además, el todo de la persona supone la materia, o sea este cuerpo, y la forma confiere a la materia sus grados de perfección; por eso, en la persona se implican todos los grados de perfección de la materia; de modo que la estructura metafísica de la persona *implica todos los grados del orden natural*. El ápice del orden natural lo ocupa la persona que es de naturaleza intelectual en virtud de sus potencias inorgánicas, sea la que tiene por objeto necesario el ser (la inteligencia), sea la que tiene por objeto necesario el *bien* (la voluntad). Por la primera sabe, con saber inicial ineliminable, que el ser es y el no-ser no-es (primer principio del orden especulativo) y por la segunda quiere el bien con un querer inicial ineliminable por el cual siempre sabe que hay que obrar el bien (primer principio del orden práctico o «sentido moral»). Tal es «lo natural» a que aludía al comienzo: *todo proceso según la naturaleza*, desde los inorgánicos hasta la perfección de la persona. Así, será natural (en el orden biológico) el proceso de la audición o de la digestión; es natural (en el orden psicológico) el proceso de la memoria sensible; es natural el proceso de la generación desde el encuentro de los gametos masculino y femenino hasta el alumbramiento; es natural que la generación provenga del acto sexual como entrega mutua de varón y varona y será antinatural cualquier alteración del proceso; y como es la persona la culminación y la perfección de la naturaleza, todo procedimiento antinatural será siempre contrario a la persona humana. A su vez, si el ser, ya en sí mismo, ya en su formalidad de bien, se develan en el presente de la conciencia (ápice de la persona humana) descubrimos

⁵ Cfr. S. M. RAMÍREZ O. P., *op. cit.*, n. 511.

que la persona tiene una capacidad infinita de ser y de bien; tal es el estado *meta-natural* de la persona que, en cuanto tal, se orienta a Dios-Persona como Ser Subsistente; por eso Santo Tomás decía, siguiendo a Ricardo de San Víctor, que la persona, en Dios, es la «existencia incommunicable de la naturaleza divina»⁶. De modo que todo el orden natural, allende la persona humana, tiene su fundamento en la Persona Infinita.

3. DEL ORDEN NATURAL AL ORDEN MORAL

Hemos pasado desde la consideración de la mera naturaleza al orden natural y desde éste a la persona humana (culminación del orden natural), la que, en virtud de su estructura metafísica es, en cierto modo, meta-natural porque no encuentra un objeto adecuado a su infinita capacidad de pensar y de querer que sólo se sacia en Dios, el Tú infinito, hacia Quien debe orientar cada opción finita en el tiempo. Esto inaugura una *nueva realidad* que no es ya la mera naturaleza (acto de ser) ni el orden metafísico o natural, sino la relación de las operaciones libres de la persona respecto del Ser absoluto querido en su razón de Bien. No se trata, como dije, de la mera φύσις; tampoco de la relación real que es el orden natural, sino de una *nueva relación* que supone, próximamente, el orden real y remotamente, la misma naturaleza (o acto de ser); se trata, pues, de una relación *libre* entre la operación y su fin (orden de la libertad) y que llamamos el *orden moral*, que se distingue formal y realmente del orden natural. Pero este orden moral no existiría sin el orden metafísico y si no fuera espontánea e inicialmente conocido. Sólo porque el orden del ser existe (orden natural) la persona sabe, con saber inicial ineliminable que toda operación suya libre debe ordenarse al ser en su razón de bien: «hay que operar el bien» (sentido moral). Ése es, por tanto, el orden moral que es, también, relación de toda la estructura de las operaciones humanas (de toda la persona) respecto del fin último tal como la recta razón lo ve cuando *ve* (y no puede no ver) la adecuación de cada operación al fin como bien. A esto alude la *Evangelium vitae* cuando recuerda el texto de Santo Tomás que dice que «la ley humana es tal en cuanto está conforme con la *recta razón* (n. 72). Se aprecia aquí el tránsito —en la persona— del orden natural al orden moral, formal y realmente distinto, pero *fundado* en el primero; por eso toda operación es moralmente buena cuando procede según el orden natural *preexistente* y toda operación es objetiva y moralmente mala cuando procede contra el orden natural. Puede decirse que *todo pecado es contra-natura*, aunque algunos son contrarios no sólo al orden natural, sino también a las leyes de la fisiología.

Esta triple distinción: naturaleza-orden natural-orden moral, evidenciada en la conciencia de la persona humana, constituye el fundamento filosófico de la *Evangelium vitae* y a él alude el Papa cuando, analizando los atentados actuales contra la vida, dice que «esta doctrina se fundamenta en la ley natural» (nn. 62, 65). Más aún: hablando de la eutanasia como homicidio, señala que la violación del orden natural

⁶ *Summ. theol.* I q. 29 a. 3 ad 2um.

usurpa el poder de Dios creador usándolo fatalmente para la injusticia y la muerte (n. 66). El hombre que tiene el *señorío ministerial* sobre el cosmos, lo destruye y lo degrada (n. 52).

4. LA «CULTURA DE LA MUERTE» COMO ANTICULTURA CONTRA-NATURA

Como ha quedado dicho hasta aquí, todo el orden natural se ordena y culmina en la persona con la cual se inaugura el orden de la libertad u orden moral. La persona como tal, enseña Rosmini, «es el derecho humano subsistente», hasta el punto que podemos decir que es la esencia del derecho y que la *vida* es el primero de todos sus derechos naturales. No me refiero aquí solamente a la vida somática sino a la vida total o del todo de la persona; en tal caso la persona (ente autoconsciente que sabe del ser y sabe de sí con un saber inicial ineliminable) participa del acto de ser (y de la vida) sin ser el acto de ser; por eso es causado por Quien no «tiene» sino que *es* el Ser y la Vida. De modo que la persona en cuanto derecho subsistente, tiene este don primero y a la vez lo *posee* como propio; es decir, como derecho suyo emergente del mismo orden natural. De ahí el carácter sagrado de la vida de la persona y su inviolabilidad esencial.

Sin embargo, cuando la *Evangelium vitae* analiza y denuncia los atentados contra la vida naciente y terminal, señala, al mismo tiempo, que tales actos, tanto en la conciencia individual como colectiva, tienden a perder el carácter de pecados y, paradójicamente, a asumir el papel de «derechos»; ante semejante situación contra-natura, el Papa se pregunta: «¿Cómo se ha podido llegar a una situación semejante?» (n. 11). Con absoluta precisión, desde el punto de vista filosófico, Juan Pablo II responde: «En el fondo hay una profunda crisis de la cultura, que engendra escepticismo en los fundamentos mismos del saber y de la ética». En efecto, llevado el inmanentismo moderno hasta sus últimas consecuencias de la hoy llamada «postmodernidad» (que no es *post* porque se trata de lo mismo) se ha enfermado de muerte al lenguaje (sin verdad), a la razón, a la interpretación, al ser como fundamento y a la persona: respecto de lo primero, el análisis del significado del lenguaje proposicional sin contenido de verdad, ha conducido a la sofística contemporánea a sostener (contra la metafísica) que los filósofos no saben qué cuestión plantean antes de resolverla; pero resolverla es imposible porque el conocimiento (atado irremisiblemente a la verificación empírica) se trasmuta en la teoría de las descripciones como funciones proposicionales *sin contenido de verdad*. No existe, por tanto, ni siquiera la posibilidad de hablar de un orden natural. Desde otra perspectiva, la razón objetiva iluminada por la evidencia del acto del ser, es reemplazada por una suerte de *ratio formalis* desvinculada de lo real a la que se denomina «teoría crítica» que gira en el vacío y que, por eso, no es ni teoría ni crítica. Lo más que semejante «teoría» puede hacer es denunciar la totalidad del orden todavía existente (en el fondo, el orden natural) como «represión». Alguno ha optado por reemplazar esta singular *ratio* por una «razón libidinal» que erotizando la totalidad del cuerpo permite cierto «erotismo polimorfo».

Al no existir verdad ni lógica ni ontológica, la sofística actual ha intentado la reducción del conocimiento al trabajo, al lenguaje y al poder secular sobre la base del

interés; de ahí que no se pueda ir más allá de una deducción lingüística de las categorías como condiciones subjetivas de toda interpretación de la realidad. La pretensión de percibir objetivamente el mundo es una ilusión sin sentido: sólo son posibles «interpretaciones» desde diversas perspectivas que nacen como exigencias meramente fisiológicas: no hay ser, no hay verdad, no hay bien. Y si el «discurso» no tiene ni debe tener ninguna referencia a un sujeto metafísico, puede eliminarse la conciencia subjetiva; en tal caso, no se trata ya de la «muerte de Dios» (palabra carente de sentido), sino de la inevitable muerte del hombre. Deja la persona de ser el derecho subsistente (¿qué subsistencia?, ¿qué derecho?), dejando el campo allanado a una hermenéutica sin contenido, para la cual no hay verdad ni siquiera como mera descripción objetiva; sólo hay lugar para una no-verdad como «interpretación» emergente de la historicidad. Por eso una interpretación es ella misma otra interpretación, ya que no existen verdades allende las interpretaciones; luego, es menester quitar y negar todo fundamento (proceso de des-fundamentación) para permitir la emergencia de un mundo «débil». Este «pensamiento débil» rompe las estructuras «aseguradoras» típicas del fundamentalismo que se atribuye al Papa; por tanto, sólo es admisible una hermenéutica nihilista la que se propone la «erosión de las costumbres» en un pluralismo absoluto. Nada existe como no sea el relativismo escéptico y hablar, hoy, de «sentido moral» (como lo hace la *Evangelium vitae*) es, precisamente un sinsentido represivo y oscurantista. Pero, en este contexto general de la mal llamada «postmodernidad» no queda más espacio que el propio de una inmensa sofística (no filosofía) que sólo puede proponer opiniones sin verdad (sofística); en tal caso, ninguna opinión puede liberarse de la subjetividad y debemos afirmar que todas las opiniones son falsas. Si no hay verdad, tampoco hay opiniones y una por una carecen de verdad. En este mundo des-fundamentalizado no tiene sentido hablar de dignidad metafísica de la persona («lugar» metafísico de la evidencia de la verdad del ser) y no es posible la verdadera cultura que supone y desarrolla la persona, la cual a su vez supone el orden del ser y el orden del bien (del obrar).

A la pseudocultura, que en verdad es una forma nueva de barbarie «civilizada», llama el Papa la «cultura de la muerte», fruto atroz de lo que el mismo Juan Pablo II atribuye a la «profunda crisis de la cultura». De ahí la perpetua contradicción de esta «cultura de la muerte», la cual, por un lado, proclama los «derechos humanos» y la defensa de la vida y, por otro, los somete a «su trágica negación»; de ahí que los derechos naturales de la persona queden reducidos a «un ejercicio retórico estéril» (n. 18).

De estas premisas puestas por el inmanentismo moderno y postmoderno se siguen las consecuencias que la *Evangelium vitae* señala: el escepticismo «en los fundamentos mismos del saber y de la ética», al cual deben sumarse las «diversas dificultades existenciales y relacionales» (n. 11), el consiguiente «eclipse» del valor de la vida, la primacía de la «eficiencia» sobre los valores humanos, las diversas formas de la anticoncepción y del aborto, la mentalidad hedonista que subvierte el valor profundísimo de la sexualidad, la actitud prometeica del hombre que «se cree señor de la vida y de la muerte» (n. 15), todo lo cual constituye una real «estructura de pecado» (n. 12). Y como ya he dicho, siendo todo pecado pecado contra-natura, esta pseudocultura sofística es, irremediabilmente, una anticultura contra-natura.

5. ORDEN NATURAL, ORDEN SOBRENATURAL Y CRISIS DEL «SENTIDO MORAL»

El filósofo cristiano no puede menos que advertir un misterio metafilosófico en esta cada vez más decidida guerra contra la naturaleza. La *Evangelium vitae* se asoma a este abismo cuando advierte: «Estamos ante un enorme y dramático choque entre el bien y el mal, la muerte y la vida, la “cultura de la muerte” y la “cultura de la vida”» (n. 28). Y esto es así porque la negación del orden natural, como ya dije, es una verdadera *usurpación* del poder de Dios en el mundo de hoy, especialmente en Occidente. En nuestro caso, se trata no de un mundo pagano precristiano, sino de un mundo *apóstata* que ha rechazado la gracia. El largo proceso de secularización en Occidente no es sólo un problema filosófico sino, ante todo, teológico porque el rechazo de la gracia arruina y corrompe la naturaleza como naturaleza y hace más posibles los crímenes contra la vida. Digámoslo de otro modo: la gracia unida a la naturaleza (la gracia creada) es *elevante* y necesaria para todo acto salúfero; pero es también *sanante* o «medicinal» en cuanto es por Dios concedida como ayuda necesaria para la recta observancia del orden natural (ley natural). De ahí que el rechazo de la gracia sanante arruine y debilite la naturaleza aun para el cumplimiento del orden natural y funde una anticultura contra-natura o «cultura de la muerte».

Santo Tomás de Aquino, cuando se refiere a la esencia de la gracia, observa que, además del amor común de Dios a las creaturas que ha creado, con amor especial «eleva a la creatura racional por sobre su condición natural haciéndola participar del bien divino»⁷. Esta verdadera «forma accidental del alma misma» (porque aquello que es sustancial en Dios, en el alma se produce accidentalmente por modo de participación), significa que la naturaleza divina participada produce una verdadera *nueva creación*⁸. En sentido contrario, el inmanentismo negador de la sacralidad de la persona y en la vida de la persona, en cuanto niega la naturaleza, rechaza también la gracia *elevante* y *sanante*, ya que no hay gracia sin naturaleza; y la naturaleza sin la gracia es la raíz de la «cultura de la muerte» en sentido tanto natural cuanto sobrenatural. No en vano ha exclamado Chesterton: «Si queréis destruir la naturaleza, quitadle la gracia».

Ante esta situación, que el Papa no duda en llamar «estructura de pecado», porque lo es, los mismos fundamentos filosóficos aludidos por la *Evangelium vitae* y que he intentado señalar, son negados y en lo posible destruidos. Tal es el caso de Occidente, en el cual grandes sectores sociales han perdido hasta cierto punto el «sentido moral» y erigido en «derechos» verdaderos delitos o anti-derechos, como el «derecho al propio cuerpo» de las abortistas o el «derecho a una muerte digna» de los partidarios de la eutanasia o el suicidio. Pero he dicho que se ha perdido «hasta cierto punto» el «sentido moral» porque es imborrable de la conciencia humana el primer principio del orden moral («hay que obrar el bien»); pero sí pueden borrarse —porque la corrupción y la endeble naturaleza lo hacen posible— los principios secundarios en las obras particulares, ya que, en tal caso, la razón se encuentra impedida de

⁷ *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 6.

⁸ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 110 a. 4.

aplicar los principios comunes a tales obras particulares⁹. Como el primer principio jamás se borra de la conciencia humana, podemos advertir una *inmensa hipocresía* farisaica subyacente en la actual sofística negadora del orden natural y expresión de la «cultura de la muerte». Este mundo de la inmanencia que ha rechazado, con el orden natural el orden moral y con éste la gracia sanante, ha perdido el sentido del misterio del dolor (n. 31), de la misma vida como tal (n. 32) y de su originalidad e inviolabilidad (nn. 34, 40, 45), lo cual se hace extensivo al cosmos como el «ambiente de vida» en el sentido del «jardín del mundo», del cual es el hombre el señor (n. 42). La encíclica detecta esta anticultura contra-natura en la negación de la naturaleza del acto de la generación que transmite a los hijos la imagen y semejanza de Dios (n. 43), y en todos los atentados contra la vida de la persona inocente, «señal evidente de una peligrosísima crisis del sentido moral» (nn. 57, 58, 62). He llamado *sofística* a la negación de la naturaleza, del orden natural y del orden moral, porque el inmanentismo moderno y postmoderno carece de interés por la verdad objetiva ausente de toda proposición, de todo lenguaje proposicional, de toda «interpretación», de toda «descripción» y, por tanto, de toda norma. Se trata de una invadente lógica sin *lóγος*, de un pensar sin ser, de una psicología sin alma, de una pseudoética sin normas, de un derecho sin lo justo.

6. «UNA MIRADA CONTEMPLATIVA» Y LAS CATACUMBAS DE HOY

Corresponde al filósofo cristiano, ante todo en cuanto filósofo, la crítica interna del proceso de inmanentización del pensamiento que ha terminado en la más radical negación de la vida; en cuanto cristiano, porque él sabe que no existe la gracia sin la naturaleza, comprende al mismo tiempo que así se llega a la negación más radical de la vida sobrenatural. Lo cual equivale a la negación de la integridad de la vida. Esta crítica interna, en el plano natural, le hace comprender que no es posible una desfundamentación (como dice el postmodernismo) que logre anular la primera evidencia: la del ser como acto; la negación más radical (como la de Gorgias Leontino que niega el ser y niega el no-ser) no puede negarse como negación y aun ésta es posible porque es posible, es decir, como algo; la negación es pura retórica sofística, ya que resulta ineludible lo algo presente al presente de la conciencia; y esto presente es el acto de ser que es acto de ser de todo ente. Y así volvemos al punto inicial del pensamiento metafísico. Pero si lo algo se hace presente, este acto originario (saber originario) es lo apareciente en cuanto tal, a lo cual al comienzo he llamado *naturaleza* como la misma realidad emergente. No hay otro camino para sacar al hombre de la sofística actual (que es propiamente una pseudocultura contra-natural) que reconocer la *primacía del ser*, conocimiento primero y acto primero por el cual el hombre es hombre. De ahí que la negación sofística del ser como acto no sea sólo una negación más o menos «académica», porque esta primera evidencia constituye el ápice de la vida de la persona que sabe, con saber originario, de sí y del ser y conoce su propio ac-

⁹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 96 a. 6.

to de saber y saberse; por eso el inmanentismo actual es opuesto a la vida humana, no sólo al ser inteligible considerado en abstracto. De ahí que una «cultura de la vida», como la desea Juan Pablo II, ha de comenzar por la restauración del pensamiento metafísico y la consiguiente primacía del ser sobre el pensar y, consecuentemente, del ser sobre el «tener». La *Evangelium vitae*, repitiendo una afirmación de la *Gaudium et spes*, insiste en afirmar la actual necesidad de «la primacía del ser sobre el tener» (n. 98). Pero esta afirmación supone la simple primacía del ser o de la verdad del ser. En cuyo caso, la reflexión natural, desde que descubre que el acto de ser es participado en el ente, sabe que la Verdad absoluta a la que mira como objeto, es naturalmente inalcanzable; por eso, la verdadera filosofía permanece abierta, disponible, a la posibilidad de la gratuita revelación de Dios. No le es posible ir más lejos. Pero esto es suficiente, sobre todo al filósofo cristiano, para comprender a fondo la afirmación del Santo Padre cuando, a la espera del genuino Evangelio de la vida, sostiene que «urge ante todo *cultivar* en nosotros y en los demás, *una mirada contemplativa*» (n. 83). Esto no es posible, en el orden natural, sin la restauración de la metafísica y, en el orden sobrenatural, sin la fe en Cristo Salvador.

Debemos reconocer, sin embargo, que, por ahora, la reflexión metafísica está en el exilio o, peor aún, en una suerte de catacumbas espirituales frecuentemente cavadas fuera de instituciones culturales, universidades y casas de estudio, conquistadas por completo por las divisiones de la sofística contemporánea, la sofística que, por carecer de la luz de la verdad del ser, constituye el verdadero «oscurantismo» de nuestro tiempo anti-contemplativo.

La mirada contemplativa que nos pide el Papa en defensa de la vida nos permite reconocer que nuestras pobres fuerzas son como nada: «Es ciertamente enorme —dice Juan Pablo II— la desproporción que existe entre los medios, numerosos y potentes, con que cuentan quienes trabajan al servicio de la «cultura de la muerte» y los de que disponen los promotores de una «cultura de la vida y del amor» (n. 100). Este simple hecho nos permite afirmar, hoy, que la Iglesia Católica, como en tiempos de Tiberio, está en las catacumbas. No me refiero a las catacumbas materiales (cavidad o cueva debajo de la tierra), sino a las catacumbas del espíritu desde cuyas profundidades ha de consagrar nuevamente el mundo para Cristo. Ante el misterio de iniquidad de la «cultura de la muerte», que parece dominarlo todo, ante la traición habitual y la sofística secularizante, deseo repetir lo que hace veintidós años escribí en mi libro *La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy*: «Las catacumbas constituían un verdadero mundo subterráneo y en la Roma de entonces eran lugar de reunión de los cristianos para celebrar el culto. Si lo miramos buscando un simbolismo, éste surge inmediatamente, puesto que en un mundo manifiestamente hostil al que había, sin embargo, que *consagrar* por debajo de él, bajo la superficie, la misma sangre de los mártires y el culto de los misterios cristianos celebrados bajo tierra, ejercía el papel de un fermento salvador. La Iglesia nunca fue más fuerte que cuando fue más débil, nunca fue más victoriosa que cuando parecía casi por completo demolida. Por eso, desde las catacumbas, fue capaz de encarnar en la sociedad de los hombres el Mensaje del Evangelio; dicho de otro modo, a veces la Iglesia vuelve sobre Sí misma, buscando restaurar sus fuerzas en su Cabeza; parece invisible desde la superficie

del “mundo” y, desde “debajo” de él, alimentada en el amor de sus miembros vivos y por obra del Espíritu que en ellos mora, eterna y a la vez peregrinante vuelve a consagrar el mundo para Cristo¹⁰. No otra cosa es la *cultura de la vida* propuesta y contrapuesta al mundo por la *Evangelium vitae*.

ALBERTO CATURELLI

Córdoba, Argentina.
Festividad de Nuestra Señora de la Merced,
24 de septiembre de 1995.

¹⁰ P. 144.

FUNDAMENTACIÓN DESDE EL HOMBRE DE LA CULTURA CRISTIANA

Hay en teología un problema cuya solución, pienso yo, no se ha conseguido aún. Es el problema de las relaciones de la naturaleza con la gracia o con la visión de Dios. Los teólogos de los cuatro últimos siglos —y de un modo particular, en el nuestro, entre los años 1930-1960— se han ocupado de este problema, sin que ninguna de las soluciones propuestas haya sido satisfactoria. Laporta, Garrigou-Lagrange, de Lubac, Rahner, Alfaro, son algunos de los teólogos que se han ocupado particularmente del tema. Es mi opinión que la solución de semejante problema es indispensable en orden a resolver otros problemas, entre ellos el de poder presentar la cultura cristiana como perfección del hombre; el de hacer ver cómo la misma no es una cultura deshumanizadora, sino humanizadora; por eso lo he escogido como tema de este trabajo, tratando de darle solución, con la que, pienso yo, el problema de la cultura cristiana como perfección del hombre quedará también resuelto; y de ese modo se habría logrado la fundamentación racional, o desde el hombre, de la misma.

Dado que lo que yo intento en este trabajo es presentar la que yo creo ser la posición de Santo Tomás al respecto, pero limitándome a la *Summa contra Gentiles*, dividiré el trabajo en dos partes, teniendo la primera como contenido los diversos intentos de solución al problema, y la segunda la exposición de la solución que al mismo ha dado Santo Tomás en la *Summa contra Gentiles*, con la consiguiente aplicación de la misma a nuestro tema.

I. LOS DIVERSOS INTENTOS DE SOLUCIÓN DEL PROBLEMA

Santo Tomás solucionó el problema de las relaciones de la naturaleza con la gracia utilizando como prueba el deseo natural de ver a Dios. Este deseo ha sido un verdadero rompecabezas para los teólogos de los cuatro últimos siglos. Santo Tomás no ha encontrado, aparentemente, más solución posible que la de ver en la gracia, especialmente en la máxima expresión de ésta, la visión de Dios, algo que el hombre, todo hombre, desea naturalmente, es decir, por naturaleza. Pero los teólogos no han logrado digerir pareja solución. Es mi impresión que los teólogos en general y los tomistas en particular se han sentido muy incómodos ante semejante solución. La admisión, por Santo Tomás, de un deseo natural de ver a Dios es algo que, según sus discípulos, lejos de embellecer su pensamiento teológico, lo afea y hace sospechoso. ¡Cuánto mejor hubiera sido, piensan ellos sin duda alguna, aunque no lo digan, que semejante doctrina no se encontrara en sus obras! Pero el hecho está ahí.

Ante semejante deseo, las opciones posibles son tres: admitir que se da un tal deseo natural de ver a Dios y admitirlo tomándolo en su sentido fuerte, interpretarlo, minimizando su alcance lo mas posible, o negarlo sin más.

La primera opción, a pesar de ser, al menos aparentemente, la que más de acuerdo está con los textos de Santo Tomás, no ha sido tomada en serio por ninguno de los discípulos de Santo Tomás, pues piensan que admitir que se da un deseo natural de ver a Dios, entendido en su sentido fuerte, es una posición no fácil de conciliar con la fe y, por lo tanto, rechazable. La tercera opción, es decir, la de negar que se dé un deseo natural de ver a Dios, es la que con más gusto hubieran tomado los tomistas, pero no les era posible tomarla, dado que los textos de Santo Tomás a favor del mismo son bastantes y, a primera vista al menos, muy claros. A los tomistas, entonces, no les ha quedado mas remedio que optar por la interpretación de esos textos.

Varias han sido las interpretaciones propuestas. De entre ellas expondré y valoraré críticamente la de Báñez, por haber sido, de entre las clásicas, la que más seguidores ha tenido; la de Henri de Lubac y la de Karl Rahner por la influencia que han tenido en los teólogos a partir de los años 50.

1. *La solución de Báñez.*

1) Báñez, dividiendo el deseo natural en innato y ilícito, y éste en absoluto y condicionado, ha pensado que el deseo natural de ver a Dios es un deseo ilícito condicionado¹. Como ilícito, sería un deseo al que precede un conocimiento, sin que al parecer, le haya pasado por la mente a Báñez que podría ser un deseo, en realidad *el* deseo, de conocer, del entendimiento, y, por tanto, un deseo anterior al conocimiento. Como condicionado, se manifestaría así: desearía ver a Dios si ello fuera posible. Báñez —y en ello le siguen los demás intérpretes— piensa que no es posible entender el deseo natural de ver a Dios como un deseo absoluto, ya que, así entendido, no sería compatible con el carácter gratuito de la visión de Dios y de todo el orden sobrenatural. Por el hecho mismo de ser condicionado, parejo deseo sería un acto; no una inclinación o tendencia. Admite la posibilidad del estado de naturaleza pura, es decir, admite que fue posible un estado de la naturaleza en el que no se habría dado elemento alguno sobrenatural; el fin del hombre, en ese estado, hubiera sido un fin natural, es decir, un fin al alcance de las fuerzas o recursos naturales del hombre.

En esta interpretación, como en las demás, se da por supuesto que el deseo natural de ver a Dios es un deseo de la voluntad, un deseo explícito y del que, por lo mismo, el hombre es consciente. No podía ser de otro modo desde el momento en que se le considera un acto y un acto de la voluntad.

2) Pero no hay nada de eso. a) Pues, en primer lugar, hay que decir que no se trata de un deseo de la voluntad, sino que el deseo en cuestión es *el* deseo del entendimiento. Y porque es el deseo del entendimiento, no puede ser condicional (los deseos condicionales son siempre actos y en el entendimiento no hay deseos-actos, si-

¹ Báñez ha expuesto su pensamiento en su comentario a la *Summa theologiae* I q. 12 a. 1 y I-II q. 3 a. 8.

no sólo el deseo de, inclinación o tendencia natural a su objeto y acto propio). Es un deseo o inclinación natural: natural en el sentido de acompañar siempre a la naturaleza de quien lo posee, y de tenerlo, quien lo tiene, por naturaleza. Y, como es obvio, por ser natural en el sentido indicado, es un deseo universal que se da en todos los individuos que tengan la misma naturaleza; de ahí que se dé también en los que no admiten la existencia de Dios, como principio universal de los seres. Ello puede ser y es así porque no se trata de un deseo que sigue al conocimiento, sino que es deseo de conocimiento, y por eso su existencia depende, sí, de Dios, como todas las demás cosas, mas no del conocimiento que el hombre pueda tener de la existencia de Dios². Un deseo de la voluntad, en cambio, sólo es posible en quien conoce que Dios existe, en virtud del axioma *nihil volitum quin praecognitum*.

b) En esta interpretación hay un fallo aún más fundamental. Y es que Báñez no se ha percatado de que el deseo condicional que él quiere ver en el deseo natural de ver a Dios, sólo puede darse en el supuesto de que se admita, previo a él, un deseo que, por lo mismo, tiene que ser más radical. Porque, ¿por qué uno desearía ver a Dios si ello fuera posible? La única respuesta posible no puede ser otra que ésta: porque hay en todo hombre un vacío, una indigencia, que sólo la visión de Dios puede llenar o satisfacer. Ese vacío, esa indigencia que se da en el hombre, debido a la cual es un ser imperfecto y capaz de perfección o perfectible, no se da, no puede darse, sin que le acompañe una inclinación, una tendencia, un deseo que, como el vacío o indigencia, posee por naturaleza. De ahí que Santo Tomás, una y otra vez, de un modo o de otro, diga que lo imperfecto (perfectible) desea por naturaleza su perfección. Esa tendencia, esa inclinación, ese deseo, en el caso del hombre, en lo que tiene de más propio (el entendimiento), es deseo de, tendencia, inclinación a conocer, es el deseo natural de saber, que, como veremos, es, en definitiva, deseo natural de ver a Dios.

c) Una observación crítica más a la interpretación que Báñez da del deseo natural de ver a Dios. Esta observación se refiere al estado de naturaleza pura, cuya posibilidad defiende él y, hoy, la práctica totalidad de los teólogos. Entendiendo, como de hecho entienden los teólogos, por estado de naturaleza pura un estado de la naturaleza humana en el cual no hubiera habido ningún elemento sobrenatural, y, por lo tanto, el fin hubiera sido natural, es decir, algo al alcance de las fuerzas y recursos naturales del hombre, no es posible pensar que un tal fin no fuera algo perfecto, algo que colmaría el vacío o satisfaría la indigencia del hombre; de otro modo, no hubiera podido ser último, pues el hombre, al no encontrar en él su plenitud, seguiría estando en situación de perfectibilidad, y, por lo tanto, de ser ordenado por su misma naturaleza a algo ulterior, a algo que le trajera plenitud o satisfacción plena.

El fin, pues, del hombre en el estado de naturaleza pura, sería, tendría que ser, algo perfecto. La pregunta, entonces, ineludible sería ésta: ¿Por qué o para qué ha co-

² Dios es causa del deseo del entendimiento en el sentido en que es causa de la naturaleza intelectual que posee ese deseo; pues, como veremos, el deseo natural de ver a Dios, no es un acto, sino la inclinación o tendencia que el entendimiento, como cualquier otra potencia, tiene hacia su acto y objeto; lo tiene en cuanto está en potencia, y la potencia en cuanto tal no tiene entidad y, por lo tanto, no puede tener causa.

locado Dios al hombre en el orden de la gracia y le ha dado como fin algo con lo cual no tiene nada que ver, porque por naturaleza no está ordenado a él? ¿Cómo un tal fin y con él, la gracia, pueden ser perfección de la naturaleza? ¿Cómo se puede seguir pensando que un Dios que se comporta así, se comporta sabiamente?

Además, si, como hemos dicho, el estado de naturaleza pura es un estado sin ningún elemento sobrenatural, la muerte, que consiste en la separación del alma del cuerpo, por ser algo natural, se hubiera dado en ese aspecto y entonces el alma, cuyo estado natural es el de su unión con el cuerpo, separada de él, se hubiera encontrado en un estado violento. Ahora bien, para Santo Tomás, que en ello sigue a Aristóteles, nada violento puede durar perpetuamente. ¿Qué hacer entonces, con el alma? Porque de resurrección no hubiera podido hablarse, ya que es algo sobrenatural, y en un tal estado, por definición, no hubiera habido nada sobrenatural. ¿No lleva pareja interpretación a una serie de contradicciones? ¿No lleva a un callejón sin salida? ¿No es dejar entrar el concepto que Platón tiene de hombre y olvidarse de Aristóteles, para quien el hombre es una unidad substancial de cuerpo y alma? Es claro, entonces, que con tantas y tan serias dificultades, la interpretación del deseo natural de ver a Dios como deseo condicionado está muy lejos de darnos lo que Santo Tomás quiere significar con el mismo.

2. *La solución de Henri de Lubac.*

1) No me parece tarea fácil resumir la solución de de Lubac al problema. Tratando, no obstante, de resumirla yo diría que para de Lubac, como para la casi totalidad de los teólogos, el deseo natural de ver a Dios, entendido en su sentido fuerte, no se concilia con el carácter gratuito de la gracia y de la visión de Dios. Así entendido, implica, creen, exigencia del orden sobrenatural.

Ante esa, aparentemente al menos, «insalvable» barrera y su insatisfacción por la interpretación propuesta por Báñez, de Lubac dirigirá su atención al hombre, convencido de que el origen y causa del problema en cuestión está en el equivocado concepto de hombre que ha manejado la teología. El concepto de naturaleza humana o de hombre que maneja la fe cristiana no coincide con el concepto de hombre que maneja la filosofía, estando precisamente el error de la teología tradicional en no haber distinguido uno del otro. Aristóteles —y el mundo griego, en general—, nos dice de Lubac, tiene un concepto de naturaleza humana demasiado orientada al mundo físico, cuando en realidad el concepto de hombre que baraja la fe cristiana, que es el del hombre que de hecho existe, es el de un hombre orientado u ordenado por Dios al mundo sobrenatural.

Ya en los años 40, años en los que escribía de Lubac, se distinguía entre hombre concreto o histórico y hombre abstracto. De Lubac acepta esta distinción. En efecto, para él, el hombre que de hecho tenemos es un hombre, podríamos decir, teológico; no es el hombre puro, el hombre sin más, sino un hombre ordenado a Dios. Este hombre es el que de hecho existe, pero no es el único posible; los hombres posibles, como los mundos posibles, son muchos. Está el hombre sin más o puro, el hombre teológico o sobrenaturalizado, que es el que de hecho existe, etc. De Lubac

piensa así, porque, según él, las cosas son lo que son en virtud de la sola voluntad divina. Esos hombres posibles, cualquiera de los cuales pudo ser el hombre histórico, el hombre que de hecho existiera, no son, según parece, algo compuesto, cuyos elementos fuesen la naturaleza humana pura o en sí más algo más; no hay en ellos el hombre en sí y lo que los distinguiría entre sí; hay sencillamente seres posibles que sólo tendrían de común el nombre de «hombre».

De esos hombres posibles, el que existe de hecho es el hombre que podemos llamar «teológico», el hombre sobrenaturalizado. Este hombre es todo él gracia. Ello es así porque lo primero que Dios de hecho ha querido es Él mismo, la visión de su esencia y su gracia; todo lo demás: el mundo, el hombre, todas las cosas, las ha querido en orden y en función de Sí mismo y de la gracia. Y como lo que es primero, primeramente querido, es lo que más hondamente, más profundamente, tiene que reflejarse en lo que se quiere después, el hombre que es querido en función de Dios y de la visión de su esencia, ha de ser lo que esa ordenación a Dios y a su visión exige y pide que sea.

La posición de de Lubac es tan radical que llega a decir que no es muy satisfactorio describir el deseo de ver a Dios como deseo *natural*, aunque «natural» parece el único término que deba ser usado si es que no queremos ver en el deseo algo artificial, superficial, o confundirlo con lo que es *propia y positivamente* sobrenatural³. De Lubac va más lejos: nos dice aún que las mismas palabras «deseo» o «apetito» —e incluso «visión», «bienaventuranza» y tantas otras del lenguaje religioso y teológico— deben ser usadas con gran cuidado y precisión⁴.

Siendo las cosas así para de Lubac, se comprende el que considere como inservible el concepto de naturaleza pura en orden a explicar o salvaguardar el carácter gratuito del orden sobrenatural⁵. El hombre actual, concreto, no tiene sencillamente nada que ver con ese hombre posible y, por lo tanto, éste no puede servir en absoluto para explicar o entender a aquél.

2) Valoración crítica. En la valoración crítica de la posición de de Lubac dejaré a un lado el nominalismo en el que incurre; asimismo no insistire en las deficiencias que la misma tiene en común con la posición tradicional por él tan duramente criticada. Me limitaré solamente a señalar que:

a) Dado que los cristianos no son los únicos que son ese hombre concreto, histórico, el que de hecho existe, en virtud de su misma posición, todos los hombres, también los filósofos griegos, sin exceptuar, por ejemplo, a Aristóteles, serán ese hombre concreto, ese ser sobrenatural que de Lubac ha fingido. Si ello es así, no se ve cómo el concepto de hombre de los filósofos, de los griegos, de Aristóteles, pueda ser distinto del concepto que, según de Lubac, el cristianismo ofrece. Pues si el hombre

³ Véase *The Mystery of the Supernatural*, London 1967, p. 300. El subrayado y el entrecomillado son de de Lubac.

⁴ Cfr. *Op. cit.*, loc. cit. Véase también la nota 41 de la p. 300.

⁵ Los críticos de de Lubac han pensado generalmente que éste niega la posibilidad del estado de naturaleza pura; yo, por mi parte, creo que no es así: lo que de Lubac dice acerca de ese estado es que no nos sirve para nada en orden a resolver problemas del mundo que de hecho existe.

que de hecho existe es un ser sobrenaturalizado, todos los hombres que en el mundo han sido, son y serán, son seres sobrenaturalizados y como tales tendrían que experimentarse; supuesto lo cual, el concepto de hombre procedente de la filosofía (de la razón) no tendría por qué ser distinto del que proviene de la fe. En todo caso, de Lubac no justifica por qué tiene que ser distinto. Por otra parte, el hombre abstracto del que habla de Lubac, sin justificar nunca su contenido, ¿de dónde procede? Si es fruto de la abstracción —y eso es lo que tiene que ser, si es abstracto— y el punto de partida de ésta es el hombre concreto que existe y que experimentamos ser, ¿cómo puede decirse que uno y otro concepto son distintos? Lo dicho sobre el concepto de hombre vale también para los conceptos de «natural», «deseo natural», «visión», «bienaventuranza», etc.; todos ellos, desde el momento en que lo que los filósofos mismos experimentan es el hombre concreto, ese hombre que, según de Lubac, es algo sobrenatural o sobrenaturalizado, no pueden ser distintos, sino idénticos. Y si es así, no se entiende cómo puede decirse que el concepto griego, aristotélico, de hombre está demasiado orientado al mundo físico. Pues el hombre que conocen los griegos, Aristóteles y cualquier otro hombre, cristiano o no, no puede ser sino el hombre ordenado a Dios, a la visión de su esencia, no puede ser otro que el hombre sobrenatural que de Lubac dice ser el hombre que de hecho existe.

b) No creo que sea difícil ver que en este hombre concreto, sobrenaturalizado, de Lubac destruye o, cuando menos, cambia, la naturaleza humana. Ahora bien, cambiado el concepto de naturaleza humana, o mejor, destruida ésta, tiene que cambiar, que ser destruido, el concepto de gracia, ya que ambos son correlativos. Y como la naturaleza y la gracia son como los dos pilares de la fe cristiana, excusado es decir a dónde nos lleva de Lubac con su posición.

3. *La solución de Karl Rahner.*

1) Como a de Lubac, tampoco a Rahner le satisface la solución del deseo condicionado. Para el teólogo alemán, un deseo condicionado de la visión de Dios no es suficiente para explicar las relaciones de la naturaleza con la gracia. Con él no se logra explicar ni la dicha que experimentan los que ven la esencia de Dios ni la pena de daño de los condenados⁶. Pero un apetito innato, un deseo natural entendido en el sentido fuerte de la expresión, es demasiado; con él se logra explicar, es cierto, tanto la dicha de los bienaventurados como la pena de daño de los condenados, pero no queda a salvo el carácter gratuito de la visión o de la gracia. Por eso, la solución tampoco se puede encontrar ahí⁷. Rahner va a intentar entonces dar una nueva solución al problema.

Su contribución consistirá en la introducción de un concepto aparentemente nuevo en la teología, concepto que tiene una gran importancia en su teología y asimismo en la teología contemporánea: el *existencial sobrenatural*. La naturaleza huma-

⁶ Cfr. *Escritos de teología*, t. I, Madrid 1961, pp. 325-347, passim, especialmente pp. 330 nota 4 y 341 nota 14.

⁷ Cfr. *op. cit.*, p. 300 nota 4: «La visión beatífica no puede ser objeto de un apetito innato».

na, tal como existe de hecho, no es una naturaleza pura. De hecho, sabemos, dice él, que está afectada por el pecado original. Pero aún independientemente del hecho del pecado original, el hombre que ha sido creado orientado al orden sobrenatural, no es, debido a esa orientación u ordenación, idéntico al hombre de la naturaleza pura. El hombre que de hecho existe, el hombre histórico o concreto no es el hombre en sí o de naturaleza pura sin más, sino eso más el existencial sobrenatural. Esa ordenación del hombre a la gracia, llevada a cabo por Dios, ha afectado tan íntimamente al hombre (y al resto de la creación) que Rahner llega a escribir lo siguiente, algo verdaderamente extraño: «Si Dios da a la creación, y sobre todo al hombre, un fin sobrenatural, y éste es lo primero *in intentione*, entonces es el mundo y el hombre *eo ipso*, siempre y en todas partes, en su estructura interna, distinto del que sería si no poseyese ese fin, incluso antes de haberlo conseguido parcialmente (gracia santificante) o totalmente (visión de Dios)»⁸.

En virtud de esa ordenación o existencial sobrenatural, el hombre (y con él, el mundo, la creación entera) no son ahora lo que hubieran sido en el supuesto de la ausencia de ese existencial sobrenatural. Pero, ¿qué es el existencial sobrenatural? Rahner nos lo describe como «lo más íntimo y más auténtico suyo [del hombre que de hecho existe], el centro y la razón radical de lo que es»⁹. La naturaleza humana en sí, y ese existencial sobrenatural, que es el centro mismo, lo más íntimo y auténtico del hombre concreto, son los elementos esenciales, los constitutivos de la esencia humana concreta o del hombre concreto. Pero Rahner se ha dado cuenta de que en su teoría hay un fallo que necesita ser afrontado. Se ha dado cuenta de que, por más que su existencial sobrenatural sea —o diga él que es— lo más central, lo más íntimo y auténtico de la esencia del hombre concreto, en tanto la naturaleza humana en sí pueda ser concebida sin el existencial sobrenatural, pueda incluso existir sin él, el existencial sobrenatural sería siempre algo extrínseco a la naturaleza humana. Siendo ello así, Rahner, a pesar de su existencial sobrenatural, no conseguirá superar el extrínsecismo que precisamente trata de superar. Es necesario, absolutamente necesario, que la naturaleza humana en sí esté íntimamente relacionada con ese existencial sobrenatural; de otro modo, no será de utilidad alguna, será una pieza inútil.

Rahner cree superar ese escollo diciendo que la naturaleza humana en sí posee una potencia obediencial respecto del existencial sobrenatural. Pero, ¿qué es la potencia obediencial? La potencia obediencial en cuestión no debe ser entendida, al menos en el problema que nos ocupa, como una pura no-contradicción o como algo negativo, sino como una apertura que la naturaleza humana en sí posee respecto del existencial sobrenatural¹⁰. Rahner se explica más aún, diciendo qué es lo que comporta, o qué es, qué entiende, por una tal apertura. Lo hace con los siguientes términos: es «una ordenación interna, supuesta siempre como no incondicionada»¹¹ e inseparable,

⁸ *Op. cit.*, p. 331. Los subrayados son de Rahner.

⁹ *Op. cit.*, p. 340.

¹⁰ *Cfr. op. cit.*, p. 344.

¹¹ *Cfr. op. cit.*, *ibid.* No sigo aquí la traducción española por considerarla errónea. El original alemán dice: «[...]vorausgesetzt nur, dass sie nicht unbedingt ist»; mientras el texto español tradu-

por tanto, de la naturaleza humana en sí. A pesar de ello, aunque muy coherentemente con su posición primera, consistente en negar toda ordenación interna, incondicionada, de la naturaleza en sí a la gracia, admite la posibilidad del estado de naturaleza pura; piensa que tiene que ser así, ya que, de otro modo, no sería posible salvar el carácter gratuito de la visión de Dios (y de la gracia). La naturaleza humana en sí, en el supuesto de ese estado, poseería una potencia obediencial, es decir, una ordenación interna, no incondicionada (así entiende él la potencia obediencial) al existencial sobrenatural y, a través de él, a la gracia. Ello no obstante, la naturaleza en sí o pura se hubiera podido dar con un fin al cual hubiera estado ordenada interna y, al parecer, incondicionalmente, y hacia él se hubiera movido interna y, al parecer, también incondicionalmente de un modo asintótico, es decir, sin jamás darle alcance¹².

2) Valoración crítica de la solución de Rahner. a) Rahner, como antes de él lo había hecho de Lubac, critica muy acertadamente la solución clásica, propuesta por Báñez, pues las insuficiencias y limitaciones de la misma son demasiado evidentes. Concretamente, está muy acertado al considerar el deseo natural condicionado, como tal, insuficiente para explicar la dicha de los bienaventurados y la pena de daño de los condenados, pues si la visión de Dios es lo que constituye la dicha y la felicidad supremas del hombre y su carencia (culpable) su mayor pena, la visión de Dios tiene que ser lo más profundamente deseado por el hombre.

b) Dado que Rahner admite la posibilidad del estado de naturaleza pura y con ella la posibilidad de su existencia sin el existencial sobrenatural, éste, por más que Rahner diga, nunca podrá ser «lo más íntimo y más auténtico suyo [del hombre que de hecho existe], el centro y razón radical de lo que es», siempre y necesariamente será algo extrínseco a la naturaleza humana, aun a la que exista en concreto; de ahí que Rahner no logre superar el extrinsecismo que se había propuesto superar.

c) Rahner rechaza el apetito innato (o deseo natural innato) de ver a Dios por considerarlo incompatible con el carácter gratuito del orden sobrenatural; rechaza también el deseo natural condicionado por insuficiente para poder justificar la dicha de los bienaventurados y la pena de daño de los condenados. Y sin embargo, cuando trata de determinar el nexo del existencial sobrenatural con la naturaleza pura o en sí, dice que en ésta hay una potencia obediencial al existencial sobrenatural, y entiende por potencia obediencial una apertura, una ordenación interna, inseparable de la naturaleza pura o en sí, no incondicionada, no necesaria, al existencial sobrenatural. En relación con esto, tengo que decir lo siguiente:

α) su concepto de potencia obediencial es, cuando menos, discutible. Es cierto que cada cual es libre para dar al lenguaje el significado que le plazca. Sin embargo, en el presente caso tenemos que Rahner ha rechazado tanto el apetito innato (o deseo natural innato) de ver a Dios como un deseo condicionado; ahora, en cambio, admite que en la naturaleza pura se da una potencia obediencial, es decir (según él), una ordenación interna, inseparable de la naturaleza humana pura, ordenación que es no

ce: «[...] supuesta siempre como incondicionada».

¹² Cfr. *op. cit.*, pp. 344ss.

incondicionada, es decir, no absoluta, al existencial sobrenatural. Rahner se ha visto obligado a dar ese paso con el fin de poder establecer algún nexo entre el existencial sobrenatural y la naturaleza pura. Pero, ¿lo logra? Evidentemente no, si se tiene presente lo dicho por él al rechazar el deseo natural condicionado. Porque, ¿acaso una ordenación no incondicionada no es lo mismo que una ordenación condicionada? Ahora bien, si por ser condicionado el deseo natural de la visión de Dios no era suficiente, una ordenación natural interna, condicionada, al existencial sobrenatural tampoco será suficiente para establecer un nexo entre la naturaleza pura y el existencial sobrenatural. Rahner no ha considerado como incondicionada, es decir, absoluta, esa ordenación de la naturaleza pura al existencial sobrenatural porque no se lo permitía el carácter gratuito del existencial sobrenatural, del mismo modo que antes había negado el apetito innato porque de otro modo no quedaría a salvo el carácter gratuito del orden sobrenatural.

β) Pero lo que es, si cabe, más extraño, es que esa ordenación de la naturaleza pura (sin el existencial sobrenatural) al posible existencial sobrenatural, pase a ser incondicionada en el caso del hombre que de hecho existe (con el existencial sobrenatural). (Ello le hace a uno pensar en el apetito que, por ser absoluto, incondicionado, era incompatible con el carácter gratuito del orden sobrenatural). ¿Por qué ese cambio? Rahner afirma ese cambio, pero no lo justifica. Aparte de que si esa ordenación es incondicionada, ¿se puede seguir hablando de gratuidad del orden sobrenatural? Rahner trata de liberarse de esa posible acusación diciendo que se trata de un don de Dios. Pero esta respuesta no convence.

γ) En el caso de la no elevación del hombre al orden sobrenatural, la naturaleza humana pura hubiera estado ordenada a un fin natural. En tal caso, ¿cómo hubiera sido esa ordenación? Podemos pensar que incondicionada, es decir, necesaria, pues Rahner dice que en ese supuesto el hombre se hubiera movido naturalmente a su fin, acercándose siempre más a él, pero sin lograr alcanzarlo nunca. Extraña idea, que contrasta con la más pura tradición filosófica, según la cual un agente obra siempre por un fin y por un fin que puede alcanzar; de otro modo no obraría. Yo me pregunto: Pensar así, ¿no es pensar como aquellos (existencialistas) que dicen que el hombre es un ser condenado a vivir una vida absurda, sin sentido? ¿Es posible, por otra parte, pensar que Dios —el Dios bondadoso— cree al hombre sin ordenarle a un fin o que le ordene a un fin que nunca alcanzará, cuando todo agente obra siempre por un fin? Y como habría habido muerte, mas no resurrección, ¿qué hacer con el alma, que, como forma substancial que es del cuerpo, su estado normal es el de unión con el cuerpo? ¿Cómo puede permanecer separada del mismo perpetuamente, en un estado que no es el normal para ella, sino violento y antinatural? ¿Cómo lo que es normal puede durar veinte, cuarenta, setenta, cien años y lo que es antinatural tener una duración perpetua? Éstos y otros son los problemas que plantea la solución de Rahner.

δ) Rahner dice del hombre (posible) de la naturaleza pura que se hubiera movido asintóticamente a su fin. El recurso a las líneas asíntotas es frecuente en Rahner; pero hay que decir que es una extrapolación no válida del orden matemático al orden físico. Algo puede ser verdadero o darse en el orden matemático, pero no necesaria-

mente en el orden físico, y esto es lo que sucede en el presente caso con la teoría de Rahner.

Como conclusión de la primera parte de este trabajo valga la siguiente: La cultura cristiana como prolongación, perfección, de la auténtica cultura humana no puede ser fundamentada, garantizada, desde el hombre con las soluciones de de Lubac y Rahner al problema de las relaciones de la naturaleza con la gracia. Si para poder relacionar la gracia con la naturaleza se han visto obligados a introducir un ser que sólo tiene de común con el hombre el nombre (de Lubac), o a cambiar o destruir la naturaleza humana, siendo Dios la causa de ese cambio o destrucción (Rahner), es obvio que la cultura cristiana no podría humanizar, antes deshumanizaría, alienaría al hombre, y así nos llevaría a considerarla como algo detestable. A eso lleva el existencial sobrenatural de Rahner y el ser sobrenatural que de Lubac finge. Por lo que se refiere a la interpretación de Báñez, hay que decir que la misma no excluye directamente la posibilidad de una cultura cristiana que sea perfección de la auténtica y genuina cultura humana; el problema con la interpretación de Báñez está en que todos sus esfuerzos los ha dirigido a minimizar lo más posible la relación o el nexo de la naturaleza humana con la gracia, y como consecuencia, de la cultura humana con la cultura cristiana; si Báñez en esa su actitud no ha ido más lejos, apartándose así más de Santo Tomás, es porque los textos tan claros de éste sobre el deseo natural de ver a Dios no se lo han permitido. Además, Báñez, como ha quedado dicho, no se ha dado cuenta de que su deseo natural condicionado presupone la existencia de un deseo más profundo, más radical. En la segunda parte del trabajo trataré de mostrar cómo ése y no otro es el deseo natural de ver a Dios; es un deseo natural en el sentido fuerte de la expresión.

II. EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS EN LA *SVMMMA CONTRA GENTILES*

La *Summa contra Gentiles* o, según su verdadero título, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, es la obra de Santo Tomás en la que más material se puede encontrar en relación con el tema de este trabajo. Tan malentendida como poco estudiada, esta obra de Santo Tomás es de capital importancia para entender las relaciones de la naturaleza con la gracia, pues realmente la gracia es no sólo perfección de la naturaleza, sino lo único que puede satisfacer, colmar, llevarla a su máxima perfección. Para mostrarlo, voy a ofrecer, en primer lugar, unas breves reflexiones sobre la *Summa contra Gentiles* y luego presentaré la solución de Santo Tomás al problema de las relaciones de la naturaleza con la gracia o visión de Dios; hecho lo cual, se seguirá, nada forzada, la tesis objetiva de este trabajo: que la cultura cristiana es una auténtica prolongación, una perfección, de la cultura humana, como la gracia es una prolongación, perfección de la naturaleza.

1. *Breves reflexiones sobre la Summa contra Gentiles.*

1. Intención de Santo Tomás en la *Summa contra Gentiles*. Se ha dicho y se continúa diciendo que Santo Tomás escribió esta obra a petición de San Raimundo de Peñá-

fort para que sirviera de manual a los misioneros dominicos que trabajaban en la conversión de moros y judíos en el Levante español. Yo no voy a entrar en los pormenores de semejante interpretación tradicional de la obra, como tampoco voy a mostrar lo equivocado de la misma, descendiendo a toda clase de detalles. Sólo diré que de las cuatrocientos treinta veces, más o menos, que Santo Tomás hace mención de errores y los refuta, solamente quince veces los errores en cuestión son errores de los mahometanos y diez veces errores de los judíos; el resto son errores que nada tienen que ver con los moros ni con los judíos.

a) ¿Cuál era, entonces, la intención de Santo Tomás en la *Summa contra Gentiles*? Tomás mismo nos lo dice cuando escribe: «Nos proponemos manifestar, en cuanto nos sea posible, la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios»¹³. Santo Tomás deja ahí bien claro que el objetivo que persigue en su obra es manifestar la verdad de la fe católica, rechazando al mismo tiempo los errores contrarios a ella, de acuerdo con lo que ha dejado dicho en el capítulo I: «A un mismo sujeto pertenece aceptar uno de los contrarios y rechazar el otro; como sucede con la medicina, que sana y combate la enfermedad»¹⁴. Nótese que Santo Tomás dice *manifestar*; no probar y menos aún demostrar, porque sencillamente en la fe católica las verdades que la integran pueden ser de algún modo manifestadas, pero no todas probadas y mucho menos demostradas. Como las verdades que va a manifestar son las verdades de la fe católica, los errores contrarios a esta fe que eliminará o rechazará serán todos aquéllos de los que él tenga conocimiento. Nos lo dice él mismo: «Es difícil proceder en particular contra cada uno de los errores»¹⁵.

Santo Tomás ha dejado claro cuál es su intención en la obra. Pero para percatarnos mejor, más exactamente, del significado y alcance de su empresa, no está de menos tener presente que, tratando de temas teológicos, dos son las clases de disputa que, en función del fin perseguido, se pueden mover en torno de ellos. En primer lugar, hay la disputa cuyo fin es deshacer, eliminar, las dudas referentes al *an ita sit*, al *an sit verum id quod creditur*; la segunda está ordenada a dar inteligencia, entender, la verdad de fe en discusión; es la disputa *quomodo sit verum id quod creditur*¹⁶. Comparando el texto de la *Summa contra Gentiles* con el texto de las *Quaestiones quodlibetales*, se puede apreciar que la clase de disputa que Santo Tomás va a tratar de seguir en aquélla es la primera de las dos mencionadas en éstas, es decir, la disputa *an ita sit*, *an sit verum* lo que la fe enseña, de modo que su objetivo en la *Summa contra Gentiles* es manifestar la verdad de nuestra fe, refutando los errores que le son contrarios.

b) ¿Cómo llevarlo a cabo? Como los errores son muy variados y de muy diversa procedencia, y no siempre se coincide con los que los han defendido, en una autoridad escrita común (que para los católicos es la Biblia, cuya autoridad no todos los hombres admiten). En ocasiones no quedará más remedio que recurrir a la razón, no

¹³ *Summ. c. Gent.* I 2.

¹⁴ *Summ. c. Gent.* I 1.

¹⁵ *Summ. c. Gent.* I 2.

¹⁶ Cfr. *Quodlib. IV* q. 9 a. 3.

obstante sus limitaciones en materia teológica: es el caso de los musulmanes y gentiles; en ocasiones será posible recurrir al Antiguo Testamento, pero no al Nuevo: es el caso de los judíos; etc. Según esto, los argumentos que debieran primar en la *Summa contra Gentiles* son los argumentos de autoridad, porque la razón humana es deficiente en materias teológicas; mas como la mayoría de las verdades de nuestra fe, como tendremos ocasión de ver, son verdades de fe accesibles a la razón, y entre quienes de éstas han tratado están los que no convienen con nosotros en una autoridad escrita, entonces no queda sino recurrir a la razón. De las dos partes que integran la *Summa contra Gentiles*, la primera, que comprende los tres primeros libros, está consagrada a las verdades de fe accesibles a la razón. Es en esta primera parte donde los argumentos o pruebas aducidos serán de razón.

c) Los destinatarios de la obra no son los infieles, sino los fieles, los que profesan la fe católica. A ellos y no a los infieles es a quienes Santo Tomás dirige su obra con el fin de manifestar las verdades de la fe, de instruirles y afianzarles en la fe que profesan. A pesar de ello, o mejor quizás, por ello mismo, la *Summa contra Gentiles* es la obra de la que se puede sacar más material para sostener un diálogo o discusión con los infieles, sean ellos gentiles, musulmanes, judíos o herejes.

2. Naturaleza o carácter de la *Summa contra Gentiles*. Esta obra ha sido editada más de una vez con el título o subtítulo de *Summa philosophica*. Es posible que en ello haya influido el hecho de que la primera parte de la obra, que está integrada por tres de los cuatro libros que la componen, tiene por contenido las verdades de fe accesibles a la razón, y las pruebas o razones son verdaderas y auténticas demostraciones. Quizás haya podido haber influido en ello el hecho de que una de las obras de Santo Tomás es conocida con el título de *Summa theologiae*; faltaba la *Summa philosophiae*, y se habría pensado que ésta sería la *Summa contra Gentiles*. Hay que decir, sin embargo, que es una obra teológica, pues todas las verdades en ella tratadas son verdades de fe y como tales están incluidas en su texto.

3. Estructura o división de la *Summa contra Gentiles*. La estructura o división de la *Summa contra Gentiles* es uno de los aspectos de la misma más desconocidos. Se da por supuesto que la división más general de la obra es la división en cuatro libros. Así es como de hecho aparece siempre editada. Y, sin embargo, no es ésa la división más general de la obra, como consta por el capítulo 9 del libro I. En este interesante capítulo, Santo Tomás da como división más general de la obra la división en dos partes. Pero antes de hablar de ella digamos algo del fundamento y raíz de esa división.

a) En el capítulo 3 del libro I dice Santo Tomás que dos son las clases de verdades acerca de Dios: verdades de fe accesibles a la razón (*praeambula fidei*)¹⁷ y verdades de fe inaccesibles a la razón y, por lo tanto, verdades que sólo mediante revelación divina pueden ser conocidas por el hombre. Después de haber mostrado en el capítulo 4 que las verdades de fe accesibles a la razón son propuestas convenientemente para ser creídas con fe divina, en el capítulo 5 pasa a probar lo mismo por lo que se refiere a las verdades de fe inaccesibles a la razón.

¹⁷ Cfr. *In Boeth. De Trinit.* q. 2 a. 3, ed. B. Decker.

Aborda este tema recordando la opinión de algunos que sostenían que no se deben proponer al hombre para creerlas (con fe divina) verdades que la razón humana no puede investigar, dado que la sabiduría divina provee a cada cosa de acuerdo con la naturaleza de la misma. De ahí, continúa diciendo Santo Tomás, la necesidad de demostrar («et ideo demonstrandum est») que es necesario al hombre que se le propongan, para creer con fe divina, verdades que superan las fuerzas de la razón. Lo que hace a continuación del modo siguiente:

«Nadie tiende con sus deseos y esfuerzos a algo a no ser que lo conozca previamente. Ahora bien, como los hombres están ordenados por la divina providencia a un bien más noble que cualquiera de los bienes que podamos conocer experimentalmente en esta vida, como veremos más tarde, fue, por lo tanto, necesario que la mente fuera atraída a algo más noble que cualquiera de las cosas que nuestra razón puede alcanzar en esta vida, para que así aprendiese a desear y tender a algo que supera el estado de nuestra vida presente»¹⁸.

Conviene dejar claro lo que se presupone en esta argumentación, lo que con ella se trata de probar, la prueba misma y la fuerza o valor probativo de la misma.

α) La argumentación de Santo Tomás presupone que los hombres están ordenados por la sabiduría divina a un bien más noble que cualquiera de los que puede conocer por experiencia en esta vida; esto lo da por supuesto, pero no sin prometer que más tarde tratará de ello. ¿Dónde? Santo Tomás no lo dice, pero no cabe duda que se trata del libro III, capítulos 25ss.

β) Lo que trata de probar, de demostrar («demonstrandum est», dice él), es que es necesario para el hombre que se le propongan para creer con fe divina verdades que superan las fuerzas de la razón.

γ) La prueba, resumida, es la siguiente: Dado que debe haber proporción entre el fin que se trata de alcanzar y los medios para alcanzarlo, y el fin en cuestión (claramente, la visión de Dios, como muestra mas adelante, en el libro III, capítulos 25ss.) supera nuestra experiencia o nuestro modo de conocer natural (la visión de Dios supera nuestras fuerzas, es sobrenatural¹⁹), es necesaria la fe en cosas que superan la razón.

δ) El valor probativo del argumento es apodíctico; se trata de una verdadera demostración, como lo dice expresamente Santo Tomás, al escribir «demonstrandum est», «est necessarium», «oportuit». Naturalmente, el valor demostrativo de esta prueba depende del valor probativo de las razones que aduce en pro de sus posiciones, que presenta en el libro III, capítulos 25ss.

b) Por lo que precede, sabemos que acerca de Dios hay dos series de verdades: unas que son accesibles a la razón, otras que le son inaccesibles. Esto supuesto, se explica y comprende que Santo Tomás divida la *Summa contra Gentiles*, que es una obra teológica, en dos partes: Contenido de la primera parte son las verdades de fe accesibles a la razón; es la primera serie de verdades; contenido de la segunda son las verdades de fe inaccesibles a la razón, esas verdades que sólo se conocen por revelación

¹⁸ *Summ. c. Gent.* I 5.

¹⁹ *Cfr. Summ. c. Gent.* III 52.

y que tienen razón de medios en relación con el fin (sobrenatural) al que estamos ordenados por la providencia divina.

La primera parte de la obra la divide Santo Tomás en tres secciones o libros; la segunda parte, que equivale al libro IV, la divide también en tres secciones cuyo contenido se corresponde con el de los tres libros de la primera parte, como lo dice expresamente el mismo Santo Tomás²⁰. Dejando a un lado esta segunda parte, me ceñiré a la primera.

Varias son las veces que Santo Tomás dice que la temática de la primera parte es una temática accesible a la razón²¹; son verdades que pueden probarse y se prueban demostrativamente. Esta parte la divide en tres libros, siendo el contenido del libro I, Dios considerado en sí mismo; el contenido del libro II, Dios como autor o creador, y el contenido del libro III, Dios como fin de lo por Él creado.

De los tres libros, el que nos interesa, dado nuestro objetivo en este trabajo, es el libro III. En él, he dicho, Santo Tomás trata de Dios como fin de las creaturas. Pertenecce a la primera parte de la obra; debido a ello su temática es accesible a la razón. ¿Cuál es esa temática? Una ojeada al índice de temas en él tratados no puede por menos de sorprender al lector. He aquí algunos de ellos: la bieventuranza última del hombre consiste en la visión de Dios (cap. 50), visión que es sobrenatural (cap. 52), siendo necesaria una ayuda (el *lumen gloriae*) (cap. 53); trata de la providencia especial, de los órdenes angélicos (cap. 48), de los milagros (cap. 101), de la gracia (caps. 147ss.), de las virtudes teologales (caps. 151ss.), de la predestinación (cap. 163), etc. Podrá dejarnos confundidos, perplejos, el que Santo Tomás considere estos temas como accesibles a la razón, pero lo que no se puede negar es el hecho.

Ante hecho semejante uno podrá preguntarse si Santo Tomás no se habrá excedido dando a la razón humana unos poderes que no tiene, o si no habrá sido infiel a su plan²². Aunque yo pienso que Santo Tomás ni se ha extralimitado ni ha sido infiel a su plan, no cabe duda que su modo de entender y tratar estos temas podría ser objeto de estudio, pero no es éste el momento de hacerlo. En cambio, sí me detendré en la consideración de algunos de esos temas, de aquéllos sin cuya consideración el objetivo de este trabajo no se lograría. Es lo que voy a hacer a continuación.

2. La solución de Santo Tomás puesta en relación con el tema de este trabajo.

En este apartado presentaré primero, en forma de conclusiones, el pensamiento de Santo Tomás sobre la relación de la naturaleza con la gracia o la visión de Dios;

²⁰ Cfr. *Summ. c. Gent.* IV 1, n. 3349, ed. Marietti, Turín-Roma 1961.

²¹ Cfr. *Summ. c. Gent.* I 9, nn. 51, 54, 57; IV 1, nn. 3347, 3349.

²² Alguien podría encontrar una prueba de esta posible infidelidad de Santo Tomás a su plan en el hecho de que trata el tema de la creación del mundo *ab aeterno* o en el tiempo en la primera parte, cuando sabemos que para Santo Tomás es una verdad de fe inaccesible a la razón. Pero hay que decir que, procediendo así, Santo Tomás no ha sido infiel a su plan. La creación del mundo *ab aeterno* o en el tiempo es un problema filosófico, un problema que la razón plantea, y ha tratado de solucionar sin conseguirlo, pues su solución supera sus fuerzas. Y así es como lo ha tratado Santo Tomás; no como verdad (la creación del mundo en el tiempo) accesible a la razón.

luego mostraré cómo la cultura cristiana, si es genuina, dentro del marco de la solución de Santo Tomás, lejos de ser algo que no tiene nada que ver con el hombre, lejos de alienarlo, constituye, por el contrario, su prolongación, su perfección.

Analicemos el pensamiento de Santo Tomás en el tema de la relación de la naturaleza con la visión de Dios y la gracia. De entre la amplia temática que Santo Tomás trata en el libro III de la *Summa contra Gentiles* y, por lo tanto, considerada por él como accesible a la razón, voy a entresacar sólo dos temas; sólo dos, porque ellos me bastan para el objetivo de este trabajo. El primero de ellos es que la bienaventuranza del hombre (y de las substancias separadas) consiste en la visión de Dios, y el segundo, que la visión de Dios es posible.

a) La bienaventuranza del hombre consiste en la visión de Dios. Este tema lo trata Santo Tomás en el capítulo 50 del libro III. Dos son las cosas que hace Santo Tomás en ese capítulo: una, como objetivo principal, es la de demostrar que la bienaventuranza del hombre consiste en la visión; la otra, como prerrequisito para el objetivo principal, es la de que se da un deseo natural de ver a Dios. Trata, como es natural, en primer lugar, de ésta, porque sin la previa justificación de la existencia de un deseo natural de ver a Dios no es posible demostrar que tal visión constituye la bienaventuranza última del hombre, objetivo principal, como he dicho, de este capítulo.

α) Que se da un deseo natural de ver a Dios o, formulado de otro modo, que el deseo natural del hombre (y de las substancias separadas,) como ser intelectual; formulado aún de otro modo, que el deseo natural de saber, en definitiva, es deseo natural de ver a Dios, lo demuestra Santo Tomás con seis razones distintas. Transcribiré solamente una de ellas, la segunda:

«Por el conocimiento de los efectos se despierta el deseo de conocer la causa; por eso los hombres comenzaron a filosofar indagando las causas. Luego, el deseo de saber, que está naturalmente insertado en todas las substancias intelectuales, no descansa si, conocidos los efectos, no conocen también la substancia de su causa. Según esto, por el hecho de que las substancias separadas conozcan que Dios es causa de todas las cosas cuyas substancias ellas ven, no se aquietta en ellas su deseo natural, si no ven también la substancia del mismo Dios»²³.

En este argumento Santo Tomás supone que en las substancias separadas (y así mismo en el hombre) se da un deseo natural, que no es otro que el deseo de saber. En el supuesto de ese deseo, Santo Tomás demuestra que un tal deseo de saber es, en definitiva, deseo natural de conocer la substancia misma de Dios, y que, por lo tanto, sólo en el conocimiento de la substancia o esencia de Dios puede quietarse, por más que conozcan las substancias de todas las cosas. Santo Tomás no prueba o justifica aquí este supuesto; sí, en cambio, lo encontramos probado o justificado, demostrado, en su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*. El filósofo griego comienza su *Metafísica* diciendo, precisamente, que «Todos los hombres desean naturalmente saber»²⁴. Santo Tomás comenta ese texto del Estagirita aduciendo tres pruebas en pro del mismo. Resumidas, dicen lo siguiente: Todos los hombres desean na-

²³ *Summ. c. Gent.* III 50, n. 2276.

²⁴ Cfr. *Metaphys.* I 1: 980 a 1.

turalmente saber, del mismo modo que [1] toda cosa apetece naturalmente su perfección, como, por ejemplo, la materia apetece la forma, y lo imperfecto su perfección; [2] toda cosa tiene por naturaleza una inclinación a la propia operación, y [3] toda cosa desea la unión con su principio, pues en esa unión es en lo que está precisamente su perfección. Ahora bien, como las substancias separadas (Dios incluido) son el principio del entendimiento humano, y éste se halla con ellas en la misma relación que lo imperfecto (o perfectible) con su perfección, la perfección del entendimiento humano no puede estar sino en la unión intelectual del hombre con ellas, consistiendo la felicidad del mismo en esa unión²⁵.

β)Habiendo probado (con seis argumentos distintos) que el deseo natural de los seres intelectuales es, en definitiva, deseo natural de ver a Dios, sirviéndose del deseo así entendido, es decir, como deseo natural de ver a Dios, pasa a probar el objetivo principal, a saber, que la bienaventuranza última de los seres intelectuales se encuentra solamente en la visión de Dios. He aquí sus palabras:

"La felicidad última de las substancias separadas (y del hombre) no está en, el conocimiento que las mismas tienen de Dios a través del conocimiento de sí mismas, dado que su deseo natural las empuja a conocer a Dios en su misma substancia"²⁶.

De lo cual se sigue —y Santo Tomás lo dice expresamente a continuación— que, dado que el estado de bienaventuranza implica la satisfacción de todo deseo, una quietud total, las substancias separadas (y el hombre) sólo habrán alcanzado ese estado si conocen a Dios en su misma substancia²⁷; y, por lo tanto, que la bienaventuranza última, perfecta, del hombre se encuentra solamente en la visión de Dios.

Así tenemos que la visión de Dios es la perfección última, suprema, del hombre, aquello a lo cual por naturaleza está honda, radical, profundamente ordenado; lo que más honda y profundamente desea. Como la materia desea naturalmente la forma, y toda potencia su perfección, el entendimiento humano desea ver a Dios. El alma humana es el acto o forma última que la materia primera más profundamente desea, pues «cuando un acto (o forma) es más último y más perfecto, tanto más principalmente el apetito de la materia tiende a él; y ése es el caso del alma humana en relación con la materia primera; como el alma humana sea precisamente el acto último y más perfecto de la materia primera, el alma humana es a lo que la materia primera tiende más principalmente o primariamente»²⁸.

Entre el entendimiento humano y la visión de Dios se da la misma relación; de ahí que esta visión, acto más último del espíritu humano, es lo que él mismo primariamente desea; y constituye, por lo tanto, la perfección misma del hombre. Más tarde, en los capítulos 150 y 151, particularmente en el primero de éstos, Santo Tomás prueba con diversas razones demostrativas que la gracia es forma, perfección, de la naturaleza.

²⁵ Cfr. *In I Metaphys.*, lect. 1, nn. 2-4.

²⁶ *Summ. c. Gent.* III 50, n. 2282. Véase el cap. 49 con el cual el cap. 50 constituye una unidad, como consta por lo que Santo Tomás dice al principio del mismo capítulo.

²⁷ Cfr. *Summ. c. Gent.* III 50, n. 2283.

²⁸ *Summ. c. Gent.* III 22, n. 2030.

b) Posibilidad de la visión de Dios. Santo Tomás aborda este tema en el capítulo 50, pero sólo de paso. El tema central del capítulo es el del modo como el hombre puede ver la esencia de Dios, tema del que se ocupa después de haber probado la posibilidad de la visión de Dios o que esta visión es posible.

Que la visión de Dios sea posible lo prueba Santo Tomás recurriendo de nuevo al deseo natural de ver a Dios. El tenor de su prueba es el siguiente: Dado que se da un deseo natural de ver a Dios, y un deseo natural no puede ser vano, la visión de Dios, naturalmente deseada, es posible. El valor probativo de esta razón descansa en el hecho de que un deseo natural no puede ser vano. Santo Tomás no prueba aquí este aserto, pero sí en otros lugares, y lo hace diciendo que la naturaleza nada hace en vano y mucho menos Dios²⁹.

Uno puede preguntarse por el alcance de semejante prueba. ¿Con ella se prueba solamente la posibilidad de la visión de Dios, o tiene acaso un alcance mayor, por ejemplo, que la visión de Dios tiene que ser un hecho (si el hombre no pone impedimento alguno)? El tema ha sido discutido por los intérpretes tomistas. Sin entrar demasiado en la discusión del tema, creo que puede decirse que pareja razón prueba también el hecho de la visión de Dios. Porque, ¿cómo puede concebirse que Dios cree seres que por naturaleza están inclinados, tienden a, desean ver a Dios, y luego Dios niegue esa visión o no dé los medios para conseguirla? ¿Qué sentido puede tener que Dios cree tales seres y luego sea Él mismo quien no les permita alcanzar la perfección de la cual son capaces? ¿Tan poco quiere Dios a sus creaturas? Mejor aún, ¿tan incoherente es Dios consigo mismo? ¿No sabemos que el único límite que Dios tiene en la comunicación de su bondad no lo pone Él, no procede de Él, sino de las creaturas que pueden recibir más? El texto siguiente, realmente sorprendente, se puede leer en Santo Tomás:

«Todo apetito de la naturaleza o de la voluntad tiende a la asimilación de la bondad divina, y tendería a la bondad misma, si le fuera posible (a la creatura) tenerla como perfección esencial suya, es decir, como forma suya»³⁰.

¿Cómo contrasta este modo de pensar de Santo Tomás con el modo de concebir a Dios en la teología no sólo postridentina, sino también en la actual! Si las cosas son así, es claro que en Santo Tomás, en virtud del alto concepto que tiene de la bondad de Dios, no puede haber lugar para el estado de naturaleza pura. Se podrá preguntar: ¿No se seguirá de ello, entonces, que la visión de Dios y la gracia son algo natural al hombre, algo debido, o algo que el hombre podría alcanzar con sus propias fuerzas? El peligro de convertir a la visión de Dios en algo debido al hombre ha condicionado siempre a los teólogos del pasado y los sigue condicionando hoy en día. La pregunta que precede es una prueba de ello. Y, sin embargo, nada hay en Santo Tomás que, de la doctrina que, como suya, he presentado, permita pensar que la visión de Dios no sería gratuita o sobrenatural.

Cierto es que Santo Tomás dice una y otra vez que toda potencia pasiva natural tiene su correspondiente potencia activa natural³¹, y esto por la correspondencia que

²⁹ Cfr. *Summ. c. Gent.* III 48, n. 2257. Véase *In I De caelo et mundo*, lect. 8, n. 91, ed. Marietti.

³⁰ *In II Sent.* dist. 1 q. 2 a. 2.

³¹ Cfr. *In III Sent.* dist. 26 q. 1 a. 2; *Summ. c. Gent.* II 22, n. 985; II 60, n. 1388; III 45, n. 2222, etc.

existe siempre entre la potencia y el acto. De acuerdo con este principio, que Santo Tomás toma directamente de Averroes, pero que se encuentra ya en Aristóteles, la visión de Dios, por ser algo naturalmente deseado, tiene que ser algo naturalmente asequible, ya que, según Aristóteles —y en ello le sigue Santo Tomás— «natura non deficit in necessariis»³². Pero resulta que este caso, nos dice Santo Tomás, es una excepción al axioma, y da la razón: porque no es posible, y no es posible «propter eminentiam illius finis»³³.

Nos hemos encontrado ya con esa doctrina. En la *Summa contra Gentiles*, libro I, capítulo 5, que hemos comentado, recuerda la opinión de algunos autores que sostenían que no se deben proponer al hombre para crearlas (con fe divina) verdades que la razón no puede investigar, dando como razón que la sabiduría divina provee a cada cosa de acuerdo con su naturaleza. Razón de resonancias pseudodionisianas que Santo Tomás acepta, pero que, como he dicho, no se aplica al caso del hombre a causa de la sublimidad de su fin.

A pesar de ello, Santo Tomás no considera que el hombre se encuentre sólo en potencia obediencial respecto de la visión de Dios³⁴. Aparte de ser erróneo entender la potencia obediencial como algo que se relaciona con su acto —así ha sido entendida y así la entienden de Lubac y Rahner y, con ellos, la práctica totalidad de los teólogos actuales³⁵—, Tomás dice que el hombre posee una potencia pasiva natural dispositiva no necesitante respecto de la gracia³⁶.

Así, pues, tenemos que, con el deseo natural de ver a Dios, Santo Tomás prueba que la visión de Dios no sólo es posible sino que de parte de Dios será un hecho, y si no lo es también de parte del hombre, es porque éste lo impide con el pecado. Porque se da un deseo natural, el hombre está naturalmente ordenado a la gracia³⁷, y aunque no se puede decir que la gracia caiga dentro de la potencia activa natural del hombre³⁸, sí, en cambio, puede decirse —y lo dice Santo Tomás— que la gracia es algo «secundum potentiam naturalem»³⁹.

Si los intérpretes tomistas, a pesar de tantos esfuerzos, no han logrado encontrar la solución al problema de las relaciones de la naturaleza con la gracia, es porque han visto en las perfecciones naturales algo respecto de las cuales Dios es deudor, en tan-

³² *Summ. theol.* I-II q. 5 a. 5 ad 1um.

³³ *In Boeth. De Trinit.* q. 6 a. 4 ad 5um.

³⁴ Cfr. *In IV Sent.* dist. 17 q. 1 a. 5 q. 1a.

³⁵ La potencia pasiva es obediencial o natural en relación con el agente que la reduce al acto. Por eso no tiene sentido decir que la potencia obediencial, en el caso de las relaciones de la naturaleza con la gracia o con la visión de Dios, no ha de entenderse como una pura no-contradicción, sino como algo positivo, como una ordenación positiva (al acto que la actualiza, se entiende). La potencia obediencial dice orden al agente que, sin entrar ahora en detalles, es sobrenatural.

³⁶ Cfr. *In II Sent.* dist. 18 q. 1 a. 3 ad 2um; *Summ. theol.* I-II q. 5 a. 5 ad 1um. Relaciónense estos textos con *In II Sent.* dist. 18 q. 2 a. 1 ad 4um.

³⁷ Cfr. *In IV Sent.* dist. 17 q. 1 a. 5 q. 1a.

³⁸ Cfr. *In I Sent.* dist. 17 q. 2 a. 2.

³⁹ *Summ. theol.* I-II q. 113 a. 10. Cfr. *In III Sent.* dist. 1 q. 1 a. 3 ad 4um; *Summ. theol.* III q. 1 a. 3 ad 2um, y q. 9 a. 2 ad 3um.

to que respecto de las perfecciones gratuitas la relación sería de pura y absoluta gratuitad. Y ello no es así. Dios nunca es deudor de las creaturas; deudor es Dios solamente respecto de sí mismo —y sabido es que ese tipo de justicia es justicia solamente en sentido impropio, metafórico—, se trate ya de perfecciones naturales, ya de perfecciones gratuitas. Mas no se piense por ello que entonces las perfecciones naturales (o propiedades) naturales no se distinguirían de las gratuitas; se distinguen, sin duda, pero porque mientras aquéllas pertenecen a la naturaleza del hombre o éste puede alcanzarlas con sus fuerzas naturales, sin las cuales fuerzas o poderes el hombre no podría darse o ser concebido, las perfecciones gratuitas, sin embargo, son algo que no está al alcance del hombre y sin lo cual éste puede darse y ser concebido⁴⁰.

Respecto de estas perfecciones gratuitas, hay en el hombre un deseo, una inclinación, una ordenación natural; deseo, inclinación u ordenación que tienen razón de indigencia, indigencia que el hombre posee por naturaleza. ¡Ojalá no fuera así! ¡Ojalá el hombre pudiera ser Dios por naturaleza! ¡Ello no estaría reñido con la bondad divina, sino que sería un signo más grande de la misma! Entonces se comprende el que Santo Tomás, después de haber probado en la *Summa contra Gentiles* que la visión de Dios es posible, por darse un deseo natural de la misma, y dado que a toda potencia pasiva natural corresponde una potencia activa natural, para evitar malentendidos, se apresuro a probar que, a pesar de ello, la visión de Dios no es naturalmente posible «propter eminentiam ipsius visionis»⁴¹, sino sólo con la ayuda del *lumen gloriae*⁴² y de la gracia⁴³.

* * *

La cultura cristiana es una prolongación y perfección de la auténtica cultura humana. Después de cuanto precede, es obvia la conclusión. La perfección del hombre se encuentra sólo en la visión de Dios. Se ha dicho siempre que la gracia perfecciona la naturaleza, si bien, a pesar de los esfuerzos de los teólogos, la justificación de ese axioma teológico estaba muy lejos de haberse logrado. Mi objetivo en este trabajo ha sido el de mostrar que, según Santo Tomás, el hombre sin la gracia, sin la visión de Dios, sin el orden sobrenatural, es un ser inacabado.

Piénsese, además, en la muerte, fenómeno antinatural respecto del alma. Si ello es así, tendremos entonces que aun una auténtica cultura humana, sin la cultura cristiana, será siempre algo imperfecto, inacabado, algo abierto a un ulterior perfeccionamiento: el que le aporta la misma cultura cristiana, fruto de la perfección del hombre que es la gracia. Por eso la cultura cristiana, lejos de deshumanizar al hombre, de alienarlo; lejos de deshumanizar la cultura humana, la sublima, la lleva a su máxima

⁴⁰ Cfr. *Summ. c. Gent.* III 53, n. 2300.

⁴¹ Cfr. *In Boeth. De Trinit.* q. 6 a. 4 ad 5um; *De malo* q. 5 a. 1.

⁴² Cfr. *Summ. c. Gent.* III 53.

⁴³ Cfr. *Summ. c. Gent.* III 147.

perfección, como la gracia, de la cual es fruto la cultura cristiana, perfecciona, sublima, la naturaleza humana.

QUINTÍN TURIEL O. P.

Institutos Pontificios de Teología y Filosofía O. P.,
Madrid.

POLISEMIA DE NATVRA¹

I

Uno de los términos más significativos del vocabulario empleado por Santo Tomás de Aquino es *natura* (naturaleza). Lo emplea en lógica, en «física», en metafísica, en ética y en teología. Es importante analizar esta palabra que, como el mismo Aquinatense subraya, tiene variados sentidos, aun cuando él mismo se haya mantenido fiel a lo largo de su carrera docente al significado que fijara en sus primeros escritos.

La filología moderna ha establecido que el vocablo latino *natura* proviene del arcaico *gnatura*, del concreto *gnatus*, cuya raíz *gena* deriva del indoeuropeo *gen*, que indica el engendrar y el nacimiento. En sánscrito *gan* origina *gena*, rodilla (en latín *genua*): el padre reconocía al hijo recién nacido poniéndolo sobre sus rodillas.

De la raíz *gena* surgen el verbo *gigno*, engendrar, producir; *genitus*, engendrado; *gener*, hijo político (yerno); *gens*, conjunto de familias de un mismo origen; *genus*, estirpe, linaje; *genius*, el espíritu protector de los nacidos en una región determinada. Por otra parte, también de *gena* derivan *gnascor* (convertido más tarde en *nascor*, nacer; *natus*, nacido; *natio*, nación, lugar donde se ha nacido; *natura*, el entorno del hombre donde todo está sometido al cambio, naciendo y pereciendo; por eso el movimiento es signo de vida².

Los latinos tradujeron con este término *natura* la voz griega φύσις, que proviene del verbo φύω, hacer, producir, nacer. Φύσις es el todo universal que continuamente cambia; la voz media φύομαι indica nacer para sí mismo, o sea, crecer. Derivan de φύσις los términos φυτόν (árbol), φύμα (brote), φύλλον (hoja), φύλον (raza) y φυλή (tribu). Con estos vocablos griegos están emparentados los latinos derivados del verbo *fiō* (ser hecho), que es el pasivo del activo *facio*, como *fieri* (hacerse, devenir); *fetus* (lleno), y el pasado de *sum*, i. e., *fui*, con sus derivados *fuero*, *fuero*, *fore*, *futurus*, que relacionan estrechamente el hacer con el ser. Es transparente la vinculación lingüística de estas voces³.

Sin duda, desde la más remota antigüedad el hombre admiró el espectáculo del movilismo del mundo, dando por sentado que donde hay vida, hay movimiento. Su-

¹ Comunicación leída en la XIX Semana Tomista que tuvo lugar en Buenos Aires del 6 al 10 de septiembre de 1994 organizada por la Sociedad Tomista Argentina.

² Cfr. A. WELDE, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1954; y ERNOUIT-A. MILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1961.

³ Cfr. L. LAURAND, *Grammaire historique grecque*, Paris 1921; y H. LEISEGANG, *Physis*, en PAULY-WISSOWA, *Realenzyklopädie der Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894-1954.

puso que donde hay movimiento, hay vida, y por tanto, nacimiento, crecimiento, decrecimiento y desaparición. De ahí el hilozísmo observado en diversos testimonios de los primeros pensadores griegos que se han conservado en la posteridad⁴, a los cuales, como se recordará, Aristóteles ha llamado φυσιολόγοι⁵. La culminación de esta tendencia movilita es el devenir absoluto de Heráclito⁶. Pero cambiar es dejar de ser lo que se es para convertirse en lo que no se es. Parecería que el movimiento implica un absurdo triunfo de la nada sobre el ser. Es por ello que Parménides consideró inexistente el cambio: lo-que-es (τὸ ὄν) es estático y el movimiento apariencia engañosa⁷.

Ante el dilema devenir-ser, los «conciliadores» propusieron admitir que todo cambia en el mundo visible, pero todo permanece en el mundo imprevisible de los principios constitutivos últimos, como las «cuatro raíces» de Empédocles⁸, las «homeomerías» de Anaxágoras⁹ y los átomos de Demócrito⁰. Un enfoque distinto lo debemos a Platón: el mundo físico, carente de entidad propia por su inestabilidad, manifestada por su continuo cambiar, sólo posee una realidad participada de la sólida realidad de las Ideas subsistentes en un mundo celeste¹¹. Estaba reservado a su discípulo Aristóteles el dar solución al dilema.

II

Olvidada por los filósofos durante años, la φύσις volvió con Aristóteles a ser el centro de atención y de estudio. En los libros que sus comentaristas llamarán Περὶ φύσεως, el Estagirita elaboró una θεωρία, un saber filosófico, sobre la naturaleza. En el segundo de estos libros analiza los sentidos del término *naturaleza* partiendo de la diferencia entre lo natural y lo artificial: entre los primeros colocamos a los animales, a las plantas y a los elementos; entre los segundos, la cama y el vestido. Lo natural parece distinguirse por poseer en sí el principio de su movimiento. De estas consideraciones infiere Aristóteles que «La naturaleza es el principio y la causa del movimiento y del reposo de aquello que ella constituye de modo propio y no accidental»¹². Y agrega luego: «Poseen naturaleza todas las cosas que tienen un principio de esta clase. Y estas cosas son sustancias. Porque la naturaleza es siempre una especie de sujeto y radica en éste». Que esta noción responde a la realidad, es algo evidente: por ello, «pretender probar que la naturaleza existe es ridículo». En las cosas, la naturaleza constituye a las sustancias; de ahí que se identifique con la esencia. Pero tam-

⁴ Cfr. W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1984, vol. I, 1,8.

⁵ Cfr. *Metaphys.* I 5: 986 b 14.

⁶ Cfr. DIELS/KRANZ 22 B 1, 6, 12, 30 y 76: I 150, 152, 154, 157-158 y 168.

⁷ Cfr. DIELS/KRANZ 28 B 2, 6-8: I 231, 232-240.

⁸ Cfr. DIELS/KRANZ 31 B 10-11: I 313.

⁹ Cfr. DIELS/KRANZ 59 B 10-12: II 36-39.

¹⁰ Cfr. DIELS/KRANZ 68 B 14 y 37: II 142-145 y 155.

¹¹ Cfr. *Fedón* 79a.

¹² *Phys.* I 5: 192 b 8-27.

bién se puede llamar *naturaleza* a la «materia primera», substrato último del ente corpóreo y principio de movilidad. Pero con mayor razón se puede llamar *naturaleza* a la «forma», que es la que determina la esencia, y también a la esencia definible. Y aun se podría llamar *naturaleza* a la configuración de los entes que poseen en sí el principio del movimiento y del reposo¹³.

Se ve cómo Aristóteles da lugar a diversas maneras de entender un vocablo ya en uso en su época. En sus libros de «filosofía primera» (nuestra *Metafísica*), retoma el análisis semántico de «naturaleza». Da hasta ocho sentidos posibles del término. «Naturaleza se llama, en un sentido, a la generación de las cosas que crecen» (es una referencia al origen del vocablo más que un sentido del mismo). «En otro sentido, aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece. Además, aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento [...] Y se llama también naturaleza al elemento primero, informe e inmutable en su propia potencia del que es o se hace alguno de los entes naturales [...] Se dicen también naturaleza no sólo la materia primera [...], sino [también] la especie y la substancia, y por extensión, a partir de aquí y en general toda substancia se llama naturaleza a causa de ésta»¹⁴.

Todos los matices ofrecidos por Aristóteles confluyen en considerar la naturaleza como el principio interno en cada cosa del cual fluye su actividad. Los pasajes citados de la *Física* y de la *Metafísica*, y aun otras nociones de la naturaleza que aparecen en distintas obras del Estagirita, son la principal fuente de inspiración de las concepciones filosóficas de Santo Tomás. Pero el Filósofo no es su única fuente. Además de los autores neoplatónicos, como Boecio, de los aristotélicos platonizantes, como Avicena, de los estoicos, como Séneca, entre las fuentes de la doctrina tomista sobre la naturaleza se encuentran asimismo los Santos Padres, ante todo San Agustín de Hipona, y también la Biblia.

Al comenzar su carrera docente como *baccalaureus* en la Facultad de Teología de la Universidad de París, Santo Tomás vio la necesidad de explicar a sus alumnos los principios filosóficos que había integrado en la trama misma de su exposición teológica. Tal el origen de su tratadito *De ente et essentia*¹⁵. En él aparece la *natura*, no sólo con la polisemia señalada por Aristóteles, sino también con la aquella otra subrayada por Boecio, que da por conocida¹⁶.

Tras expresar Santo Tomás que «la esencia es lo que hace que algo sea tal cosa», agrega luego que «con otro nombre se llama también naturaleza [...] Pero el nombre de «naturaleza» parece significar la esencia de la cosa en cuanto ordenada a la operación propia de esa cosa»¹⁷. Es ésta la noción que habrá de preferir de allí en más, como se lo puede apreciar en sus obras de madurez. La identificación de «naturaleza»

¹³ Cfr. *Phys.* I 5: 192 b 32 - 193 b 18.

¹⁴ *Metaphys.* V 4: 1014 a 16 - 1015 a 20.

¹⁵ Cfr. D. LORENZ O. P., *I fondamenti dell'ontologia tomista*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1992, pp. 71-72.

¹⁶ Cfr. *De ente et essentia* 1.

¹⁷ *De ente et essentia* 3.

con «esencia» permite entender que cuando en este pequeño tratado dice que la esencia puede significar ya la materia, ya la forma, ya ante todo el compuesto de ambos e incluso la substancia, Santo Tomás se refiere a la naturaleza que no es sino la esencia como principio dinámico.

Otra importante precisión, inspirada en Avicena, es la delicada distinción tomista de la naturaleza considerada absolutamente en sí misma, o bien con el ser que posee ya en las cosas, ya en la mente: «La naturaleza o esencia puede considerarse doblemente. De un modo, según su noción propia, y ésta es la consideración absoluta de la misma [...] Si se pregunta si esta naturaleza, así considerada, puede decirse una o múltiple, ni lo uno ni lo otro debe concederse [...] Si, en efecto, la pluralidad perteneciera a su concepto, nunca podría ser una [...] Semejantemente, si la unidad perteneciera a su concepto y razón [...] no podrá multiplicarse en muchos [...] Esta naturaleza tiene un doble ser: uno en los singulares y otro en el alma [...] Y en los singulares tiene un múltiple ser según la diversidad de los singulares [...] Según el ser que tiene en el entendimiento, le convienen la razón de género y de diferencia [i. e., la universalidad]»¹⁸.

Considerada en sí misma, luego, la naturaleza no es ni singular ni universal; como existente ya en la mente ya en las cosas, posee un ser universal o singular. Si en sí misma fuese universal, no podría ser singular en las cosas; si, en cambio, en sí misma fuese singular, no podría ser universal en la mente. Esta precisión da razón de la validez realista del concepto mental a insinúa la composición real de la esencia y del ser de los entes finitos.

El *Scriptum super Sententiis* también es fruto de la docencia de Santo Tomás como *baccalaureus*. Las cuestiones provocadas por el texto de Pedro Lombardo ofrecían un campo propicio para fijar posiciones tanto teológicas como filosóficas. Aparecen aquí los cuatro sentidos del término *naturaleza* señalados por Boecio: «El nombre “naturaleza” se dice de múltiples modos, como expresa Boecio en el libro *De las dos naturalezas*. En un primer modo se llama “naturaleza” a todos los entes en cuanto se define como naturaleza todo lo que de algún modo puede captarse intelectualmente. El segundo modo solamente conviene a las substancias: así, “naturaleza” se dice ser lo que puede actuar o recibir. En un tercer modo se llama “naturaleza” al principio del movimiento y del reposo, en los cuales está de por sí y no accidentalmente. En un cuarto modo se dice “naturaleza” la diferencia específica que informa a cada uno»¹⁹.

III

Sin duda, la *Summa theologiae* es la obra maestra de Santo Tomás. En ella volvemos a encontrarnos con la polisemia de «naturaleza». Expresa el Aquinate: «Según dice el Filósofo, el nombre de «naturaleza» se usó primeramente para significar la ge-

¹⁸ *De ente et essentia* 3.

¹⁹ *In III Sent.* dist. 5 q. 5 a. 2.

neración de los vivientes, llamada nacimiento. Y porque la generación procede de un principio intrínseco, [aquel nombre] se extendió a significar el principio intrínseco de cualquier movimiento, y es así como en su *Física* define la naturaleza. Y como este principio puede ser el material o el formal, se llama naturaleza comúnmente tanto a la materia como a la forma. Y como la forma completa la esencia de cada cosa, comúnmente se llama naturaleza a la esencia expresada por su definición. De ahí que Boecio diga [...] que “naturaleza es la diferencia específica que informa cada cosa”, pues la diferencia específica es la que completa la definición y se toma de la forma propia de la cosa”²⁰.

Otro texto de la *Summa theologiae* subraya el dinamismo de la naturaleza: «La naturaleza de cada cosa es su esencia [...] Ahora bien, es común a todas las naturalezas el tener alguna inclinación, que es el apetito natural o el amor, el cual no se halla, sin embargo, de la misma manera en las distintas naturalezas, sino en cada una conforme a su propio modo»²¹. Santo Tomás también se preocupa en destacar la función de la naturaleza en el sujeto: «La naturaleza específica se individua por la materia; de este modo, la naturaleza hace de forma y el individuo de sujeto de tal forma»²². Y explica: «La naturaleza significa la esencia de la especie que expresa la definición. Y si no hay nada añadido a la razón de la especie, no habría necesidad de distinguir la naturaleza del sujeto de esa naturaleza, que es el individuo subsistente en esa naturaleza: porque cada individuo subsistente en una naturaleza sería idéntico a su naturaleza. Pero sucede que en algunas cosas subsistentes hay algo que no pertenece a la razón de su especie, como los accidentes y los principios individuantes, como se ve en los compuestos de materia y forma. En éstos se diferencian realmente la naturaleza y el sujeto; no como cosas separadas, porque en el sujeto se incluye la naturaleza de la especie y a ella se agregan determinaciones que no pertenecen a la razón de la especie. Por ello el sujeto es significado como un todo que posee a la naturaleza como parte formal y perfectiva suya»²³.

No se debe confundir la naturaleza —en su función formal con respecto al individuo— con la «forma substancial» de los entes corpóreos, pues «La especie significa el todo, es decir, el compuesto de materia y forma en las cosas materiales»²⁴. La naturaleza es la esencia específica en cuanto principio de actividad. Empero, añade Santo Tomás, «El principio de algunos actos está en el agente [...] y el principio de otros afuera [...] De las cosas que se mueven por un principio intrínseco, algunas se mueven por sí mismas y otras no. Y como todo agente se mueve o es movido por un fin, se mueven perfectamente por un principio intrínseco los que poseen un principio interno no sólo para moverse, sino para hacerlo por un fin. Para lo cual se requiere un conocimiento del fin»²⁵.

²⁰ *Summ. theol.* I q. 29 a. 4 ad 1um.

²¹ *Summ. theol.* I q. 60 a. 1.

²² *Summ. theol.* I q. 39 a. 2.

²³ *Summ. theol.* III q. 2 a. 2.

²⁴ *Summ. theol.* I-II q. 67 a. 5.

²⁵ *Summ. theol.* I-II q. 6 a. 1.

El actuar con conocimiento del fin se da en forma imperfecta en los animales y en los actos espontáneos del hombre; en forma perfecta, en la acción humana voluntaria. Por eso dice Santo Tomás: «La voluntad es un apetito racional y todo apetito sólo tiende al bien [...] Como toda cosa en cuanto es ente es un bien [...], toda inclinación es hacia un bien [...] Toda inclinación sigue a una forma existente en la naturaleza; pero el apetito sensitivo y el intelectual o racional, que es la voluntad, siguen a una forma existente en la aprehensión. Por ello, para que la voluntad tienda a algo, no se requiere que sea bueno en la realidad, sino que se lo aprehenda como bueno»²⁶. De aquí el drama del obrar humano: se puede querer no lo realmente bueno, sino lo que se considera bueno, aunque no lo sea. Se entra así en el campo de la ética.

«Lo bueno para cada cosa —expresa Santo Tomás— es lo conveniente a su forma y lo malo lo que está fuera del orden de la forma»²⁷. «El hombre es animal racional»²⁸; por ello, «Lo bueno y lo malo en los actos humanos se determinan en relación con la razón»²⁹, ya que «La razón es la parte principal y rectora de la naturaleza humana»³⁰. De la naturaleza racional surge, como una exigencia de plenitud, la ley natural³¹, la cual nos impele a hacer el bien y a evitar el mal, expandiéndose en la inclinación natural a conservar nuestro ser, a la conservación de la especie y a conocer la verdad, a vivir en sociedad y a elevarnos hacia Dios³². También surge de la naturaleza racional el derecho natural³³, que Santo Tomás estudia al tratar la virtud de la justicia, separándolo del tratado de la ley.

Como teólogo, Santo Tomás se aplica al estudio de la trinidad de personas en la única naturaleza divina³⁴ y de la doble naturaleza, divina y humana, en la única persona de Cristo³⁵. En tal circunstancia se empeña en anunciar que «el don de la gracia excede el poder de la naturaleza creada, ya que no es otra cosa que una participación de la naturaleza divina»³⁶, conforme a aquello proclamado en la segunda epístola de San Pedro: «Nos hizo don de promesas preciosas y magníficas para que seamos partícipes de la naturaleza divina» (II Pedro I 4); así, «en cuanto que recibimos esta naturaleza divina se dice que somos hechos hijos de Dios»³⁷. Es el orden de lo sobrenatural³⁸.

²⁶ *Summ. theol.* I-II q. 8 a. 1.

²⁷ *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 5.

²⁸ *Summ. theol.* II-II q. 34 a. 5.

²⁹ *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 5.

³⁰ *Summ. theol.* II-II q. 118 a. 1 ad 3um.

³¹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 91 a. 2.

³² Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2.

³³ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 51 a. 2.

³⁴ Cfr. *Summ. theol.* I qq. 29-31.

³⁵ Cfr. *Summ. theol.* III qq. 2-5.

³⁶ *Summ. theol.* I-II q. 112 a. 1.

³⁷ *Summ. theol.* I-II q. 110 a. 3.

³⁸ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 113 a. 9.

Se comprueba, pues, que la noción de naturaleza no solamente ostenta una función de primer orden en el ámbito de las ciencias filosóficas, sino que asimismo es invocada constantemente por el perito en la doctrina sagrada.

IV

La *Summa de veritate catholica* (o *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, nuestra *Summa contra Gentiles*) resume lo expuesto en otras obras precedentes. «El nombre de “naturaleza” se usó en primer lugar para designar la generación de los que nacen. De ahí pasó a significar el principio de tal generación. Y luego se usó para [nombrar] el principio intrínseco del movimiento en el móvil. Y como el principio es la materia o la forma, se llama también “naturaleza” la forma o la materia de la cosa natural que tiene en sí el principio del movimiento. Y como la forma y la materia constituyen la esencia de la cosa material, el nombre de “naturaleza” se extendió a significar la esencia de cualquier cosa que exista en la naturaleza. Y así la naturaleza de cada cosa se llama la esencia que expresa la definición»³⁹.

Santo Tomás añade después algunas precisiones: «Toda naturaleza tiene alguna operación propia porque su forma, a la cual cada naturaleza debe su especie, es principio de operación»⁴⁰. Este modo propio de operar es siempre el mismo: «La naturaleza tiende siempre a lo mismo; por eso las cosas que son por naturaleza son siempre del mismo modo, si algo no lo impide»⁴¹. Esta sentencia es explicada más detalladamente: «En las cosas inanimadas la contingencia de las causas nace de sus imperfecciones y defectos, pues están determinadas por su naturaleza a un efecto, que siempre logran a no ser [que estén] impedidas o por la debilidad de su potencia, o por algún agente externo, o por indisposición de la materia. Y por esto las causas naturales no están indeterminadas en su obrar, sino que con la mayor frecuencia producen su efecto de la misma manera y rara vez fallan»⁴².

Es notable este último texto de Santo Tomás, pues contiene el fundamento de toda epistemología realista, más allá —o antes— del contingentismo y del determinismo mecanicista. Pasando al plano de lo humano, hace notar el Aquinate: «Que la voluntad sea contingente nace de su propia perfección, porque no está limitada en su potencia a una sola cosa, sino que tiene en su poder el producir éste o aquel efecto y por esto es contingente a los dos»⁴³. Y agrega en un capítulo posterior: «Todo lo que tiene una naturaleza determinada debe tener operaciones determinadas que convengan a esa naturaleza, pues la operación propia de cada uno sigue a su naturaleza [...] Hay, pues, actos humanos naturalmente convenientes y otros naturalmente inconve-

³⁹ *Summ. c. Gent.* IV 35.

⁴⁰ *Summ. c. Gent.* IV 36.

⁴¹ *Summ. c. Gent.* III 73.

⁴² *Summ. c. Gent.*, loc. cit.

⁴³ *Summ. c. Gent.*, loc. cit.

nientes», concluyendo que está claro «que lo bueno y lo malo en los actos humanos no sólo se miden por establecerlo la ley, sino según el orden natural»⁴⁴.

Cerramos esta breve reseña de la significación de la naturaleza en la *Summa contra Gentiles* con la memoria de tres importantes doctrinas incluidas por Santo Tomás en su texto: «El fin último del hombre consiste en cierto conocimiento de la verdad que excede su poder natural: ver a la Verdad primera en sí [...] Lo que ordena al fin excede su capacidad natural; necesita un auxilio sobrenatural para tender a ese fin»⁴⁵. En el orden sobrenatural se hacen presentes los misterios divinos: «En la naturaleza divina subsisten tres personas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y estas tres [Personas] son un solo Dios»⁴⁶. Por último, «En Cristo hay solamente una persona y dos naturalezas»⁴⁷, lo cual solamente es cognoscible por la fe.

V

En conclusión: Santo Tomás tuvo una visión clara de la decisiva importancia filosófica y teológica de la noción de naturaleza, habiendo expuesto la polisemia del término mediante el ofrecimiento de ejemplos de las aplicaciones concretas que confluyen en la consideración de la naturaleza como el determinante formal del sujeto, que es, precisamente, su esencia como principio de actividad.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Seminario Arquidiocesano de La Plata.

⁴⁴ *Summ. c. Gent.* III 129.

⁴⁵ *Summ. c. Gent.* III 147.

⁴⁶ *Summ. c. Gent.* IV 26.

⁴⁷ *Summ. c. Gent.* IV 37.

REDÉCOUVRIR LA VERTU

Le débat sur la vertu.

La vertu revient dans l'actualité. Un large débat sur le rôle de la vertu en morale s'est instauré, aux Etats-Unis, en particulier, prenant comme modèle l'éthique d'Aristote complétée, au moyen-âge, par Thomas d'Aquin.

Cette redécouverte de la vertu s'accompagne d'une critique des éthiques modernes qui, ayant rompu avec la tradition aristotélicienne, ont conduit à un éclatement de la morale et engendré des systèmes contradictoires: morale de l'impératif sur le modèle kantien, morales utilitaristes, critique radicale de la morale par Nietzsche. Il en est résulté des divergences telles que la discussion entre moralistes semble désormais vouée à l'échec, spécialement au sujet des fondements et des principes de la morale¹.

Partant du constat de ce pluralisme éthique, certains philosophes ont entrepris de fonder les normes éthiques par une réflexion sur la justice, basée sur les méthodes de discussion et de décision en usage dans nos sociétés démocratiques. C'est ce qu'on a nommé l'éthique procédurale².

¹ L'auteur qui a le plus contribué à cette discussion sur la vertu est incontestablement Alasdair MacIntyre dans ses trois principaux livres: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London 1981, 1985; *Whose Justice? Which Rationality*, ibi 1988; *Three Versions of Moral Inquiry. Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, ibi 1990. L'édition italienne de ce dernier livre, *Enciclopedia, genealogia e tradizione*, Milano 1993, comporte une introduction spéciale de MacIntyre et une biographie. Mentionnons encore l'article de M. NUSSBAUM, «Virtue Revived»: *Times Literary Supplement*, 3 juillet 1992, traduit en français dans *Le Supplément*, n. 186, sept. 1993, 171-187. Signalons également un livre récent: A. COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, Paris 1995. L'ouvrage est très intéressant parce qu'il expose, d'une manière accessible au grand public, une morale des vertus se référant à Aristote, tout en étant basée sur la philosophie moderne. A notre avis cependant, sans le vouloir apparemment, l'auteur confirme la thèse de l'incompatibilité des éthiques modernes de l'impératif avec la morale aristotélicienne des vertus, soutenue par A. MacIntyre. Avec les modernes, en effet, il refuse à la morale une base naturelle, intérieure à l'homme, et enlève ainsi leur racine profonde aux vertus dont il traite. La vertu n'a pas de spontanéité; elle reste volontariste.

² Mentionnons quelques titres: K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, 2 t., Frankfurt a. M. 1973; ID., *Éthique de la discussion*, Paris 1994; J.-M. FERRY, *Philosophie de la communication*, ibi 1994; J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Frankfurt a. M. 1981; ID., *Moralbewusstsein und kommunikativer Handeln*, ibi 1983; ID., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, ibi 1984; et J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971.

Dans cette situation assez chaotique, d'autres auteurs estiment qu'il convient de revenir à l'éthique aristotélicienne, de renouer avec la longue tradition de la morale des vertus qu'elle représente, tout en l'actualisant. L'idée de la vertu offre, en effet, de multiples avantages pour construire une morale qui tienne compte de la personne humaine. La vertu désigne une qualité dynamique de l'homme acquise par l'éducation et l'effort personnel. Elle forme le caractère et assure la continuité, la durée dans l'agir. Elle s'inscrit aussi dans le cadre d'une communauté et d'une tradition porteuse qu'elle contribue à développer. Une doctrine sur la vertu paraît être un bon remède aux excès de l'individualisme. C'est ce qu'a particulièrement souligné le courant appelé «communautariste»³.

Le débat sur la vertu a également eu lieu dans l'enseignement catholique traditionnel. Dès la première moitié de ce siècle, plusieurs auteurs de manuels de théologie morale, s'inspirant de saint Thomas, ont entrepris de réorganiser la morale spéciale sur la base des vertus plutôt que des commandements du Décalogue, comme on le faisait depuis le 17^e. siècle⁴. Sans doute le changement restait-il superficiel, car les vertus ne leur servaient guère qu'à classer d'une autre manière les obligations et les interdits. On avait toujours affaire à une morale des obligations et non à une véritable morale des vertus. Néanmoins ces auteurs attiraient l'attention sur les insuffisances d'un enseignement moral limité aux commandements et indiquaient la direction à suivre pour réviser la présentation de la morale.

Dans une toute autre ligne, en réaction contre l'encyclique *Humanae vitae* de Paul VI, certains moralistes catholiques ont élaboré une nouvelle conception de la morale et de ses critères de jugement, basée principalement sur le calcul des conséquences bonnes et mauvaises des actes, comme de moyens en vue de la fin poursuivie. C'est ce qu'on a appelé le «conséquentialisme» et le «proportionnalisme». Il s'agit d'une transformation de la casuistique combinée avec une réflexion usant de catégories kantienne. Cette systématisation, de tendance utilitariste, s'accorde bien avec la mentalité technicienne de notre époque.

Prenant comme point de départ un jugement d'ordre pré-moral formé par le rapport de l'acte à ses circonstances et conséquences extérieures, ce système ne peut accorder de fonction déterminante à la vertu qui est un principe d'action intérieur à l'homme. Si on parte d'elle, on ramènera la vertu à la bonne intention habituelle et générale. Le «conséquentialisme» s'écarte de la considération de la vertu plus nettement encore que la casuistique traditionnelle.

³ Nous citerons: J.-H. JODER, *Jésus et le politique. La radicalité éthique de la croix*, Lausanne 1984; S. HAUERWAS, *The Peacable Kingdom. A Primar in Christian Ethics*, Notre Dame 1983; W. REESE-SCHÄFER, *Was ist Kommunitarismus?*, Frankfurt a. M. 1994; CH. TAYLOR, *The Sources of the Self The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., 1989; ID., *The Malaise of Modernity*, 1991; ID., *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton 1992; et M. WALZER, «Les deux universalismes»: *Esprit*, n. 187, déc. 1992, 114-133.

⁴ Citons comme exemples: D. M. PRÜMMER O. P., *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, ed. 11a, Friburgi Brisgoviae 1953; H. B. MERKELBACH O. P., *Summa theologiae moralis ad mentem Divi Thomae*, ed. 5a, Parisiis 1946; et J.-B. VITTRANT S. I., *Théologie morale*, 19^e. éd., ibi 1948.

Le Catéchisme de l'Église catholique a également rencontré le problème de la vertu. Il a, en effet, dû faire un choix entre les commandements et les vertus pour l'organisation de la morale spéciale. S'il a opté pour les commandements afin de maintenir fermement l'enseignement du Décalogue, il a pris soin de les expliquer en les mettant en relation avec les vertus. Il n'a pas hésité non plus à réintroduire en morale la doctrine, trop longtemps négligée, de la Loi nouvelle et des dons du Saint-Esprit qui perfectionnent les vertus⁵.

En fait, le problème du rôle de la vertu est vaste et profond, en philosophie comme en théologie. Pour le résoudre, il ne suffit pas d'aménager une place pour la vertu dans une organisation de la morale reposant sur les idées de l'obligation, du devoir ou de l'utilité. La nature de la vertu réclame une systématisation spécifique, dans laquelle les autres composantes, notamment les obligations, les commandements et les moyens, jouent un rôle subordonné. Nous n'avons plus affaire à une morale des actes singuliers, partagés en actes permis ou défendus par la loi. La vertu forme une morale des qualités inhérentes à l'homme dans sa capacité de former par lui-même des actions de bonne qualité, s'inscrivant dans la durée et le progrès.

Nous ne pouvons évidemment pas aborder ici, dans toute son ampleur, la question de la vertu en morale. Nous voudrions simplement proposer quelques réflexions qui aident à redécouvrir la véritable nature de la vertu et, plus spécialement, le rôle qui lui revient dans le jugement pratique et dans l'étude des cas moraux.

I. VERS UNE MORALE DE L'INTÉRIORITÉ DYNAMIQUE

Il est très important de situer exactement la vertu par rapport à l'acte moral. Notre agir est, en effet, plus riche et complexe que ne le laisse entendre la manière usuelle de traiter les cas de conscience. Selon l'analyse d'Aristote, pour être volontaire, et donc moral, un acte requiert deux conditions: qu'il procède de l'intérieur du sujet agissant et que celui-ci ait connaissance des éléments qui composent son acte. La spontanéité et la connaissance sont donc les deux caractères essentiels de l'acte moral. Or la connaissance de nos actes, comme notre conscience s'étend à un double niveau. Le premier niveau attire d'abord notre attention. C'est l'«acte extérieur» avec son objet, ses circonstances et la fin que nous recherchons, p. ex. une oeuvre à accomplir, une fonction à exercer, une dette à payer ou une obligation à remplir. Le second niveau est plus profond. Il provient de notre capacité de réfléchir sur nous-mêmes, sur nos dispositions personnelles, sur nos vouloirs, nos intentions, nos sentiments. C'est le niveau de l'«acte intérieur», où se trouvent les racines et les causes de nos actions. La question est ici: est-ce que j'agis par intérêt ou par souci de justice? par vanité, égoïsme, ou avec dévouement? par obligation ou par amour? Nous sommes au plan directement moral de l'engagement volontaire et rationnel, au niveau du «coeur», au sens évangélique du terme. C'est ici que prennent place les vertus (et les vices), comme des dispositions stables et personnelles à agir en bien (ou

⁵ Cfr. notre article «Le Catéchisme de l'Église catholique»: *Sources XIX* (1993) 49-59.

en mal). Ces dispositions sont dynamiques et construisent l'homme, comme ses actes, selon la définition d'Aristote: «La vertu rend bon celui qui la possède et bonne l'oeuvre qu'il fait»⁶.

Tout acte moral se compose donc de deux parties: l'acte intérieur et l'acte extérieur. Qu'on le comprenne bien, il ne s'agit pas d'actes séparés, car le premier est intérieur au second, comme l'âme l'est au corps. On peut aussi parler de deux dimensions de l'acte humain: l'intériorité et l'extériorité. L'acte intérieur est principal parce qu'il émane directement de la volonté, de la personne; il se tient à la source de la moralité en l'homme. Les vertus seront pareillement des principes intérieurs d'action, à la différence de la loi qui, par son origine, est un principe extérieur et supérieur à l'homme.

La morale casuistique a concentré l'attention sur l'acte extérieur pris dans sa singularité, comme un cas de conscience en le mettant en relation avec la loi, source de l'obligation morale. La morale se rapproche ainsi du droit et de la justice. Elle fait abstraction de l'intériorité ou la réduit à la simple intention bonne ou mauvaise. Par souci de rationalité, on écartera également l'intervention de l'affectivité dans l'établissement du jugement moral. Bien qu'il ait le souci des circonstances concrètes, le moraliste étudiera l'acte humain d'une façon impersonnelle, abstraite, comme «un» cas soumis à la loi générale. L'expression des «conséquentialistes» est significative, à cet égard: le jugement sur les actes doit d'abord s'effectuer au plan pré-moral, par un ajustement des circonstances et des moyens à la fin, dans une relation de type technique. La moralité n'interviendra qu'ensuite, avec l'intention.

Une telle coupure avec la dimension intérieure de l'acte humain entraîne logiquement la mise des vertus à l'écart du domaine de la morale, ainsi que leur atrophie: la vertu devient une sorte d'habitude d'obéir à la loi.

Le rétablissement d'une morale des vertus nécessite donc un changement fondamental: il faut replacer le centre de perspective de la morale au niveau de l'acte intérieur et la considérer en partant de l'homme qui agit, avec ses dispositions, intellectuelles et affectives, à partir du «coeur intelligent», dont parte l'Écriture à propos de Salomon (1 R 3,12). C'était déjà le point du précepte socratique: «Connais-toi toi-même!» approfondi par saint Augustin dans une courte prière placée au début de son opuscule sur le libre-arbitre: «Que je me connaisse, que je Te connaisse!» Dans cette intériorité réside le domaine des vertus, aussi bien théologiques qu'humaines. De ce centre, elles éclairent et dirigent l'agir moral.

Précisons qu'en replaçant la morale au niveau de l'intériorité, nous ne rejoignons pas les morales de l'intention, à la manière de Kant et d'autres. La vertu risque de n'être qu'une illusion, si elle reste une bonne intention. Elle ne devient réelle et ne s'accomplit qu'en formant des actes bons, comme l'arbre produit ses fruits. La vertu est toute ordonnée aux actes, à leur qualité, ainsi qu'à l'objet qui les spécifie. Une des tâches de la vertu est précisément de faire la coordination entre l'acte intérieur et l'acte extérieur, entre nos dispositions à agir et leur réalisation dans des actes faits et bien faits.

⁶ *Ethic. Nicom.* VI: 1106 a 15. Cfr. S. THOMAS, *Summ. theol.* I-II q. 20 a. 3 obi. 2a.

Le traitement des cas de conscience.

Si la vertu est orientée vers l'action, elle ne peut rester un principe général; elle doit pénétrer dans le concret de l'agir. Le premier changement qu'elle opère est un approfondissement de la manière d'étudier les cas de conscience. La différence avec les casuistes apparaît clairement quand on compare leurs procédés avec la façon dont saint Paul résout les questions morales qu'il aborde dans la 1^{ère}. épître aux Corinthiens. Prenons le cas des viandes offertes aux idoles. L'Apôtre établit d'abord que ces aliments ne peuvent nous souiller puisque les idoles ne sont rien. Les chrétiens sont donc autorisés à en manger. Ce raisonnement fonde une norme générale du permis et du défendu. Saint Paul estime cependant que ce jugement matériel et extérieur ne suffit pas. Il fait ensuite intervenir, comme un critère prioritaire, la considération de la charité envers les faibles, qui tient compte de leur personne et de leurs dispositions. Le souci d'éviter le scandale et d'exercer l'amour fraternel modifie le jugement pratique et commande de s'abstenir des idolothytes. La réflexion s'élève ainsi au niveau décisif de l'intériorité personnelle, ouverte à autrui et au bien de la communauté. La qualité de l'action et la perfection du chrétien dépendront plus de la charité que de la science abstraite.

Saint Paul résoudra de la même façon les autres cas: il examine d'abord les données extérieures qu'ils comportent et introduit ensuite, comme critères principaux, les liens personnels que la foi et la charité établissent avec le Christ et l'Esprit Saint.

L'Apôtre nous propose ainsi des modèles d'examen et de solution pour les cas de conscience. Les vertus, humaines et chrétiennes, y prédominent, en conformité avec la catéchèse morale exposée dans les épîtres⁷. Nous avons là une invitation claire et autorisée à renouveler la casuistique dans le sens d'une morale des vertus.

Un tel changement de méthode dans l'étude des cas a également une incidence pastorale. Pour traiter convenablement un problème de conscience, il ne suffit pas de l'examiner en soi, comme un cas général. Il convient de le replacer dans le contexte de vie de la personne intéressée, de réfléchir avec elle sur les intentions profondes qui la dirigent et inspirent ses actes. Très souvent l'exposé d'un cas recouvre un problème personnel, engageant la relation aux autres et à Dieu. Une recherche approfondie manifeste l'importance des vertus dans notre agir, en particulier, de la foi et de la charité. La question morale s'en trouve transformée: elle ne se limite plus au permis et au défendu légal, mais s'insère dans le dynamisme d'une vie, au sein de relations personnelles, dans une perspective de progrès en vue du bien et du bonheur. L'engagement et les dispositions de la personne constituent des données essentielles des cas de conscience pris concrètement⁸.

⁷ Cfr. *Catéchisme de l'Eglise catholique*, n. 1971.

⁸ Pour l'étude de cas actuels, on peut voir nos exposés «Le cas du Dr Augoyard», dans *Ce qu'on ne peut jamais faire*, Fribourg 1986; et «Le jugement moral sur les problèmes de la vie naissante», dans *L'Évangile et la morale*, 2e. éd., ibi 1992.

Deux conceptions de la justice.

Une morale des vertus comporte également un changement très important dans la conception de la justice. Dans beaucoup de théories actuelles, qui limitent l'éthique aux relations interhumaines, l'idée de justice joue un rôle déterminant. Régulant les rapports au sein de la société par le moyen des lois, la justice semble pouvoir fournir à l'éthique les bases rationnelles qu'elle ne trouve plus ailleurs. Dans une société pluraliste comme la nôtre, la réflexion sur la justice paraît être ainsi le dernier recours pour fonder les normes morales et établir les critères d'évaluation des actes humains. Justice et morale tendent à se confondre.

On pouvait déjà constater un rapprochement semblable dans les manuels de théologie morale des derniers siècles. Etant basée sur l'obéissance aux obligations légales, la morale était conçue et souvent pratiquée d'une manière juridique; le droit canon et la morale avaient à peu près les mêmes méthodes. Le traité de la justice était aussi particulièrement développé. Cette casuistique reconnaissait néanmoins la loi naturelle, expression de la volonté divine, comme fondement premier de la morale et en affirmait la supériorité sur toute loi humaine. Malgré sa similitude avec le droit, la morale restait distincte de la justice et conservait sa primauté.

Les théories modernes ont abandonné la loi et le droit naturels à cause de la contestation dont ils ont été l'objet, et ne tiennent plus compte de la relation à Dieu. Privée de ces appuis, l'éthique s'est raccrochée à la justice et au droit comme à la seule base acceptable par tous, au nom de la raison. Ainsi la morale peut-elle encore espérer exercer un rôle dans nos sociétés où, par ailleurs, le besoin de critères éthiques se fait de plus en plus largement sentir. Mais, ce faisant, l'éthique devient vassale des théories sur la justice et la société.

Il faut encore préciser ce qu'on entend exactement par justice. Dans nos sociétés libérales, la justice résulte d'un agencement rationnel visant à établir l'égalité entre les droits individuels, entendus comme le droit pour chacun de subvenir à ses besoins. Nous avons affaire à une conception foncièrement égocentrique de l'homme. On pourra parler d'«égoïsme rationnel» et de «solipsisme»⁹. Une justice sera l'art d'organiser la société, conçue comme une «collection d'égoïsmes», à l'aide de lois qui évitent les affrontements violents, favorisent la collaboration et contribuent au bien-être du plus grand nombre. Pour assurer leur caractère rationnel et scientifique, ces théories feront, en outre, abstraction de ce qui relève de l'affectivité et des facteurs personnels qui ne peuvent se prêter à l'universalisation.

Si nous tournons maintenant nos regards vers la vertu de justice telle que l'exposent les morales de la vertu, chez Aristote, saint Augustin ou saint Thomas, par exemple, nous apercevons sans peine des différences profondes.

Selon la définition traditionnelle, la vertu de justice consiste en une «volonté permanente et constante de rendre à chacun ce qui lui est dû»¹⁰. Reprenant le *De officiis* de Cicéron, saint Ambroise précise: «La justice est la vertu qui rend à chacun ce qui

⁹ Cfr. J.-M. FERRY, *Philosophie de la communication*, t. II, p. 63.

¹⁰ S. THOMAS, *Summ. theol.* II-II q. 58 a. 1.

est sien, ne réclame pas ce qui lui est étranger et néglige l'utilité propre pour garder l'équité commune»¹¹.

Selon une telle définition, il est clair que la vertu de justice est tout autre chose que l'agencement des «égoïsmes», dont nous venons de parler. Elle en est à peu près le contraire, car elle est orientée non vers soi, mais vers autrui. Son acte propre n'est pas de prendre, mais de rendre aux autres ce qui est de droit. Pour ce faire, elle dépassera même la considération de l'utilité propre par amour du bien commun. La justice est une vertu de la volonté qu'elle rend constante et ferme, en conformité avec la raison qui discerne le droit à respecter et à accomplir. Elle est une qualité perfectionnant l'homme dans ce qu'il a de plus personnel, dans sa volonté libre et son rapport à autrui.

Une telle idée de la justice présuppose une autre conception de l'homme. En dehors des besoins à satisfaire, elle implique l'existence en nous d'une capacité de nous ouvrir à autrui, de reconnaître leur droit et de le leur rendre. Donc la justice est plus qu'un respect, une volonté de ne pas léser; elle est déjà une certaine forme d'amour, une estimation d'autrui comme soi inclinant à lui accorder son dû.

Ainsi entendue, la vertu de justice prend racine dans l'inclination naturelle de l'homme à la vie en société, qui procède d'un sens inné d'autrui, tel que l'expriment la règle d'or et le commandement de l'amour d'autrui comme soi. La justice se formulera dans les lois, qu'il convient de considérer moins comme des contraintes que comme des instruments d'éducation, des facteurs de coordination et d'harmonie entre les parties de la société en vue du bien commun. Elle trouvera sa perfection dans l'amitié, qui surpasse la mesure de l'obligation légale et s'exerce par la libéralité ou générosité. La vertu forme en nous l'amour de la justice et ouvre, de la sorte, la voie à la vertu de charité.

Deux remarques.

Nous noterons encore deux différences importantes. Comprise comme une organisation des «égoïsmes», la justice présuppose que l'homme est moralement indifférencié. La reconnaissance de son «égoïsme» est préalable à la distinction du bien et du mal que déterminera précisément la formation des lois. Remarquons-le tout de même, on voit difficilement comment un agencement des «égoïsmes», quels que soient l'adresse du législateur et les aménagements imaginés, pourrait, en bonne logique, engendrer autre chose qu'un «égoïsme» multiplié et renforcé, comment aussi une concentration d'«égoïsmes» pourrait donner naissance à une morale qui améliore véritablement l'homme.

La vertu de justice, au contraire, fonde la distinction entre le bien et le mal dans l'homme lui-même, dans son sens naturel du vrai et du bien, comme vouloir et amour du juste et de l'injuste. La question de la qualité morale y est primitive. Elle affecte la personne comme les actes. La vertu de justice est en nous un appel et une exigence qui nous éduquent et nous jugent.

¹¹ Cité par S. Thomas dans la *Summ. theol.* II-II q. 58 a. 11 sed contra.

En second lieu, inspirées par le rationalisme, les théories modernes de la justice séparent la raison de l'affectivité: les normes sont établies à l'aide de procédés purement rationnels sur la base des données matérielles qui forment la matière du droit. On considère l'homme comme un être de pensée que l'impératif du devoir ou du droit suffirait à mouvoir. C'est une conception trop intellectuelle. On ne peut pourtant pas nier que des facteurs affectifs comme le patriotisme, l'attachement familial ou la solidarité de classe, la fidélité à la tradition ou la passion de la liberté, puissent jouer un grand rôle dans la politique et la société, et qu'il faille en tenir compte en droit ou en morale.

La morale casuistique manifeste la même tendance. Son caractère rationnel et juridique lui fait tenir l'affectivité à l'écart du jugement moral. Dans les manuels, les passions sont uniquement considérées comme des obstacles au caractère volontaire et libre des actes, des menaces pour leur qualité morale. La morale réclame une obéissance de pure volonté; elle est méfiante à l'égard de la sensibilité, du coeur. Le jugement moral doit donc être purement rationnel et se prémunir contre toute intervention de l'affectivité.

Dans une morale des vertus, il en va très différemment. Sans doute, la vertu de justice a-t-elle une matière objective, le droit, qui la distingue des vertus de l'affectivité, la force et la tempérance. Comme qualité de la volonté, néanmoins, la justice a son siège dans l'affectivité: elle est une disposition de la volonté personnelle, un amour efficace de ce qui est conforme au droit. Elle engendrera notamment le dévouement au bien commun.

En outre, pour s'exercer concrètement, la justice a besoin des autres vertus morales. On ne peut faire oeuvre de justice sans posséder une maîtrise suffisante de ses sentiments et passions, sans avoir assez de courage pour affronter les obstacles, les craintes et les résistances. Mieux encore, en tempérant l'affectivité, ces vertus la rendent capable de contribuer à l'oeuvre morale. Grâce à elles, la justice n'agira pas avec une volonté raide et sèche, mais avec une sensibilité rectifiée et affermie à l'égard des personnes. La vertu engage le coeur avec la raison.

Les vertus de l'affectivité collaborent également au discernement prudentiel qui dirige la justice, au plan législatif, comme au plan personnel. Elles évitent que les passions, la cupidité, l'ambition, la peur, la colère, ne brouillent le regard et ne troublent le jugement. Elles contribuent à la clarté de la vision des choses et à la finesse du discernement.

Une morale des vertus comporte donc une conjonction entre raison, volonté et sensibilité. Elle tend à réaliser l'unification dynamique de nos facultés dans l'exercice de la vertu de justice, entre autres. Cette oeuvre se réalise grâce à l'éducation morale et par un lent progrès dans l'expérience active.

II. LA VERTU ET LE JUGEMENT MORAL CONCRET

Reprenons l'objection qu'on a pu faire à la morale des vertus, de rester à un plan général sans indiquer de normes concrètes ou de déterminations précises pour juger les cas de conscience. Par exemple, être juste, chaste, charitable ou tempérant sont

des préceptes universels: ils ne précisent pas quel acte est juste ou injuste, chaste ou impur, charitable ou non. Une morale des vertus resterait donc à un plan général et abstrait. Elle ne pourrait pas résoudre le problème majeur de l'éthique: opérer le passage de l'universel au particulier, du général au concret dans le jugement moral.

Pour notre part, nous soutiendrons exactement le contraire: seule une morale des vertus peut assurer véritablement la connexion entre l'universalité des principes et la particularité de l'action humaine.

Pour le comprendre, il faut vraiment redécouvrir ce que vertu veut dire. La vertu ne peut se réduire à une simple idée ou à une proposition, si exactes soient-elles. Elle est une réalité spécifique et ne se révèle bien que dans l'expérience de l'action et de la vie.

La vertu se forme par la répétition des actes intérieurs et par l'expérience.

Quelle est donc l'expérience où se manifeste la vertu et où s'exerce son pouvoir de relier l'universel au particulier?

Prenons la vertu à sa naissance. On enseigne communément qu'elle s'acquiert par la répétition des actes. C'est juste, mais il faut bien l'entendre. La répétition des mêmes actes matériels engendre, certes, une habitude, une sorte de mécanisme psychologique qui nous incline à refaire les mêmes actions, comme l'habitude de fumer ou de boire. Mais telle n'est pas la vertu; celle-ci est bien mieux qu'une habitude¹². La vertu se forme par la répétition des actes intérieurs qui assurent qualité et progrès dans l'agir, comme de s'exercer à vaincre sa paresse, sa timidité, à dominer ses impulsions, à pratiquer la justice, la générosité, la patience. La vertu se forme en nous par la répétition d'actes personnels, par une succession d'efforts réussis qui nous rendent capables d'agir de mieux en mieux. La vertu est proprement un *habitus*, pour reprendre le terme classique, malheureusement perdu dans nos langues modernes. Quel que soit le vieillissement des mots qui la désignent, c'est par une telles expériences actives qu'on apprend ce qu'est réellement la vertu.

Le discernement prudentiel et la connaissance par connaturalité.

Dans la formation de la vertu, la prudence joue un rôle principal par le discernement et la décision qui lui incombent¹³. Grâce à l'expérience répétée de l'action juste et bonne en tel domaine, comme la justice ou la tempérance, nous apprenons à joindre l'universel au particulier en discernant ce qu'il convient de faire dans les cas qui se présentent et comment faire au mieux. C'est ainsi qu'un artisan apprend son mé-

¹² Cfr. notre livre *Le renouveau de la morale chrétienne*, 2e. éd., Paris 1978, pp. 144-164: «La vertu est tout autre chose qu'une habitude».

¹³ Nous devons également redécouvrir ce qu'est la prudence. Elle n'est pas seulement la vertu de la précaution. La vraie prudence est entreprenante. Elle s'exerce dans le discernement actif et la décision efficace. Elle unit le jugement pratique à la détermination qui entraîne l'action (le *praeceptum* ou *imperium* de saint Thomas). N'est prudent que celui qui agit effectivement, quand il convient et de la meilleure façon.

tier en s'exerçant à en appliquer les règles, qu'un artiste se perfectionne dans son art et y progresse, en profitant même des fautes commises. Dans ce travail où nous sommes confrontés avec le réel, extérieur et intérieur, se développe en nous un type de connaissance propre à la vertu: la connaissance par connaturalité qui est une capacité intuitive de juger, rapide, pénétrante et sûre, une sorte de coup d'oeil exercé, comme nous pouvons l'observer chez les hommes de métier et les gens expérimentés. Cette connaissance va de pair avec une part d'inspiration qui favorise l'invention, la création.

C'est donc par l'expérience répétée de l'action bonne que s'acquiert l'art d'appliquer les règles et les lois dans l'ordre moral. L'expérience est ici d'autant plus nécessaire que la prudence se distingue des autres vertus intellectuelles en ce qu'elle ne nous donne pas seulement la capacité d'agir, mais nous fait agir effectivement. Tel est même son acte principal: la décision d'agir qui produit l'action et procure l'expérience. Voilà le berceau où naissent et grandissent toutes les vertus sous l'égide de la prudence.

Nous illustrerons cette doctrine par quelques textes de saint Thomas. Celui-ci n'hésite pas à reprendre l'affirmation d'Aristote que «l'homme vertueux est la règle et la mesure des actes humains». Il l'explique par la connaturalité et l'inclination au bien que développe en nous la vertu morale, telle la prudence en liaison avec les autres vertus morales, notamment la chasteté, selon l'exemple classique. Ce sera plus spécialement le cas de la charité qui nous conforme aux réalités divines et nous rend capables d'en juger selon le don de sagesse¹⁴. Citons deux passages: «Il arrive qu'on juge par mode d'inclination. Ainsi celui qui possède l'habitus de la vertu juge correctement de ce qu'il faut faire conformément à la vertu du fait qu'il y est enclin, selon ce que dit Aristote au livre X de l'*Ethique*: l'homme vertueux est la mesure et la règle des actes humains. Autre [est le jugement] par mode de [simple] connaissance: ainsi celui qui est instruit de la science morale peut juger des actes de vertu, même s'il ne possède pas la vertu»¹⁵.

«De même qu'on se dispose à se comporter correctement à l'égard des principes universels par l'intelligence naturelle et par l'habitus de science, ainsi pour se comporter correctement à l'égard des principes particuliers de l'agir que sont les fins, l'homme a-t-il besoin d'être perfectionné par certains habitus grâce auxquels le jugement droit sur la fin lui deviendra, d'une certaine manière, connatural. L'homme vertueux, en effet, juge droitement de la fin, parce que tel on est, telle paraît être la fin, comme il est dit en III *Ethique*»¹⁶.

Remarquons simplement que ces adages d'Aristote: «L'homme vertueux est la mesure et la règle des actes humains», et: «Tel on est, telle paraît être la fin», conduisent à un pur subjectivisme, si on les transporte dans une morale des impératifs, où la moralité s'impose de l'extérieur, par la force de la loi, à une volonté indifférente. Ces affirmations présupposent la régulation intérieure par la vertu, elle-même enra-

¹⁴ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 45 a. 2.

¹⁵ *Summ. theol.* I q. 1 a. 6 ad 3um. Cfr. ARISTOTE, *Ethic. Nicom.* X: 1176 a 17.

¹⁶ *Summ. theol.* I-II q. 58 a. 5. Cfr. ARISTOTE, *Ethic. Nicom.* III: 1114 a 32.

cinée dans l'inclination naturelle à la vérité et au bien. Dans une morale des vertus, la loi interviendra en correspondance avec cette moralité intérieure, à la manière d'un pédagogue.

La nécessité de l'expérience droite en morale.

Grâce à l'expérience acquise au plan de l'intelligence et de l'action, la science morale, de soi universelle comme les lois ou normes qu'elle étudie, peut s'accomplir dans la prudence, qui est personnelle, et se transforme en une science active, une connaissance d'expérience. Par la vertu, une sorte de circulation continue s'établit entre la science et la prudence, la pensée et l'action, la réflexion et l'expérience.

Dans une morale des vertus, le moraliste ne peut rester à distance de son objet, ni se tenir dans une sorte de neutralité entre le bien et le mal. Son engagement personnel pour le bien et la vérité est requis sous peine de manquer de l'expérience indispensable à la perception des réalités éthiques profondes. C'est pourquoi Aristote insistait sur la nécessité de l'expérience pour étudier la science morale, au point d'en exclure les jeunes gens auxquels elle fait défaut. On peut pareillement soutenir qu'une expérience de la vie de foi est indispensable pour traiter convenablement de la théologie morale; elle constitue même une source de connaissance plus riche que tous les livres. C'est, en effet, au sein d'une telle expérience que se forme en nous la sagesse pratique, comme une source de lumière qui éclaire et dirige concrètement les vertus et les ordonne à leur fin.

La séparation de la science et de l'expérience dans la morale des actes et des normes.

Dans une morale des actes et des normes, il en va tout autrement. L'universel, se tenant du côté de la loi, s'y trouve en état de tension permanente avec la singularité de l'action placée du côté de la liberté. Dans cette conception de la morale, le problème du passage de l'universel au particulier ne peut que persister et reste, de fait, insoluble, comme est irréductible la tension entre loi et liberté. L'expérience ne peut jouer ici son rôle unificateur. Elle est, en effet, considérée comme une donnée subjective, qu'on ne peut universaliser selon que le requièrent les normes. Elle est aussi de soi moralement indifférenciée, comme les actes qui la forment; elle n'obtient de détermination morale que par l'intervention de la loi. Nous n'avons pas affaire à une expérience de l'action droite, selon la vertu, mais à l'expérience d'une action morale-ment indistincte, pré-morale, peut-on dire.

Dans un semblable système, la science et l'expérience peuvent parfaitement rester séparés. Autre est la science qu'on acquiert par l'étude, autre est l'expérience morale qui est une affaire personnelle. Il n'est pas requis d'être un honnête homme pour devenir un éthicien compétent, pas plus que d'avoir la foi et d'en vivre pour étudier la théologie morale. Il semble même que l'exigence rationnelle de la science réclame de la part du moraliste une distinction nette entre son étude et sa croyance ou sa piété personnelle. Il pourra considérer cette séparation comme une forme d'ascèse nécessaire pour garantir l'objectivité et l'universalité de sa recherche. Cette façon de

voir a certainement joué un rôle important dans les débats récents sur l'existence d'une morale chrétienne. On ne peut reconnaître celle-ci sans une certaine expérience de foi reliée à la réflexion morale.

Une autre conséquence de cette séparation sera l'appauvrissement de la morale. Tenue à l'écart de l'expérience droite, cette science est privée de la connaissance par connaturalité. Elle devient sèche et abstraite dans la pensée et le langage, même quand elle disserte sur l'importance du concret et de l'expérience en morale.

Le besoin de différentes formes de langage dans la morale des vertus.

Nous terminerons ces quelques réflexions en relevant une difficulté qui accompagne la morale des vertus: le problème du langage. Une morale des vertus a besoin, en effet, d'un langage plus riche et varié qu'une morale des actes et des normes, précisément à cause de son lien avec l'expérience.

Pour accéder à un niveau scientifique, toute morale tend à se créer un langage universel qui ne peut éviter un certain degré d'abstraction et de technicité. On peut prendre l'exemple de l'oeuvre de saint Thomas. Elle nous offre un modèle de langage théologique parvenu à un haut degré de perfection, qui l'a rendu classique. S'il est vrai cependant que l'expérience est essentielle à la vertu, on ne peut vraiment comprendre la doctrine morale du Docteur angélique sans la rapporter à l'expérience, sans l'éclairage que procure l'expérience personnelle. Alors cet enseignement qui paraissait abstrait et impersonnel, s'anime et manifeste sa force, sa justesse, sa capacité d'ordonner et de diriger l'action concrète.

Pour devenir féconde, la lecture de l'oeuvre morale de saint Thomas réclame donc le contact avec l'expérience. Cependant, elle ne pourrait, à notre avis, porter tous ses fruits sans la lecture complémentaire d'auteurs qui usent d'un langage plus directement accordé à l'expérience, comme sont les grands spirituels. Parmi les sources mêmes du Docteur angélique, citons saint Augustin, saint Grégoire le Grand, Denys l'Aréopagite, Cassien, saint Jean Chrysostome, sans oublier leur source commune et supérieure, la Parole de Dieu dans les livres sapientiaux et la catéchèse morale du Nouveau Testament, en particulier dans le Sermon du Seigneur sur la montagne. Il faut évidemment y ajouter la lecture des auteurs modernes qui nous aident à actualiser la doctrine évangélique.

Une morale des vertus a besoin de plusieurs formes de langage. La narration et les exemples y sont aussi nécessaires qu'une synthèse large et bien ordonnée. Saint Augustin, par exemple, est plus expressif et personnel, mais moins précis que saint Thomas. Celui-ci excelle dans ses définitions et ses analyses, mais il est pauvre en images et en exemples. Il semble ainsi qu'un seul auteur ne puisse pratiquer également ces différentes formes de langage. N'est-ce pas le signe qu'on ne peut rendre compte de la réalité morale et spirituelle que par la collaboration et la communion?

Il faut même dire qu'une morale des vertus devra toujours demeurer inachevée, si juste et parfaite soit-elle. Son oeuvre, en effet, consiste à ouvrir notre intelligence et notre coeur au mystère de l'homme et de Dieu, à faire participer notre action à «l'insondable richesse du Christ dans son Mystère» (Ep 3,8). Aucune philosophie, aucu-

ne théologie ne peut achever une telle oeuvre. Seul l'Esprit Saint possède le pouvoir de la Parole qui révèle intérieurement et dispose de la Grâce qui transforme le coeur et les actes.

SERVAIS-TH. PINCKAERS O. P.

Université de Fribourg-en-Suisse.

DE LA MORTALIDAD DEL HOMBRE UN CASO DE FILOSOFAR CRISTIANO

«Coram morte aenigma conditionis humanae maximum evadit [...] omnis imaginatio deficit».

Gaudium et spes, n. 18.

A tal punto parece haberse llegado a trivializar la muerte en el mundo violento que estamos viviendo, que morir ya es casi un simple hecho empírico, un mero cesar de existir y cuya importancia parece agotarse en las estadísticas o poco más: tanta es la desaprensión con que los hombres juzgan a menudo la vida del hombre; y la difusión que a ello dan los medios de comunicación masiva llegan a endurecernos al punto que sólo los «grandes números» conmueven. Situación ésta de tal modo corruptora que a poco que nos descuidemos, nos retrotrae a desolador estado, especialmente si recordamos a aquellos filósofos para quienes la misma filosofía era una «meditatio mortis» (Platón), o una «commentatio mortis» (Cicerón); o, al menos, su «genio inspirador» (Schopenhauer). Y esta importancia concedida a la muerte por la importancia que para ellos tenía la filosofía, es bien explicable.

Siendo el hombre el único ser siempre verdaderamente «nuevo bajo el sol» en el preciso sentido de ser el único que propiamente aparece y desaparece como totalidad en el universo —en tanto que los demás meramente se transforman— su advenimiento, con todo cuanto de maravilloso encierra, se muestra algo natural, biológicamente cada vez mejor explicado, dejando entre las manos del filósofo y del científico algo concreto, susceptible de estudio en el vario modo en que siglos y siglos de enfrentar este problema han logrado hacerlo, en buena parte. Y todo va aceptado: la gestación, el parto, el desarrollo posterior... sí. Pero, ¡la muerte! ¡Que el hombre haya de morir!

Mas, ¿es que *tiene* el hombre que morir? ¿Es absolutamente verdad que —apelando a una recurrida premisa lógica— *todos los hombres son mortales*? Los manuales así lo afirman para poder concluir acerca de la mortalidad del pobre llevado y traído Sócrates, sin preguntarse si aquella mayor es verdad; al cabo, nada parece urgir a ello. Pero si se lo requiriera, ¿puede demostrarse que *el hombre es mortal*, que todo hombre, por serlo, desaparece del mundo, en el sentido antes referido?

Nos permitimos proponer que, estrictamente hablando, *no puede demostrarse la mortalidad del hombre*. En otras palabras y para que, de paso, quede bien claro que estamos ahora hablando como filósofos, decimos que *no existe seguridad metafísica de que el hombre es mortal*.

Como diría Horacio: «Risum teneatis? Audiatur et altera pars».

Claro está que bien podría alguien recordarnos, en este momento, que ante las argumentaciones ingeniosas de Zenón contra la realidad del movimiento, Diógenes simplemente se largó a caminar. Pero, en todo caso y sobre no constituir ello una demostración de la realidad del movimiento, no creemos que, *mutatis mutandis*, haya quien intentara una análoga prueba empírica contra nuestro argumento; y si lo hiciera, no quedaría en condiciones de gozar de su triunfo; y lo trágico es que aun así, perdería su vida sin demostrar nada.

Vayamos ya a nuestras razones. *En primer lugar*, nada en la definición esencial de «hombre» dice de «mortalidad»; ni aun habida cuenta de lo dicho *supra* acerca de la desaparición específica del hombre, por la sencilla razón de que ese «morir» es genérico a todo «ser viviente» (sin discutir aquí lo que «viviente» quiera decir, ontológicamente hablando); al cabo, se trata de una mera negación de existencia. Es llamativo ver cómo desecha S. Tomás del modo más sucinto que «mortal» entra en la definición de «hombre»: cuando se pregunta «Utrum homo in statu innocentiae esset immortalis», a las dos primeras objeciones: la una, sosteniendo que «mortal» entra en la definición de «hombre»; y la otra, basada en que no puede darse mutuo cambio en aquello que difiere en género —como mortal e inmortal—, por donde si el hombre era inmortal no puede ser ahora mortal, responde brevísimamente que ambas objeciones «procedunt de incorruptibili et immortalis per naturam»¹.

En segundo lugar, e insistiendo aún en la vía empírica, nuestra experiencia directa y evidente de la muerte de «hombres» es muy reducida, si bien se mira; en todo caso nos consta que, efectivamente, algunos de nuestros parientes y amigos murieron: los hemos visto enfermos, graves, gravísimos y, al fin, difuntos. Asimismo, aceptamos todo ello para un número mayor de personas, dando fe a relatos *ad hoc* de allegados, historiadores, etc. Y no más, para ser rigurosos.

En tercer lugar, esa experiencia de la muerte (¡ajena, claro está!) sólo vale en la medida en que es *experiencia*, como indicio, pero no constituyendo *demonstración* precisamente porque «si alguien probara que todo elemento es corruptible sólo por constatar que envejece con el correr del tiempo, se trataría de una prueba por indicios, no *per se* ni *propter quid*; pues saber *propter quid* es saber por la causa»².

Al cabo, nos quedamos sin poder ingresar la característica de «mortal» en la definición de «hombre»; nuestra experiencia directa o indirecta de la real muerte de hombres es tan escasa como para dejarnos desarmados ante el problema; y si pretendiéramos acudir, de todos modos y ya bastante perplejos, a la «necesidad» de la muerte porque al cabo el tiempo —ese irreal tiempo a quien tantas cosas se le atribuyen— todo lo desgasta, ni aun así demostraríamos, rigurosamente, la mortalidad del hombre

Pero, ¿no es el hombre un ente natural habitante, un tanto peculiar, sí, de este cosmos, pero perteneciente a él, en fin, y estando sujeto así a la corrupción de todo ente natural?

¹ *Summ. theol.* I q. 97 a. 1 ad 1um et 2um.

² Así S. Tomás, *In I Post. anal.*, lect. 14, n. 126, ed. Marietti.

EL HOMBRE, ¿ENTE NATURAL?

«Murieron otros, pero ello aconteció en el pasado,
Que es la estación (nadie lo ignora) más propicia a la muerte.
¿Es posible que yo, súbdito de Yaqub Almansur,
Muera como tuvieron que morir las rosas y Aristóteles?»³

Sagaz y donoso como siempre Borges en sus observaciones. Pero, ¿pueden, sin más, considerarse a una la «muerte» de la rosa y la de Aristóteles? ¿Es el hombre un ente tan *natural* como lo es la rosa? La respuesta nos obliga a retomar las ideas que sobre lo «natural» del ente natural expusimos en un trabajo anterior⁴.

Sabido es que Aristóteles caracteriza la «natura» como un principio intrínseco de comportamiento del ente y que responde a su forma substancial⁵; mientras que en el caso del artefacto esa forma es accidental, ideada por ese artifice capaz de lograr su finalidad componiendo y ordenando entes naturales, de modo tal que el artefacto es movido a operar como tal por una causa formal que le es extrínseca⁶. Mas desde Aristóteles acá el arte se ha ido transformando por obra del hombre y ya no resulta tan sencillo, ontológicamente hablando, aplicar dicha clásica distinción pues la concreción voluntariosa de lo factible llega, en muchos casos, a aproximarse notablemente a lo «ente natural», hasta el punto de poder confundirse lo artificial y lo natural en cuanto a su principio intrínseco de operación. Veámoslo sucintamente desde el punto de vista de lo artefacto, pues será más sencilla la aproximación a nuestra propuesta.

Dos son las modalidades operativas fundamentales según las cuales puede el hombre actuar artesanalmente sobre lo natural:

1. Sometiendo, según diseños previos y operaciones adecuadas, a los entes naturales aptos para la finalidad que se propone; caso típico éste de lo clásico *artefacto* logrado en función de «composición, orden y figura».

2. Actuando ahora más en la «interioridad» de los entes naturales, puede el hombre ponerlos en circunstancias tales que se produzcan reacciones conducentes a obtener, por tales métodos, determinados cuerpos que existiendo en la naturaleza, son ahora «fabricados» en el laboratorio y aun en la industria química; más aún: por tales medios es el hombre capaz de lograr elementos químicos que no existen al estado aislado *en la naturaleza* (fósforo, sodio, diversos metales y no-metales, etc); o hacer que lleguen a existir sustancias que no se hallan en dicha naturaleza (p. ej., los llamados «Elementos Químicos artificiales», tan naturales que entran inmediatamente en el molde de la Tabla Periódica; las muy diversas sustancias plásticas, o farmacéuticas, etc.), y aun sintetizar sustancias que constituyen clásicamente al «ser viviente», con intención de llegar hasta ese mismo «ser viviente». A estos entes así logrados les llamaremos *naturalfactos*, puesto que siendo resultados de la actividad fáctica del

³ J. L. BORGES, «Cuarteto», de su obra *El Hacedor*.

⁴ Resumimos aquí lo expuesto en «Ente natural, artefacto, naturalfacto»: *Revista de Filosofía* (México) XX (1987) 262ss.

⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Phys.*, 192 b 21.

⁶ Cfr. *Phys.*, 188 b 15.

hombre, guardan una similitud de comportamiento tan semejante a los entes naturales que no se trata de simples artefactos.

Pero, ¿son estos naturalfactos tan naturales como los clásicos entes naturales? Con una aplicación inmediata de la exigencia aristotélica, la respuesta debería ser por la afirmativa: existe en esos naturalfactos un principio intrínseco de comportamiento, tales como en los correspondientes entes naturales. Sin embargo y a fuer de rigurosos, reparemos en que para responder a la cuestión dependemos del saber científico, pues debemos tener en cuenta, en primer lugar, que esos naturalfactos podrán ser considerados «naturales» en función de la teoría científica subyacente a la interpretación de los resultados de la inter-acción, ya sea en cuanto al método de obtención, ya sea en cuanto a la constatación empírica del comportamiento de lo obtenido, y recurriendo a los análisis físico-químicos necesarios como para definir comportamientos y estructuras tanto de entes naturales cuanto de esos naturalfactos. ¿Quién nos dirá si los diamantes obtenidos por síntesis de laboratorio son tan naturales como... los naturales? En este y en tantos otros ejemplos, todo cuanto rigurosamente podrá afirmarse con relación a esta comparación será la semejanza *científicamente comprobada* —esto es: según teorías vigentes e instrumentos al uso— entre tales tipos de entes.

No nos dejemos engañar por los ejemplos corrientes cuando se hace referencia a la definición aristotélica de «natura»; pues en todos los casos se echa mano de entes denominados «vivientes» —vegetales o animales— donde *la naturalidad* se expresa de modo domésticamente claro, dentro de los límites de la experiencia común; porque en cuanto se exige un criterio ontológico surge el tema de las «especies», con toda su enorme complejidad.

Por ello es que a pesar de que bajo las condiciones científicas dichas no existe diferencia alguna entre entes naturales y naturalfactos, con la ventaja a favor de los naturalfactos de verse incrementados indefinidamente en cuanto a número y clase, aun queda sin definir si podrá lograrse un criterio *ontológico y no sólo científico* que, sin necesidad de apelar al concepto de «especie», llegue a distinguir definitivamente al ente natural no tanto del artefacto (lo cual es sencillo) sino del naturalfacto (lo cual no lo es tanto). En este sentido nos permitimos proponer que *esa certeza ontológica sólo puede estar fundada materialmente en la evidente prioridad existencial del ente natural*, en cuanto definido como preexistente al hombre y su accionar. De modo que, según esta evidencia, el ente natural goza de un *status* único e incompartido, jamás alcanzado por naturalfacto alguno.

Mas caracterización tal de la *naturalidad* del ente resulta ontológicamente muy pobre, y sólo puede ser mejorada desde una visión creacionista de lo natural; pues desde esta perspectiva el *status* ontológico de tales entes naturales queda claramente definido ya que los tales aparecen materializando las *ideas* que el Creador ha querido tengan existencia concreta⁷; y aquella prioridad ontológica del ente natural, descubierta desde el estudio primero de lo artefacto y de lo naturalfacto, adquiere toda su

⁷Cfr. nuestra exploración de una nueva vía: «A la busca del Absoluto. La vía de la indigencia»: *Filosofía Oggi* XVII (1994) 223ss.

fuerza al aparecer ahora originado *ex nihilo*, cual *productio alicui rei secundum suam totam substantiam, nullo præsupposito quod sit vel increatum ab aliquo creatum*⁸, mientras que todo lo «facto» presupone lo creado⁹. Desde el punto de vista de la producción, resulta que *omnes res naturales sunt quodammodo artificiatia ipsius Dei*¹⁰.

En resumen: la precisa distinción entre lo natural y lo «facto» reside en el autor y en el modo de producción: Dios, en el primer caso y por creación estrictamente dicha; el hombre, en el segundo, y por fabricación (por *ars*).

EL HOMBRE, ¿TAN NATURAL COMO LA ROSA?

Retomando el cuarteto de Borges, ¿es el hombre —Aristóteles, para su caso— tan natural como la rosa? En un sentido fundamental, la respuesta ha de ser por la afirmativa: ambos gozan de aquella prioridad existencial que reclamamos para todo ente natural siendo, asimismo, *artefacta Dei*, creaturas de Dios; pero aun así cabe una aclaración provocada precisamente por el énfasis que pusimos en el adverbio *tan*, pues si bien puede ser que llegue el hombre a fabricar rosas, nos tememos que ya la cosa no sea factible cuando de fabricar hombres se trate, tropezándose aquí con la insalvable valla del alma.

Finalmente, si retornamos a la estructura esencial del hombre, en un trabajo anterior¹¹ hemos caracterizado el cuerpo del hombre —su aspecto material— como producto de una *μίξις* en sentido aristotélico¹²; y al alma como la causa radical eficiente-estructurante de un cuerpo que no pre-existe sino como posibilidad de ser en función de la existencia cósmica de las diversas sustancias químicas ordenadamente asimiladas gracias a la actividad hegemónica del alma, el todo llevado según una estructuración de complejidad creciente sin solución de continuidad desde la fecundación en más, hasta la completitud de *ser hombre* en sentido pleno.

De este modo el hombre, en su unidad de ser, *no lo es* por una fusión o unión de un cuerpo y de un alma, ni de la materia prima y el alma cual forma substancial, sino que *llega a ser* por esa disponibilidad de materias capaces de *μίξις* y susceptibles de ser determinadas *ad unum* por la actividad causal directriz de un alma que se pone de manifiesto *ipso facto* de la primerísima combinación (fecundación) desde la cual y por una constante e ininterrumpida acción asimilativa provocará, al cabo, la aparición empírica de un hombre y su mantenimiento como *una persona* hasta la muerte.

Ahora bien: si el alma es, como lo es, de orden inconmensurablemente superior a lo material y causa de la conformación y existencia del hombre, ¿cómo es posible que acabe perdiendo su hegemonía, que se deje «desnaturalizar» al perderla —porque

⁸ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 65 a. 3 resp.

⁹ Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 45 a. 8. Puede verse una aplicación a los problemas actuales del Big Bang en nuestro trabajo «Big Bang y creación», de próxima aparición.

¹⁰ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 91 a. 3 resp.; cfr. I-II q. 13 a. 3 ad 3um.

¹¹ Cfr. «Hilemorfismo y corporalidad»: *Sapientia* XL (1985) 25ss.

¹² Cfr. nuestro trabajo «Chemical Combination According to Aristotle»: *Ambix* (London) XXIII (1976) 134 ss.

compete al alma estar en el cuerpo¹³— y todo ello tal vez por una simple bacteria, un mísero virus, o una insolente célula hipertrofiante? Aquella dicha escasísima experiencia directa de la muerte de algunos hombres nos deja aquí en la perplejidad acerca de la desproporción entre las diversas causas materiales que parecen provocar aquellas muertes y el valor hegemónico de ese principio espiritual que es el alma eficiente-organizante. Piénsese en todas las explicaciones biológicas y clínicas por las cuales se da por muerto a un hombre (ivida en acto segundo!): siempre subsistirá la pregunta: ¿Cómo es que ello ha superado la capacidad unificadora del alma (ivida en acto primero!)?

La conclusión que aquí se impone es que el hombre no debe morir, o bien algo se nos está escapando de entre las manos en cuanto a *la verdadera causa de la muerte*; causa que deberá ser *proporcionada a la natura del alma*.

Puestas así las cosas, aparece una impotencia del hombre para demostrar que el hombre es mortal. Lo cual no debe ser tan sorprendente como a primera vista pudiera parecer, puesto que si el individuo, como tal, es inefable y lo es *a fortiori* toda persona —donde la individualidad substancial alcanza su culminación— parece que todo cuanto le queda a la filosofía por hacer con ese individuo-persona que muere, que deja de ser, es, al cabo, señalarlo y callar. Quien *muere* no es el hombre en general, sino esa tal o cual persona que en concreto *sabemos* que ha muerto; mas esa muerte no puede señalarse, estrictamente, como surgiendo de la natura humana, como no sea por similitud general de comportamiento de los hombres y ayudados por la multiseccular experiencia dicha de que «los hombres son mortales». Incluso un poeta como Borges ha comprendido claramente cuánto de empírico hay en el «morir»:

«Un hombre trabajado por el tiempo,
un hombre que ni siquiera espera la muerte
(las pruebas de la muerte son estadísticas
y nadie hay que no corra el albur
de ser el primer inmortal)...»¹⁴

El hombre, por su alma, por esa forma tan especial que depende no-intrínsecamente de la materia, no es *tan* natural como la rosa; pues si en cuanto a su cuerpo es tan natural como cualquier otro ente creado, en lo que respecta al alma: ésta debe ser objeto de un acto especial de creación, dada su condición de espiritual. Y ante el hecho de su muerte el filósofo tiene dos caminos: o hace algunas reflexiones morales con relación a la vida humana y su finalización; o bien, si quiere entrar por los terrenos de la ontología, acabará de un modo u otro por aceptar una ignorancia invencible, puesto que desde el conocimiento que por sus vías haya alcanzado del hombre sólo podrá permitirse afirmar que aquella muerte no puede haber afectado esencialmente al alma, en cuanto ésta no es susceptible de corrupción alguna. Pero no podrá pasar de allí, pues carece de elementos de juicio como para decidir positivamente cuál es el destino de esa alma. De aquí que para la filosofía sea el hombre un ente peculiar acotado entre dos misterios: ¿De dónde el alma? ¿Adónde el alma?

¹³ «El alma se une naturalmente al cuerpo en cuanto es su forma» (S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* IV 79).

¹⁴ J. L. BORGES, «Alguien», en *El otro, el mismo*.

EXCURSUS TEOLÓGICO

Precisamente, cuando encontramos en los filósofos —de Sócrates en más— algunas consideraciones sobre el destino del alma, nos hallamos necesariamente en predios de lo religioso o, para decirlo más precisamente, en el plano de las creencias y —en cristiano— de lo revelado. Y si bien filosóficamente debe considerarse esta recurrencia como espuria, no lo ha de ser completamente para un filosofar que acepta, como punto de partida general, la experiencia, toda experiencia, del orden que fuere; aun la experiencia mística puede estar comprendida en esta aceptación.

Porque, quiéralo o no, siempre el hombre enfrenta la realidad según su propia historia personal, con toda la experiencia que ha recogido a través de su vivir y pensar; y ha de esforzarse por encarrilar esa experiencia según una ascesis que lo mantenga estrictamente dentro de los cánones metodológicos que se imponga según el modo de saber que quiera lograr. En el caso de la filosofía, claro está que *en todo caso la argumentación que quiera hacerse* deberá ser absolutamente filosófica, según el pensar natural del hombre, o será inválida.

Ahora, en base a aquella experiencia total, y ante la incapacidad de la filosofía para dar razón de la mortalidad del hombre, nos iremos por otros campos, no para lograr a toda fuerza una respuesta a la razón de aquel morir del hombre, sacando de la galera teológica una solución que quiera pasar por filosófica; sino solamente para dar una respuesta extra-filosófica, sí, pero que si se la acepta dentro de sus límites por razones de fe, pueda tal vez motivar a una busca de razones rigurosamente filosóficas. Este modo de pensar es lo que llamamos filosofar en cristiano, y por eso hemos subtitulado este trabajo como lo hicimos. Insistimos, para no ser mal interpretados: lo que se siga de aquí *no es filosofía* pero puede motivar al filósofo. Y con eso nos basta.

Si el filósofo debe detenerse en el hecho concreto de la muerte, y sólo puede hacer conjeturas con relación al destino del alma, la revelación viene en ayuda del hombre, de ese hombre total a quien no pueden conformar vitalmente soluciones coartadas por razones metodológicas. Esa revelación, en cristiano, le hace ver que ya en *Gén.*, II,17 aparece la muerte como castigo —condicional— de una desobediencia: Yahvé dirá al hombre, entre otras cosas, que «con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres y al polvo volverás» (*Gén.*, III,19); y dada la especial representatividad de Adán, «en Adán hemos muerto todos» (*I Cor.*, XV,22), de modo tal que «por un solo hombre entró el pecado en el mundo; y, por el pecado, la muerte» (*Rom.*, V,12), esa muerte que acaba así siendo «el salario del pecado» (*Rom.*, VI,23).

Asimismo, aplicando ahora las conclusiones de nuestro estudio acerca de la naturalidad del ente, podemos afirmar —en este contexto de revelación— que si lo estrictamente natural es lo creado por Dios, el hombre natural es el hombre-Adán tal cual salió de las manos de su Creador: éste es el hombre «ideado» y «hecho» por Dios, culminando Su obra del modo tan intimista que expresa el *Hagamos...* Siendo esto así, es claro que en este contexto la consecuencia del pecado original es haber dejado al hombre en estado de sub-naturaleza, cual simple animal racional, «*spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus*», frase que debe ser entendida aquí como signifi-

cando el «spoliatus» la referencia a la gracia, y abarcando el «naturalibus» todo otro don de que Adán fuera dotado. Vale decir que como consecuencia de aquel pecado el hombre fue dejado con lo mínimo necesario como para constituir una especie realmente diferente de toda otra y esencialmente superior a todo lo creado, esto es: con su cuerpo espiritualizado y con ello capaz aun de conocer y decidir.

El hombre fue creado naturalmente inmortal: «Dios creó inmortal al hombre y formóle a Su imagen y semejanza» (*Sap.*, II,23); sobre ello, «Dios no hizo la muerte ni se goza en que perezcan los vivientes; pues Él creó todas las cosas para la existencia» (*Sap.*, I,13), para ser.

Cuando Santo Tomás comenta a San Pablo, distingue *dos modos de natura humana* con relación a la muerte, a saber: «uno modo secundum principia intrinseca et sic mors est ei naturalis [...] Alio modo potest considerari natura hominis secundum quod per divinam providentiam fuit ei per iustitiam originalem provisum. Quae quidem iustitia erat quaedam rectitudo, ut mens homini esset sub Deo, et inferiores vires essent sub mente, et corpus sub anima [...] Sed quia corpus quod est ex contrariis compositum [...] talis corpus secundum naturam suam incorruptibile esse non potest, supplevit potentia divina quod deerat naturae humanae, dans animae virtutem continendi corpus incorruptibiliter [...]»¹⁵.

Ahora bien: debe tenerse en cuenta que ese «uno modo» está pensado claramente en función del hilemorfismo extendido desde la naturaleza (cosmos) al hombre, sin solución de continuidad; teoría hilemórfica casi universalmente aceptada por los tomistas y que ahora no discutiremos¹⁶, restringiéndonos a señalar que eso supone ya al hombre colocado precisamente en el estado actual, como un ente más del cosmos, aun con su peculiaridad. Precisamente esta posibilidad «reductivista» es filosóficamente factible porque el hombre ha caído en ese estado sub-natural propuesto, que permite sea asimilado a una teoría general de los entes generables y corruptibles; pero aun así queda en pie la objeción —que consideramos decisiva— de la pérdida de la hegemonía del alma debida a factores materiales.

Mas en su origen originalísimo la natura del hombre fue tal cual lo señala ese «alio modo» de S. Tomás y donde, entre otras cosas, «quamdiu mens hominis Deo subderetur, vires inferiores subderentur rationi, et corpus animae, indeficienter ab ea vitam recipiens...»¹⁷. A mayor abundancia aclaratoria, el ya citado «sed quia corpus...» insiste en mostrarnos al hombre como juzgado de abajo arriba: desde lo cósmico y desde el cuerpo, el todo; lo cual es pura metafísica aristotélica, construida necesariamente desde la actual condición sub-natural del hombre. Por lo cual sí es correcto decir: «...mors, in quantum es poena originalis peccati, causatur ex hoc quod anima amisit virtutem qua posset suum corpus immune a corruptione: et sic etiam ista poena principaliter pertinet ad animam»¹⁸, por cuanto la situación del hombre pecador es

¹⁵ S. TOMÁS, *Ad Rom.*, cap. V, lect. 3, n. 416, ed. Marietti.

¹⁶ Vease nuestra crítica al hilemorfismo en nuestro trabajo «Materia prima y cambio substancial, hoy»: *Revista de Filosofía* (México)XXVII (1994) 405ss.

¹⁷ S. TOMÁS, *Ad Rom.* cap. V, lect. 3, n. 416, ed. Marietti.

¹⁸ S. TOMÁS, *De malo* q. 4 a. 3 ad 4um.

juzgada ahora de arriba abajo, *en función del alma*, que es donde reside formalmente la peculiaridad del hombre, «vulneratus in naturalibus» hasta dar en esa sub-naturalidad que lo aproxima más a lo simplemente natural cósmico. Y de este modo —de paso sea dicho— queda ahora justificada aquella pérdida de hegemonía del alma, inexplicable desde la filosofía¹⁹.

Así, pues, «absque omni dubio secundum fidem catholicam tenendum est, quod mors et omnes huiusmodi defectus praesentis vitae, sunt poena peccati originalis»²⁰; y el hombre que ahora conocemos y del cual podemos tener conocimiento natural, es el hombre «infra sanctitatem et iustitiam, in qua constitutum fuerat»²¹; ese hombre que «siente en sí mismo la división»²², mas siempre con un alma que es «principio de trascendencia e integración»²³.

EN RESUMEN...

La filosofía nos ha acostumbrado inevitablemente a conceptualizar al hombre «de abajo arriba», aceptando que lo natural es todo aquello que es ahora como es, que existe antes de toda laboración del hombre sobre esa naturaleza. En punto a la muerte del hombre hemos debido detenernos, al cabo, ante su inexplicabilidad, al menos desde el punto de vista de la pérdida de hegemonía del alma. No pretendemos ahora que el problema filosófico sea resuelto desde la revelación; pero, por otra parte, tampoco queremos deshacernos de ella, pues constituye una parte decisiva en nuestra experiencia de vida —tan compleja— desde la cual filosofamos en la medida en que por una vía verdaderamente ascética intentamos que nuestra argumentación sea precisamente filosófica. Mas la revelación marcha necesariamente «de arriba abajo»; de ella hemos obtenido esa imagen del hombre-Adán como el hombre «natural», pues así ha salido de las manos de Dios; y gracias a ella hemos propuesto el estado de sub-naturalidad del hombre en función de una obligada reconsideración de la problemática sobre lo natural, lo artefacto y lo natural-facto, problemática que se presenta hoy bajo una perspectiva muy diferente y más rica que lo clásicamente admitido. Incluso esa caracterización del hombre actual como hombre sub-natural puede ser de interés para el psicólogo.

En realidad, la finalidad de este trabajo que proponemos al lector no ha sido tanto hallar una solución filosófica al problema que nosotros mismos hemos planteado: la inteligibilidad ontológica del morir del hombre, cuanto aportar algunos datos que, originados en otro ámbito muy diferente del saber, muestren una solución que incite

¹⁹ Vale decir que en nuestra opinión el alma de Adán cumplía naturalmente con la condición que S. Tomás exige para la permanencia del hombre: «...si aliqua forma esset cuius vigor semper remaneret ex impressione suae causae, numquam sequeretur corruptio per actionem qualitatatum activarum et passivarum» (*De malo* q. 5 a. 5 ad 6um).

²⁰ S. TOMÁS, *De malo* q. 5 a. 4 resp.

²¹ Según la conocida expresión del Concilio de Trento; cfr. Denz 788.

²² *Gaudium et Spes*, n. 10.

²³ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, trad. cast., BAC, Madrid 1982, p. 300.

a repensar filosóficamente el tema tratando de inspirarse —pero no de resolverse— desde «más allá» del campo filosófico.

Tal vez esta caracterización del hombre por el hombre y desde más allá del hombre sea mejor aceptada si se considera que su situación como ente-límite en la escala de lo natural —y por aquello que, al cabo, un límite es siempre un inter-límite— abre la expectativa de «lo otro» con lo cual limita²⁴. Aun psicológicamente nuestra avidez por «saber-nos» nos debe hacer proclives a romper los moldes metodológicos en pos de un incremento de experiencia. Después vendrá la austeridad del *modo pensante* a que nos queramos o debamos ajustar.

JUAN ENRIQUE BOLZÁN

Universidad Católica de La Plata.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas.

²⁴ Para una justificación de esta afirmación, véanse nuestros trabajos «El contacto natural»: *Filosofía Oggi* X (1987) 423ss; y «Hombre, espíritu, trascendencia»: *Estudios Paraguayos* XV (1987) 27ss.

BREVE BALANCE DE UN SIGLO DE PSICOANÁLISIS

¿Qué perdura del trabajo de Freud en la psicología contemporánea?¹ Nos formulamos esta pregunta apuntando sólo a ciertos aspectos que consideramos esenciales y, al parecer, válidos, es decir, incorporados al imaginario psicológico o a su discurso, como se dice ahora, sin que haya inconveniente en aceptarlos, con correcciones o matizaciones ineludibles. Este *nihil obstat*, como toda apreciación en el campo de la ciencia empírica, constituye sólo una proposición probable y no está exenta de futuras correcciones.

Lo que sí es indudable es que el siglo XX ha sido marcado por el psicoanálisis. Como fenómeno cultural es, pues, de gran relevancia. Esto no le confiere inmunidad alguna, por cierto. Es sólo signo de algo que no se puede ignorar. Al intentar la evaluación de lo que podemos aceptar de los aportes freudianos lo hacemos, obviamente, desde el punto de vista llamémoslo *aristotélico-tomista*, o tomasiano, como prefiere decirse a veces. No se trata de realizar una crítica del freudismo. Esta tarea ha sido cien veces hecha, con resultados diversos. Nosotros, en los últimos cuarenta años, hemos sido testigos de reiteradas partidas de defunción del freudismo y, más en general, del psicoanálisis. «Los muertos que vos matáis gozan de buena salud», responden voces de aquí y allá. Es verdad. Es un caso de una mala salud de hierro. Porque si bien al presente la salud de esta escuela psicológico-antropológica es un tanto precaria, no conviene dar por muerto al enfermo antes de tiempo.

EL HOMBRE Y SUS CIRCUNSTANCIAS

«Freud era austríaco y judío —dice J. C. Agulla— y perteneció a una familia burguesa acomodada (pero desplazada de la estructura de poder), que le dio una formación universitaria sólida y bien fundamentada [...] Como detalle ilustrativo conviene recordar que otro vienés, judío y burgués, como Wittgenstein [...] formó otro círculo intelectual de contenido y posición completamente antagónicos con los de Freud [...] De estos círculos han de partir una serie de intelectuales o científicos sociales, también vieneses, judíos y burgueses (Lazarsfeld, Marcuse, Fromm, Jahoda, Adler, etc.). Es probable que alguna teoría de la marginalidad pueda explicar esta situación

¹ El freudismo y sus epígonos han contribuido decisivamente al proceso de descristianización de la cultura. Esto por delante, esperamos que no se malinterprete la evaluación que hacemos a continuación.

[...] No hay que olvidar —dice más adelante Agulla— la condición de burgueses, de judíos y de heterodoxos de estos intelectuales en una estructura de poder aristocrática, católica y tradicional»². Tal teoría de la marginalidad para explicar el gran *need achievement* (necesidad de logro, de triunfo) de las minorías ha sido utilizada de manera convincente por diversos autores (entre otros, científicos sociales de la talla de Albert O. Hirschman y Raymond Boudon) para explicarse el empuje social de ciertas minorías, sea en el comercio, en el deporte, en las fuerzas armadas, en el sindicalismo, en las tareas intelectuales, o en otras. Entre los premios Nobel norteamericanos, un tercio o más son judíos. Alemania, hasta 1933 fue el país que más premios Nobel ganó (30%), pero de ellos un tercio fueron judíos alemanes y en medicina la mitad³. Y aquí la teoría del complot no vale. No obstante, en una obra relativamente reciente, Howard Gardner matiza la tesis de Agulla respecto de la sociedad vienesa de la época: «Freud se benefició de la considerable distancia existente entre la retórica oficial (conservadora) y las circunstancias reales que rodeaban la actividad creativa y que estaban permitidas en Viena»⁴. Gardner opina que Freud no podría haber publicado sus textos sobre la sexualidad en la Inglaterra de la misma época.

Con relación a esta disputa, nos parece que lo mejor que hemos leído es el capítulo «Mitos freudianos y realidades freudianas» de un testigo excepcional de la época: Peter Drucker, quien dice lo siguiente: «La mayoría de la gente, sobre todo en el mundo de habla inglesa, acepta sin discusión tres “hechos” acerca de la vida de Sigmund Freud. Que durante toda su vida Freud afrontó graves problemas financieros, y vivió en estado de casi pobreza; que padeció mucho los efectos del antisemitismo, se le negaron las designaciones universitarias y el reconocimiento cabal que merecía porque era judío, y que la Viena contemporánea, sobre todo el ambiente médico, ignoró y despreció a Freud [...] Los tres “hechos” son nada más que mitos»⁵, concluye Drucker y pasa a demostrarlo con verdaderos hechos. Lástima no poder seguir su argumentación; sólo agreguemos que este autor señala que el puritanismo sexual, contra el que habría reaccionado Freud, no es atribuible a la Viena de la época, bastante liberal en esta materia, según Drucker, sino más bien al ambiente judío del que Freud provenía.

Pues bien, sea como fuere, son este contestatario radical que fue Freud y su contexto, que al menos él percibía como adverso, los que produjeron el psicoanálisis. Pero por más radicales, chocantes e injustificables que puedan ser sus ideas, ¿es motivo suficiente para no tratar de ver, tras su resentimiento anticristiano y antirreligioso en general, qué puede haber de interés en su ingente obra? Porque Freud rayó en la genialidad. Personalmente me resultó más simpático cuando me enteré que, gracias a sus dotes lingüísticas extraordinarias, aprendió por su cuenta el castellano a fin de poder leer en su idioma original a Cervantes. Otro dato inverosímil, si no fuera real, es que Freud siguió durante tres años las lecciones de filosofía de Franz Brenta-

² J. C. AGULLA, *Teoría sociológica*, Depalma, Buenos Aires 1987, p. 181.

³ Cfr. P. JOHNSON, *La historia de los judíos*, Vergara, Buenos Aires 1991, p. 473.

⁴ H. GADNER, *Mentes creativas*, Paidós, Buenos Aires 1995, p. 94.

⁵ P. F. DRUCKER, *Mi vida y mi tiempo*, El Ateneo, Buenos Aires 1981.

no, un ex dominico con fuertes resabios aristotélico-tomistas. Pero dejemos al hombre y su circunstancia para ir a lo que nos interesa hoy aquí.

LO QUE SE CONMEMORA

En 1896 Sigmund Freud presentó ante la Sociedad de Psiquiatría y Neurología de Viena su trabajo *La etiología de la histeria*. Es su primera obra psicoanalítica. ¿Quién iba a sospechar entonces, frente a la glacial indiferencia con que fue recibida (Gadner), el influjo que el freudismo tendría en la cultura a lo largo del siglo que va desde entonces. Insistamos. La falta de receptividad del auditorio no tiene que ver con motivaciones antisemitas. Drucker recuerda que el 60% de los médicos vieneses de la época eran judíos. Éstos, y por razones doctrinales, no raciales, fueron muy poco adeptos a las nuevas ideas de Freud. Más adelante, en otras latitudes, las cosas serán diferentes. Los judíos no religiosos se sumarán en buen número al freudismo, dando así hasta hoy la impresión de que el psicoanálisis es un producto propio de la cultura judía no creyente. Lo cual sí ha producido reacciones antisemitas, que no son sólo de lamentar, sino que resultan muy poco científicas y no sirven más que para enturbiar un debate que debiera ser mucho más sereno de lo que ha sido.

Creemos que los cincuenta años de *Sapientia* y los cien de psicoanálisis constituyen una buena ocasión para volver a mirar a este último, aunque muy breve y acotadamente, desde la antropología tomista.

EL MEOLLO DEL MODELO FREUDIANO

En ciencia experimental (fenoménica), las teorías o sistemas cognoscitivos son, propiamente hablando, *modelos*. De la misma manera que hay un modelo newtoniano del universo, hay otros ptolemaico, einsteiniano, etc. En ciencias sociales ocurre algo similar. Hay modelos funcionalistas, marxistas, entre tantos otros. El psicoanálisis es un modelo de la dinámica psíquica. También denominable *paradigma*, para emplear la terminología de Kuhn⁶. No podemos extendernos sobre el particular. Una exposición muy buena sobre el tema puede verse en Boudon, aunque referida a la sociología⁷. Sus enunciados son perfectamente trasladables a la psicología⁸.

Con Howard Gadner, creemos que la clave de bóveda del modelo freudiano está en la noción de *represión*⁹. Como tantas palabras usadas por el psicoanálisis, ésta está mal elegida. Lo que Freud descubre o cree descubrir se podía llamar, efectivamente,

⁶ Cfr. T. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1962.

⁷ Cfr. R. BOUDON, *La logique du social*, Hachette, Paris 1979.

⁸ Cfr. A. PITHOD, «La relación entre individuo y estructuras en el análisis social»: *Ethos* XII (1984-1985) 81-95; e ID., «Epistemología e ideología en las ciencias humanas»: *Ibid.* XIV-XV (1986-1987) 29-53.

⁹ Cfr. H. GADNER, *Mentes creativas*, p. 81.

represión. Pero se trata de un caso entre otros de comportamiento defensivo. El ente biopsíquico utiliza una gama de defensas que sobrepasan en mucho lo que Freud llamó *represión*. Hay otros procesos defensivos que, también con un mal nombre, la escuela freudiana llamará *mecanismos de defensa*¹⁰. Nosotros preferimos hablar de *procesos* y no de *mecanismos*, pues se trata de fenómenos difícilmente comprensibles si se los piensa como mecánicos. Son fenómenos vitales muy plásticos y altamente adaptativos a situaciones bien diferentes. Insistimos en que son biopsíquicos, no sólo psicológicos —lo que el psicoanálisis llama *psique* o *mente* lleva a una concepción psicologista—. Con el avance de las neurociencias se hace cada vez más remota la posibilidad de un reduccionismo de este tipo, y de cualquier otro.

¿Por qué decimos que el descubrimiento de la represión es la clave de bóveda del sistema? Obsérvese que decimos *descubrimiento*. *Lo fue*, nos permitimos remarcarlo. Freud comprendió que frente a una situación vivida como agresiva o insoportable, el aparato (tampoco es un *aparato*) psíquico se defiende desviando la angustia del yo consciente, y remite las imágenes y emociones inaceptables al sótano del inconciente. ¿Puede suceder algo semejante? Parece difícil negarlo. Pero lo importante de este descubrimiento no es tanto el concepto mismo de *represión*, sino que con él se descubriría un proceso desconocido por la psicología anterior. Más aún, es la llave de oro para penetrar en el incierto mundo, incierto pero ciertamente real, de estos fenómenos instintivo-emocionales, o, para no usar un término sospechoso y reductor (biologizante) como es el de *instinto*, hablemos de conativo-afectivos, u orético-afectivos. Freud insistirá siempre en el carácter inconciente de estos procesos, inconciente como lo imagina él, por lo que insistirá que son sólo alcanzables por hipnosis o psicoanálisis. Aquí nos apartamos del modelo. Los procesos (mecanismos) de defensa del yo no son necesariamente inconcientes, y menos en el rígido sentido que ese término tiene en Freud.

Un atento autoanálisis —suficientemente paciente y lúcido— probará al lector cuántas defensas se movilizan para protegerlo. El esquema absoluto del mecanismo de defensa biopsíquico se da con el *desmayo*. En casos extremos se puede llegar más allá todavía como, v. g., con la caída en un sueño o coma más o menos profundo y prolongado¹¹. Cuando la realidad interna o externa se torna insoportable, el yo se borra a sí mismo¹². La persona se desmaya¹³. La represión sigue el mismo esquema procesual: el yo consiente se defiende de un contenido psíquico angustioso. Pero hay muchos otros modos, mucho más habituales, más corrientes, de los que todos nos valemos más o menos inconcientemente (aquí uso el término «inconcientemente» en un sentido amplio, que no es el de Freud). ¿Quién no recuerda la fábula de la zorra y las uvas? La zorra contempla los apetitosos frutos colgando del parral. Salta

¹⁰ Cfr. ANNA FREUD, *Los mecanismos de defensa del yo*, Paidós, Buenos Aires 1950.

¹¹ Cfr. O. SACKS, *Luomo che scambiò sua moglie per un capello*, Adelphi Edizioni, Milano 1986.

¹² Cuando aquí hablamos de «yo» no nos referimos al yo como *suppositum rationalis*, sino al yo como función psicológica del *suppositum* o persona; es decir, como *conciencia psicológica*.

¹³ Cfr. L. ANCONA, *La psicoanalisi*, La Scuola Editrice, Brescia 1963.

y salta para apropiarse de ellos..., pero su salto no alcanza. Entonces da media vuelta y se va diciéndose a sí misma: «¡Bah!, están verdes». Esto puede llamarse *racionalización*, otro de los famosos mecanismos de defensa de nuestro susceptible yo. Enseguida diremos que el yo no es sólo susceptible a los problemas que le causa la libido, sino a cualquier valor o disvalor, o hecho vivido como tal, en el sentido de honroso o deshonroso, honesto o deshonesto y sentimientos similares.

Resumo. La teoría de los mecanismos (procesos) de defensa del ente biopsíquico ha sido incorporada de modo firme a la psicología, incluso a la no freudiana. Es mérito de Freud haberlo hecho posible. Lo llamativo es que la psicología anterior (científica o no) no haya alcanzado a elaborar estos conceptos que ayudan a entender conductas, empezando por las propias y más cotidianas. Tampoco —repitémoslo— es necesario que los procesos defensivos sub o inconscientes se refieran siempre a un enmascaramiento de la libido. Sirven, por supuesto, a ese fin, pero no exclusivamente. También sirven a la autoestima o autoimagen, a la imagen social, a la autoimagen de rol o estatus, y aspectos análogos. Continuamente estamos defendiéndonos. Continuamente simulamos, mentimos, nos mentimos, fantaseamos, para defender al ego, *es decir para evitarle o paliar o desviar angustias y tensiones*. Los moralistas me darán la razón, seguramente. No por nada dice la Escritura que el justo peca siete veces por día. Diré que hay casos de mecanismos de defensa tan profundamente enraizados en nuestra mente, tan hechos hábito en sentido amplio —*ἔξις*, disposición, costumbre—, tan segunda naturaleza, que la persona no llega a objetivarlos. Y si lo hace, no logra combatirlos eficazmente. Hablo de personas aparentemente maduras y sin duda virtuosas en otros sentidos. Estos procesos habituales y para los que parecemos ciegos o casi impotentes, son como los *primo primi* que por el ejercicio, van pasando a ser *motus secundo primi*, de los escolásticos. El reflejo primero es defenderse. Esto se hace costumbre o disposición, se exagera y se hace cada vez más difícil de concientizar y controlar y puede llamarse *egotelismo*¹⁴, egocentrismo, egoísmo o como se quiera. Es un proceso o mecanismo de defensa biopsíquico exagerado y perturbador. Que una persona los reconozca en sí misma es un gran paso en el camino de la perfección psíquico-espiritual. Digamos, psicopedagógicamente, en la maduración de la personalidad.

Lo increíble es que esto no se haya visto antes con la profundidad con que lo vio Freud. Los ascetas eran empecinados luchadores contra estas «imperfecciones». Hay varias otras formas de mecanismos de defensa. Están en la literatura psicoanalítica. Se notará, probablemente, que no son siempre discernibles uno de otro. Que son escurridizos, que se transforman unos en otros. Que hay algunos más «graves» que otros.

No queremos dejar de apuntar que hay mecanismos o procesos positivos de crecimiento o maduración del yo. El recordado psicólogo norteamericano Gordon W. Allport los ha descrito muy bien¹⁵. También el sociólogo Talcott Parsons alude a es-

¹⁴ Cfr. E. KÜNDEL, *Psicoterapia del carácter*, Marfil, Alcoy 1970.

¹⁵ Cfr. G. W. ALLPORT, *Desarrollo y cambio*, Paidós, Buenos Aires 1963; e ID., *Psicología de la personalidad*, id., ibi 1970.

tos procesos, que él refiere al aprendizaje y los cataloga como imitación, identificación e invención¹⁶, aparte de los procesos cognitivos de discriminación y generalización.

Existe una pluralidad de fenómenos biopsíquicos que pueden interpretarse en términos de procesos defensivos. A veces el yo utiliza (no conscientemente) su propio cuerpo para expresar y al mismo tiempo camuflar un conflicto. Las enfermedades llamadas psicósomáticas pueden interpretarse como formas de defensa. No es necesario llegar al extremo de la histeria, que fue lo que despertó en Freud el descubrimiento. En los clásicos casos descritos por él y antes por Charcot y Breuer —el de Anna O. ha pasado a ser el de un personaje de la literatura universal del siglo XX—, la somatización del conflicto psíquico llega al extremo de producir parálisis de miembros, pérdida de algún sentido (cegueras, sorderas, anestias psíquicas y otros efectos semejantemente aparatosos, como los embarazos histéricos). El organismo se defiende de múltiples maneras y según cada personalidad. Es conocida la actual preocupación médica por los efectos del *stress*. No son pocas las observaciones clínicas respecto de la relación del comportamiento del sistema inmunológico con el estado psicológico del paciente. Síntomas muy diversos, incluidos los depresivos, pueden ser modos del organismo de pedir una tregua. Las enfermedades cardiovasculares son también, o pueden serlo, somatizaciones de cuadros biopsíquicos complejos. Otros son usados por el ego para pedir auxilio, reclamar cuidados y consideración. El lector no especializado puede hallar una interesante síntesis de algunos aspectos de esta cuestión en Enrique Rojas, psiquiatra católico de indiscutible autoridad¹⁷.

En resumen, el modelo biopsíquico de los mecanismos de defensa ha abierto una posibilidad más amplia de comprensión de diversas conductas humanas (también animales). Por cierto que el modelo es más descriptivo que explicativo, pero no deja de ser un avance, según nuestra opinión, ya incorporado a la literatura psicológica general. De orientación muy ortodoxa desde el punto de vista tomasiano, la Dra. Ana María Ennis ha sumado el tema de los mecanismos de defensa a su método psicoterapéutico¹⁸.

EL TEMA DEL SUPER-YO

Otro tópico muy freudiano es el del super-yo. Sobre el particular hemos dado nuestra opinión en esta misma revista y luego, más matizadamente en nuestro libro *El alma y su cuerpo*¹⁹. No nos detendremos en el tema. Pero recordemos al menos

¹⁶ Cfr. T. PARSONS-R. F. BALES-E. A. SHILS, *Apuntes sobre la teoría de la acción*, Amorrortu, Buenos Aires 1970, pp. 158ss.

¹⁷ Cfr. E. ROJAS, *La ansiedad*, Temas de Hoy, Madrid 1989.

¹⁸ Cfr. A. M. ENNIS, *Psicoterapia simbólica*, López Editores, Buenos Aires 1981.

¹⁹ Cfr. A. PITHOD, «Super-yo y vida moral. Una valoración tomista de la hipótesis psicoanalítica», *Sapientia* XLVI (1991) 111-118; e ID., *El alma y su cuerpo. Una síntesis psicológico-antropológica*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires 1994.

que, libre del contexto freudiano de sexualismo y del carácter edipiano de su origen, en la psique existe un *locus interior* de control del comportamiento, una función normativa que no debe confundirse con la conciencia moral, *locus* donde el individuo ha internalizado modos aceptables de actuar, normas que van desde las referidas a la higiene hasta el desempeño «correcto» de roles sociales. El super-yo debe distinguirse de la conciencia moral y de los ideales concientes del yo. Una prueba negativa de que el super-yo es una instancia psíquica real enraizada en el subconciente²⁰, y que nos prescribe cuáles son los modos adecuados y cuáles los inadecuados de actuar, reside en el hecho de que puede entrar en conflicto con el yo consiente. Un escrupuloso padece porque su super-yo sigue prohibiendo o prescribiéndole conductas que la conciencia moral no le prohíbe ni le prescribe. No se puede curar un escrúpulo obsesivo con razonamientos éticos. El sujeto seguirá sintiendo culpa. Este proceso de internalización de normas más allá de la conciencia, de la razón, es un resultado de la condición social del ser humano y de la fuerza psíquica que adquiere la introyección de las normas impresas por procesos sociales. Parsons hace notar acertadamente que Freud y Durkheim llegaron al mismo *insight* por vías diferentes; uno por la observación psicológica y el otro sociológica. Comprendo perfectamente las resistencias que despierta hablar de un *super-yo* no conciente que influye (en diversos grados) en el individuo y cuya acción es oscura o sencillamente ignorada por éste. Eso de «super» es, además, un error de nominación. Más bien es un *sub-yo*. Y en cada persona se manifiesta diversamente. Unos padecen un sub-yo tiránico, como los obsesivos, otros apenas tienen esa ayuda o soporte subconciente (Freud dice inconsciente, por cierto), con lo que tienden a la liviandad y a la irresponsabilidad. Después de Freud se ha visto que ese sub-yo puede contener tanto normas éticas, tanto normas criminales. Un niño criado en un ambiente mafioso puede tener un sub-yo tiránico, pero con un contenido mafioso. Para él será «inmoral» no vengar a un familiar, el progreso y honor de la «familia» tendrán un valor absoluto, por encima de toda otra consideración social o moral. Un niño gitano no «sentirá» que hace mal si hurta. Al contrario, se sentirá muy gratificado si puede llevar a su campamento el fruto de los hurtos. Este relativo relativismo cultural fue, obviamente, observado por el genio de Santo Tomás. Cuando explica por qué hay quienes no alcanzan a ver que la existencia de Dios no es evidente para el hombre, y que hay que demostrarla, dice que esa gente piensa así porque desde pequeños vivieron a Dios como un ser real, y por ello les resulta evidente que existe, e inútil, sino absurdo, tener que demostrarlo²¹. Efectivamente, lo que de niño uno incorporó como evidente o como absurdo, como «bueno» o como «malo», adquiere una gran fuerza psicológica. «La costumbre y sobre todo la que arranca de la niñez, adquiere fuerza de naturaleza»²².

²⁰ Coincidimos con Agulla (*op. cit.*, p. 188) en que la actividad del super-yo es fundamentalmente subconciente. Pero Agulla atribuye a Freud esta concepción. Creemos que Freud persistió en considerar al «ello» y al «super-yo» como inconscientes, y aun al mismo yo como gran parte inconsciente.

²¹ Cfr. *Summ. c. Gent.* I 11.

²² «Consuetudo autem, et praecipue quae est a puero, vim naturae obtinet» (*Ibid.*).

«Por esto sucede —continúa Santo Tomás— que admitimos como naturales y evidentes las ideas de que estamos imbuidos desde la infancia»²³.

LA OBEDIENCIA DEBIDA

Las experiencias de Stanley Milgran en Yale sobre la obediencia, dramatizadas en el film «I como Icaro», serían incomprensibles si no se apelara a la presión del super-yo sobre el sujeto, en la línea del cumplimiento de órdenes, órdenes que la conciencia moral del sujeto normal debería juzgar como condenables. Así la «obediencia debida» en sujetos éticos, cuando la orden es moralmente indebida, se explica en parte por la fuerza del sub (o super)-yo como instancia o *habitus* de control subconsciente, como compulsión a la obediencia o sometimiento a las órdenes de la autoridad que se percibe como legítima e investida del derecho a mandar. La autoridad es la «debida», pero no siempre lo que ordena, y en tal caso la obediencia es indebida. He aquí un ejemplo comprensible de interacción entre yo consciente (conciencia moral) y super-yo no-consciente, no siempre resuelto por el sujeto en línea con la ética.

EL TEMA DE LA LIBIDO

Un tópico que ha causado muchos problemas y que es también central en el psicoanálisis, sin duda, se refiere a su concepción de lo sexual. Pese a todas las deformaciones que ha traído, al desquicio que ha provocado en los individuos y en la cultura de nuestro siglo, hay que reconocer que el *insight* de Freud constituyó una especie de develamiento de algo que muchos antes que él sospecharon, pero que ninguno explicitó como él. Lo hizo deformando gravemente las cosas, pero su terrible mirada caló hondo. Es verdad que muchos han retrocedido asustados cuando se asomaron a ese transfondo instintivo-emocional. La pureza es una virtud muy hondamente cristiana. El pudor lo mismo. Freud se regocijó en mostrar hasta dónde el ser humano está movido por el impulso sexual y cuántos disfraces —en el mejor de los casos, cuántas sublimaciones— exhibe esta fuerza oscura cuya visión da vértigo. Recojamos el guante sin pusilanimidad. El P. Leonardo Castellani, en un libro póstumo, expresa textualmente: «El amor es la emoción fundamental y el amor sexual es la pasión central en el *hombre*, incluso en el hombre-cura o mujer-monja»²⁴. No sé si ahora sería tan radical en su afirmación. Se puede discutir —desde el comienzo del psicoanálisis Adler y Jung lo hicieron— que ésa sea la pasión central. También hallamos, en la naturaleza caída, otras pasiones más o menos desordenadas o desordenantes. La autoafirmación y la necesidad de estima, el deseo de poder, como así también ansias siempre insatisfechas de trascendencia y religación. Freud mismo parece que renunció a la vida sexual para poder emplear toda su atención y energía en el tra-

²³ *Ibid.*

²⁴ L. CASTELLANI, *Psicología humana*, Ed. Jauja, Mendoza 1995, p. 172.

bajo psicoanalítico, es decir en la autoafirmación intelectual y la necesidad de trascender.

Freud descubrió un velo sobre una realidad inquietante, turbadora, y que no conviene remover sino por necesidad extrema. El lo descubrió prepotentemente («Les vengo a traer la peste») y trató la materia de manera torcida. Su odio por la religión, judía y cristiana, supongo que tuvo que ver con su regocijo y empecinamiento en torno del tema sexual. Por ejemplo, hay demasiada carga triunfalista al ventear lo del complejo de Edipo y llamar al niño —para el cristiano, símbolo de la inocencia— un «perverso polimorfo».

Pero nos facilitó ver el carácter omnipresente de la fuerza libídica, sus camuflajes, disfraces, infiltraciones y transformaciones. Nos llamó la atención sobre la realidad de la sublimación. No en el sentido fisicista que él le da. Nosotros decimos que hay que asumir la libido sin cegarla y sin que nos ciegue. Esto es educación. Asumirla eminentemente²⁵, que es muchísimo más acertado que decir «sublimarla». Thibon lo vió bien y cambió el significado de este término para poder usarlo²⁶.

EL CONDICIONAMIENTO HISTÓRICO-CULTURAL

Michel Foucault, con su «arqueología» del conocimiento, ha enfatizado hasta absolutizar un fenómeno psicológico importante, aún no bien conocido. El condicionamiento cultural de la enfermedad mental. Aunque nosotros nos referimos aquí más a los trastornos de la personalidad que a la locura propiamente tal, conviene una referencia.

Freud probablemente vió el fenómeno de la libido reprimida contaminando la vida psíquica globalmente y al mismo tiempo despistando sobre su carácter sexual mediante su expresión no directa, sino simbólica y onírica, porque su contexto sociocultural era más que propicio para inducir esos efectos de preferencia a otros. La clase profesional burguesa medio-alta de una Viena moralmente en mutación (fini-victoriana) le facilitó el hallazgo de casos interpretables en términos de su modelo o paradigma. Su condición, además, de judío en ascenso por la vía cultural permitió juntar un grupo inicial con iguales características. Los judíos habían avanzado entonces por la vía de la pérdida de la fe y el materialismo más que los cristianos, y sus oídos se prestaban a cosas muy chocantes sin escandalizarse. Así Freud fue forjando su sistema y logrando ponerlo en práctica, él mismo, sus amigos y discípulos.

Es probable que hoy no sea la represión de la libido un motivo demasiado frecuente de neurosis. De hecho la forma más espectacular, la histeria, parece ser menos común que en aquel contexto sociocultural.

Es dable esperar nuevas formas de patologías de la personalidad. Por ejemplo, la depresión, como forma extrema de la ansiedad psicológica y la angustia existencial de este fin de siglo. En la edad de la fe, el Medioevo, las exaltaciones pseudomísticas,

²⁵ Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, cap. II.

²⁶ Cfr. G. THIBON, *Ensayo sobre el amor humano*, 4a. ed., Rialp, Madrid 1963.

fueron, al parecer, más comunes que después. Queremos decir: las formas de enfermar psicológicamente están influidas por el medio social y cultural. Freud fue ciego a esta realidad. Sólo experiencias sociales extremas lograron hacerle revisar su teoría monoinstintivista sexual. La Primer Gran Guerra y sus neurosis propias lo llevaron a postular, más allá del *ἔπος*, o instinto de vida, a *θάνατος*, instinto de muerte.

Mientras la sociología y la antropología cultural iban mostrando la cantidad de comportamientos socialmente inducidos, Freud siguió atrincherado en una psicología «micro», individualista.

El ego no lo ve en *función de relación* con el alter social, ni enfatiza, como luego Harry Stack Sullivan, la importancia de la relación ego-alter. Puede que ni ego ni alter estén deteriorados, pero sí su relación, que puede ser neurótica. Esta situación relacional patógena es particularmente dramática en los casos de esquizofrenia o esquizoidia. Una relación intrafamiliar puede inducir (hacer despertar) o agravar patologías de esta índole. Conocemos un caso grave de esquizofrenia: un joven que es internado lejos de su familia y se recupera de tal modo que los médicos le dan de alta y vuelve a su hogar paterno..., para empezar a agravarse nuevamente. En apariencia el medio familiar era sano. Lo era sólo superficialmente, pues las relaciones intrafamiliares resultaron ser patógenas.

PSICOANÁLISIS Y NEUROPSIQUIATRÍA

El modelo freudiano biopsíquico está sometido en nuestros días a la dura prueba del desarrollo espectacular de las neurociencias. Freud pudo desentenderse de los aspectos neurofisiológicos de los trastornos que trataba y que inspiraron su sistema, porque, como él mismo advertía, del correlato neuronal de lo psíquico entonces se sabía poco y nada. Hoy puede verse, mediante la inyección de sustancias radioactivas u otras técnicas, cómo funcionan ciertos aspectos de un cerebro. Puede apreciarse cómo «se apagan» las zonas enfermas en una neurosis o en una depresión. La irrigación sanguínea aumenta en la zona cerebral activa y disminuye en las momentánea o habitualmente menos activas. El cerebro de un depresivo aparece «apagado» en relación al normal mientras en las obsesiones hay zonas sobreestimuladas. Actualmente una neurosis obsesiva puede aliviarse de sus peores síntomas, mediante medicación. No es necesario esperar al resultado siempre incierto de largas y costosas psicoterapias. Aunque personalmente sigo convencido de que el avance neuropsiquiátrico no podrá ni conviene que lo haga, hacer desaparecer la psicoterapia y la socioterapia (la atención a las variables sociales en las que está y/o estuvo inserto el sujeto). De la misma opinión es Enrique Rojas con más autoridad que yo.

CONCLUSIÓN

A pesar de todos los pesares, que son muchos, opinamos que la ciencia del hombre no puede sacudirse a Freud de manera absoluta. No conocemos el futuro. Pero al parecer ni siquiera los espectaculares avances de las neurociencias en los últimos

cinco o diez años, podrán hacer prescindibles algunos de los *insights* psicológicos del psicoanálisis (y de otras escuelas, por cierto). La neurociencia no explica ni suprime el hecho psíquico. Sólo avanza en la comprensión de su concausa material.

La antropología tomista no necesita caer en ningún reduccionismo ni renunciar a la verdad porque esté envuelta en el error. Como dijimos al comienzo, no vaya a ser que los muertos que vos matéis sigan luego gozando de buena salud.

ABELARDO PITHOD

Universidad Nacional de Cuyo.



L'ONTO-THÉO-LOGIE SELON HEIDEGGER ET L'IMMANENCE MODERNE AU REGARD DE LA MÉTAPHYSIQUE THOMISTE

On sait que Heidegger a mis, non sans quelque solennité, le thème de la fin de la métaphysique au centre de sa pensée. Selon lui, le destin de la métaphysique en Occident est lié à celui de Dieu au point que la «mort de Dieu» apparaît comme un aboutissement inéluctable dès lors que l'on croit pouvoir discourir «du plus étant de tout étant sans jamais s'aviser de penser l'être même»¹. Et telle est bien pour Heidegger la constitution essentielle de la métaphysique, puisqu'elle «repose sur l'unité de l'étant comme tel, considéré à la fois dans ce qu'il a d'universel et dans ce qu'il a de suprême»². A partir du moment où elle se conçoit comme ontologie ou ontosophie, à savoir science de l'étant en son entier, elle ne peut qu'être indissociablement discours sur Dieu ou théologie, puisque «Dieu entre dans la philosophie» comme l'Étant premier³. Mais dès lors que l'homme se dresse «dans l'égoïté de l'*ego cogito*», c'est «l'Entier de l'étant comme tel» qui devient objet, en sorte que «l'étant est englouti, comme objectif, en l'immanence de la subjectivité»⁴. La métaphysique, pourra en conclure le penseur de Messkirch, est donc bien, en son essence, nihiliste. D'elle-même, oublieuse de l'être, elle va à la mort de celui qu'elle conçoit d'abord comme le suprême Etant. Ausi, en proclamant que Dieu est mort, c'est-à-dire qu'il a été tué, Nietzsche ne fait-il pas autre chose que prononcer «la parole qui, tacitement, est dite depuis toujours dans l'Histoire de l'Occident déterminée par la Métaphysique»⁵. Celle-ci, dans sa constitution onto-théo-logique, est vouée à l'athéisme et au nihilisme. Dépassez le nihilisme, c'est par conséquent dépasser la métaphysique oublieuse de l'être, une fois que l'on a pris conscience qu'elle est «entrée dans son tré-passement»⁶ et «qu'elle a fait le tour des possibilités qui lui étaient assignées»⁷.

Cette analyse heideggérienne des rapports de la philosophie et de la question de Dieu prévaut encore largement aujourd'hui. La critique de l'onto-théo-logie qu'elle

¹ MARTIN HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», Paris, Gallimard, 1962, p. 213.

² MARTIN HEIDEGGER, *Identité et différence*, «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique»: *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 295.

³ MARTIN HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 290.

⁴ MARTIN HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p. 214s.

⁵ MARTIN HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 176.

⁶ MARTIN HEIDEGGER, *Essais et conférences*, «Dépassement de la métaphysique», Paris, Gallimard, 1954, p. 81.

⁷ MARTIN HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 95.

Dieu prévaut encore largement aujourd'hui. La critique de l'onto-théo-logie qu'elle contient séduit à plus d'un titre. En premier lieu, elle est profondément cohérente avec l'ensemble de l'entreprise du penseur de Messkirch, et, en outre, elle est en bien des aspects pertinente lorsqu'il s'agit de comprendre l'évolution de l'histoire des métaphysiques. Je ne puis m'arrêter sur ce sujet, mais il est vrai qu'elle rend compte notamment, jusqu'à un certain point, de l'emprise moderne d'une ontologie foncièrement univoque, celle-ci accordant au concept indéterminé de l'étant comme englobant le créé et l'incrée une priorité qui est, finalement, celle du possible sur le réel. La question reste posée, lancinante, de savoir si cette lecture onto-théo-logique de l'ensemble de la métaphysique occidentale est entièrement irréprochable, ou bien si certaines métaphysiques échappent au modèle dont elle est porteur. Cette interrogation est d'autant plus anxieuse parfois, chez ceux qui entendent défendre la possibilité d'une métaphysique, que les thèses heideggériennes ont fait longtemps l'objet d'une sorte de culte qui mettait les «hétérodoxes» en demeure de se justifier. Il semble qu'aujourd'hui une certaine disculpation soit accordée à ceux-ci, du moins à ceux qui se réclament d'une philosophie de l'être telle que saint Thomas, au confluent de traditions diverses, en a élaboré les principes. La *Revue Thomiste* a publié les actes d'un fort intéressant et suggestif colloque, dont la lecture, à cet égard, ne laisse guère de doute⁸. J'aimerais néanmoins soulever certains problèmes qui me semblent subsister. Leur enjeu, en effet, est à mon sens fondamental pour ceux qui continuent à penser que la question de l'être et de Dieu fait partie intégrante d'une réflexion philosophique qui peut et doit emprunter, sans ambiguïté, les chemins de la rationalité métaphysique. Mais cela suppose que soit bien comprise la signification de l'immanence moderne et qu'en soient clairement établis ses fondements premiers. Je proposerai donc quelques réflexions à ce sujet en m'appuyant sur les travaux d'André de Muralt, avant de développer un certain nombre de remarques conclusives sur le projet, dans le contexte présent, de la métaphysique thomiste.

I. HEIDEGGER ET L'ONTO-THÉOLOGIE

1. *La valeur du critère onto-théo-logique et la métaphysique thomasiennne.*

La première question porte sur la valeur intrinsèque du critère onto-théo-logique. Il s'agit là, en effet, si surprenant que cela puisse paraître, d'une interrogation qui n'est guère soulevée. Et cependant, si l'on veut entreprendre un vrai dialogue, apprécier jusqu'à quel point on entre dans un modèle philosophique, cela semble appeler normalement ce discernement préalable. Il est significatif que, en ce qui concerne du moins le modèle onto-théo-logique tel que Heidegger le présente, on est beaucoup plus enclin, pour défendre la métaphysique, à rechercher si et comment on y échappe, qu'à méditer sur sa pertinence. Or il se trouve que ce concept d'onto-

⁸ *Saint Thomas et l'onto-théologie*, Actes du colloque tenu à l'Institut catholique de Toulouse les 3 et 4 juin 1994: *Revue Thomiste* XCV (1995) 1-192.

théo-logie, tel que l'explicite le penseur de Messkirch —c'est-à-dire en un sens beaucoup plus large que chez Kant où il se résume à l'utilisation de la preuve ontologique⁹—, ne peut pas ne pas poser question dès lors qu'il prétend recouvrir la presque totalité de l'histoire de la philosophie, de Platon jusqu'à Nietzsche. Nul ne l'ignore, qui trop embrasse mal étreint. Peut-être est-ce une des raisons pour lesquelles certains tenants de ce concept y verraient volontiers une figure qui est réalisée plus précisément depuis Henri de Gand, Duns Scot ou Suárez¹⁰, à moins qu'ils ne lui reconnaissent une duplicité telle qu'elle puisse s'appliquer, en un sens dès la formation elle-même du projet métaphysique, particulièrement avec Aristote, et en un autre sens en un moment que l'on peut caractériser en gros comme scotisto-suárezien¹¹. On peut se demander pourtant si le maintien du modèle onto-théo-logique dans une pareille ambivalence lui laisse beaucoup d'efficacité dans l'interprétation historique. Il apparaît, en tout état de cause, que Heidegger se meut avec beaucoup d'aisance dans cette ambiguïté, parce que son propos n'est pas, en réalité, d'ordre premièrement historique. La signification du regard qu'il porte sur l'histoire de la philosophie est d'une envergure bien différente, et c'est cela qui, avant toute autre démarche, demande à être mieux mis en lumière.

Sans prétendre conduire ici, comme elle le mériterait, une telle recherche, il me semble que l'on peut rapidement apprécier la congruence historique de l'onto-théologie selon Heidegger. Cela surprendra-t-il si, sur ce point, je donne raison à celui-ci? Les critères qu'il retient ont une ampleur suffisante pour trouver à se vérifier dans tout projet métaphysique. En effet, s'ils ne conviennent pas dans leur intégralité à n'importe quelle entreprise métaphysique, il en est au moins un —et c'est lui qui est, me semble-t-il, décisif pour Heidegger— qui correspond à chacune: la métaphysique «ne pense l'Être qu'autant qu'elle représente l'étant en tant qu'étant»¹². Qui pourrait alléguer —par delà les expressions utilisées par Heidegger et où transparaissent déjà, il est vrai, ses positions les plus chères sur la «différence ontologique»— une pensée métaphysique qui, en s'interrogeant sur «l'étant dans son Être», n'aille ainsi «de l'étant vers l'Être»¹³? Saint Thomas? Certes, celui-ci a su appréhender l'étant comme ce qui a l'être (*habens esse*) dans une perspective dont l'originalité est

⁹ Cfr. EMMANUEL KANT, *Critique de la raison pure*, Deuxième division, Livre II, ch. I, Section 7, trad. de A. Tremesaygues et B. Pacaud, 6e. éd., Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 446s.: La «théologie transcendantale» (qui «conçoit simplement son objet par la raison pure, au moyen de purs concepts transcendantaux») «ou bien songe à dériver l'existence d'un Être suprême d'une expérience en général [...] et elle s'appelle *cosmothéologie*; ou bien elle s'imagine en connaissant l'existence par de simples concepts, sans le secours de la moindre expérience, et elle s'appelle alors l'*ontothéologie*».

¹⁰ Voir JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

¹¹ C'est la thèse soutenue par OLIVIER BOULNOIS, «Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot», *Saint Thomas et l'ontothéologie*, p. 85s.

¹² MARTIN HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Introduction: «Le retour au fondement de la métaphysique» (1949): *Questions I*, éd. cit.

¹³ MARTIN HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris, Presses universitaires de France, 1959, p. 205.

la primauté de l'être *dans* l'étant, au point que sa théologie philosophique ne se hausse jusqu'au *maxime ens* qu'autant qu'il est l'*ipsum Esse subsistens*. Il reste que, pour ne donner aucun gage au conceptualisme essentialiste et à la neutralité d'un concept d'étant recouvrant l'incrée aussi bien que le créé¹⁴, pour ne jamais concevoir l'aséité divine à la manière d'une *causa sui*, sa métaphysique n'en demeure pas moins une métaphysique de l'étant en tant qu'étant, qui appréhende l'étant dans son être au bénéfice d'une connaissance plus approfondie de l'étant, et qui s'élève jusqu'à l'Étant premier comme celui qui fonde, par son efficence créatrice, les étants finis et participés dans leur être. En ce sens, je ne vois pas que la philosophie de saint Thomas, dans le discours qu'elle renferme sur l'étant et sur Dieu, échappe à l'onto-théologie, même si la manière thomasienne de pratiquer ce modèle général, qui est celui de toute métaphysique, doit être qualifiée bien plutôt de théo-onto-logique tant il est vrai que, pour le Docteur commun, la métaphysique est une «science divine» qui assume l'ordination de toute la philosophie à la connaissance de Dieu comme à son ultime finalité¹⁵.

De ce point de vue, et en définitive, toute recherche de disculpation me semble donc vaine. Les raisons en sont multiples. En premier lieu, il n'y a aucune culpabilité à nourrir du fait que saint Thomas s'inscrit dans le projet nécessairement onto-théologique de la métaphysique dès lors que ce projet est, chez lui, dégagé de toute compromission avec le réductionnisme moderne d'une soumission de la théologie rationnelle à une ontologie générale et indéterminée. En outre, on devine aisément à quoi pourrait conduire une réinterprétation de la pensée philosophique thomasienne, notamment en sa dimension théologique, qui se préoccuperait d'y trouver des fulgurances déjà post-métaphysiques. Il y a fort à parier que la voie négative, assurément déterminante chez Thomas d'Aquin, se verrait l'objet d'une sorte de surenchère qui laisserait loin derrière elle les spéculations et les interrogations nées de «l'agnosticisme de définition» selon le Père Sertillanges. N'est-ce pas dans cette direction que l'on s'orienterait dès là que l'intention supposée de la philosophie thomasienne serait d'«excepter Dieu de l'être»¹⁶, au point que l'*esse* thomasien pourrait accueillir l'«acception méta-ontologique» d'«un *esse* sans l'être»¹⁷? Au vrai, on aurait là un saint Thomas qui ressemblerait moins à lui-même qu'à Maître Eckhart, si l'on pense, par exemple, au *wesen weselos* dont parle ce dernier¹⁸... Ce n'est pas ainsi que s'exprime saint Thomas. S'il lui arrive, en effet, d'affirmer de Dieu qu'il est *supra ens*, ce n'est pas au sens où Dieu n'aurait pas d'essence ou de quiddité, mais dans la me-

¹⁴ Cfr. SAINT THOMAS D'AQUIN, *In librum De divinis nominibus*, V, 2, n. 660: «Omnia existentia continentur sub esse ipso communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub eius virtute quia virtus divina plus extenditur quam ipsum esse creatum».

¹⁵ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summ. c. Gent.*, III, c. 25.

¹⁶ JEAN-LUC MARION, «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie», *Saint Thomas et l'onto-théologie*, p. 58.

¹⁷ JEAN-LUC MARION, *Ibid.*, p. 64.

¹⁸ Cfr. MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, trad. par Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1979 (Sermon 71), p. 80: «Il faut saisir Dieu comme mode sans mode, comme être sans être, car il n'a pas de mode».

sure où la *quidditas Dei est ipsum esse infinitum*, alors que l'étant dont nous pouvons nous former un concept est, selon le mode de signifier que nous tenons de sa finitude, *id quod finite participat esse*¹⁹. C'est pourquoi saint Thomas n'est pas victime de quelque distraction lorsque, d'un même mouvement, il attribue à Dieu selon ce qu'elle signifie, à travers et infiniment au-delà du mode de signifier qui est nécessairement le nôtre, cette perfection première de la *ratio entis* qui, étant toujours pour nous affectée par la limitation de sa *proportio ad esse*, est en Dieu identiquement son *esse* même²⁰. Il faut y insister, ce n'est pas à un Absolu informe, indistinct ou indéterminé que la rationalité métaphysique conduit Thomas d'Aquin, mais à l'Absolu qui est l'*ens primum*, parce qu'il a cette détermination infinie d'être par identité le *purum esse*. Pour autant, le Docteur commun parvient à élaborer une théologie qui, tout en respectant par la voie analogique de la négation la transcendance absolue et le mystère en lui-même ineffable de l'incrédé, demeure résolument ontologique. A aucun moment il ne donne prise au vertige immanent d'un divin informe, indifférent à être, et qui ne se laisserait pas nommer comme Celui qui est. Pour lui, *Dieu n'est ni sans l'étant ni sans l'être, il est l'Étant qui n'est qu'être*. Le fondement d'une position aussi peu «méta-ontologique» et aussi clairement onto-théo-logique est, assurément, un refus total d'une dissociation de l'être et de l'étant qui ferait de l'acte d'être (*actus essendi*) une pure abstraction de la raison sans possibilité d'être²¹, et enfermerait de toute façon l'étant dans le seul domaine du possible, donc de l'univoque²². Excepter Dieu de la *ratio entis* ou de la *ratio essendi*, disons de l'«étance», loin de préserver son infinie transcendance, serait donc paradoxalement le réduire à une abstraction qui, même infinitisée, n'aurait de réalité que mentale. Emancipée de tout lien avec ce qui est, engagée de fait hors de toute perspective analogique dans une radicale négativité de principe, c'est la pensée spéculative qui serait, comme telle, purement et simplement remise en cause dans sa capacité à connaître l'Absolu en vérité, sauf à renouer avec quelque forme de monisme rendant vaines la transcendance et l'efficacité créatrice de Dieu.

On voit l'ambiguïté foncière de la notion heideggerienne d'onto-théo-logie. Elle se donne, d'une certaine manière, comme une lecture historique dont les critères présentent déjà une certaine ambivalence, puisqu'ils disposent d'un spectre de diffraction beaucoup trop large pour permettre une analyse vraiment féconde des rapports de la philosophie avec l'étant, l'être et Dieu. En même temps, et plus profondément, elle n'est aussi extensible au point de recouvrir l'ensemble de l'histoire de la métaphysique occidentale que parce qu'elle permet, par un phénomène de transgression, de libérer une option philosophique d'une tout autre importance: creuser un é-

¹⁹ Cfr. *Super librum De causis*, prop. 6.

²⁰ Cfr. par exemple, parmi de nombreuses occurrences, *Summ. c. Gent.* II 1: «Deus est ens per essentiam suam, quia est suum esse».

²¹ Cfr. *Summ. c. Gent.* I 26: «Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum (A plus forte raison l'être commun lui-même n'est-il pas quelque chose d'extérieur aux réalités existantes, si ce n'est pour l'intelligence)».

²² *Summ. theol.* I q. 5 a. 1 ad 1um: «Nam cum ens dicat proprie esse in actu (L'étant, à proprement parler, signifie l'être en acte)».

cart tel, entre l'être et l'étant, que s'y puisse inscrire une mutation décisive de la nature même de la pensée et de son lien à l'être.

2. *L'entreprise heideggérienne et l'appel d'une mystique d'immanence.*

Etienne Gilson, après avoir noté avec une grande lucidité que l'ambition heideggérienne est de «dépasser la métaphysique sans sortir de la pensée», remarquait que «la raison principale qui retient un thomiste de prendre position vis-à-vis de Heidegger est qu'il ne parvient pas à trouver au mot être un sens précis chez ce philosophe», puisque requis par lui à chercher le sens de l'être hors des limites de la métaphysique, «nous ne savons de quel côté nous tourner»²³. De fait, les thomistes ne manquent pas, qui se sont essayés à comparer le penseur de Messkirch et l'Aquinat. Citons par exemple, pour mémoire, les tentatives de Bertrand Rioux et de Johannes B. Lotz²⁴. Mais aucune de ces tentatives n'est parvenue à poser le problème dans les termes adéquats, alors qu'une juste compréhension de la métaphysique thomiste de l'être eut permis de mettre en évidence ce qui rend précisément en grande partie inopérante toute confrontation sur un plan exclusivement spéculatif, à savoir la nature transphilosophique et proprement *mystique* de la quête heideggérienne.

La mystique dont il s'agit est, à l'évidence, d'ordre immanent²⁵. Comme toute mystique, elle est recherche d'une conjonction avec l'absolu, mais ici l'aimantation

²³ ETIENNE GILSON, *L'être et l'essence*, 2e. éd., Paris, Vrin, 1962, p. 371s. L'ouvrage de Gilson, publié de manière posthume, *Constantes philosophiques de l'être*, Paris, Vrin, 1983, ne semble pas apporter du nouveau sur cette question par rapport à *L'être et l'essence* (cfr. notre C. R. dans *Revue Thomiste* LXXXIV [1984] 463s). Néanmoins, quelques avancées significatives et prometteuses y apparaissent. Cfr. par exemple, p. 212: «Pour aller au-delà de la métaphysique, il faut en sortir, ce qui est plutôt aller ailleurs. Ce n'est que trop facile à faire. Sans parler de la théologie, qui est en effet au-delà, mais non pas sur la même ligne puisqu'elle est d'un autre genre et diffère de la philosophie *toto caelo*, toutes les mystiques naturelles, toutes les pensées passionnées, toutes les poésies spéculatives, ultime recours de ceux qui cherchent le secret de l'intellect ailleurs qu'en lui-même, toutes les actions en quête d'intelligibilité, autant d'invitations à laisser là le vieil arbre au feuillage gris d'argent, qui est pourtant celui de l'olivier».

²⁴ Cfr. BERTRAND RIOUX, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, Paris, Presses universitaires de France, 1963; et JOHANNES B. LOTZ, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin. Homme-Temps-Etre*, Paris, Presses universitaires de France, 1988.

²⁵ Avec JACQUES MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, 1939, *Oeuvres complètes*, Fribourg-Paris, 1988, vol. VII, p. 160; et LOUIS GARDET, *La Mystique*, «Que sais-je? 694», 2e. éd., Paris, 1981, p. 5, je définis la mystique, dans sa signification générale et analogique, comme une «expérience fruite de l'absolu». Louis Gardet précise: «Expérience —et donc connaissance par connaturalité— fruite», qui a sa complétude en elle-même» (*Ibid.*). Sur la mystique naturelle du Soi ou mystique d'immanence (distinguée essentiellement de la mystique surnaturelle des profondeurs de Dieu ou mystique de transcendance), la référence première demeure JACQUES MARITAIN, *Quatre essais...*, ch. III: «L'expérience mystique naturelle et le vide», p. 159-195. Louis Gardet présente ainsi cette distinction (*La Mystique*, p. 9): «Une distinction majeure s'établira selon que l'absolu sera situé au terme d'une démarche de pure immanence, identité de Soi à Soi (ou à un Tout dont le Soi ne se distingue pas), ou saisi comme une altérité transcendante, disons le Dieu Un et Créateur de la foi monothéiste. Mais cette distinction, que postule le terme atteint ou recherché, n'est pas sans accueillir dans la réalité vécue des imbrications parfois fort étroites».

de l'absolu ne s'exerce qu'aux sources mêmes de l'esprit et y demeure. Ne faut-il pas chercher là le sens véritable de l'essence propre du *Dasein* qui n'est extatique qu'à la mesure de l'*enstase* en Soi de son auto-transcendance? C'est à Louis Gardet que revient le mérite d'avoir mis en lumière, dans un article mémorable de la *Revue Thomiste*, la «valeur d'expérience de la "question du sens de l'être"»²⁶ chez Heidegger et l'imbrication mutuelle, qui en résulte, de l'expérience et du discours philosophique, lequel prend lui-même une dimension opérative. Les écrits de Heidegger et sa posture mentale sont de ce point de vue d'une grande cohérence, par delà les «périodes» que l'on peut légitimement distinguer dans son évolution intellectuelle. Les percées déjà accomplies dans ce livre fondateur qu'est *Sein und Zeit* ne peuvent être adéquatement interprétées comme de simples «thèses» spéculatives. «Il n'y a pas de "thèses" heideggériennes» remarque Louis Gardet²⁷, et cela vaut déjà, me semble-t-il, pour *Sein und Zeit*. L'attraction du fond sans fond (*Ungrund*), des abîmes du Soi, s'y fait déjà sentir dans le vœu d'une *Fundamentalontologie*, car l'analytique existentielle du *Dasein* n'est jamais présentée comme se suffisant à elle-même. La réduction du *Dasein*, à savoir de la «mienneté» (*Jemeinigkeit*) de l'être de l'étant, au noyau existentiel ne doit pas être interprétée, croyons-nous, comme une démarche dont la signification serait purement spéculative. Elle est en réalité un éveil à cette «voix amie, que tout *Dasein* porte en lui-même»²⁸ et dont l'écho, dans et par son occultation sur l'horizon de la temporalité originaire et de sa finitude, et aussi dans et par la «négativité» existentielle qui est caractéristique de l'être même du *Dasein* comme «être-endeette» (*Schuldigsein*), appelle au retournement radical de la pure habitation en Soi. Selon Heidegger, «pour "voir clair" en lui-même et dans son monde, le *Dasein* n'a pas besoin d'une lumière artificielle venue de l'extérieur. Il porte avec lui sa propre lumière, il est même le lieu de cette clarté, c'est-à-dire la "clairière"»²⁹. On ne saurait mieux affirmer que, avec ce «voir en soi», qui est selon nous de nature mystique, «nous ne sortons pas du plan d'immanence»³⁰.

Sans doute, il n'est pas totalement illégitime de considérer le dessein heideggérien comme une phénoménologie ou plutôt une ontologie «transcendantale» au sens où ce qui est recherché, c'est la plus ultime des conditions de possibilité de la compréhension de l'être. C'est ainsi que Heidegger s'exprime lui-même à propos de la connaissance apriorique selon Kant³¹. De même, c'est une vocation ontologique qu'il re-

²⁶ Cfr. LOUIS GARDET, «A propos de Heidegger: Valeur d'expérience de la "question du sens de l'être»: *Revue Thomiste* LXVIII (1968) 381-418, repris dans LOUIS GARDET-OLIVIER LACOMBE, *L'expérience du Soi. Etude de mystique comparée*, Paris, Desclée De Brouwer, 1981, p. 319-369. Cfr. également ERNST R. KORN (HEINZ SCHMITZ), «La question de l'être chez Martin Heidegger»: *Revue Thomiste* LXX (1970) 227-263 et 560-603, et LXXI (1971) 33-58.

²⁷ Cfr. art. cit., 418, et *L'expérience de Soi*, p. 369.

²⁸ *Sein und Zeit*, Tubingue, éd. Niemeyer, 1967 (11e. éd.), p. 163.

²⁹ JEAN GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 174.

³⁰ JEAN GREISCH, *Ibid.*, p. 199.

³¹ MARTIN HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 76: «La connaissance transcendantale n'examine donc pas l'étant lui-même mais la possibilité de la

connaît à la philosophie et, même si *Sein und Zeit* hésite encore autour de diverses figures de la «différence ontologique», c'est bien celle-ci qui est, pour le penseur de Messkirch, le coeur de la question du sens de l'être. Mais de tout ce qui relève de l'analytique existentielle, de la *Fundamentalontologie*, de la métaphysique ou, même, de la «méta-ontologie» (s'il est vrai que, selon Heidegger, l'ontologie fondamentale n'épuise pas l'intégralité de ce que la métaphysique recouvre), comment parler? Y a-t-il là une succession de discours dont la finalité serait une appréhension intellectuelle et abstractive, toujours plus approfondie, de *ce qui est*, ou bien ces diverses approches ne sont-elles pas en réalité une herméneutique opératoire qui n'use du langage rationnel comme des ressources du langage des poètes que pour faire naître, de l'abolition de toute rationalité, une pensée radicalement nouvelle, sans cesser jamais néanmoins d'en chercher une transcription conceptuelle? L'expression rationnelle ne serait alors, dans une négation expérimentée d'elle-même, par le moyen de la «répétition» et par une sorte de «jeu» mental de la dissimulation et de la manifestation, qu'une sorte d'auto-révélation progressive de ce que la raison ne peut d'elle-même donner à la pensée, à savoir une conjonction expérimentée à l'identité ou à la «même-té» du néant irrélatif et de l'être.

La nouveauté de Heidegger n'est certes pas cette attraction d'une nescience vécue au coeur du discours philosophique. L'oeuvre d'un Plotin serait inintelligible en dehors d'une telle soif mystique, mais chez l'auteur des *Ennéades* cette soif ne se retourne pas contre les exigences de la rationalité. Il n'en est pas de même dans la pensée moderne, sans doute à cause de l'influence déterminante du christianisme et de l'ordre qu'il a imprimé à la sagesse, contre lequel cette pensée se révolte. Ainsi, de Boehme à Hegel, toute une famille de pensée allemande, qui reconnaît en Luther son propre père, a cherché à élaborer sa *Denkform* grâce à l'aimentation de l'autohabitation expérimentée de l'esprit dans les sources de son être, par et dans la négation drastique de toute limite ou détermination essentielle, qui caractérise la mystique d'immanence. Mais jamais peut être, comme chez Heidegger, il n'y a eu cette conscience que, par le tour de force philosophique d'une «répétition» générale de la tradition métaphysique, une nouvelle aurore de la pensée pourrait naître de ce vertige mental sur le cadavre de la raison onto-théo-logique. Et, assurément, une pareille prise de conscience ne pouvait se nourrir elle-même que des progrès de l'aventure intérieure et de la relecture déconstructrice de toute l'histoire de la pensée occidentale de Platon jusqu'à Nietzsche. Le projet de ce radical exhaussement d'une pensée transrationnelle est, à mon avis, déjà initié dans *Sein und Zeit*, notamment à travers l'insistance sur le thème de l'«originaire», et rien n'est plus nécessaire que de faire apparaître comment les fondements en sont peu à peu mis en place. Je ne puis entrer ici dans cette indispensable exégèse. Mais peut-on comprendre autrement, par exemple, ce soupçon que, dans les années qui précèdent le commencement de la rédaction du traité, Heidegger fait peser sur Descartes et Husserl «d'avoir manqué le «sens d'être» du *je suis*, en se focalisant seulement sur l'*ego*»³²? Comment concevoir autre-

compréhension préalable de l'être, c'est-à-dire du même coup la constitution de l'être de l'étant».

³² JEAN GREISCH, *op. cit.*, p. 42.

ment ce souci de «destruction» (*Destruktion*) ou de déconstruction —en vue d'une réappropriation entièrement nouvelle— de la tradition métaphysique? Comment comprendre, tout particulièrement, que Heidegger refuse la voie ontologique d'une intellection abstractive de ce qui est en tant qu'étant, parce que «entre "l'intuition ontologique" et la "compréhension" de l'être (*Seinsverständnis*) il faut choisir!»³³?

A la vérité, c'est bien dans cette dernière alternative que se situe la croisée des chemins. Elle était présente à l'esprit de Heidegger au moment où, donnant son enseignement à Marbourg, il lisait le *De ente et essentia* et le *De veritate* de saint Thomas d'Aquin... Ou bien l'on respectera l'intention naturellement réaliste de l'intelligence abstractive jusqu'à obtenir une connaissance toujours plus profonde de l'étant dans son être, ou bien l'on demandera à l'intelligence de nier son élan le plus naturel afin que, une fois déchargée à l'intérieur d'elle-même de sa vocation métaphysique par l'absolue négation de tout étant, elle puisse par une rétorsion consentie en son propre fond répondre à l'appel de l'être. Mais, dès lors, le *Sein* ne peut plus apparaître, dans sa «différence ontologique», que comme le tout autre que tout étant. Néant ou être, peu importe, pourvu qu'il soit pure Présence de soi à Soi. Désormais, ce sont toutes les distinctions et oppositions qui sont transgressées: le subjectif et l'objectif, en sorte que la vérité n'est plus une *adaequatio rei et intellectus*, mais l'«auto-légitimation» (*Selbstaussweisung*) de l'étant dans sa «mêmeté»; le réalisme et l'idéalisme, transcendés précisément par la question du sens de l'être, l'ontologique et l'éthique, dont le dépassement témoigne en réalité, pour Ricoeur, d'un primat absolu de l'ontologique qui lui paraît, à juste titre, comporter un risque de «dé-moralisation de la conscience»³⁴. Contre cet effacement de l'éthique, Emmanuel Lévinas réagira en vertu d'une autre «logique» inspirée de la pensée hébraïque. Mais, hélas! il ne se donnera pas les moyens, en s'affranchissant radicalement des principes de l'heideggérianisme, d'éviter l'excès inverse d'une occupation éthique du terrain métaphysique et d'intégrer de la sorte les richesses propres de la mémoire juive dans une restauration préalable des principes mêmes de la métaphysique de l'être.

3. Le caractère anti-métaphysique et néo-païen du Denken heideggérien.

Ainsi nous apparaît le véritable enjeu de la tentative heideggérienne: une fois la métaphysique de l'étant rejetée par la «transcendance» même du *Sein* sur tout étant comme sur «toute détermination ontique possible (*mögliche seiende Beschaffenheit*)»³⁵, il n'est d'autre issue pour la pensée comme *Denken* (au sens heideggérien en rupture avec toute intelligence spéculative de l'*ens in quantum ens*) que de s'employer à se constituer contre la raison égarée dans le domaine des étants et de leur «différence ontique». C'est pourquoi le *Denken* deviendra, dans l'oeuvre du penseur de

³³ JEAN GREISCH, *Ibid.*, p. 193.

³⁴ Cfr. PAUL RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 404.; cité par JEAN GREISCH, *op. cit.*, p. 293.

³⁵ MARTIN HEIDEGGER, *L'être et le temps*, trad. française de R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 56.

Messkirch, de plus en plus antimétaphysique et même antiphilosophique dans la mesure où la philosophie continuerait à se prétendre un savoir conceptuel. Ne laissant aucune place à la distinction du fini et de l'infini, du créé et de l'incrédé, il ne se vaudra ni théiste ni athée. Habitée néanmoins par un «pressentiment» du divin (*Abnung*), par un sacré purement immanent et en attente de lui-même, à savoir le sacré de l'Originaire³⁶, la *Denkform* heideggérienne apparaîtra comme le fruit d'une volonté de sagesse néo-païenne au regard de la sagesse chrétienne³⁷. Cela devrait pour le moins nous interroger sur la signification des efforts de certains philosophes chrétiens contemporains qui s'adonnent à la phénoménologie et à l'herméneutique pour en scruter les possibles ouvertures théologiques³⁸. Fondant largement leur rejet d'une métaphysique de l'être sur l'entreprise heideggérienne, ils sollicitent celle-ci indûment en fonction de problématiques qui ne sont et ne peuvent être les siennes³⁹. Il nous faudra revenir en terminant sur les conséquences déterminantes pour la pensée chrétienne de ce véritable détournement de sens.

II. QUELQUES STRUCTURES DE LA PENSÉE MODERNE

1. *Duns Scot, la distinction formelle a parte rei, et les causes partielles concurrantes.*

Si la lecture heideggérienne de l'histoire des philosophies appelle des réserves, c'est donc avant tout à cause de son caractère médiocrement historique. De ce point de vue, en effet, elle n'est certes pas dénuée de tout bien-fondé, mais son ambition synthétique manque par trop de mesure pour qu'elle puisse constituer une exégèse sûre des mutations de la pensée. Lui échappent notamment, assez largement, les caractéristiques propres de la modernité philosophique. On prétendra peut-être qu'une telle périodisation est difficile à établir, je n'en disconviens pas, mais l'historien,

³⁶ Cfr. ERNST R. KORN (HEINZ SCHMITZ), «Le sacré dans l'oeuvre de Martin Heidegger»: *No-va et Vetera XLV* (1970) 36-57.

³⁷ Dans le style polémique qui est le sien, Claude Tresmontant fait une analyse lucide lorsqu'il remarque qu'«avec Heidegger nous sommes revenus à ce qui est exactement le contraire du monothéisme hébreu, à ce contre quoi le monothéisme hébreu s'était constitué. La théorie de l'être de Heidegger est foncièrement païenne, foncièrement et essentiellement anti-chrétienne, puisqu'elle rejette avec mépris et sans aucune analyse ce qui constitue le fond du monothéisme hébreu: la distinction entre l'Être créé et l'Être incrédé» (CLAUDE TRESMONTANT, *Les métaphysiques principales. Essai de typologie*, Paris, 1989, p. 74).

³⁸ Cfr. par exemple, J.-L. CHRÉTIEN-M. HENRY-J.-L. MARION-P. RICOEUR, *Phénoménologie et théologie*, présentation de J.-F. Courtine, Paris, Criterion, 1992.

³⁹ JEAN GREISCH (*Ontologie et temporalité*, p. 454) note justement au terme de sa lecture de la conférence de Heidegger sur «phénoménologie et théologie»: «Sa conclusion est claire: en aucun cas, la théologie ne saurait s'annexer la phénoménologie, entendue au sens heideggérien. Il ne saurait donc y avoir, pour Heidegger au moins, de "tournant théologique de la phénoménologie", pas plus qu'il ne saurait y avoir de "tournant phénoménologique de la théologie"». La traduction française de la conférence donnée par Heidegger à Marbourg, en 1928, a été publiée par les *Archives de Philosophie XXXII* (1969) 355-415.

quoiqu'il en ait, ne peut y échapper. Nous alions le voir, il n'est pas impossible de faire valoir la prépondérance, dans la diversité même des discours philosophiques depuis le quatorzième siècle au moins, de formes de pensée communes qui constituent aujourd'hui encore, fût-ce chez ceux qui voudraient aborder aux rives d'une hypothétique post-modernité, un cadre mental de référence quasi obligée. Cette mise en évidence de ce que l'on pourrait appeler des schèmes recteurs de l'intelligence moderne comporte un certain nombre de conditions. Elle exige en particulier que l'on soit dégagé, non point de tout discernement philosophique propre, bien au contraire, mais précisément de toute tentation d'utiliser les diverses démarches philosophiques historiquement repérables comme des pièces d'une sorte de mise en scène dont l'objet premier ne serait aucunement d'en comprendre la véritable signification. Or, il faut bien le dire, la relecture des philosophes par mode de répétition générale, à laquelle se livre Heidegger, ressemble beaucoup à une manière de psychodrame dont la visée est immédiatement opératoire. Il s'agit moins pour lui, en effet, de chercher une meilleure compréhension des différents systèmes que de faire advenir un mode radicalement nouveau de la pensée.

Tout autre est l'approche indissociablement historique et philosophique, que conduit depuis près de quarante ans, assurément dans la discrétion, mais avec une admirable constance, André de Muralt. Avec lui, on peut définir cette approche comme «une oeuvre d'analyse doctrinale des pensées philosophiques, selon les structures propres qui les régissent et selon l'ordre de ces structures les unes aux autres»⁴⁰. Avec rigueur et compétence, de Muralt est ainsi parvenu à montrer comment, dans le creuset de la pensée médiévale, ont été élaborées et articulées des thématiques aux contours suffisamment précis pour que l'on n'ait pas besoin d'en accuser les traits. Dans ces thématiques, et sans en connaître toujours les origines historiques, les grandes philosophies modernes jusqu'à la phénoménologie contemporaine ont obstinément puisé leur inspiration. Les véritables pères de la philosophie moderne, ce sont par conséquent Duns Scot, Guillaume d'Occam ou Maître Eckhart au point que, dès la fin du XIII^e siècle et au XIV^e, «une philosophie nouvelle naît de l'opposition d'une structure de pensée de type scotiste à une structure de pensée de type aristotélicien et thomiste»⁴¹. De Guillaume d'Occam, en effet, ce sont

⁴⁰ ANDRÉ DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale. Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1991, p. XII. Du même auteur, voir notamment *La conscience transcendante dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*, Paris, Aubier-Montaigne, 1958; *L'idée de la phénoménologie husserlienne. L'exemplarisme husserlien*, Paris, Presses universitaires de France, 1958; *Souveraineté et pouvoir. La structure de la philosophie politique moderne d'Occam à Rousseau*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Paris, Vrin, 1978; *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Paris, Vrin, 1985; *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1985.

⁴¹ ANDRÉ DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale*, p. XII. Cfr. aussi, du même auteur, «Kant, le dernier occamien, une nouvelle définition de la philosophie moderne»: *La métaphysique du phénomène*, p. 140: «En réalité, et dans la mesure où il est permis de risquer un découpage de l'histoire des idées, il faut faire remonter la philosophie moderne à la fin du XIII^e siècle, au mo-

plutôt les éléments scotistes qui sont retenus en sorte qu'il convient de parler, si l'on veut situer au mieux les influences, d'«un occamisme adouci par Scot» ou d'«un scotisme mâtiné d'Occam»⁴² ce qui, de fait, définit assez bien l'inspiration syncretiste d'un Suárez⁴³.

Comment caractériser la structure de pensée de type scotiste? Elle comporte, à titre d'élément essentiel, l'univocité de l'étant comme de tout concept universel, et c'est en quoi elle rompt avec la perspective polyvalente ou analogique qui définit la structure de pensée aristotélicienne et thomiste⁴⁴. La conséquence en est une affirmation de la neutralité du concept de l'*ens* qui lui permet de désigner, selon une raison formelle commune, des étants qui, dans la réalité, n'ont rien de commun. Ainsi la notion d'étant est-elle indifférente au créé et à l'incrédé alors que la réalité est celle du créateur et de sa créature⁴⁵. Il s'ensuit un essentialisme et un conceptualisme dont la pensée moderne sera largement l'héritière. André de Muralt en énonce les divers versants ontologiques: «métaphysique univoque de la substance et de l'accident, par opposition à la métaphysique authentiquement aristotélicienne qui distingue analogiquement ce qui est en tant que substance et quiddité et ce qui est en tant qu'acte et exercice. L'acte, l'exercice, l'existence même, seront conçus dans cette perspective

ment où sous l'impulsion de trois maîtres, la grande synthèse aristotélicienne et thomiste commence à rencontrer ses premiers critiques. Car il apparaît que les principales thèses de la philosophie moderne et contemporaine sont déjà contenues dans les philosophies de Duns Scot, Guillaume d'Occam et Maître Eckhart». Le choix de ces trois grands représentants de la pensée chrétienne au XIV^e siècle procède du souci de la mise en lumière, dans cette riche période de l'histoire des idées, de thèmes philosophiques qui se retrouveront dans la pensée moderne. Or, c'est bien dans l'oeuvre de ces trois maîtres que ces thèmes trouvent la structure à laquelle ils doivent leur exceptionnelle fécondité. Il reste qu'aucun des trois n'est un commencement absolu et l'on estimera pour autant que l'on aurait pu s'arrêter à d'autres auteurs qui les précèdent dans leur problématique propre. Par exemple, on dira peut-être que, pour mieux comprendre Occam, il conviendrait sans doute de scruter assez largement les milieux franciscains de la fin du XIII^e siècle, que pour mieux comprendre Duns Scot, il ne serait pas inutile d'examiner attentivement un Mathieu d'Aquasparta, ou encore que pour effectuer une meilleure lecture d'Eckhart, il serait bon de s'intéresser à un Thierry de Freiberg... Cela est indéniable, mais la nécessité demeure de s'arrêter de manière privilégiée aux maîtres chez qui, pour une part au moins en raison de leur génie particulier, les grandes thèses qui ont fait la modernité philosophique se sont nouées d'une manière exceptionnelle et promise à une profonde et durable emprise».

⁴² ANDRÉ DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, p. 71.

⁴³ JEAN-FRANÇOIS COURTINE (*Suárez et le système de la métaphysique*), p. 247, remarque très justement, à propos des *Disputationes Metaphysicae*: «si en effet une telle oeuvre est importante —et assurément elle l'est à sa façon—, c'est moins par ce qu'elle peut elle-même apporter directement en fait de pensées nouveaux, puisque aussi bien il s'agit surtout pour Suárez d'élaborer, de systématiser du déjà pensé (voire du trop-pensé), que par ce qu'elle transporte et transpose de l'horizon médiéval, et principalement de l'horizon médiéval tardif —disons post-thomiste, scotiste et nominaliste—, et délivre ainsi à notre modernité philosophique».

⁴⁴ JEAN DUNS SCOT, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Ordinatio I, Distinction 3, 1^{ère} partie; Ordinatio I, Distinction 8, 1^{ère} partie, et Collatio 24, Introduction, traduction et commentaire par Olivier Boulnois, Paris, Presses universitaires de France, 1988.

⁴⁵ Cfr. ETIENNE GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952, p. 236s.

nouvelle de manière diminutive comme un accident de la substance, au lieu que dans l'aristotélisme substance et acte, quiddité et exercice, sont des modes principiellement divers (*primo diversa*) de l'être, selon l'analogie même des causes et leur causalité réciproque et totale⁴⁶.

Sur cette question de la causalité, nous reviendrons, mais il est un autre point de la tradition scotiste que souligne le philosophe genevois et sur lequel nous devons nous arrêter quelque peu. La distinction formelle *ex natura rei*, en effet, est devenue, dans sa double signification ontologique et critique, un instrument privilégié de connaissance pour la philosophie moderne. Lorsque Descartes, dans sa *Méditation sixième*, déclare : « parce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement, peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être posées séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu »⁴⁷, il définit très précisément une doctrine d'origine scotiste et en fait, au sujet de l'âme et du corps, l'application que l'on sait. Cette réification des concepts, qui est pour la pensée moderne un principe méthodique absolu, se trouve chez le Docteur subtil dans la mesure où il cherche un type nouveau de distinction qui ne soit entièrement réductible ni à la distinction réelle ni à la distinction de raison. La distinction de raison raisonnée ou distinction virtuelle intrinsèque qui, en thomisme, n'a de fondement dans la réalité que parce que celle-ci est trop riche pour être saisie par l'intelligence abstraite en une seule notion, devient chez Scot et son école une forme originale de distinction réelle ce qui permet de faire se correspondre plus étroitement formalités conceptualisées et formes réellement existantes. La distinction de raison étant réduite à « divers modes de concevoir le même objet formel »⁴⁸, comme entre le sage et la sagesse, et la distinction réelle intervenant actuellement entre des sujets individuels ou des natures dont il est manifeste que l'une de ces choses peut demeurer sans l'autre⁴⁹, la distinction formelle *ex natura rei* est une non-identité de formalités dans une chose réelle qui garde son identité absolue⁵⁰. Cette non-identité formelle, intermédiaire entre la distinction de raison et la pure et simple distinction réelle, ne s'applique donc que *secundum quid* pour des formalités qui « auraient des définitions distinctes si elles étaient définissables »⁵¹. On le voit, une perspective intellectuelle aussi soucieuse de

⁴⁶ ANDRÉ DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale*, p. XIII.

⁴⁷ DESCARTES, *Méditations*, Méditation sixième, dans *Oeuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux, « La Pléiade », Paris, Gallimard, 1953, p. 323.

⁴⁸ JEAN DUNS SCOT, *Ordinatio* I, Distinction 8, § 193, dans *Sur la connaissance de Dieu...*, p. 284.

⁴⁹ JEAN DUNS SCOT, *Ordinatio* I, Distinction 2, q. 7, § 43 : « realis actualis illa quae est differentia rerum et in actu » ; cité par ETIENNE GILSON, *Jean Duns Scot*, p. 290 n. 2. Cfr. aussi DUNS SCOT, *Ordinatio* II, Distinction 1, q. 4-5, § 203, Ed. Vaticane VII, p. 103 : « Ces choses sont distinctes réellement, dont l'une peut demeurer sans l'autre » ; cité par ANDRÉ DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale*, p. 66.

⁵⁰ Cfr. ANDRÉ DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale*, p. 67.

⁵¹ JEAN DUNS SCOT, *Ordinatio* I, Distinction 8, § 193, dans *Sur la connaissance de Dieu...*, p. 284.

faire coïncider les articulations notionnelles et les articulations de la réalité engage assurément une primauté de l'intuition des «raisons formelles» sur l'induction abstraite puisque, selon Duns Scot, «l'intellect intuitif n'a [l'intuition d'] aucune distinction dans l'objet, sinon en tant qu'elle est existante, car il ne connaît un objet qu'en tant qu'existant et ne connaît donc des choses formellement distinctes dans l'objet qu'en tant que [l'objet] est existant»⁵². Cette formalisation de la réalité en une diversité de raisons va même jusqu'à la reconnaissance d'une séparabilité réelle de ce que aristotélisme et thomisme regardaient comme réellement distinct et néanmoins inséparable dans un même subsistant. Ainsi de la matière et de la forme considérées désormais, contre les principes de l'hylémorphisme, comme des entités dissociables et capables d'exister séparément.

On conçoit que, sur de tels fondements, l'unité du singulier ne soit pensable que comme une superposition de formes complétées et investies par une forme supérieure. Là où, pour saint Thomas, le concret est en tout état de cause irréductible à une composition de raisons formelles abstractivement appréhendées, pour Duns Scot, les degrés génériques et spécifiques ont une quasi-existence et indépendance dans la chose concrète. Sans doute, l'«entité du singulier» et l'«entité de la nature» «ne se comportent pas l'une envers l'autre comme une chose [res] envers une autre chose, comme le font la réalité d'où se tire le genre et celle d'où se tire l'espèce [la différence spécifique se tirant de l'un et de l'autre]», néanmoins «dans une même chose [soit en partie soit en totalité], elles sont des réalités formellement distinctes de cette même chose [realitates eiusdem rei, formaliter distinctae]»⁵³. La réalité singulière, dans cette projection de l'abstrait sur le concret, se voit pour autant transformée en un enchâssement d'abstractions réalisées alors que, pour saint Thomas qui sait que le concret «n'est pas la somme indéfiniment agrandie des notions abstraites»⁵⁴, il est clair que *universalialia, quocumque modo aggregantur, numquam ex eis fiet singulare*⁵⁵.

Cette «sédution de l'abstrait»⁵⁶, que nous rencontrons chez Duns Scot, André de Muralt souligne à quel point elle s'est exercée sur la philosophie moderne qui «n'a de cesse qu'elle n'ait trouvé le moyen d'assurer la correspondance nécessaire de la réalité ou essence objective de l'idée avec la réalité ou essence formelle de la chose

⁵² JEAN DUNS SCOT, *Ordinatio* I, Distinction 8, § 187, dans *Sur la connaissance de Dieu...*, p. 281.

⁵³ JEAN DUNS SCOT, *Ordinatio* II, Distinction 3, 1ère. partie, q. 6, § 188, dans DUNS SCOT, *Le principe d'individuation*, Introduction, traduction et notes de Gérard Sondag, Paris, Vrin, 1992, p. 176s.

⁵⁴ AIMÉ FOREST, *Du consentement à l'être*, Paris, Aubier, 1936, p. 19.

⁵⁵ SAINT THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.* dist. 36 q. 1 a. 1. Sur ce point, saint Thomas s'opposait à Avicébron qui tenait, déjà, que «tout ce que l'intelligence divise et résout doit être composé des éléments mêmes de cette résolution». Cf. AIMÉ FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, 2e. éd., Paris, Vrin, 1956, p. 87. Tout le chapitre III de cet ouvrage, consacré aux «rapports de l'abstrait et du concret» et au combat de saint Thomas contre ceux qui veulent *quod quilibet abstractioni intellectus respondeat abstractio in esse rerum*, est à lire, pp. 73-97.

⁵⁶ Cf. AIMÉ FOREST, *Du consentement à l'être*, p. 84: «Le consentement à l'être est d'abord l'attitude qui nous délivre de ce que nous nommerons la sédution de l'abstrait».

qui est son idéat», une correspondance qui «permet de plus de comprendre le fondement métaphysique de la mathématisation possible du savoir»⁵⁷. L'univocité foncière qui caractérise cette optique générale trouve à s'appliquer, en outre, au plan de la doctrine des causes, et de Muralt montre admirablement la nature radicale des transformations auxquelles aboutit ainsi la tradition scotiste et occamienne.

Tout d'abord, ce sont les causalités formelle et finale qui font les frais de ce bouleversement au profit de la causalité matérielle et, particulièrement chez Occam, du primat univoque de la causalité efficiente agissant sur la cause matérielle. Comment pourrait-il être encore question, dans ces conditions, de causes réciproques et totales? Pour saint Thomas, dans le plein respect de l'altérité transcendante de la *ratio* créée par rapport à la *ratio* créée, qui interdit assurément la réciprocité, la cause seconde n'est pas purement instrumentale (même si, comme la cause instrumentale, elle agit *in virtute agentis principalis*). Elle est une cause principale en son ordre et, dans sa subordination à la causalité totale (non univoque, puisque créée) de la cause première divine qui lui donne l'être et l'agir, elle est également à son plan, selon l'écart de l'analogie, une cause totale de son effet, puisque «rien ne s'oppose à ce qu'un même effet ressortisse à un agent subalterne et à Dieu, de part et d'autre immédiatement, mais de manière différente»⁵⁸. De même, il y a pour Thomas d'Aquin une causalité totale, et réciproque cette fois, étant sauve leur diversité de *ratio*, entre les causalités efficiente et finale, formelle et matérielle⁵⁹. Désormais, avec Scot et Occam, il ne sera plus question que du concours à un effet commun de causes partielles indépendantes, un concours accidentel qui, à la mesure de l'autonomie de ces causes partielles, menace à tout moment de tourner à la rivalité. Ainsi, dans ce cadre univoque, seront privilégiées «tour à tour et exclusivement soit la toute-puissance divine ou la nécessité, soit la liberté humaine ou la contingence»⁶⁰. Pour André de Muralt, «il s'agit ici très certainement de la seule révolution doctrinale digne de ce nom qui se soit produite dans l'histoire de la pensée occidentale»⁶¹, une «révolution silencieuse» au demeurant et «dont aucun auteur de ce temps, on ne saurait trop le souligner, n'eut conscience de l'accomplir, tant chacun d'eux était convaincu de rester sur ce point fidèle au plus strict aristotélisme»⁶².

⁵⁷ ANDRÉ DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale*, pp. 73s.

⁵⁸ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summ. c. Gent.* III, c. 70. Et saint Thomas poursuit: «En outre il est clair qu'un même effet n'est pas attribué à sa cause naturelle et à Dieu, comme si une partie était de Dieu et l'autre de sa cause; il est tout entier de l'un et de l'autre, mais suivant des modalités diverses, tout comme un même effet ressortit tout entier à l'instrument et tout entier à la cause principale». Cfr. THÉODORE DE RÉGNON S. I., *La métaphysique des causes*, Paris, 1886, 2e. éd., 1906, Livre III: «Classification des causes», pp. 517s., et Livre IX: «Coordination des causes», pp. 669s.

⁵⁹ Cfr. SAINT THOMAS D'AQUIN, *In V Metaph.*, lect. 2, n. 775 (Marietti, p. 213): «Sciendum est autem, quod cum sit quatuor causae superius positae, earum duae sibiinvicem correspondent, et aliae duae similiter. Nam efficiens et finis sibi correspondent invicem, quia efficiens est principium motus, finis autem terminus. Et similiter materia et forma: nam forma dat esse, materia autem recipit».

⁶⁰ ANDRÉ DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale*, p. 33.

⁶¹ ANDRÉ DE MURALT, *Ibid.*, p. 118.

⁶² ANDRÉ DE MURALT, *Ibid.*, p. XIII.

2. *L'argument occamien de potentia absoluta dei et la métaphysique eckhartienne.*

Les conséquences de l'enseignement scotiste sur la causalité, que nous avons brièvement évoqué, sont considérables et se conjuguent à celles de la doctrine de la distinction formelle *ex natura rei*. Cela apparaît d'autant plus clairement que l'on prend en compte, pour l'articuler à ces thèses nouvelles, le fameux argument occamien (et déjà scotiste) *de potentia absoluta dei*.

Cet argument jouera un rôle décisif dans l'ensemble de la philosophie moderne qui en cela aussi est très profondément, même si c'est de manière plus ou moins discrète, pétrie de théologie. Sans doute tous les théologiens médiévaux connaissent-ils la distinction en Dieu de la puissance ordonnée et de la puissance absolue⁶³. Ainsi, saint Thomas explique que la puissance de Dieu est infinie et donc absolue, la seule chose qui ne soit pas comprise dans cette toute-puissance étant évidemment de donner l'être à de l'irréalisable, à savoir ce qui implique en soi simultanément l'être et le non-être⁶⁴. Mais puisqu'en Dieu c'est une même chose que la puissance, la volonté, l'intelligence, la sagesse et la justice, rien ne peut relever de sa puissance qui ne soit en même temps dans sa volonté juste et dans la sagesse de son intelligence. En sorte que, si l'on tient compte du fait que ni la justice ni la sagesse de Dieu ne sont nécessairement déterminées à un ordre de réalités plutôt qu'à un autre, on comprend qu'il peut se trouver, dans la puissance absolue de Dieu, quelque chose que, de fait, il ne veut pas de puissance ordonnée et qui n'appartient donc pas à l'ordre établi par lui entre les choses. Ainsi, de puissance absolue, Dieu peut accomplir tout ce qui a raison d'être et n'est donc pas soumis à la contradiction qui en ferait de l'irréalisable, tandis que, de puissance ordonnée, il ne peut qu'exécuter ce qu'il a prévu dans sa sagesse et dans sa justice⁶⁵.

⁶³ *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Sous la direction d'Olivier Boulnois, Paris, Aubier, 1994.

⁶⁴ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summ. theol.* I q. 25 a. 3 in c.: «Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae; sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur: quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius discitur quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere».

⁶⁵ Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summ. theol.* I q. 25 a. 5 ad 1um: «In Deo est idem potentia et voluntas et intellectus et sapientia et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate iusta ipsius, et in intellectu sapiente eius. Tamen, quia voluntas non determinatur ex necessitate ad hoc vel illud, nisi forte ex suppositione; nec sapientia et iustitia Dei determinatur ad hunc ordinem; nihil prohibet esse in potentia Dei, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens, quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. Et huiusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis. Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, dicitur posse de potentia ordinata. Secundum hoc, dicendum est quod Deus alia potest facere, de potentia absoluta, quam quae praescivit et ordinavit se facturum».

Toute différente est la conception de la puissance absolue et de la puissance ordonnée en Dieu, que développe Occam. Au vrai, celui-ci a plus que jamais conscience, en s'y référant, d'être un croyant véritable, soucieux avant toute autre chose de souligner le plus fortement possible la puissance infinie et la transcendance de Dieu. Ainsi, «quelles que soient cependant les conséquences de fait de sa doctrine, il n'en faut pas moins souligner que son intention est au contraire d'établir définitivement la "philosophie du croyant", en exaltant à l'extrême la toute-puissance gratuite de Dieu le Créateur»⁶⁶. Il reste que cette exaltation est inspirée par un fidéisme sans réserve dès lors qu'elle est mue par un apophatisme radical et inicial. Pour saint Thomas, si de par sa puissance ordonnée Dieu peut exécuter ce qu'il a décidé de faire en toute sagesse et justice, cela ne signifie aucunement que, de par sa puissance absolue, il soit soustrait à sa sagesse et à sa justice, puisqu'aussi bien sa puissance comme sa sagesse ou sa justice s'identifient à son essence. En toute rigueur, «Dieu ne peut rien faire qui ne fût convenable et juste s'il le faisait»⁶⁷. Dès lors, dans la pensée du Docteur Angélique, la limite que représente la contradiction n'est pas une règle octroyée par la seule logique humaine. Si Dieu ne peut faire que ce qui relève de la *ratio possibilis absoluti*, à savoir ce qui est réalisable ou susceptible d'être un *habens esse*, c'est avant tout parce qu'il est l'*ipsum esse* et qu'il ne peut créer, par conséquent, que ce qui a quelque proportion à être (*proportio ad esse*). «L'être divin, sur qui prend appui la notion de la divine puissance, est un être infini et non limité à quelque façon d'être, vu qu'il détient, avant toute communication, la totale perfection de l'être. En conséquence, tout ce qui peut répondre à la notion d'être se trouve contenu dans le possible absolu, à l'égard duquel Dieu se dit tout-puissant»⁶⁸.

Chez Occam, au contraire, la puissance de Dieu ne se voit sauvegarder son indépendance souveraine que par la substitution, à l'ordre de sa sagesse ou de sa justice, de l'arbitraire d'une pure capacité de décréter détachée de son intelligence et de son amour. Au-delà même de Duns Scot, qui ramenait encore le possible à l'idée divine en conservant, par conséquent, une exemplarité du créable pour la volonté du tout-puissant, Occam considère le possible comme étant, purement et simplement, ce que la puissance divine peut produire sans contradiction et selon une absolue primauté de la volonté de Dieu sur quelque ordre de sagesse que ce soit. Dieu ne veut

non tamen potest esse quod aliqua faciat, quae non praesciverit et praedordinaverit se facturum, quia ipsum facere subiacet praedordinationi praescientiae: non autem ipsum posse, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult: non tamen ideo potest, quia vult, sed quia talis est in sua natura»

⁶⁶ ANDRÉ DE MURALT, «Epoché-Malin Génie-Théologie de la toute-puissance divine. Le concept objectif sans objet. Recherche d'une structure de pensée», dans *La métaphysique du phénomène*, p. 127.

⁶⁷ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summ. theol.* I q. 25 a. 5 ad 2um: «Deus non potest facere nisi id quod, si faceret, esse conveniens et iustum».

⁶⁸ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summ. theol.* I q. 25 a. 3 in c.: «Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens».

selon une dénomination extrinsèque et parce qu'elle est produite par le vouloir de Dieu. Il y a là une radicalisation de la *potentia absoluta* qui est désormais détachée de tout ordre. Occam dispose donc en quelque sorte, en un face à face de pure coexistence, d'une part un singular créé qui n'existe que de fait et de manière purement contingente, sans aucune espèce de finalité ou de nécessité interne révélatrices d'une nature, dans l'univocité de sa pure identité à soi, sans universalité et sans autre mode d'être que la singularité, et d'autre part une puissance absolue créatrice qui s'ordonne librement (de puissance ordonnée) aux liens de causalité entre les êtres, mais qui pourrait dans sa liberté souveraine adopter d'autres règles du jeu. «La créature est un absolu produit par Dieu, ou du moins productible par lui, Dieu est un autre absolu, producteur et créateur. Entre ces deux absolus, aucune relation réelle, et donc aucune participation constitutive d'être, ni aucun amour créateur. Ils coexistent absolument de *potentia absoluta dei* comme les deux fondements absolus d'une relation»⁶⁹.

Assurément, le discours occamien ne rencontre aucunement le *wesen ohne wesen* ou le «pur néant» (incrée ou créé) eckhartiens⁷⁰. Il n'en relève pas moins, je crois, de la même structure de pensée. D'une part, le Dieu tout-puissant d'Occam indifférent à tout ordre n'est pas loin du Dieu eckhartien qui est la totalité de l'Être, mais qui est aussi pur Néant, puisqu'il est indifférent à tout mode. Par ailleurs, si la créature selon Eckhart est formellement néant par rapport à l'exclusivité divine de l'Être, au point qu'elle n'est appelée être que par une dénomination extrinsèque, de son côté le «particularisme ontologique» occamien⁷¹ souffre de ce que l'on pourrait appeler un déficit ontologique dans la mesure où il nous est dit qu'une réalité singulière n'est rien d'autre qu'identique à elle-même et demeure intrinsèquement dépourvue de toute nécessité intelligible. Cette contingence radicale du singulier nous renvoie à la liberté absolue de Dieu qui précède tout ordre de sagesse et donc toute finalité de nature, car «c'est précisément pour ne pas limiter la puissance divine qu'Occam réduit la consistance ontologique du possible»⁷². La conséquence de cette perspective apophatique à l'extrême, et de cet «agnosticisme métaphysique»⁷³ qui réduit «le projet

⁶⁹ ANDRÉ DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale*, p. 246.

⁷⁰ Cfr. MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, éd. cit., (Sermon 71), t. III, p. 80: «Il faut saisir Dieu comme mode sans mode, comme être sans être, car il n'a pas de mode». *Ibid.*, p. 77: «Paul se releva de terre et, les yeux ouverts, il vit le néant». Je ne peux pas voir ce qui est Un, il vit le Néant, c'était Dieu, Dieu est un Néant et Dieu est un Quelque chose. Ce qui est Quelque chose est aussi Néant. Ce que Dieu est, il l'est absolument [...] Quand l'âme parvient dans l'Un et y pénètre en un total rejet d'elle-même, elle trouve Dieu comme dans un néant». *Ibid.*, p. 78: «Il vit Dieu en qui toutes les créatures sont néant. Il vit toutes les créatures comme un néant car il [Dieu] a en lui l'être de toutes les créatures. Il est un être qui a en lui la totalité de l'être». Voir EMILE ZUM BRUNN, «Dieu n'est pas être», dans *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 84s., et EMILE ZUM BRUNN-ALAIN DE LIBERA, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984.

⁷¹ CYRILLE MICHON, *Nominalisme. La théorie de la significaction d'Occam*, Paris, Vrin, 1994, p. 483.

⁷² PIERRE ALFERI, *Guillaume d'Occam. Le singulier*, Paris., Ed. de Minuit, 1989, p. 129.

⁷³ CYRILLE MICHON, *op. cit.*, p. 489: «L'ontologie du nominalisme, le particularisme, découle de la sémantique unitaire et de la noétique qui lui est associée. Elle s'oppose à un fondement réel de la signification des termes connotatifs et universels, et professe un agnosticisme métaphysique

théologique traditionnel à celui d'une science verbale, c'est-à-dire d'une non-science⁷⁴, c'est que, paradoxalement, la seule limite envisageable à la puissance divine créatrice tient à la logique humaine et à sa règle de la non-contradiction. Tout est possible à Dieu de par sa puissance absolue sauf le contradictoire, à savoir, pour le singulier, «le "fait" d'être et de ne pas être en même temps ce qu'il est», en telle manière que «le possible laissé ouvert par l'existence d'un singulier contient absolument toutes les possibilités excepté sa non-existence» et que, «entre des singuliers de plein droit, il ne saurait y avoir aucune relation d' "incompossibilité"»⁷⁵. Voilà qui, pour le moins, ôte à tout agir créé quelque exigence de nature que ce soit, et le suspend au seul décret extrinsèque de la toute-puissance divine. Ainsi, «une chose n'est bonne que par le décret divin, indépendamment de l'intelligence et de l'amour divins, et son contraire aurait pu être tout aussi bon, si Dieu l'avait voulu ainsi: le vol, l'adultère, le meurtre, la haine de Dieu, par exemple, sont mauvais selon une détermination purement extrinsèque; puisqu'ils ne contredisent aucun ordre de la nature créée, ils pourraient être tout aussi bien méritoires du salut éternel, si Dieu l'avait décidé»⁷⁶.

On pressent que les retentissements de ces thèses dépendantes de la compréhension scotiste et occamienne de la *potentia dei absoluta*, conjuguées et articulées à la théorie scotiste de la *distinctio formalis a parte rei* et à la doctrine scotiste et occamienne des causes partielles et autonomes, vont être considérables et décisifs. De fait, c'est bien ainsi qu'il en a été pour l'ensemble de la philosophie moderne. Nous ne pouvons retenir, à la suite d'André de Murait, que quelques points essentiels et fondateurs.

3. Quelques fruits du scotisme et de l'occamisme.

Notons d'abord que, si ce qui est pensé distinctement est séparé dans la réalité ou séparable de par la puissance absolue de Dieu, on ne voit pas pourquoi la matière, à l'intérieur de la substance corporelle, n'aurait pas une actualité indépendante de la forme, l'unité substantielle étant ainsi récusée, comme nous l'avons vu, au profit

la signification des termes connotatifs et universels, et professe un agnosticisme métaphysique quant à la validité objective de ces significations».

⁷⁴ PIERRE ALFERI, *Ibid.*, p. 135. L'auteur insiste beaucoup, et avec raison, sur la négativité radicale de la théologie occamienne. Voir p. 429s. Cfr., par exemple, p. 454: «Dieu est le singulier par excellence, ni objet d'intuition ni connaissable dans son existence ou dans son essence. Nos concepts de Dieu ne sont que des noms et des noms impropres. Notre discours à son sujet se forme sans raison à partir de la foi, pur discours sans référent disponible, sans épreuve empirique possible [...] Dieu, s'il existe, est tout-puissant et inconnu, séparateur et séparé».

⁷⁵ PIERRE ALFERI, *Ibid.*, p. 128. Voir aussi, p. 131: «L'émergence d'une multiplicité d'étants est première, plus originaire que toute relation, que toute causalité. Telle est, sans doute, l'une des thèses les plus radicales d'Occam concernant le monde. Le monde est avant tout constitué de singularités qui ne doivent leur être, dans son unicité autonome, qu'à une puissance créante. La cohésion causale et la nécessité qui l'accompagne ne sont pas fondatrices du monde; elles sont secondaires, précaires, et ne s'imposent pas à la puissance créante qui s'y exerce».

⁷⁶ ANDRÉ DE MURAIT, «Epoque-Malin Génie-Théologie de la toute-puissance divine...», dans *La métaphysique du phénomène*, p. 127.

d'un emboîtement de formes unifiées par une forme supérieure. Si, en conséquence, on applique analogiquement le rapport forme-matière à la relation du sujet et de son objet de connaissance, c'est toute unité intentionnelle du sujet et de l'objet extramental dans l'acte de connaître qui est compromise. Elle l'est d'autant plus que l'on fait jouer l'hypothèse occamienne *de potentia dei absoluta*. Selon cette hypothèse, en effet, rien n'empêche que la toute-puissance divine se substitue à une cause seconde, puisque les causes sont désormais conçues comme partielles, non réciproques, et accidentellement concourantes à un même effet.

Dans ces conditions, la causalité du sujet et la causalité de l'objet sont dissociables⁷⁷. Le divorce est d'autant plus compréhensible que l'idée occamienne de la causalité (restreinte univoquement à l'efficience) se ramène à une juxtaposition ou à la coexistence, sans transitivité aucune, de la cause et de son effet. Ainsi de l'objet qui est, pour Occam, pure cause efficiente de la connaissance, mais cause seconde par rapport à la cause première universelle qui est Dieu. Certes, celle-ci est de fait, *de potentia ordinata*, une cause principale (plus principale que toute autre), mais néanmoins une cause partielle et immédiate. Il reste que la toute-puissance de la causalité divine, *de potentia absoluta*, peut se substituer entièrement à l'exercice de la cause seconde et devenir cause totale en même temps que l'unique cause immédiate. Dieu aura donc le pouvoir de causer en totalité la connaissance, l'objet n'ayant plus qu'à s'effacer au point que, même si une chose n'existe pas, elle n'en sera pas moins objectivée en vérité. Tel est le thème occamien de la *notitia intuitiva rei non existentis* que, même à l'état de pure hypothèse, il rend douteuse, suspecte, la valeur réaliste de la connaissance humaine. On peut dire que, désormais, «la connaissance se définit essentiellement dans une indépendance absolue à l'égard de son objet»⁷⁸.

Le sujet n'en retire aucune autonomie d'action supplémentaire, bien au contraire, puisque l'efficience divine se substitue à la sienne. On le voit bien dans la philosophie classique, où la dépendance radicale par rapport à l'Absolu divin (pensons, par exemple, à l'innéité chez Descartes des vérités éternelles) devient la source suprême de toute clarté dans la connaissance humaine, du moins tant que Kant n'aura pas donné à la subjectivité transcendante une capacité souveraine d'objectivation par une mise en forme de l'expérience ne devant rien aux choses. C'est donc d'une autre manière que le sujet va être privilégié dans la philosophie moderne. Ce privilège dépendra effectivement de la rupture consommée entre l'acte de connaître et la réalité à appréhender. Il en résultera que seule sera, à la limite, absolument certaine la connaissance d'un objet identique à la connaissance même, à savoir le moi et les objets qu'il renferme. Il est légitime de dire ainsi que, par l'hypothèse occamienne, et la dissociation qu'elle enveloppe entre l'acte subjectif et la réalité de son objet, c'est le *Cogito*, tel que Descartes l'intronisera comme principe de la philosophie, qui est incorporé à la pensée moderne. La reprise qu'en fera Husserl ne parviendra pas à s'émanciper d'une intentionnalité purement intramentale dans le rapport transcendantal du sujet à son acte.

⁷⁷ Cfr. ANDRÉ DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale*, pp. 112s.

⁷⁸ ANDRÉ DE MURALT, *Ibid.*, p. 76.

Il en est analogiquement de même, nous y avons fait allusion, dans l'ordre de l'activité volontaire. La volonté selon Occam n'est pas plus déterminée causalement (selon la finalité) par son objet que l'intellect ne l'était (formellement) par le sien. La volonté n'a pas de fin qui lui soit par soi naturelle. Ce que nous appelons le bien moral n'est poursuivi par elle qu'accidentellement et en vertu d'un libre décret de la toute-puissance divine qui, *de potentia absoluta*, pourrait prescrire le contraire. Aimer ou haïr Dieu est en soi indifférent, et l'un ne fait pas plus violence que l'autre à une volonté qui n'a point elle-même de nature, et n'est *a fortiori* en rien la faculté d'un sujet qui aurait lui-même une nature avec ses fins propres. Par suite, il n'est point d'inclination naturelle à assumer volontairement, et point de loi naturelle, en conséquence, qui vaudrait en elle-même et épouserait, de l'intérieur de la faculté d'appétit intellectuel, et comme la finalisant, le dynamisme consubstantiel à la nature humaine créée. La loi ne peut plus être qu'un impératif catégorique suspendu à un décret gratuit et immotivé de Dieu, à moins qu'elle ne soit plus qu'une pierre d'achoppement et une occasion de rejet pour une liberté créée informe, se concevant comme entièrement livrée à elle-même, et en réalité soumise à l'arbitraire du désir. En toute hypothèse, c'est toujours ce règne sans partage, dont nous sommes encore les victimes consentantes, d'une liberté d'indifférence qui, si elle est limitée, ne pourra l'être que d'une manière entièrement extrinsèque. Kant aussi bien que Sartre (pour ne citer qu'eux) sont, en ceci, les héritiers d'une problématique médiévale. Également, «la définition de la liberté dans la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789 est un écho proche encore de cette liberté centrale de toute la philosophie morale moderne: "La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à la liberté d'autrui". Les deux traits essentiels de la conception occamienne-moderne, c'est-à-dire de la conception libérale de la liberté, se retrouvent ici: la liberté comme pouvoir essentiellement infini et sa limitation extrinsèque»⁷⁹.

Nous pourrions poursuivre cette étude des implications de la révolution scotisto-occamienne au cœur même de la philosophie de Pare et de l'esprit. Il serait intéressant à cet égard d'accompagner plus avant André de Muralt dans sa rigoureuse et lucide radioscopie des grands courants de la pensée moderne. Les points auxquels je me suis tenu montrent déjà suffisamment la gravité de ce qui est en jeu. Ils témoignent surtout d'une orientation générale de la pensée, que Pon pourrait caractériser à la fois comme une ontologie parcimonieuse et comme une rupture du lien de l'esprit avec l'être (soit par une remise totale du sujet à une toute-puissance indifférente de Dieu, soit par mode de repli dans une subjectivité transcendantale et *a priori*, soit par une identification à l'Absolu et la mise en place d'une dialectique purement idéaliste de l'auto-constitution divinisatrice de soi).

Il nous reste à nous demander s'il est possible de mettre au jour un principe général susceptible de régir cette double option métaphysique et à nous interroger, sans négliger de remonter à ses sources les plus profondes, sur la manière dont nous pouvons le caractériser. Ne renverrait-il pas de soi, sinon toujours de fait, à une certaine posture mystique de l'esprit?

⁷⁹ ANDRÉ DE MURALT, *Ibid.*, p. 81.

111. DU PRINCIPE D'IMMANENCE A LA MYSTIQUE D'IMMANENCE

1. *Le principe moderne d'immanence.*

Si telles sont quelques unes des caractéristiques les plus profondes de la philosophie moderne, on peut une fois de plus s'interroger sur la pertinence de l'analyse onto-théo-logique qu'en propose Heidegger. Il semble, sans qu'il soit besoin de (aire une enquête systématique, que les critères que celui-ci retient correspondent, au moins en partie, à ce que nous avons cherché à décrire. On peut en juger en relisant ces quelques lignes où le penseur de Messkirch tente de déterminer ce qui fait, selon lui, l'essence de la métaphysique (puisque l'onto-thé-ologie, nous le montrions en commençant, constitue à ses yeux la substance même du système de la métaphysique et de son destin) : «La métaphysique pense l'étant comme tel, c'est-à-dire dans sa généralité. La métaphysique pense l'étant comme tel, c'est-à-dire dans sa totalité. La métaphysique pense l'être de l'étant, aussi bien dans l'unité approfondissante de ce qu'il y a de plus universel, c'est-à-dire de ce qui est également valable partout, que dans l'unité, fondatrice en raison, de la totalité, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus haut et qui domine tout. Ainsi d'avance l'être de l'étant est pensé comme le fond qui fonde. C'est pourquoi toute métaphysique est, dans son fond et à partir de son fond, la Fondation qui rend compte du fond, qui lui rend raison et qui finalement lui demande raison»⁸⁰.

Heidegger, dans ce texte, insiste donc sur le visage d'universalité, de généralité, de totalité, et d'unité fondatrice de cette totalité, que comporte la pensée onto-théologique. Elle est une «représentation» de l'étant et de l'être de l'étant, ou plutôt de «l'unité de l'étant comme tel, considéré à la fois dans ce qu'il a d'universel et dans ce qu'il a de suprême»⁸¹, à savoir de divin. Or, aussi bien chez Duns Scot que chez Occam, nous trouvons effectivement ce souci de connaissance universelle, cette recherche d'une vision intégrale ou totalisante des choses. Différemment, mais avec la même affirmation de son univocité, le concept de l'étant est au coeur de la systématisation. Chez Occam, en dépit de son nominalisme qui ne lui fait reconnaître comme réel que l'individu ou le singulier, on peut même parler, de ce point de vue, par rapport à Duns Scot, d'une poussée à la limite. Chez Duns Scot, en effet, l'univocité du concept d'étant, comme englobant le créé et l'incrété, laisse néanmoins en dehors de ses rets les qualités qui donnent à l'étant son espèce propre et constituent donc ses ultimes déterminations, ainsi que les «passions» ou les transcendants qui ne représentent pas un élément de sa définition. Elle se limite à la prédication quidditative par laquelle on attribue à un sujet son essence en tant que telle. Chez Occam, au contraire, l'univocité de l'étant est un principe universel de détermination qui enve-

⁸⁰ MARTIN HEIDEGGER, *Identité et différence*, «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique», dans *Questions I*, éd. cit., p. 292s.

⁸¹ MARTIN HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 295. Cfr. aussi *Qu'est-ce que la métaphysique?*, introduction (1949), dans *Questions I*, p. 40: «Précisément parce qu'elle porte à la représentation l'étant en tant qu'étant, la métaphysique est en soi, de cette façon double et une, la vérité de l'étant dans sa généralité et son plus haut sommet».

loppe aussi bien ses propriétés transcendantales que ses différences ultimes⁸². En outre, la métaphysique scotiste comme la métaphysique occamienne s'achèvent par une théologie du premier Etant, soit comme l'Etant infini, ce qui est alors la manière la plus appropriée de le nommer, soit comme le Singulier par excellence, incompréhensible en lui-même, et que nous ne pouvons que nommer improprement, mais qui nous permet de penser cet univers d'absolus individuels, séparés et co-existants. Ainsi l'une et l'autre métaphysique sont-elles effectivement des onto-théologies.

Disons-le cependant, une fois encore, les critères onto-théologiques énoncés par Heidegger sont suffisamment larges pour recouvrir toute métaphysique, que celle-ci soit scotiste, occamienne, ou qu'elle soit thomasiennne (il y a bien aussi, chez saint Thomas, une attention à la compréhension la plus totalisante et la plus universelle possible du mystère d'être jusqu'à reconnaître, en la cause première de tout étant comme étant, et cette fois, il est vrai, selon l'écart de l'analogie, le *maxime ens*). Il n'est pas jusqu'à cette connaissance «représentative» qui constitue, pour le penseur de Messkirch, un trait éminemment métaphysique, qui ne se retrouve chez Thomas d'Aquin. Sans doute, la «représentation» peut servir à désigner toute forme de conceptualisme et, particulièrement, cette doctrine médiévale de *l'esse obiectivum ou' re=praesentatum*, à savoir l'objectivité idéale, autonome et intermédiaire par rapport à la réalité connue, à laquelle le sujet connaissant est immédiatement référé, dont Guillaume d'Occam a fait un impitoyable procès, et qui traverse, selon André de Muralt, toute la tradition occidentale depuis Duns Scot jusqu'à Wittgenstein⁸³. Il demeure que, pour saint Thomas également, *l'intentio intellecta* est «ce que l'intelligence conçoit en elle-même de la chose qu'elle connaît», «une certaine similitude que l'intellect conçoit de la chose connue»⁸⁴. Cependant, —et c'est là une différence majeure—, cette similitude qui est le *verbum interius* n'est pas un intermédiaire d'abord connu (elle ne peut être appréhendée qu'au temps second de la réflexion, *quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur*⁸⁵), elle est ce dans quoi (*in quo*) la chose même est intelligée⁸⁶.

⁸² On consultera avec grand profit, à ce sujet, dans JEAN DUNS SCOT, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, l'introduction d'Olivier Boulnois, «La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique», pp. 11-81.

⁸³ Cfr. ANDRÉ DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Troisième étude: «La doctrine médiévale de *l'esse obiectivum*», p. 90-167. Un ouvrage du même auteur est annoncé sur ce thème. *Ti* sera intitulé: *Esse obiectivum. La représentation de l'objet de Duns Scot Wittgenstein*.

⁸⁴ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summ. c. Gent.* IV 11: «Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum».

⁸⁵ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Ibid.*

⁸⁶ Cfr. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, I, 1: «C'est donc ce qui est ainsi exprimé, ainsi formé dans l'esprit, qu'on appelle verbe intérieur. Par rapport à l'intelligence, ce n'est pas ce par quoi l'intelligence saisit, mais ce dans quoi elle saisit, parce qu'elle voit, dans ce qu'elle a formé et exprimé, la nature de la réalité qu'elle saisit».

Convenons donc que, si toute métaphysique entre comme telle, sinon à chaque fois en tout, du moins selon ses principaux aspects, dans l'onto-théo-logie telle que Heidegger la définit, nous sommes contraints, si nous voulons manifester ce qui confère une certaine unité spécifique aux grandes caractéristiques de la philosophie moderne, à chercher un principe d'interprétation plus approprié. Remarquons au demeurant qu'il y a en fin de compte quelque chose de particulièrement insatisfaisant à se contenter — ce qui est certes justifiable et même jusqu'à un certain point éclairant —, d'introduire dans le moule onto-théo-logique tout ce qui s'est philosophiquement pensé depuis Platon jusqu'à Nietzsche, alors que la philosophie moderne met à l'oeuvre des métaphysiques qui sont, plus ou moins manifestement selon les cas, des espaces de rationalité où s'élaborent les fondements d'une sortie de la métaphysique. Cela est vrai déjà, d'une manière remarquable, de la métaphysique de Guillaume d'Occam dont on a pu dire que, «en affirmant la pure singularité des étants et leur stricte coïncidence avec eux-mêmes au-delà de toute universalité et de tout "mode d'être"», elle implique une «ontologie minimaliste» qui «se destine et se résout à disparaître» et qui «exige d'elle-même sa résorption dans les connaissances empiriques particulières», bref qu'elle est une métaphysique «fantôme»⁸⁷.

Si nous voulons chercher à comprendre le principe qui structure la philosophie moderne, mieux vaut donc en revenir aux aspects fondateurs tels que nous les avons exposés à la suite d'André de Muralt. Ces aspects convergent vers une dissociation de Pacte de connaissance et de la réalité objective, et vers un désintérêt grandissant par rapport à une union intentionnelle de l'intellect et de l'intelligible extramentale, devenue totalement indifférente. En effet, rappelons-nous que, selon l'hypothèse de *potentia absoluta dei* retenue par Duns Scot et Guillaume d'Occam, le sujet connaissant peut appréhender en vérité (et même, pour Occam, par une *notitia intuitiva*) son objet *sive res sit sive res non sit*. Il en résulte que le sujet connaissant est en quelque sorte renvoyé à lui-même et à l'immanence de sa pensée. C'est en celle-ci et en ses capacités autonomes et *a priori* que Pon tendra à chercher les fondements et les critères du savoir vrai, en empruntant ainsi les voies d'«un immense argument ontologique»⁸⁸. L'évidence de la conscience de soi dans l'expérience subjective du *cogito* deviendra première sinon exclusive (et ici il faudrait invoquer la paternité de Nicolas d'Autrecourt plutôt que celle d'Occam), dans la mesure où une telle intuition permet alors de saisir l'identité du connaissant et du connu, de l'apparaître et de l'être, du sujet et de son acte même de se connaître»⁸⁹.

" PIERRE ALFERI, *op. cit.*, p. 462. Cfr. p. 454s.

" Cfr. ANDRÉ DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, p. 79: «La philosophie moderne dans son ensemble est un immense argument ontologique qui, la causalité réciproque et totale du sujet et de l'objet étant supprimée, assure métaphysiquement la corrélation nécessaire de l'idée et de l'idéal, soit par création parallèle de l'ordre des essences et de celui des existences (Descartes), soit par l'unité de la substance (Spinoza), soit par l'harmonie providentielle divino (Leibniz)».

" Cfr. ANDRÉ DE MURALT, *Ibid.*, p. 77s: «Dans le contexte d'une pensée pour laquelle la définition essentielle de la connaissance n'implique pas nécessairement la causalité de l'objet réel, sujet connaissant et réalité extramentale sont absolument et définitivement séparés, et il ne reste plus à la pensée philosophique en quête de la vérité qu'à se retourner sur le sujet, son acte de con-

D'une manière générale, au demeurant, on peut dire que l'ontologie restreinte d'Occam invite à un tel repli du sujet sur lui-même, en sorte que les sources occamiennes de l'immanentisme moderne sont à chercher de ce point de vue, non point immédiatement en son nominalisme, mais bien dans ses prises de position empiristes. Le singulier occamien, en effet, ne comporte pas d'unité métaphysique immanente saisissable par la pensée. Celle-ci, délivrée de l'abstraction de l'universel qui, dans cette perspective, n'a aucune objectivité hors de l'intelligence et n'appartient aucunement à l'essence des choses singulières — il ne peut que suppléer par manière de signe mental — est vouée à une intuitivité à laquelle cependant il faut se garder de trop accorder. Le Père Joseph Maréchal fait très justement remarquer la modestie de l'intuition intellectuelle humaine selon Occam. Elle ne saisit que «l'écorce de l'individualité», son objet n'est pas «l'individualité métaphysique, ce sont les *faits individuels* internes ou externes», à savoir un ensemble assez mouvant de phénomènes constitutifs de «l'expérience concrète», en sorte que, «quoi qu'on en dise, elle n'est, pour majeure partie, qu'une transposition de l'expérience sensible et matérielle à l'intelligence»⁹⁰. Dès lors, l'esprit peut-il se satisfaire de cette appréhension d'une multiplicité de phénomènes coexistants, chacun étant un absolu de par sa simple coïncidence avec soi, sans que ne puisse être perçu ce qui en fait l'unité d'être? Ne sera-t-il pas tenté, dans son exigence d'intelligibilité (que le fidéisme auquel renvoie le scepticisme occamien ne saurait apaiser durablement), de regarder la pensée elle-même comme source *a priori* de l'univers objectif et de son unité? L'unité du composé n'est d'ailleurs pas plus facile à penser dans le cadre de la distinction formelle *a parte rei* selon Duns Scot. Chacune des formes qui constituent ensemble l'identité *simpliciter* de la chose concrète ayant une existence partielle, l'unité se dégage mal, en effet, de cette superposition des formes ordonnées comme un tout par la forme supérieure. L'option essentialiste comme l'option empiriste, chacune à sa façon, soustraient l'intelligence à son intention naturellement métaphysique et la rapportent à la seule identité qui ne puisse être contestée, celle du moi. Dès lors comment

naissance ou sa représentation objective absolue. Et cette réflexion, en qui s'exerce l'identité absolue du sujet et de son acte de se connaître soi-même, échappe définitivement à la possibilité *de potentia absoluta dei* d'être privée de son objet: elle est nécessairement vraie par soi. Nicolas d'Autrecourt invente ici le ressort structurel du *cogito* cartésien, bien plus que la doctrine voisine d'Occam à propos du privilège de la proposition "intelligo", et cette forme anticipée de la réflexion moderne permet de dissiper l'illusion que Descartes entretenait délibérément dans ses *Méditations*, à savoir que le *cogito* exprimerait une authentique démarche existentielle).

⁹⁰ JOSEPH MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, Cahier 1: *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age: La critique ancienne de la connaissance*, Louvain/Paris, Museum Lessianum/Alcan, 2e. éd., 1927, p. 180. Il y a bien, pour Occam, une *notitia abstractiva*. Mais, ou bien elle est une «intellection confuse de plusieurs singuliers», ou bien elle est «la connaissance d'une chose, abstraction faite de son existence ou de sa non existence. De ce point de vue, *notitia* intuitive et *notitia* abstractive ont le même objet "totalement et sous la même raison", ce qui suppose la corrélation d'une métaphysique univoque dans laquelle l'être n'est pas un véritable prédicat, à une noétique dans laquelle l'acte d'intellection est spécifié par soi et non par son objet».

s'étonner qu'un Nicolas d'Autrecourt découvre, dans cette identité subjective, le principe premier de tout savoir, «comme un principe *a priori* d'identité hypothétique: si A est, A est A», à l'évidence duquel tout peut être syllogistiquement réduit ou déduit»⁹¹ ? On comprend par là comment l'idéalisme peut apparaître «originellement comme le résultat d'une sorte de scandale, déterminé lui-même par la conception empiriste de la nature: l'univers, ramené à une pure multiplicité phénoménale, n'a plus assez de consistance pour s'affirmer en soi, comme un objet distinct du sujet-connaissant. Il s'évanouit en quelque sorte en apparences, engendrées mystérieusement des virtualités du sujet»⁹².

L'issue semble donc inévitable. Alors même qu'elles cherchent encore un fondement théologique, les métaphysiques de la modernité s'engagent sans réserve, et de plus en plus manifestement, dans les horizons de l'immanence. En ce sens, il convient de dire que le principe qui donne à la multiplicité de leurs démarches, et au-delà de leurs indéniables et parfois profondes différences, son unité d'orientation est un *principe d'immanence*. Ce principe, dont nous devons déterminer d'une manière plus précise la signification proprement philosophique, il faut dire tout de suite que sa précellence, son caractère axial et recteur, ne le rendent aucunement exclusif de corollaires plus accordés à telle ou telle approche particulière. En outre, il est complémentaire d'un autre principe, d'ordre premièrement théologique celui-ci, et dont nous n'avons pas à traiter ici pour lui-même, qui est le *principe de sécularisation*⁹³. C'est ce principe qui permet de comprendre comment, peu à peu, dans l'Occident chrétien où elle s'est de fait développée, la philosophie s'est détachée des sagesse de la foi et, quitte à en assimiler parfois des doctrines fondamentales désormais lalcisées, allant jusqu'au bout de sa rage destructrice de tout ce qui prétendrait procéder d'ailleurs que d'elle-même, elle s'est retournée contre elles.

De fait, le principe d'immanence, dont les fondements philosophiques immédiats doivent être cherchés, comme nous l'avons vu, dans une indigence ontologique, doit donc être mis, pour le théologien, en dépendance du principe de sécularisation. En effet, le retrait du métaphysique qui est la base de la pensée moderne se traduit inévitablement par un agnosticisme plus ou moins marqué de la théologie philosophique tandis que le fidéisme occupe, pour autant, le terrain perdu par la certitude rationnelle. De fait, ce fidéisme n'a pu résister aux coups de boutoir d'une pensée dressée contre toute idée de transcendance et qui a fait désormais de l'immanence sa loi. C'est en conséquence par rapport à ce qu'il semble approprié d'appeler le *principe de transcendance* que doit se comprendre d'abord le principe d'immanence.

⁹¹ Cfr. ANDRÉ DE MURALT, «La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau», dans A. DE MURALT-A. DUFOUR-R. DERATHE-A. PHILONENKO, *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1978/2, p. 18.

⁹² RÉGIS JOLIVET, *Les sources de l'idéalisme*, Paris, Desclée De Brouwer et Cie., 1936, p. 43.

⁹³ Est-il nécessaire de préciser que je n'entends point par là mettre en cause la reconnaissance de la *distinction* comme de la légitime et *relative autonomie* des choses séculières? La sécularisation qui est ici en question est l'aboutissement d'un processus de *séparation* et d'*indépendance absolue* qui est le fruit d'une idéologie séculariste.

En effet, le principe de transcendance recouvre de façon plénière la structure de pensée que de Muralt qualifie d'aristotélico-thomiste⁹⁴. Ti ne traduit pas seulement la

⁹⁴ Cfr. ANDRÉ DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, p. 103. Je préciserais volontiers pour ma part que le principe de transcendance, s'il trouve à s'appliquer en plénitude dans la métaphysique de saint Thomas, ne s'applique qu'imparfaitement à la métaphysique d'Aristote dans laquelle l'étant n'est pas saisi en toute sa profondeur d'*habens esse*. En conséquence, mieux vaudrait caractériser le principe de transcendance, dans la plénitude de signification, comme le principe propre de la métaphysique chrétienne de l'être. De Muralt décrit en tout cas ainsi la structure de pensée qualifiée par lui d'aristotélico-thomiste : «L'être est dit multiplement, principalement comme substance et comme acte; les causes par soi sont causes réciproques et totales l'une de l'autre; l'information de l'intellect par son objet est une actuation opérative immédiate et par soi, qui ne requiert de soi aucun intermédiaire objectif et représentatif; la finalisation de la volonté par son bien propre est de même une actuation opérative immédiate et par soi, qui ne requiert de soi aucune prescription légale, même si celle-ci est nécessaire comme condition "matérielle" de son exercice». Le philosophe genevois note lui-même à juste titre que l'on pourra contester que cette «information immédiate et par soi de l'intellect par son objet» (*Ibid.*, p. 103), dont il nous parle, se trouve effectivement chez saint Thomas. Il semble, de fait, que l'on pourrait difficilement considérer, ainsi que le propose de Muralt, l'information de l'intellect possible par la *species intelligibilis* et la conception du verbe dans l'immanence du connaître chez Thomas d'Aquin comme de pures «métaphores» (*Ibid.*, p. 42). Ce qui est vrai, c'est que, tout d'abord, l'espèce intelligible n'est autre, pour saint Thomas, qu'une forme présentative de l'intelligible contenu en puissance dans la chose et actualisé par l'intellect actif, une *similitudo obiecti*. En tant que principe de Pacte de connaître, elle n'est pas un *tertium quid*, puisqu'elle n'a qu'un *esse intentionale* (l'aspect sous lequel elle qualifie l'âme «physiquement» étant second et ne relevant pas du connaître comme tel), et qu'elle est, non point *quod intelligitur*, mais *quo intellectus intelligit* (*Summ. theol.* I q. 85 a. 2). Par ailleurs, cette espèce intelligible ne saurait être confondue, comme ce fut hélas! parfois le cas, avec le verbe mental ou le concept qui est le terme de Pacte de connaître. On ne doit donc pas appliquer les textes de saint Thomas sur la *species intelligibilis* à une prétendue *species expressa*, dont saint Thomas ne parle pas, et qui désigne, pour les inventeurs scolastiques de ce terme assez malheureux, le verbe mental. Au demeurant, saint Thomas ne traite de ce dernier qu'en un contexte théologique, dans son élaboration de la doctrine trinitaire. Il est significatif, par exemple, qu'il n'y fait à aucun moment allusion dans son traité sur la pensée humaine (*Summ. theol.* I q. 84 a. 88), ce qui veut dire que le réalisme de celle-ci peut déjà être critiquement défendu avant même que ne soit abordée la question du statut du concept. Ce statut, du fait même de l'intérêt exorbitant qu'on lui a accordé, sans doute sous l'influence du conceptualisme moderne, a d'ailleurs donné lieu à des interprétations qui, pour le coup, devraient être révisées. On a en effet voulu tellement distinguer le *dicere* de l'*intelligere*, dans le souci de préserver l'immanence de la pensée, que l'on a identifié la conceptualisation à une activité transitive. C'est ainsi, par exemple, que YVES SIMON (cfr. *Introduction à l'ontologie du connaître*, Paris, Desclée De Brouwer et Cie., 1934, p. 197s.) affirme que «la production du concept, l'expression intérieure du pensé, est *de soi* et si l'on considère isolément son aspect de production, une action transitive, un acte d'efficacité essentiellement rapporté à, l'apparition dans l'existence d'un terme distinct de Pacte lui-même». Il en résulte que Pacte de penser comporte, «comme deux modalités», l'immanence et la transitivité productive. Saint Thomas ne s'exprime pas ainsi dans son *De potentia* où il affine sa doctrine sur le concept. Celui-ci, est-il exposé, ne se distingue pas de l'*intelligere* comme une réalité qui lui serait extrinsèque. Il ne suppose aucune transitivité, mais il est simplement le terme de cette action immanente qu'est l'intellection, en telle sorte qu'il n'a qu'un *être réellement et par essence relatif*, tout dépendant de Pacte de connaître ou de dire en tant qu'il en est le terme. En étant relatif au principe même de l'action, c'est-à-dire à l'intelligence informée par l'espèce in-

reconnaissance, par la métaphysique thomasienne, de la dépendance intrinsèque de l'étant fini dans son être par rapport à sa cause première créatrice, et de l'absence, qui en résulte, de toute commune proportion entre le créé et l'incréé. Il signifie, plus largement, que toute perspective moviste est récusée, le régime des étants finis étant celui de la participation analogique. Il exprime enfin, dans l'ordre de la connaissance, le réalisme qui interdit à l'intériorité spirituelle de l'intellection et de l'amour de se concevoir comme une immanence close, quelle que soit le mode, relatif ou absolu, de cette clôture. Aussi bien le réalisme excessif de Duns Scot, dans la mesure où il cherche à faire se correspondre les formes conceptualisées et les formes existant dans la réalité, déserte déjà la zone d'influence du principe de transcendance au profit du principe d'immanence⁹⁵.

Tout comme le principe de transcendance, le principe d'immanence n'a certes pas qu'une signification gnoséologique. Sans doute, il est né historiquement au sein de la philosophie moderne, du fait de son nominalisme foncier; plus précisément, il exprime une certaine manière, qui est celle de la pensée moderne, de considérer le rapport de l'être et de l'esprit, où l'esprit, divertie de ce qui est, ne s'intéresse plus qu'à l'univers intérieur au sujet connaissant et tend à résorber finalement toute réalité dans la pensée. Mais une métaphysique de dimmanence pourra être ainsi l'expression d'une philosophie immanentiste et *a priori* de la connaissance. Dans ses formes extrêmes, sa caractéristique sera alors le monisme du «tout est en tout» qui définit, non seulement la relation des choses avec la subjectivité, mais aussi les rapports qui unissent, par leur essence même, les choses entre elles. En toute hypothèse, c'est à une perspective foncièrement univoque qu'obéira cette métaphysique. Dès lors, on le comprend, le principe d'immanence n'est pas la simple expression de l'intériorité du connaître (qui est du reste, paradoxalement, assez largement trahie par la philosophie moderne), il désigne bien plutôt une intimité parfaitement étanche à toute réalité extramentale qui la transcenderait, et centrée sur la relation du sujet à son acte de connaître. Bien plus, cette intimité, «en passant à la limite, devient l'identité. A mesure que les séparations s'effacent et que la fusion s'opère, on s'achemine vers l'unité absolue. La plupart de nos modernes idéalistes suivent le principe jusque là.

telligible comme *similitudo obiecti*, il est pur rapport à la chose connue. Cfr. *De potent.* q. 7 a. 10: «Ipsa vero res quae est extra animam, omnino non attingitur a tali actu [intellectus], quum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam». *Ibid.*, q. 8 a. 1: «Intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat [...] Differt autem [conceptio] ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum [...] Huius autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto». Sur le verbe mental chez saint Thomas, cfr. Dom CHAMBAT, *Les Missions des Personnes de la Sainte-Trinité*, Saint-Wandrille, 1943, et HENRI PAISSAC O. P., *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, Paris, Cerf, 1951, p. 101a.

" Il en était déjà ainsi, nous l'avons vu, des disciples d'Avicébron critiqués par saint Thomas. Voir SAINT THOMAS D'AQUIN, *De spirit. creat.* a. 3: «Existimaverunt etiam quod quidquid est abstractum in intellectu, sit abstractum in re; alias videbatur eis quod intellectus abstrahens esset falsus aut vanus, si nulla res abstracta ei responderet».

Ils ne reconnaissent qu'une seule réalité, la pensée, étoffe unique où sont taillés les divers phénomènes. Il n'y a pour eux rien de distinct du fait de conscience: c'est l'immanence universelle. Ici l'application psychologique épuise le principe métaphysique et coïncide en extension avec lui, puisque la réalité est, tout entière, de nature psychique... On ne voit pas que Dieu lui-même puisse avoir de place en dehors de cette unité si absolue»⁹⁶.

2. *La consonance mystique de l'immanence moderne.*

Me permettra-t-on de poursuivre ces quelques réflexions en avançant une hypothèse nouvelle au sujet de ce principe d'immanence qui semble gouverner la pensée la plus représentative de la modernité? Cette hypothèse, je ne la propose qu'avec la plus grande prudence, puisque l'on comprendra que je ne puisse dans le cadre de cette étude, et à l'aide des références précises et détaillées que l'on serait en droit d'attendre, montrer comment elle se vérifie dans l'histoire des doctrines philosophiques. On aura au moins la faculté de se reporter aux travaux déjà existants, dont on trouvera ici les références, et qui ont posé en ce domaine, avec toute la rigueur souhaitable, de fort précieux jalons.

Ce que je veux dire suppose en premier lieu que l'on n'adhère pas *a priori* au décrochage typiquement moderne de la réflexion philosophique d'avec la soif religieuse de l'Absolu. C'est cette soif qui soutient en réalité, *in actu exercito*, l'intelligence en son oeuvre spéculative, lorsque celle-ci devient proprement métaphysique, ce qui se traduit dans la substance même de l'esprit par ce que saint Thomas a si bien défini

⁹⁶ Cfr. JOSEPH DE TONQUÉDEC S. I., *Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, Paris, Beauchesne, 1913, p. 4s. Le célèbre jésuite propose cette définition générale du principe d'immanence: «Le principe d'immanence applique la notion d'immanence à la généralité des choses. Il fait de cette notion une catégorie première, fondamentale, où tout entre, de laquelle participe tout être, par le seul fait qu'il se réalise, qu'il tient une place dans l'univers. Le principe d'immanence s'érige en principe premier, c'est-à-dire qu'il se donne pour une de ces lois constitutives de la pensée et de l'être —telles que le principe d'identité— en opposition avec lesquelles rien ne saurait exister, être perçu ni conçu. En faisant abstraction des particularités qui le modifient chez les différents auteurs, et en lui laissant intentionnellement la plus grande élasticité, on peut le formuler ainsi: Rien n'existe à l'état isolé; tout tient à tout, non point par des liens adventices et séparables, mais par le fond et l'essence même. En particulier, comme il y a, dans l'ensemble du donné, un point central, le moi, auquel tout est rapporté, à partir duquel s'échelonnent toutes les perspectives, on comprend que le principe d'immanence ait été le plus souvent mis en usage à propos des rapports du moi avec les choses. Historiquement, et tel que l'étude de la philosophie moderne nous le révèle, c'est là son origine; il est né des spéculations sur le problème de la connaissance. Et bien souvent dans les formules qu'ils en donnent, les auteurs le limitent à cet objet. Cependant, même ceux qui le définissent ainsi, en font, sans toujours avertir, un usage plus général; le principe a chez eux une portée ontologique et universelle: il est censé régler, non seulement le rapport des choses avec le moi, mais aussi celui des choses entre elles». Sur les sources empiristes et nominalistes du principe moderne d'immanence, on consultera le petit livre oublié, et pourtant très suggestif, de RÉGIS JOLIVET, *Les sources de l'idéalisme*, cit. Voir également AUGUSTE ET-CHEVERRY, *L'homme dans le monde. La connaissance humaine et sa valeur*, Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1963, pp. 148-184.

comme un désir naturel de voir Dieu⁹⁷. Jacques Maritain remarquait très justement que la religion est «ce qui domine toute l'activité de l'homme» et que cela n'est pas sans incidence sur la pensée spéculative elle-même et son rapport à la réalité⁹⁸. De son côté, Yves Simon notait que «la recherche de l'absolu expérimental est le pendant de la recherche de l'absolu ontologique»⁹⁹. Aussi convient-il de demeurer particulièrement attentif aux liens plus ou moins manifestes que certaines philosophies entretiennent avec cette forme suprême de l'expérience spirituelle et, de soi, religieuse — même si elle n'est pas reconnue comme telle par la pensée moderne sécularisée —, qu'est l'expérience mystique¹⁰⁰. Nous y avons déjà réfléchi, au commencement de ce travail, à propos de Plotin et, surtout, de Heidegger. Mais nous pourrions prolonger l'analyse en évoquant encore d'autres philosophes, Fichte ou Hegel par exemple, pour demeurer en Occident, mais plus généralement ceux de cette tradition allemande issue de Jacob Boehme et dont le penseur de Messkirch est, d'une certaine manière, comme l'aboutissement.

Or il se trouve que les philosophes, qui d'une manière ou d'une autre se reconnaissent dans le principe d'immanence, ne semblent pas nous renvoyer à n'importe quelle mystique, mais à cette expérience d'absolu qui ne fait appel qu'aux énergies naturelles de l'âme (sans oublier d'ailleurs, en ses formes typiques, le concours de techniques corporelles) lesquelles, par le moyen d'une discipline adéquate, engendrent une concentration de l'esprit en son propre fond et dans la négation vécue de

⁹⁷ Sur la doctrine thomiste du désir naturel de voir Dieu, on consultera avec grand profit JORGE LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1965. Voir également ETIENNE GILSON, «Sur la problématique thomiste de la vision beatifique»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge XXXI* (1964) 67-88, repris dans *Autour de saint Thomas*, Paris, Vrin, 1986, pp. 59-80. On se reportera aussi aux grands livres du Cardinal HENRI DE LUBAC, *Surnaturel*, puis *Le mystère du Surnaturel*, qui, s'ils ne sont pas totalement irréprochables, ont joué un rôle majeur dans la prise de conscience de l'importance décisive de la doctrine du désir naturel de voir Dieu dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin. Cfr. ID., *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, et *Le Mystère du Surnaturel*, Paris, Aubier, 1965. Autour de ces questions, la correspondance entre Etienne Gilson et le Père de Lubac est loin de n'avoir qu'un intérêt purement anecdotique. Cfr. *Lettres de M. Etienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci*, Paris, Cerf, 1986. On me permettra enfin de renvoyer, pour ce qui a trait au problème de l'inspiration naturellement religieuse de la métaphysique, à mon ouvrage *Métaphysique et religion. Vers une sagesse chrétienne intégrale*, Paris, Téqui, 1989.

⁹⁸ Cfr. JACQUES MARITAIN, «Luther et l'avènement du moi», dans *Trois réformateurs. Luther. Descartes, Rousseau*, Paris, Plon-Nourrit et Cie., 1925; *Oeuvres complètes*, Paris/Fribourg, Ed. Universitaires/Ed. St. Paul, 1984, vol. III, p. 436.

⁹⁹ YVES SIMON, *op. cit.*, p. 129s.: «Aussi bien c'est merveille d'observer que les philosophies les plus diverses par leurs principes et leurs conclusions se montrent également travaillées du souci de définir une source de connaissance expérimentale et d'assurer à l'esprit un débouché sur l'existentiel; l'histoire de la métaphysique du connaître présente maints exemples d'une nostalgie de l'expérience tout à fait comparable à la nostalgie de l'aséité qui se révèle, parfois sous les formes les plus inattendues, chez les métaphysiciens de l'être. La recherche de l'absolu expérimental est le pendant de la recherche de l'absolu ontologique».

¹⁰⁰ Cfr. le livre si précieux de LOUIS GARDET, *Etudes de philosophie et de mystique comparées*, Paris, Vrin, 1972.

tout acte distinct. L'intelligence philosophique serait-elle donc vouée, dans son désir ardent et toujours renaissant de la plus parfaite simplification du regard, à cette immédiation de soi à soi, à cette remontée identificatrice aux sources de la subjectivité? La tentation peut en être vive tant est profonde l'aspiration intellectuelle à l'unité. La mystique chrétienne semble inviter pourtant à briser le cercle d'une immanence qui ne se satisferait que d'elle-même. Au plus intime du coeur, elle épouse le voeu surnaturel de l'amour théologal et le conduit, par le souffle de l'Esprit fidèle à ses dons, jusqu'aux secrètes profondeurs de l'absolue Transcendance, c'est-à-dire jusqu'au foyer du Mystère divin et de son intimité trinitaire. Pour autant, dans la mesure même où, alors qu'elle est en elle-même ineffable et libre de tout effort conceptuel et discursif, elle suppose au plan spéculatif les élaborations théologiques de l'intelligence de la foi, elle appelle normalement au niveau strictement rationnel la constitution d'une métaphysique de la médiation et de la transcendance. Cette métaphysique, en effet, attentive à l'étant dans son actualité d'être (*esse*) et dans sa finitude, dans son unité comme dans la pluriformité de sa participation analogique, ne peut que recourir à la nécessaire médiation du fini. C'est sur celui-ci seulement que la raison peut prendre appui dans sa conversion à l'Étant qui n'est qu'être pour reconnaître que, sans lui, rien ne peut exister et que de lui seul se reçoit tout le créé.

C'est une tout autre métaphysique qui résultera normalement de l'inspiration de la mystique d'immanence ou qui symbolisera avec elle, parce que cette expérience mystique se veut, dans et par la négation de toute détermination, une expérience d'identité, vécue au-delà de tout mode, avec le Soi ou bien avec le Tout cosmique. La signification première de cette métaphysique sera, aussi bien, l'univocité et le monisme sous l'une ou l'autre de ses formes. Elle sera d'autant plus tentée par un apophatisme intégral et de première intention que c'est de l'intérieur même de l'absolu qu'elle entendra procéder. Aussi pourra-t-elle aboutir paradoxalement à l'exaltation du Rien, et, éventuellement, atteindre pour finir aux rives de l'athéisme et du nihilisme. Ce que je décris là ne se retrouve certes pas, sous cette forme extrême, dans l'intégralité des philosophies qui, à un titre privilégié, ont marqué le monde moderne. Particulièrement, les trois philosophes et théologiens qui nous ont retenus, qu'il s'agisse de Duns Scot, de Guillaume d'Occam ou même de Maître Eckhart, si vulnérable pourtant, semble-t-il, à la mystique d'immanence et au vertige du «pur néant», ne mettent en place que de manière encore fort lointaine les fondements de la pensée moderne. Leur adhésion vécue aux grands principes de la théologie chrétienne, leur familiarité avec les controverses internes à la pensée médiévale à laquelle ils appartiennent encore de plein droit, leur interdisent d'aller plus avant sur les voies qu'ils ont ouvertes. Il reste que, si l'on considère à quel point, par exemple, un Descartes ou un Kant sont dépendants de leurs élaborations, on peut estimer que celles-ci se sont avancées déjà fort loin. Elles ont en tout cas largement contribué à former cette structure de pensée que nous désignons par le principe d'immanence, et qui s'oppose essentiellement à la structure de pensée, constitutive de la métaphysique chrétienne, mais déjà accordée pour l'essentiel au réalisme aristotélicien, et dont la loi interne est, au contraire, le principe de transcendance.

Il ne serait pas, je crois, très difficile de montrer comment, chez Maître Eckhart, qu'il n'est assurément pas question de ramener à la seule mystique d'immanence

—on trouve chez lui, outre la voie non-duelle d'une inscience intellectuelle vécue dans le «fond secret» de l'âme, nombre d'échos d'une profonde aspiration à l'union mystique d'amour aux profondeurs de Dieu—, c'est l'expérience du Soi, par une enstase radicale dans l'Abîme de l'*Ungrund*, qui semble néanmoins exercer le plus fort pouvoir d'attraction. En tout état de cause sa métaphysique, que sa foi catholique retient sans doute de verser dans l'émanatisme, semble comme une transcription de cette expérience d'identité, si l'on considère son orientation foncièrement univoque, moniste, et, en même temps, son apophatisme de principe.

Peut-on en dire autant d'un Guillaume d'Occam? J'ai remarqué plus haut combien son approche philosophique comporte une ossature très semblable à celle de la vision eckhartienne. Elle met, en effet, directement en rapport Dieu comme Puissance absolue et indifférente, déliée de toute médiation de sagesse et d'amour, et dont la liberté prime sur tout ordre de nature, et, en face, le singulier qui, en tant que produit par la Puissance divine, lui coexiste simplement et absolument, comme pure coïncidence à soi. Non plus que dans la métaphysique du rhénan, en effet, il n'est de place, dans la métaphysique du *Venerabilis inceptor*, pour une participation analogique, parce que l'une et l'autre sont des métaphysiques de l'immédiation¹⁰¹ qui procèdent directement d'une appréhension de l'absolu et, protégées par l'apophatisme le plus intempérant, s'installent en quelque sorte en lui de telle manière qu'en dehors de lui il ne soit que «pur néant» (Eckhart), à moins que l'absolu ne soit en réalité qu'absolues singularités (celle du créateur comme celle du créé), coexistantes sans relation réelle aucune (Occam). Cet univers occamien d'absolus coexistants, a-t-on jamais remarqué à quel point il est en profonde harmonie —d'une manière différente, mais non moins réelle que l'univers d'Eckhart, avec une mystique d'immanence ou d'identité? Cette profusion, face à l'Absolu indistinct, à l'abîme de la divine simplicité, d'absolus individuels séparés par leur pure coïncidence à soi, toute composition en eux étant récusée, ressemble beaucoup à une projection métaphysique de l'esseulement mystique dans l'immanence duquel l'âme, par une rétorsion de soi sur soi et une radicale négation de tout ce qui ferait obstacle à cet esseulement, s'absorbe en ses propres sources et s'identifie à elles comme à un pur acte d'être. On sait que Rudolf Otto avait décelé de surprenantes similitudes entre certains thèmes propres à Maître Eckhart et Cankara¹⁰². Ne pourrait-on risquer de façon analogue quelques rapprochements entre la métaphysique occamienne des singuliers irrélatifs et coexistants, dont l'unité d'identité exclut en eux toute distinction et, particulièrement, la composition d'essence et d'être¹⁰³, et la métaphysique du pluralisme d'actes

¹⁰¹ Il faut bien comprendre que ce que j'appelle «métaphysique de l'immédiation» n'est pas exclusif de toute médiation (on sait comment les médiations sont au contraire d'autant plus multipliées dans les diverses formes d'émanatisme qu'elles n'ont pas la consistance propre et autonome du créé), mais de toute médiation analogique du fini et du participé en tant que créé.

¹⁰² Cfr. RUDOLF OTTO, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident. Distinction et unité*, Paris, Payot, 1951.

¹⁰³ Sur ce point précis, cfr. PIERRE ALFERI, *op. cit.*, p. 66s. Voir aussi ALAIN DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, «Que sais-je?, 1044», Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 88s. Dans cette version réduite de l'ontologie avicennienne, qui, sur le fond reprend certains thèmes

d'être incommunicables selon le réalisme du *sânkhya* indien? A la vérité il faudrait souligner alors que, pas plus que la non-dualité du *vedânta* et le dualisme pluraliste de *sânkhya* ne se contredisent — ils se rapportent de fait à une même expérience d'identité¹⁰⁴ —, l'inclination eckhartienne pour le monisme comme le pluralisme occamien n'appartiennent à une forme différente de pensée. C'est, me semble-t-il, une même structure métaphysique d'immanence, centrée sur l'unité d'identité, qui, derrière les différences de démarche, se laisse percevoir.

Que l'on me comprenne bien. S'il est vrai que la signification mystique de l'oeuvre d'Eckhart (dominée par une enstase de non-dualité) n'est guère douteuse, je ne suis aucunement en train de faire de Guillaume d'Occam un mystique en recherche d'identité vécue. Rien ne permet, en tout cas, de se prononcer catégoriquement de manière affirmative (ou négative) sur cette question. Le problème que je pose est autre. Il ne s'agit pas tellement de s'enquérir de la présence plus ou moins achevée d'une mystique naturelle d'immanence chez tel ou tel philosophe moderne, même si c'est là une question qui, par ailleurs, mérite au plus haut point d'être traitée, ce qui aboutirait sans doute à une relecture suggestive d'un Fichte, d'un Schelling, d'un Hegel ou même d'un Husserl et, à coup sûr, ainsi que j'ai essayé de le montrer, d'un Heidegger. D'une manière qui est moins directement dépendante d'analyses fouillées de tel ou tel philosophe représentatif de la modernité, mon propos est de faire valoir la réalité de correspondances entre la structure de pensée qui caractérise la philosophie moderne, et que j'ai proposé de rattacher au principe général de l'immanence, et ce qu'il est convenu d'appeler, par opposition à la mystique théologique de transcendance, la mystique naturelle d'immanence ou d'identité. N'est-il pas remarquable, par exemple, que sans être ou se vouloir aucunement par là une voie d'accès à cette mystique, la «conversion idéaliste» soit une invitation à «revenir de la considération de l'objet à celle de l'acte intérieur dont il procède et qui le constitue?»¹⁰⁵

Il m'apparaît ainsi que le principe moderne d'immanence symbolise excellemment avec l'expérience fruitive, par nescience intellectuelle, d'un absolu indistinct et sans mode alors que, de soi, le principe de transcendance, auquel est suspendue cette

classiques de la logique d'Oxford (Roger Bacon) et des premières polémiques antithomistes, il n'y a pas de place pour le problème métaphysique de la distinction entre essence et existence; il n'y a pas non plus la possibilité de distinguer différents êtres ou étants par la distinction de l'essence et de l'existence. Dieu ne se distingue pas de la créature parce que Lui seul serait sa propre existence ou sa propre essence ou parce qu'en Lui seule essence et existence seraient identiques: de telles propositions peuvent être formées au sujet de n'importe quel étant réel [...] L'étant créé, le *quod est*, est un étant véritable dont l'essence et l'existence sont inséparables, mais qui comme être est être causé. La différence qui traverse le créé ne regarde donc pas l'être et l'essence, mais l'être causé et sa cause: existence, essence, étant et quiddité disent le même. Aucune essence ne précède l'existence ou l'étant individuel». On consultera encore CYRILLE MICHON, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, p. 430s.

¹⁰⁴ Voir à ce sujet, LOUIS GARDET, *La mystique*, éd. cit., pp. 31s.; et ID., *Etudes de philosophie et de mystique comparées*, pp. 167s.

¹⁰⁵ AIMÉ FOREST, *Du consentement à l'être*, p. 40.

forme de pensée que l'on peut définir comme un réalisme de l'être fini et participé et dont, selon moi, la métaphysique chrétienne a valeur de figure paradigmatique, symbolise parfaitement avec la mystique surnaturelle de l'intimité divine comme fruit d'une nescience d'amour. Il y aurait ainsi deux grandes zones d'attraction mystique irréductibles (ce qui ne veut pas dire sans communication ou interférence possibles de l'une à l'autre) dont les grandes pensées philosophiques, dans notre Occident visité par le christianisme, subiraient plus ou moins lointainement, ou plus ou moins secrètement, l'ascendant. Que leurs initiateurs soient ou ne soient pas eux-mêmes des mystiques, qu'ils empruntent ou non les chemins d'une négativité intellectuelle vécue, ou au contraire d'une nescience d'amour théologal, cela ne change rien, en effet, à cet attrait d'une expérience d'absolu dont, à des degrés divers, toute ambition proprement philosophique ne peut pas ne pas porter la marque¹⁰⁶ et avec laquelle, à tout le moins, elle ne peut pas ne pas symboliser.

Il est d'autant plus important de réévaluer à la hausse cette mise en perspective de la philosophie et de la mystique que, en Occident, le sort de l'histoire des philosophies, notamment depuis que le christianisme en a, de manière indélébile et décisive, bouleversé le cours¹⁰⁷, se joue en ce point précis où l'effort spéculatif du philosophe, que celui-ci le veuille ou non, qu'il en ait ou non conscience, est intérieurement sollicité par un au-delà expérimenté de la philosophie dont la polyvalence expose ceux qui auront assez de lucidité pour en décider à une option décisive pour l'ordre même de la sagesse à promouvoir. Si, comme cela semble avéré, c'est en Inde que l'on trouve les formes typiques de la mystique d'immanence, sa présence atypique en Occident ne tient pas seulement au fait qu'elle est possible partout où il y a des hommes disposés à mettre en oeuvre les énergies les plus profondes, de bout en bout naturelles, de leur esprit. En Occident, la mystique d'immanence ne saurait avoir en réalité de signification que comme une alternative, l'unique alternative qui puisse prétendre correspondre au tropisme consubstantiellement religieux de l'esprit¹⁰⁸ alors même que celui-ci, engagé dans un processus de séparation de plus en plus radicale

¹⁰⁶ Cfr. LOUIS GARDET, *L'expérience du Soi*, p. 204: «Ni le *cogito* cartésien, même phénoménologiquement réinterprété par Husserl, ni l'analytique transcendantale kantienne, même "récapitulée" par Heidegger, ne sont des démarches vers une nescience intellectuelle fruite. N'en suggèrent-ils pas cependant comme un mode d'accès encore lointain, à travers une réflexivité de l'intelligence vécue comme première, dont le concept et l'acte formateur du concept, mais non plus l'être extramental, est l'objet propre, et où le concept donc tend à ne devenir que le signe formel de son acte formateur? Peut-être faudrait-il interroger de près l'idéalisme absolu de Fichte».

¹⁰⁷ C'est à cause de cette influence décisive du christianisme que l'analyse proposée ici ne s'intéresse qu'à la forme moderne du principe d'immanence. Ce n'est pas que celui-ci ainsi que le principe de transcendance ne puissent s'appliquer aux philosophies qui ne sont pas —au moins matériellement, ainsi qu'il en va de l'ensemble de la philosophie moderne occidentale— des philosophies chrétiennes (par exemple, le platonisme ou l'aristotélisme). Mais ces principes ne sauraient s'appliquer alors à ces philosophies dans la plénitude de leur signification, et par conséquent en s'excluant radicalement l'un l'autre. Ce régime drastique d'exclusion a été initié, me semble-t-il, en raison même du défi que le christianisme a représenté pour la raison philosophique, par la pensée moderne qui porte, on le sait, le souci de la rupture dans sa substance même.

¹⁰⁸ Sur la métaphysique du désir religieux, voir notre *Métaphysique et religion*, ch. III, pp. 45s.

de la raison et de la foi, forme le projet d'une sécularisation de la sagesse¹⁰⁹. Comment s'étonner dès lors que la pensée moderne ne puisse pas concevoir cet élan vers une conjonction à l'absolu, lorsqu'il se cherche un chemin —sans doute en vain, du reste, le plus souvent— jusque dans les constructions conceptuelles et dialectiques les plus systématiques, ou bien à la manière heideggérienne dans une herméneutique du langage des poètes, autrement que comme entièrement soustrait à toute référence religieuse? Comment être surpris que, dans ces conditions, cette même pensée moderne en soit venue à élaborer cette scission pour le moins étrange entre la mystique et le sens religieux au profit d'une mystique sécularisée, areligieuse ou antireligieuse? Comment s'aveugler sur les tenants et aboutissants de cette révolution mentale dans le contexte d'une culture indélébilement pénétrée de la foi chrétienne? Ce processus pouvait-il prendre une autre forme que celle d'une véritable dislocation de la sagesse chrétienne? Celle-ci pouvait-elle échapper à se voir défiée jusqu'en son excellence théologique et mystique? Et ce défi, était-il vraisemblable qu'il n'entraînât pas avec lui une activation de la décomposition de la métaphysique chrétienne, à savoir de la métaphysique de l'acte d'être, la raison étant vouée ainsi à un agnosticisme ontologique de plus en plus irresistible? L'athéisme et le nihilisme modernes auraient-ils pu être inventés en un autre contexte que celui de ce véritable drame qui ébranle, non seulement l'univers de la philosophie, mais les fondements mêmes d'une culture qui se voudrait pleinement respectueuse de l'homme, de ses droits et devoirs?

CONCLUSION: DE L'ANTIMODERNISME ET DE QUELQUES
TÂCHES PRÉSENTES DE LA MÉTAPHYSIQUE THOMISTE

Jamais la séduction de l'immanence n'a pris la forme qu'elle a connue dans l'Occident moderne. Pensons à la philosophie grecque et à sa fascination de l'Un, à la mystique de l'Inde et même, plus précisément, au bouddhisme chez qui l'immanence semble plus délibérée, en aucune de ces cultures philosophiques ou mystiques l'aspiration à la transcendance n'est vraiment absente. Ce que l'on appelle l'«athéisme» ou le «nihilisme» bouddhiste n'est pas non plus l'athéisme ou le nihilisme «chrétien». La raison en est que la philosophie moderne s'est voulue, de plus en plus clairement, et de l'intérieur même de la culture chrétienne, une philosophie de la rupture avec toute ouverture possible à la transcendance. C'est en quoi le compromis est devenu inconcevable entre une pensée qui s'ordonne au principe d'immanence —et s'interdit pour autant l'accès à une métaphysique de l'intériorité spirituelle comme consentement à l'être— et une pensée qui s'ordonne au principe de transcendance dans sa signification indissociablement métaphysique et religieuse. C'est en quoi également le principe moderne de l'immanence est étroitement lié au principe de sécularisation auquel je me suis brièvement intéressé plus haut.

¹⁰⁹ Ce projet séculariste, JACQUES MARITAIN en a remarquablement dessiné les grandes lignes dans *Science et sagesse*, Paris, Labergerie, 1935, ch. I; *Oeuvres complètes*, vol. VI, pp. 19s.

On estimera peut-être que cette vision des choses est radicale. Elle l'est, certes, par définition, puisqu'elle se situe au niveau des principes et des sources inspiratrices. Mais si l'on veut dire par là que son antimodernisme se refuse à admettre que de grandes vérités sont drainées par la philosophie moderne, cela revient à faire de cet antimodernisme quelque chose de totalement extravagant. Il faudrait n'avoir aucun sens de ce qu'est la vie de l'intelligence pour croire qu'elle est condamnée à se tromper en tout parce qu'elle obéit à un principe qui, lui, est gravement erroné, et pour croire, plus encore, que ce principe lui-même ne recouvre, sous une fausse conceptualisation, aucune appréhension intellectuelle de quelque vérité. Mais justement, il est d'autant plus important que ce qui a été perçu de vrai soit sauvé et que, pour que cela soit sauvé, son intégration ordonnée à un principe, foncièrement vrai celui-là, soit sans relâche entreprise. Aussi bien, il ne me semble pas suffisant, quel que soit l'indéniable profit qui peut en être retiré, de tenter de discerner, ainsi que Dom Ghislain Lafont s'y est récemment employé —avec beaucoup de talent au demeurant— comment, dans la théologie catholique (mais il est légitime d'étendre cette réflexion à l'ensemble de la pensée chrétienne et donc à la philosophie qu'elle implique), se sont harmonisées et doivent continuer de le faire, même si cet effort est toujours imparfait et à reprendre, en se complétant et se corrigeant mutuellement, ce qu'il appelle les «symboliques» ou les «paramètres» de l'Un et de l'Être¹¹⁰. Encore faudrait-il mettre en lumière, en effet, l'ordre intelligible qu'engagent métaphysiquement l'être et l'un, et donc la primauté de l'être. On comprendrait ainsi, me semble-t-il, que la pensée chrétienne, du reste en conformité avec le meilleur de sa tradition théologique et philosophique, a moins à se soucier —et s'est au demeurant toujours moins souciee— de savoir quelle dose de platonisme, de moyen ou de néo-platonisme, ou encore d'aristotélisme, elle intègre, qu'à se préoccuper de mettre pleinement au jour sa métaphysique de l'acte d'être selon un principe de transcendance capable de faire droit à toute vérité d'où qu'elle vienne¹¹¹.

C'est là, à mon avis, la tâche de l'intelligence chrétienne, aujourd'hui comme hier. Que l'univers de la pensée philosophique subisse, en son ensemble, cette importante crise dont j'ai essayé de mettre en lumière certains fondements essentiels et

¹¹⁰ Cfr. GHISLAIN LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, «Cogitatio Fidei 179», Paris, Cerf, 1994, surtout pp. 391s.

¹¹¹ Il y aurait aussi à s'interroger sur la manière dont Ghislain Lafont place l'inspiration mystique, y compris la mystique chrétienne, tout uniment derrière la barrière de l'Un qui est censé apporter ainsi un «correctif "mystique" ou "historique" aux pensées dominées par le thème de l'être» (*Ibid.*, p. 418)... Ainsi (*Ibid.*, pp. 174s.) l'auteur situe, dans le prolongement de Maître Eckhart, saint Jean de la Croix qui se voit lui-même prolongé par un Silesius, un Condren et même un Jacob Boehme sans oublier la *Gelassenheit* selon Heidegger. Cet ensemble quelque peu hétéroclite transcenderait donc toute distinction entre une mystique de l'identité et une mystique de l'union, et bénéficierait d'une «appartenance commune à un courant de vie, où l'exigence évangélique de dépassement est fortement articulée sur une tradition de théologie négative elle-même reliée à des options sur l'Un et sur l'Être où domine l'empreinte néo-platonicienne, tant païenne que chrétienne» (*Ibid.*, p. 175). Ce ne sont pas de telles recompositions, qui mettent tout en tout et réciproquement (selon une application assez exemplaire du principe d'immanence), qui peuvent à mon avis apporter quelque lumière que ce soit.

les principes directeurs, n'étonnera que celui qui n'a jamais pris conscience de la fragilité de l'humanité blessée, et de l'inconstance qui en résulte pour la vie intellectuelle, surtout lorsqu'elle entend accéder aux plus hautes cîmes. Que l'intelligence chrétienne, de son côté, persiste si souvent aujourd'hui en un aveuglement dangereux sur la signification véritable des principes qui guident et ordonnent la philosophie moderne, qu'elle n'hésite pas à transiger sur l'essentiel pour ne point apparaître si peu que ce soit antimoderne, ou, moins superficiellement, parce qu'elle a fait la part des choses entre la foi qui appelle une fermeté d'adhésion (et, certes, je ne dirai rien là contre!), et la rationalité philosophique qui, marquée des stigmates du nihilisme, serait désormais vouée à une approximation de la vérité selon une pluralité de perspectives de soi légitime, tout cela est autrement inquiétant. Cette sorte de dédoublement de la personnalité intellectuelle que je viens d'évoquer, et auquel on assiste si souvent, entre le fidéisme du chrétien et l'apophatisme initial du philosophe qui ne célèbre que le Rien, et détruit tout de son objet, ne laisse pas d'interroger une intelligence philosophique chrétienne qui se veut fidèle, conformément à une longue tradition qui a su recueillir les fruits de cette fidélité, aux virtualités métaphysiques du christianisme.

La référence à Heidegger, pour revenir à lui en achevant cette étude, est dans ce contexte éminemment ambiguë. Nous avons vu que le dépassement de l'onto-théologie, c'est selon lui la transgression de toute pensée spéculative centrée sur l'étant, y compris (et même surtout) cette tradition de la métaphysique chrétienne qui, dans l'expression inégalée que saint Thomas d'Aquin en a donné, se refuse à chercher l'être ailleurs qu'au coeur même de l'étant dont il est l'actualité première. Ce grandiose projet d'une refondation intégrale de la pensée, qui est celui de Heidegger, conduit sans doute à sa conclusion un courant non négligeable de la philosophie allemande. Mais il accomplit beaucoup plus encore, dans la mesure où, d'une certaine manière, il porte à la conscience philosophique contemporaine, avec une incontestable cohérence et netteté du trait, ce qui a été le rêve de toute la philosophie moderne derrière la grande diversité de ses doctrines, à savoir un triomphe indiscutable et irrévocable de l'immanence sur la transcendance. Le caractère absolu de ce triomphe, tel qu'il émane de l'oeuvre du penseur de Messkirch, tient alors au fait que, désormais, il ne doit plus être question pour la raison humaine d'accéder à une autre transcendance que celle du fond infondé dont la pensée qui «séjourne» en elle-même recèle le trésor¹¹², et qui lui est accessible si elle renonce à se tenir à la superficie d'elle-même, au

¹¹² A cet égard, Heidegger prend bien soin de distinguer la transcendance (*transzendenz*) du *Sein* du Transcendant (*das Transcendente*) qui est le Dieu-Etant-premier de l'onto-théologie. Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, Trad. de Roger Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 1957, pp. 125s: «Le renvoi à l' "être-au-monde" comme au trait fondamental de l'*humanitas* de l'*homo humanus* ne prétend pas signifier que l'homme soit uniquement un être mondain au sens chrétien du mot, c'est-à-dire un être éloigné de Dieu et détaché de la "Transcendance" (*der Transzendenz*)». On désigne d'ailleurs sous ce mot ce qu'il serait plus exact d'appeler: le Transcendant (*das Transcendente*). Le Transcendant est l'Étant supra-sensible. Cet Étant est conçu comme l'Étant suprême, au sens de la cause première de tout étant. On pense Dieu comme cette cause première». Et Heidegger de citer (*Ibid*, p. 129) un extrait de son écrit de 1929, *Vom Wesen*

plan de la conscience empirique et de la connaissance dite «représentative». En cela, et parce que c'est aux abords d'une expérience mystique naturelle du Soi que parviennent les *Holzwege* heideggériens, ceux-ci constituent bel et bien une exaspération de tout le processus moderne de l'immanentisme. Heidegger, pourrait-on dire en ce sens, est une sorte de fondamentaliste ou d'intégriste du principe d'immanence, qui entend en actualiser les virtualités mystiques trans-spéculatives dans le but de promouvoir une *Denkform* entièrement nouvelle.

Si l'on entend réintégrer dans la philosophie, après qu'elle en eût été progressivement et systématiquement exclue, une approche du Dieu transcendant et créateur, il y faudra donc rien moins qu'une familiarité retrouvée de l'humaine raison avec le mystère de l'étant en tant qu'il est, dans sa finitude et sa participation analogique, autant dire qu'il faudra de toute nécessité, contre les principes mêmes de ce que fut l'entreprise heideggérienne, accepter de reprendre les chemins de la métaphysique. A moins que l'on s'obstine à ne trouver, dans la révélation chrétienne elle-même, aucune incidence métaphysique et, dans la philosophie, aucune activation du sens religieux qui permettrait de parler de la «philosophie chrétienne» autrement que comme d'un «cercle carré». Mais cela voudrait dire alors que la sécularisation de la philosophie moderne est un acquis définitif et que l'intelligence chrétienne ne saurait se donner, quelle qu'en fût la diversité possible des visages, d'autre théologie que celle qui fut pour Heidegger, après sa rupture avec le catholicisme, une réelle source d'inspiration et dont il voyait en Luther surtout, et en Bultmann, les grands initiateurs. Comment ne pas remarquer, de ce point de vue, que se vérifie une fois de plus chez le penseur de Messkirch le mot de Nietzsche sur «l'insidieuse théologie» (*hinterlistige Theologie*) présente dans ce que Hegel appelait la philosophie selon le «principe protestant» et «l'esprit germanique»¹¹³. Dans *Sein und Zeit*, on voit bien déjà comment certaines catégories de pensée de la tradition hébraïque et chrétienne (notamment Réformée) sont utilisées. Est-il, par exemple, aussi assuré que Heidegger le prétend, que ce «dénominateur commun de l'être-dans quotidien» qu'est le *Verfallen* (et que Jean Greisch préfère traduire par «déchéance»¹¹⁴) n'a pas quelque chose à voir avec une certaine compréhension théologique du péché originel? En outre, Heidegger lui-même n'affirme-t-il pas que sa découverte du «souci» (*Sorge*) est une perspective qui «s'est imposée à l'auteur lorsqu'il tenta d'interpréter l'anthropologie augustinienne — c'est-à-dire gréco-chrétienne — en fonction des principes fondamentaux établis dans l'ontologie d'Aristote¹¹⁵? N'accorde-t-il pas, d'une manière plus générale, une «importance considérable» à «l'héritage de l'anthropologie chrétienne-théologique» comme à «l'héritage théologique de Luther, Calvin et Zwingli»¹¹⁶.

des Grundes: «L'interprétation ontologique de l'existence humaine comme être-au-monde ne se prononce ni positivement ni négativement sur la possibilité d'un être-pour-Dieu. Bien plutôt l'éclucidation de la transcendance (*der Transzendenz*) permet-elle pour la première fois un concept suffisant de l'existence humaine, en regard duquel il devient désormais possible de se demander ce qu'il en est sur le plan ontologique du rapport de l'existence humaine à Dieu».

¹¹³ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, 1954, t. II, pp. 27s et 46s.

¹¹⁴ JEAN GREISCH, *Ontologie et temporalité*, p. 225.

¹¹⁵ MARTIN HEIDEGGER, *L'être et le temps*, pp. 117s.

¹¹⁶ JEAN GREISCH, *op. cit.*, pp. 117s.

Au demeurant, ce n'est pas tellement le fait que des catégories de pensée juives ou chrétiennes soient utilisées qui pose question, car il s'agit là d'une caractéristique commune à la plupart des philosophies modernes dans leur processus même de sécularisation. Le problème est de savoir s'il ne s'agit là, comme l'expliquait récemment Marlène Zarader à propos de «l'héritage hébraïque», que d'une «dette impensée»¹¹⁷, ou si ce qui est en cause est autrement radical. De fait, pour Marlène Zarader, «impensé» veut dire en l'occurrence une relecture «corrigée» ou «raturée» de l'histoire de l'ontologie et, plus généralement, de l'histoire de l'Occident. Cette correction ou cette rature concernerait notamment la composante juive, puisque, selon Heidegger, le christianisme n'a d'originalité que celle de sa foi conçue comme une expérience extérieure à toute pensée, et puisque, pour lui, ce que l'on appelle pensée chrétienne se ramène en fin de compte à la philosophie grecque. Heidegger ferait donc silence sur la mémoire hébraïque «sans pourtant parvenir vraiment à en faire vraiment l'économie» et il la réintroduirait aussi bien «en contrebande»¹¹⁸. On ne saurait mieux dire, mais suffit-il de s'interroger sur cette sorte d'ingratitude du penseur de Messkirch qui serait de ne pas reconnaître ce qu'il doit à une tradition? La question essentielle n'est-elle pas de savoir comment celle-ci est transmise, à savoir fidèlement à son contenu ou, au contraire, dans une perspective totalement transformée qui en modifie foncièrement la signification et en détourne finalement la pertinence? Or, sur ce point, Marlène Zarader est peu convaincante lorsqu'elle estime que les catégories de pensée de l'univers hébraïque, étant mises au service de l'approche heideggérienne de l'être, «trouvent ainsi une nouvelle pertinence dans le champ de la pensée et, plus largement, en Occident», alors même qu'elles ont été préalablement «vidées de ce qui faisait toute leur charge de vérité dans cet héritage même»¹¹⁹. On voit mal ce que pourrait gagner une structure de pensée à être délestée de son contenu de vérité pour être utilisée, de manière anonyme, dans une optique entièrement autre qui ne peut ni ne veut, précisément, en assimiler la vérité. A moins de se faire de cette dernière une idée toute relative, ce type de manipulation revient à transformer la vérité en erreur par le moyen d'une contrefaçon qui facilite toutes les ambiguïtés et permet de faire passer de manière discrète de complets retournements.

S'il est vrai que l'inspiration heideggérienne de fond, telle qu'elle apparaît déjà dans *Sein und Zeit*, est le refus de la transcendance créatrice d'un Dieu conçu comme Etant premier qui a pour nom l'Être même, au profit d'une pensée du *Sein* qui consacre l'auto-transcendance de la subjectivité humaine, on a là les fondements d'un formidable renversement où le régime naturellement métaphysique de l'intelligence, de fait exalté par la tradition juive et chrétienne, se trouve subverti en l'immanentisme intégral d'une pensée nouvelle dans un humanité nouvelle. Quels qu'aient été les rapports personnels de Heidegger, dans le secret de sa conscience où nous ne pouvons atteindre, avec sa culture chrétienne d'origine, on ne peut voir autre chose, dans son oeuvre constituée, que les données (ou du moins le programme)

¹¹⁷ MARLÈNE ZARADER, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 212s.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 162.

d'une sagesse inédite rigoureusement opposée à la métaphysique de l'être ainsi qu'au judaïsme comme au christianisme lui-même dans la mesure où ils demeurent les dépositaires, les témoins et les protecteurs d'une telle métaphysique.

Voilà qui rend plus problématique encore les tentatives de réappropriation d'une pareille démarche par l'intelligence chrétienne. Les incertitudes contemporaines sur l'identité même de la philosophie, le contexte culturel marqué par le nihilisme et la crise de la rationalité justifient-ils de semblables combinaisons pour le moins hétéroclites? Au vrai, la pensée de la «différence ontologique» élaborée par Heidegger ne saurait être considérée par l'intelligence chrétienne, quelles que soient la soif métaphysique réelle qui la soutient et la profondeur de nombre de ses vues, ni comme une métaphysique de l'être imparfaite et inachevée, car la «métaphysique de l'Exode» est d'un tout autre ordre que la pensée heideggérienne du *Sein*, ni comme un dépassement de cette métaphysique qui viendrait au secours d'une raison blessée et donnerait à la foi des assises philosophiques transfigurées qui ne fussent plus compromises par une métaphysique dite de la «représentation», globalement proscrite, et sans appel.

On pressent l'extrême gravité de ce qui est ici en cause. Pour Heidegger, «le propos de la pensée» est «un impensé d'où le pensé reçoit le lieu de son essence», à savoir «l'être dans la perspective où il diffère de l'étant», ou encore «la différence *en tant que* différence» qui «sépare l'être de l'étant»¹²⁰. Il faut en arriver, par conséquent, à l'instauration d'une «pensée de l'Être lui-même dans l'Être»¹²¹, c'est-à-dire de «ce qui n'est pas un étant»¹²². Ainsi, «la fin de la philosophie n'est pas la fin de la pensée, laquelle passe à un autre commencement»¹²³. Ce nouveau commencement doit être entendu au sens le plus drastique et le plus révolutionnaire, puisqu'il «pourrait bien entraîner un changement de l'essence de l'homme»¹²⁴. Il marque une sorte de point de rebroussement ou de «pas en arrière» décisif où se fait un passage hors de «la pensée par représentation»¹²⁵, cette pensée représentative devant être prise, si nous ne nous laissons pas abuser, au sens le plus large qui désigne *tout l'effort de la raison spéculative* dans son consentement le plus naturel à ce qui est. Ainsi convient-il finalement, pour le penseur de Messkirch, de dépasser toute théologie métaphysique dans la mesure où elle constitue «ce que dit sur Dieu la pensée représentative»¹²⁶. En affirmant cela, Heidegger ne se dissimule aucunement la portée de cette mutation. Elle doit accomplir, nous l'avons vu, un véritable renversement qui porte sur la *Denk-*

¹²⁰ MARTIN HEIDEGGER, *Identité et différence*, «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique», dans *Questions I*, pp. 282s.

¹²¹ MARTIN HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Introduction: «Le retour au fondement de la métaphysique» (1949), dans *Questions I*, p. 27.

¹²² MARTIN HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 45.

¹²³ MARTIN HEIDEGGER, «Dépassement de la métaphysique»: *Essais et conférences*, p. 96.

¹²⁴ MARTIN HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Introduction: «Le retour au fondement de la métaphysique», dans *Questions I*, p. 26.

¹²⁵ MARTIN HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 43.

¹²⁶ MARTIN HEIDEGGER, *Identité et différence*, «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique», dans *Questions I*, p. 288.

form — d'où le recours de plus en plus insistant à l'intuition du poète qui soulève en quelque sorte le discours au-dessus de lui-même — et dont la conséquence dernière n'est pas douteuse. C'est que «la pensée sans-dieu, qui se sent contrainte d'abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu comme *causa sui*, est peut-être plus près du Dieu divin»¹²⁷. Lorsque l'on a compris que, derrière ce Dieu des philosophes *causa sui*, se cache en réalité le Dieu dont la métaphysique en son entier a cherché l'intelligence, y compris le Dieu *a se* de la métaphysique chrétienne, comment ne pas s'interroger, une fois encore, sur la signification néo-païenne de cette approche du «Dieu divin»?

La critique heideggérienne de l'onto-théo-logie manifeste ainsi, avec beaucoup de force, sa véritable capacité de subversion. Sans prétendre en analyser jusqu'aux dernières conséquences, on peut par conséquent, je crois, déjà conclure au moins qu'on ne saurait l'accueillir telle qu'elle se présente sans autre forme de procès. Un regard critique suffisamment aiguisé peut et doit au contraire en faire apparaître l'ambivalence essentielle. Pour Heidegger, «la pensée ne commencera que lorsque nous aurons appris que cette chose tant magnifiée depuis des siècles, la Raison, est la contradiction (il faudrait même traduire: l'ennemie) la plus acharnée de la pensée»¹²⁸.

Comment ne point reconnaître une fois encore, dans une prise de position aussi absolue, une victoire totale du principe d'immanence sur le principe de transcendance? Du reste, de façon générale, ce principe d'immanence n'éclaire-t-il pas, ainsi que nous avons tenté de le faire apparaître, les fondements de la plupart des courants majeurs de la pensée moderne avec beaucoup plus de précision et de pénétration que ne peut le faire le concept, historiquement amphibologique, d'«onto-théo-logie»? Dans la phénoménologie heideggérienne, le principe d'immanence joue avec d'autant plus de puissance que la démarche du penseur de Messkirch subit de plus en plus intensément, certes de manière atypique, mais conformément au vœu profond de nombre de philosophes avant lui, l'attraction mystique d'une expérience d'identité par une remontée aux sources du Soi. C'est à une tout autre sagesse, une sagesse de transcendance, que le christianisme appelle les intelligences et les cœurs. Et son invitation n'est pas indifférente aux chemins qu'empruntera la raison philosophique pour y répondre. L'Église ne l'ignore pas, elle qui, avec une admirable constance et un amour de l'intelligence dans sa vocation à appréhender le vérité, n'a cessé de recommander l'étude de la métaphysique de l'être à l'école de Thomas d'Aquin. Aurons-nous assez de courage et de lucidité pour refuser les équivoques, et contribuer ainsi à résoudre, dans la fidélité à ce que nous avons reçu de Dieu et qui nous a été depuis vingt siècles transmis par l'Église du Christ, cette crise majeure par laquelle la pensée chrétienne est aujourd'hui si douloureusement éprouvée?

Le thomisme a eu à défendre une conception intégrale de la raison contre le rationalisme. L'enjeu n'est pas moins grave aujourd'hui, et il l'est même plus, tant est grande, dans la tourmente nihiliste, la confusion des esprits. Ce qui revient dès lors

¹²⁷ MARTIN HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 306.

¹²⁸ MARTIN HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p. 219.

au thomisme, ce n'est assurément pas de mêler sa voix à la célébration d'un apophatisme originel et fondateur, absolu et inconditionnel, qui est, de soi, destructeur de toute rationalité métaphysique, puisque selon l'Aquinat, d'accord en cela avec Parménide, «l'absolu non-être ni l'absolue négation ne sauraient être premiers»¹²⁹, mais bien plutôt de mettre en lumière la place et la portée véritables de la négation dans la philosophie thomienne de l'étant fini et participé. La tradition thomiste pourra ainsi comme elle le doit, nulle autre tradition philosophique n'étant en mesure de le faire à sa place, contribuer efficacement à l'indispensable restauration de l'intelligence dans son consentement et sa docilité à ce qui est, et dans sa conversion au mystère en lui-même inconceptualisable de Celui qui est.

Cela reste, en effet, une mission majeure du thomisme contemporain, dans le vide métaphysique actuel comme dans les incertitudes et les tâtonnements de l'intelligence chrétienne, que de maintenir ainsi vivante, jusqu'en son ambition théologique, la tradition de la philosophie de l'être. Encore faudra-t-il que sa mémoire chrétienne demeure suffisamment en éveil pour qu'il sache discerner sans complaisance la signification véritable de problématiques qui lui sont contraires. Il ne s'agit pas pour lui de s'arrimer à la perspective ontologique comme au seul point d'appui qui subsisterait dans le raz de marée nihiliste, et dans un souci apologétique plus ou moins avoué. Ce qui est en jeu est d'une autre portée. Il y va d'abord de la cohérence particulière et privilégiée du langage de l'être avec la sagesse chrétienne qui ne peut pas ne pas en accueillir la Révélation en accord avec tous les Pères grecs ou latins et avec la Tradition de l'Eglise. Mais il y va en outre de la proposition d'une issue, qui ne soit ni mensongère ni chimérique, à la raison contemporaine qui attend désespérément que puisse être libéré par là son voeu le plus profond. En s'attachant à l'étant comme à ce qui est, l'intelligence humaine, en effet, ne se soumet pas à une sorte de paramètre général qui lui serait étranger et auquel elle irait jusqu'à assujettir Dieu lui-même. Etre fidèle à l'étant, c'est se rendre docile, en épousant l'attente même de l'esprit, à ce qui nous est donné à connaître, et qui est toujours déterminé et

¹²⁹ P.-C. COURTÈS, «Participation et contingence selon saint Thomas d'Aquin»: *Revue Thomiste* LXIX (1969) 201-235, surtout 217. Sur le sens de l'apophatisme dans la métaphysique de saint Thomas, on consultera avec grand profit, outre celle déjà citée, les remarquables études du Père P.-C. COURTÈS, «L'être et le non-être selon saint Thomas d'Aquin»: *Ibid.* LXVI (1966) 575-610 et LXVII (1967) 387-436; «L'Un selon saint Thomas»: *Ibid.* LXVIII (1968) 198-240; «Cohérence de l'être et premier principe selon saint Thomas d'Aquin»: *Ibid.* LXX (1970) 387-423. Cfr. également JOSEPH DE FINANCE, *En balbutiant l'Indicible*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1992 (C. R. dans YVES FLOUCAT, «Philosophie païenne ou philosophie chrétienne?»: *Revue Thomiste* XCIII (1993) 431s.). Voir encore LEO J. ELDERS, *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, Paris, Vrin, 1994, p. 173 s.; ID, *Théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin*, «Croire et Savoir», Paris, Téqui (à paraître). C'est *in via generationis* seulement, précise saint Thomas, que la pensée peut donner une précellence à la négation dans le but d'écarter les obstacles, et notamment lorsqu'il s'agit de notre connaissance des choses divines où apparaît avec plus de force notre incompétence. Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 122 a. 2 ad 1um: «Quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tamen in via generationis negatio, qua remouentur impedimenta, est prior. Et praecipue in rebus divinis, in quibus negationes praeferruntur affirmationibus, propter insufficientiam nostram».

fini. C'est aussi appréhender, à l'intime de cette détermination et de cette finitude, un don plus fondamental encore et sans lequel rien ne serait, le don de cette actualité première par laquelle, comme le dit souverainement saint Thomas, *hoc quod habet esse efficitur actu existens*¹³⁰. S'il s'agit là de l'énergie primordiale au point que, celle-ci exceptée, il n'y a rien, comment pourrions nous convertir notre raison à la Cause première de tout existant sans découvrir, dans cet acte d'exister intimement différencié au sein de la diversité des choses, et qui est déjà pour nous si mystérieux, la ressemblance originelle du Mystère transcendant et en lui-même ineffable dont il procède?

Ainsi, lorsque nous nommons Dieu comme l'*ipsum purum esse*, nous ne le ramenons pas à la ligne d'un horizon accommodé à notre indigence et notre petitesse. Au contraire, notre intelligence, au-delà des limites propres à sa manière de signifier, s'ouvre alors sans réserve, par la vertu du jugement analogique, à l'incréd et à l'infini comme à «l'océan tranquille de l'être»¹³¹. Elle ne peut connaître cet Etre divin tel qu'il est en lui-même, en sa *ratio propria*, et elle est cependant convaincue qu'en le désignant comme *Qui est*, elle prononce le nom dont il est avéré que, *inter alia nomina, hoc maxime proprie nominat Deum*¹³². Comment ne le saurait-elle pas avec une pleine assurance? «Une seule pensée de l'homme est plus précieuse que tout l'univers: d'où vient que Dieu seul en est digne»¹³³. Rien ne saurait nous faire oublier cette intuition fulgurante de Jean de la Croix. D'une visée indéniablement plus large, elle rejoint à l'évidence comme par un trait de feu, par delà le nihilisme et ceux-là même qui, en abdiquant toute vocation ontologique de l'esprit, s'en feraient objectivement les prophètes, l'intention et le projet de la sagesse métaphysique.

YVES FLOUCAT

Toulouse, juillet 1995.

¹³⁰ SAINT THOMAS D'AQUIN, *De potent.* q. 7 a. 2 ad 9^{um}.

¹³¹ CARDINAL CHARLES JOURNET, *Connaissance et inconnissance de Dieu*, Fribourg, 1943, p. 25. On pense à ce que saint Thomas disait déjà du mystère propre de l'esse créé dans la *Summ. c. Gent.* I 20: «Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente».

¹³² SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summ. theol.* I q. 13 a. 11.

¹³³ SAINT JEAN DE LA CROIX, *Maximes*, 51: *Oeuvres complètes*, trad. du Père Cyprien, Paris, Desclée de Brouwer et Cie., 1967, p. 980.



NOTAS Y COMENTARIOS

RAÚL ECHAURI (1932-1995)

El 19 de diciembre de 1995 falleció el Dr. Raúl Echauri, profesor de la Universidad Nacional de Rosario, quien había nacido en esta misma ciudad el 3 de febrero de 1932. A lo largo de su carrera filosófica, Echauri se consagró a una compulsión permanente de la metafísica de Santo Tomás de Aquino y del pensamiento de Heidegger. Ya en su primera obra (*El ser en la filosofía de Heidegger*, Rosario 1964) ofreció una visión de la ontología heideggeriana que difería bastante de las interpretaciones hasta entonces circulantes entre nosotros (J. R. Sepich, C. Astrada, N. de Anquín, A. P. Carpio). Sin embargo, poco después Echauri creyó necesario reconsiderar las impresiones que le suscitaba la filosofía del autor friburguense, para lo cual escogió la vía más apropiada: entrevistarse personalmente con Heidegger en su casa de Meßkirch, en la Selva Negra. De su reunión con el ya anciano filósofo alemán surgió en él la convicción íntima de que la teoría heideggeriana del ser tenía su talón de Aquiles en la ausencia de la concepción del *Sein* como *actus essendi*. Instó a Heidegger a comparar su doctrina con el tomismo, para lo cual le sugirió una lectura detenida del tratado *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* de Cornelio Fabro, que se hallaba a la mano de aquél; pero en una visita posterior a Meßkirch pudo comprobar que tal sugerencia, al parecer, no había tenido eco en Heidegger.

El segundo libro publicado por Echauri (*Heidegger y la metafísica tomista*, Buenos Aires 1970) se abre con un prólogo de Étienne Gilson, a quien le unía tanto un firme disputado filosófico cuanto una dilección personal que se complacía en destacar en toda circunstancia. En las páginas de este libro se percibe un panorama mucho más decantado de las relaciones entre la filosofía primera de Santo Tomás y la ontología heideggeriana. Por entonces, en el pensamiento católico se verificaba un interés manifiesto por los eventuales nexos que pudieran establecerse entre la ontología de Heidegger y la filosofía primera de Santo Tomás. Además de las intervenciones de Gilson y de Fabro en esta confrontación, Echauri tenía la vista el suceso de la obra de Karl Rahner y las opiniones de diversos autores que se venían pronunciando al respecto con disímiles reacciones (B. Lakebrink, M. Müller, B. Welte, B. Rioux, etc.). En dicho escrito se advierte que la exégesis tomista de Fabro oficia como el factor vinculante del Aquinate y de Heidegger en aras de un promisorio diálogo especulativo que, justo es reconocerlo, nunca ha podido concretarse ante la ausencia de uno de los interlocutores.

A partir de aquí, Echauri incluyó entre sus preocupaciones centrales la tarea de subrayar el aporte de Gilson a la filosofía contemporánea. Fruto de este esfuerzo es *El pensamiento de Étienne Gilson* (Pamplona 1980), aparecido dos años después del deceso del filósofo francés, pero con prelación a la publicación de algunos de sus trabajos que vieron la luz después de su muerte. Es sabido que Echauri deparaba hacia Gilson un particular afecto labrado al calor de varios encuentros, mas también aunado a una comunión de principios y conclusiones filosóficos expuesta en distintas piezas literarias. Una buena síntesis de este derrotero teorético, observado por Echauri durante toda su trayectoria, se puede notar con claridad en el último de sus libros: *Esencia y existencia* (Rosario 1990; cfr. la reseña de A. Caturelli: *Sapientia* XLVII [1992] 237-240).

El estudio de Santo Tomás, de Heidegger y de Gilson ha absorbido la mayor parte de las inquietudes de Echauri, mas ello no le ha impedido incursionar en otros dos surcos que continuaron acusando el vasto influjo de Gilson en toda su obra: por un lado, su atención constante sobre el valor de las bellas artes en la vida humana y en la cultura de nuestra civilización —labor en la cual Gilson ha descollado como un filósofo fino y sutil, aunque lamentablemente poco apreciada por nuestros contemporáneos, incluso en el seno de su misma escuela—; por otro, la necesidad de enfatizar la importancia de la filosofía del dominico inglés Tomás de Sutton, el primer gran exponente del tomismo en la Universidad de Oxford, al esclarecimiento de la noción de *esse* legada por el Doctor Angélico.

No obstante la presencia significativa de Gilson en su mente, Echauri ha lucido una independencia de criterio que habla sin ambages de su reflexión serena y metódica sobre la metafísica del insigne filósofo francés; tanto, que sus últimas meditaciones acerca de ella dan ocasión para advertir que ha creído necesario introducir alguna mesura en ciertas tesis del filosofar gilsoniano, principalmente en cuanto tocan a la concepción del acto de ser y al significado de la existencia. En tal aspecto, el artículo de Echauri incluido en la presente entrega de *Sapientia* (vide supra pp. 59-70) puede servir como un buen indicio de esta actitud, la cual parece haberse acentuado en sus convicciones durante los últimos tiempos. Pero este gesto, obviamente, en ningún caso ha implicado el retacear la honda admiración que expresaba invariablemente hacia el maestro galo.

Sapientia se ha beneficiado asiduamente con la apreciada colaboración de la pluma de Raúl Echauri. Los artículos de su autoría incluidos en nuestro periódico son «Desocultamiento y creación»: XXIX (1974) 35-42; «Pintura y significación»: XLI (1986) 211-218; «Sobre una nueva confrontación de Heidegger con Santo Tomás»: XLII (1987) 371-380; «La noción de ser en Tomás de Sutton»: XLV (1990) 135-140; «Arte y conocimiento»: *ibid.* 185-188; «Belleza y fealdad en el arte»: XLIX (1994) 173-176; «Sobre la experiencia estética»: L (1995) 188-193; y «La noción del *esse* en los primeros escritos de Santo Tomás de Aquino», publicado póstumamente en este mismo fascículo, con cuya composición Echauri ha deseado sumarse amablemente al jubileo del cincuentenario de nuestra revista. Sea éste el sentido homenaje de *Sapientia* a la querida memoria del distinguido filósofo y amigo entrañable.

GACETAS

GACETA DE METAFÍSICA

No es infrecuente que muchos autores dedicados al cultivo de determinadas ciencias particulares se decidan a ingresar al ámbito de competencia de la filosofía primera en algún momento de sus trayectorias epistémicas. Nada de novedoso tiene esta actitud, pues nadie ignora que la metafísica se ha ido incoando históricamente en las mismas teorizaciones de aquellos maestros presocráticos —los φυσιολόγοι, como les ha llamado Aristóteles¹— que han inaugurado la filosofía desplegando un sinnúmero de razonamientos sobre la naturaleza de los entes corpóreos. Por ello, contra lo que pueda creerse, es éste un suceso que no puede dejar de entusiasmar, ya que pone al descubierto la necesidad de la razón humana de ordenarse a una inteligencia metafísica que ninguna ciencia particular está en condiciones de alcanzar. La cuestión estriba en que a la instancia teorematizada de la ciencia del ente en cuanto ente no se accede así como así, pero esta cautela, según consta, no siempre ha sido observada con diligencia por todos quienes han acometido la tarea de especular acerca de las cosas que conciernen al sujeto de la metafísica. Esta disgresión viene al caso porque los fisicomatemáticos de nuestros días no se privan de abordar asuntos de indudable raigambre metafísica bajo la suposición de que sus investigaciones positivas les habilitarían a incursionar en dicho terreno con una competencia que estiman a cubierto de sospechas. Así hallamos a James S. Trefil, profesor de la Universidad de Virginia, empeñado en establecer el *quando* de la creación². La pregunta que no se puede evitar frente a tal propósito es ésta: ¿hasta qué punto las encuestas fisicomatemáticas inciden efectivamente en la verdad de la creación? Como cabe esperar, esta

¹ Cfr. *Phys.* Γ 4: 203 b 15, Γ 5: 205 a 27, Γ 6: 206 b 23, Δ 6: 213 b 1, Θ 8: 265 a 3; *De caelo* B 14: 297 a 13; *De anima* Γ 2: 426 a 20; *De sensu et sensibili* 4: 441 b 2 et 442 a 30; *De part. animal.* A 1: 641 a 7, B 1: 647 a 11; *De generat. animal.* B 6: 742 a 16, Δ 1: 763 b 31, Δ 3: 769 a 7 et E 1: 778 b 7; *Metaphys.* A 5: 986 b 14, A 8: 989 b 30 et 990 a 3, A 9: 992 b 4, Δ 23: 1023 a 21, K 6: 1062 b 22; *Ethic. Nicom.* Γ 5: 1147 b 8; *Ethic. Eudem.* H 1: 1235 a 9; et *Poet.* 1: 1447 b 19. Vide H. BONITZ, *Index aristotelicus*, s. v. φυσιολόγος; *Aristotelis opera*, ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1831-1870, vol. V: 835 b 41-49.

² J. S. TREFIL, *El momento de la creación. Del Big Bang hasta el Universo actual*. Trad. españ. de R. Estalella. Salvat Editores S. A. Barcelona 1994 (=Biblioteca Científica Salvat 41). XII + 292 páginas. ISBN 84-345-8921-4.

clase de disciplina positiva pasa por alto la clave del problema: la misma definición de creación, de donde sus cultores se adentran en sucesivas especulaciones que en ningún instante aclaran a qué tipo de producción se refieren; mas es evidente que no aluden a la *emanatio rerum secundum esse earum*, al menos de una manera principal o primordial, sino que comprimen sus indagaciones en la búsqueda de una solución del problema del momento inicial del mundo corpóreo o, si gusta, de aquello que a partir de la Edad Media se ha denominado *creación en el tiempo*.

Trefil no profesa el optimismo ingenuo que ha ganado a tantos de sus colegas. Le constan las enormes dificultades que deben afrontar los fisicomatemáticos al embarcarse en estudios de esta índole. La misma teoría del *big bang* no ha conseguido remontar un escollo que puede terminar poniendo en figurillas toda su validez: la aceptación de la anterioridad, según el orden de la naturaleza, de una primera entidad material que debería haber actuado necesariamente como el sujeto de ese presunto gran estallido, de modo que la cuestión ya no radica en esta supuesta gran explosión que habría dado comienzo al movimiento expansivo posterior del universo, sino en la existencia de algo capaz de estallar y de expandirse a partir del momento 0 de su densidad primigenia. Tampoco resulta fácil encontrar una conciliación de esta teoría con ciertos indicios que apuntalarían la presunción de que nuestro mundo, a la inversa de la sugerencia de los partidarios de la teoría del *big bang*, podría estar registrando un movimiento contrario, i. e., una contracción cuyo fin, precisamente, sería la convergencia hacia una cantidad 0 de su densidad. De todas formas, la eventual detección del modo del movimiento de las cosas mundanas, haya sido éste un movimiento de expansión o, en su defecto, de contracción, no acaba de explicar ni su origen temporal ni, por tanto, el *quantum* de su duración. Por eso Trefil prefiere desecharse el prejuicio de quienes alegan que los avances de la fisicomatemática reciente ya no mostrarían ningún punto de contacto con las concepciones religiosas, sobre todo con las concepciones cristianas, de la creación divina del universo: «Parece que, ahora, nuestros nuevos descubrimientos de las leyes que gobiernan la naturaleza de las partículas elementales pueden permitirnos empujar las fronteras hasta la misma creación del Universo. Esto, sin embargo, no altera el hecho de que hay una frontera [...] Mi mensaje a aquéllos que creen que la ciencia está sobrepasando sus límites cuando investiga el Universo primitivo es sencillo: No hay motivo de preocupación. Por mucho que hagamos retroceder estos límites, habrá siempre espacio para la fe religiosa y para una interpretación religiosa del mundo físico»³. Admitamos que esta posición, si bien no resuelve ninguno de los interrogantes que acucian al gremio de Trefil, trasluce una sensatez que no debe dejar de encomiarse.

No podemos decir otro tanto de la actitud asumida por Paul Davies ante el mismo problema⁴. Inmerso en una atmósfera positivista que persiste en endiosar las ciencias fisicomatemáticas añadiéndoles un matiz que recuerda la pasionalidad carbonaria de fines del siglo XVIII, este autor todavía sigue creyendo inevitable la belige-

³ *Op. cit.*, pp. 274-275.

⁴ P. DAVIES, *Dios y la nueva física*. Trad. españ. de J. Vilá. Salvat Editores S. A. Barcelona 1994 (=Biblioteca Científica Salvat 42). 278 páginas. ISBN 84-345-8922-2.

rancia entre tales disciplinas y la religión cristiana. Lejos está, además, de quienes, desde Aristóteles en adelante, han entendido que el título de *domina scientiarum*, en el campo epistémico de la razón natural, pertenece por derecho propio a la metafísica. Nada de eso en Davies: la *reina*, no ya la *señora* de las ciencias, sería la física; mas no la física que forma parte de la filosofía especulativa —la *philosophia secunda*—, sino esta física vapuleada y arrogante que, a partir de Descartes, se ha convertido en una sección residual o en un apéndice de las matemáticas. «La física, la reina de las ciencias, ha descubierto nuevos panoramas del conocimiento que eran totalmente insospechados unos cuantos siglos atrás», dice Davies⁵. Pues bien, ¿acaso no debe decir exactamente lo mismo cualquiera que lea las primeras páginas de *Die Fragmente der Vorsokratiker*, compilados por Hermann Diels, a la vista de las diferencias capitales que median entre los conocimientos adquiridos por los primeros filósofos griegos y las supersticiones míticas de sus antecesores? Por si ello fuera poco, ¿hubo algún «descubrimiento» más formidable que la revelación de aquellas verdades cuya enumeración empieza rezando «En el principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gen I 1)? Obviamente, un positivismo renuente a suscribir nada que no sea observable a través del vidrio transparente de una probeta o que no se pueda captar valiéndose de un telescopio, arriba sin remedio a una consecuencia que Davies adopta a la manera de un canon dogmático: «El problema que plantea la “verdad” revelada es que es susceptible de ser falsa, y aun en el caso de ser cierta las demás personas están perfectamente en su derecho de exigir una buena razón para creer en ella»⁶. Tal el nudo gordiano del cientificismo moderno y contemporáneo. Cientificismo, en efecto, porque si hay algo que los fisicomatemáticos, en cuanto tales, jamás habrán de probar, es el absurdo de una mendacidad divina; no sólo porque esto es un *impossibile metaphysicum*, sino también porque no hay ciencia humana, ni filosófica ni positiva, dotada de un mínimo de aptitud para versar sobre las verdades que Dios ha revelado formalmente a todos los hombres. Curiosa paradoja ésta de ciertos panegiristas de la nueva física: a pesar de su persistencia en la ya vetusta prédica atea de d'Holbach y de La Mettrie —modelos arcaicos de un extravío que sigue usurpando el prestigio social de la ciencia para dar rienda suelta a inquinas extracientíficas—, ahora sus intereses se encaminan a dilucidar qué es Dios y qué ha obrado y no ha obrado en relación con este mundo. Pero la metafísica no cuenta con habilidades para averiguar el por qué de estos embates anticristianos que con tanta asiduidad brotan del gremio fisicomatemático, mas de los cuales la fisicomatemática no tiene la culpa. La respuesta, si es que se la puede lograr, habrá que pedirla a las ciencias que exhiben una aptitud concreta para develar las causas que empujan a los hombres a entremezclar, como en un *cocktail*, sus conocimientos sobre las cosas de la naturaleza con sus animadversiones subjetivas contra una deidad acerca de la cual, después de dos milenios de cristianismo, muestran una triste ignorancia.

La metafísica también está obligada a advertir la aparición sucesiva de propuestas novedosas que ansían incorporarse a su patrimonio noemático, pero que requieren

⁵ *Op. cit.*, p. 6.

⁶ *Op. cit.*, p. 7.

una atención pormenorizada en orden a establecer si en verdad poseen una estatura conforme a la ciencia del ente común; condición imprescindible para todo pronunciamiento ulterior en derredor de lo que en ellas se propugna. Es lo que sucede con una extraña corriente cultural, de creciente divulgación en nuestros días, enderezada a la difusión de la teoría de la *realidad virtual*, sobre la cual Michael Heim ha escrito una pieza que pretende suministrarle una justificación filosófica⁷. Esta teoría se puede sintetizar con las siguientes palabras: la imaginación y la razón humanas poseen una capacidad asombrosa de forjar en la intimidad del hombre una vasta serie de imágenes e ideas que prefiguran cosas factibles por el hombre mismo en un tiempo futuro; pero la disponibilidad actual de enormes recursos tecnológicos, principalmente electrónicos, y, entre éstos, los equipos y sistemas cibernéticos, ha fecundado en que el animal racional no sólo siga imaginando e ideando como lo ha hecho a lo largo de toda la historia, sino que, además, pondría a su alcance posibilidades mucho mayores de *reificar* aquello que imagina y proyecta intelectivamente, de modo que con tales instrumentos hasta podría construir una *realidad* que refleje e imite la ejemplaridad de sus fantasías y de sus concepciones eidéticas sirviéndose del diseño y del control que la electrónica le proveen gracias a los alcances y a la versatilidad de la computación. No obstante, lo importante de este esquema no estriba en la afirmación del progreso de la fabricación de los artefactos que el hombre pueda producir con la ayuda de los instrumentos mencionados, lo cual, de suyo, no desnuda nada original, pues tal progreso ha sido una constante percibida durante todas las épocas de la humanidad, sino más bien en otras dos cosas que vale la pena subrayar: una, la postulación de la inserción de la vida venidera del hombre en una *realidad* humanamente instituida con arreglo a sus propios arquetipos eidéticos y a la tecnofacción regida por su habilidad industrial; la restante, el desarrollo futuro de una cultura concentrada en la exégesis de esa misma *realidad* —también ella un fruto cultural— sistematizada a través de los parámetros de un *software* estructurado para determinarla, corregirla y consumarla sobre la base de dictámenes virtualmente precontenidos en nuestra inteligencia proyectiva. La *realidad virtual*, entonces, sería un marco existencial anticipado idealmente por un hombre que ha escogido una vida íntegramente programada por él mismo.

Heim desea brindarnos una fundamentación ontológica de esta *realidad virtual* destinada a diagramar el escenario y la historia donde hemos de desenvolver nuestra existencia. Se expide con fervor acerca del *status* entitativo atisbado en esa *realidad virtual* conformable por el arbitrio de los hombres y por la eficacia de una ingeniería de sistemas a la cual debiéramos confiar la ventura de un mundo que, merced a ello, ya sería enteramente nuestro, tanto por lo que atañe a su inspiración y a su filiación cuanto a su providencia y a su gobierno. La vida humana en medio de tal *realidad virtual* incluiría, pues, la coronación del anhelo de satisfacer la ambición de una antropomorfización total del ámbito material y espiritual en que nos toca transitar durante el tiempo de este destierro. Ahora bien, ¿hay motivos para pensar que con esto

⁷ M. HEIM, *The Metaphysics of Virtual Reality*. Foreword by Myron W. Krueger. Oxford University Press. New York-Oxford 1993. XXIV + 182 Páginas. ISBN 0-19-509258-9.

se nos propone que el hombre se avendría construir la *realidad virtual* con el ánimo de edificar un mundo nuevo, en el cual, a diferencia del mundo natural, creado y gobernado por Dios —quien también ha querido que el hombre intervenga de un modo ministerial en el gobierno del universo—, pueda señorear soberanamente de una manera idéntica a ésta que el mismo Dios ejerce sobre todo el universo? Heim parece convencido que esto no solamente sería posible, sino que incluso aglutinaría el genuino *desideratum* de los sostenedores de la teoría de la *realidad virtual*: «What better way, then, to emulate God's knowledge than to generate a virtual world constituted by bits of information?»⁸. Una dosis elevada de mistificación de este neopaganismo, que se presenta como una alegorización refinada del espíritu prometeico, induce a Heim a buscar una simbiosis de la cibernética con el taoísmo, apodada *tecnotaísmo*, que no sabemos si es un recurso tendiente a enmascarar la tiranía de los ingenieros que habrán de fabricar la *realidad virtual* o, más probablemente, una nueva religión urdida como la versión pseudomística de una más de las tantas utopías pergeñadas al calor de raciocinios que se resisten a ordenarse a conocer lo que es y por qué es eso que es para entregarse a soñar. Por este lado, la alusión de Heim a una *metafísica de la realidad virtual* no suena demasiado distante de la flamante *metafísica* invocada por diversas sectas enfrascadas en la reinstalación del esoterismo pedestre que hoy día tenemos ante nuestros ojos. Tomemos nota, pues, del crecimiento incesante de una cultura que bien puede calificarse como una gnosis cibernética, mas con la cual la metafísica no puede entablar ninguna clase parentesco porque su propia naturaleza se lo impide.

En el polo opuesto, Abelardo Pithod nos invita a regresar al camino que corresponde transitar a todo espíritu impregnado del amor a la sabiduría⁹. No escapa a un espíritu tal que el ateísmo se ha incrustado en la vida y en la cultura hodierna con una fuerza inusitada. ¿Cuáles son los motivos de la incredulidad actual? Inútil sería el querer reducirlos a uno solo. Sin duda, existen motivos psíquicos, enraizados en la subjetividad personal de los incrédulos; pero también los hay en el plano de un pensamiento que ha perdido el rumbo preceptuado por los principios de la vida del entendimiento. Es lo que se puede apreciar a la vista de las desviaciones de aquellos autores cristianos que ponen en tela de juicio la verosimilitud del mensaje de la fe, como parece haber sucedido con N. de Anquín, H. Küng y J. A. T. Robinson. Por otra parte, el fenómeno de la incredulidad en los ambientes científicos tiene en la «gnosis de Princeton», oportunamente descrita por R. Ruyer, un ejemplo paradigmático. Pithod apunta que en los antiguos países cristianos se advierte que «La cultura de masas se divorcia de la fe y la moral cristianas. La propia Iglesia padece una crisis de fe y de doctrina moral en sus sectores más cultos»¹⁰. Un recuento más detallado de los motivos de la incredulidad mueve al autor a indicar los siguientes: 1º) la cosmología de Galileo y de Newton, que actuaría como «el trasfondo o «campo

⁸ *Op. cit.*, p. 95.

⁹ A. ПИХОД, *Dios y el hombre contemporáneo*. Grupo Editor Latinoamericano S. R. L. Buenos Aires 1993. 136 páginas. ISBN 950-694-295-1.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 14.

perceptivo” que hace inverosímil al Dios Cristiano, providente, entrometido y paternal¹¹; 2º) la rebeldía moderna contra Dios, expresada de muchos modos distintos, pero concordantes en la impugnación de su entidad divina: «Este tipo de rebelión surge [...] porque la imagen de Dios transmitida por el puritanismo en el mundo anglosajón y por el jansenismo en el mundo latino acentuaron los rasgos antipáticos de un Dios que [...] la ciencia moderna difícilmente aceptaría», de manera que este síndrome de rebeldía se apoya en dos elementos: «el carácter terrorífico de un Dios frío ante la debilidad humana, un Dios poco amable, y [...] la conciencia autónoma del antropocentrismo moderno»¹²; y 3º) la abolición del misterio, pues si se pretende afirmar la divinidad sin reparar en que su esencia es un misterio *quoad nos*, se incurrirá en el optimismo cándido de quienes suponen que podemos conocer a Dios de igual a igual, o bien en el escepticismo de aquéllos que no están dispuestos a aceptar nada que no sea empírica o racionalmente verificable.

Nos permitimos disentir con Pithod cuando anuncia que «el ente es siempre misterioso. Que la existencia misma es misteriosa. Misterioso que haya ser y no más bien nada»¹³. La razón de nuestra disidencia afina en que las expresiones contemporáneas *misterio del ser* y *misterio del ente* transportan una pesada carga de agnosticismo, de matriz protestante y kantiana, que no se compece con el hecho de que el *ens*, aquello que es por el *esse*, no sólo no es en sí mismo misterioso, sino que, al contrario, es el reducto de toda cognoscibilidad, pues todo lo cognoscible, y aun todo lo que conocemos, es ente, algo que es en tanto sea o pueda ser, según lo declara la famosa sentencia de Tomás de Aquino que perpetúa una no menos célebre enseñanza de Avicena: «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae *Metaphysicae*»¹⁴. De esta manera, en tanto el ente sea el objeto formal del intelecto, no posee en sí mismo ninguna razón que lo torne intrínsecamente misterioso. El misterio del ser, en última instancia, es el misterio de su subsistencia en su identidad con una esencia que es acto puro, ya que la inteligibilidad de su naturaleza excede absolutamente nuestra capacidad intelectual natural; mas no se puede decir lo mismo ni del ser ni del ente cuyo acto primero se compone y se distingue realmente de su quiddidad, cuales el ser y la entidad de las cosas finitas que constituyen el objeto formal propio o proporcionado al entendimiento humano *in statu unionis*. Seguramente Pi-

¹¹ *Op. cit.*, p. 18.

¹² *Op. cit.*, p. 19.

¹³ *Op. cit.*, p. 24.

¹⁴ *De verit.* q. 1. a. 1 resp., ex ed. Leonina, cuyo texto merece ser comparado con la versión manual previa curada por R. M. Spiazzi O. P.: *Quaestiones disputatae*, Taurini-Romae 1953, vol. I, p. 2b. Cfr. AVICENNA, *Metaphys.* I 6, Venetiis 1508, fol. 72rbA. Resulta por demás interesante que la fórmula *misterio del ser*, tan ampliamente invocada en los tiempos que corren, sea ajena al consenso especulativo de los maestros de la metafísica clásica, incluso al mayor de todos ellos —Tomás de Aquino—, lo cual lleva a sospechar que su empleo moderno no está desligado de los percances sufridos por la tortuosa historia del pensamiento postmedieval ni de las cadencias gnósticas con que hoy se quiere enmarcar la impotencia teórica de una ontología de más en más enfilada al atolladero espiritual de una «mística atea».

thod nos concederá que tal vez el problema quedará zanjado si se restringe la concepción de los misterios a la significación estricta de las verdades de índole sobrenatural que, aun siendo máximamente inteligibles *quoad se*, no pueden ser entendidas por el hombre a menos que le sean notificadas por un auxilio superior —digámoslo claramente: por el auxilio de la gracia divina que sobreleve la potencia natural de nuestro intelecto—. Es innegable que ni siquiera la fe disipa por completo el misterio de Dios¹⁵; sin embargo, en la medida en que la razón humana conozca las cosas proporcionadas a su capacidad aprehensiva natural, y aun en la medida en que pueda conocer naturalmente los objetos que aún no conoce en acto, en esa misma medida lo conocido y lo que puede conocer no revisten la condición de misterios. Por ello la tradición cristiana siempre ha juzgado que los *mysteria stricte dicta* son aquellas verdades sobrenaturales relativas a objetos en sí mismos inteligibles cuya captación rebasa la pujanza natural de nuestro intelecto: la Trinidad, la encarnación del Verbo, la prevaricación de los primeros padres, la obra redentora de Cristo, etc. Pero la objetividad del ente y del ser, por más que no sea agotada durante nuestra intelección peregrina, no está impregnada de este tenor formalmente misterioso. Tanto es así, que, si el ente y el ser fuesen esencialmente misteriosos, nada podríamos conocer mediante la capacidad propia de nuestra razón natural¹⁶.

En la apreciación de Pithod, el auge de la incredulidad, sobre todo en las clases cultas, no refleja tan sólo errores meramente intelectuales; también estaría indicando una cierta perversión, porque ya no se trata de una negación de Dios por la simple ignorancia de los datos objetivos que impide el ascenso de la mente humana al conocimiento del primer principio de todas las cosas, sino más bien de un rechazo *insensato* de aquellas evidencias naturales cuya investigación abre el camino para arribar a la inteligencia de la causa incausada. Esta justa crítica de la ignorancia vencible, tan frecuente en muchos personajes destacados de la vida cultural, preludia la recuperación de una teoría capital de Aristóteles: «Todos los hombres por naturaleza desean saber»¹⁷. El esclarecimiento de esta doctrina lleva a asegurar que el hombre exhibe un anhelo de conocer la verdad, e incluso la suma verdad, que no puede saciarse durante la vida presente. La cultura escéptica de este tiempo ostenta un rostro desde todo punto de vista trágico: «La postura escéptica es sólo la máscara de una desesperación no asumida [...] Hoy asistimos a una suerte de *contracultura escéptica*, que los frívolos aparentan seguir alegremente, pero que otros, con una especie de heroísmo de la desesperación, la asumen con un estoicismo tan admirable como absurdo»¹⁸. Las ciencias positivas de la naturaleza, exageradamente encarecidas cuando

¹⁵ «Actus fidei debet remanere obscurus, quia est essentialiter supernaturalis, et ipse proinde constituit mysterium stricte dictum, non univoce sed analogice cognoscibile ex fide humana» (R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *De revelatione ab Ecclesia proposita*, ed. 5a, Romae 1948, t. I, p. 428).

¹⁶ Con las salvedades consignadas, coincidimos con Pithod acerca del fondo de la cuestión, pues algunas páginas más adelante, en la sección «La inteligibilidad de lo real» (pp. 95-100), el autor nos obsequia una luminosa explicación de esto mismo que venimos de transcribir.

¹⁷ *Metaphys.* A 1: 981 a 21.

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 44-45.

se las propone como prototipos supremos del saber, no terminan de develar las verdades que nuestra alma busca conocer: «He aquí por qué necesitamos de un conocimiento que supere el mundo fenoménico de la ciencia empírica»¹⁹. Por una vía más perfecta, que corresponde a la intelección metafísica, la razón humana puede nutrirse de un conocimiento natural de Dios. Pero, ¿se puede hablar de una experiencia mística igualmente natural? En seguimiento de Maritain, Pithod estima que «Toda gran metafísica está claramente surcada por una aspiración mística, pero no constituida por ella»²⁰. La verdadera fruición de Dios está reservada a los agraciados con una contemplación de la divinidad que supone tanto las virtudes teologales cuanto la recepción de los dones del Espíritu Santo.

La ciencia contemporánea, tomada ésta en su acepción vulgar más difundida, ha vuelto a plantear el «problema» de Dios. La afirmación de un «Absoluto subsistente» en las exposiciones de investigadores eminentes es ya un paso importante para llegar a los umbrales de la afirmación de Dios, aunque esta clase de saber no tenga idoneidad en aras de una auténtica demostración conclusiva del ente por esencia. Analizando la entropía del mundo material, parece imponerse la probabilidad de un inicio temporal del universo y, si esto es así, algo que ha comenzado a ser en el tiempo no puede ser eterno. Concordamos con Pithod en que la admisión de esto último, empero, se evade de toda demostración científica tomada *stricto sensu*. El estudio fisico-matemático de la entropía de las substancias sensibles, particularmente tal como la enfocan los expertos en termodinámica, no redundará en una prueba apodíctica del comienzo del mundo en el tiempo, pues los resultados extraídos por tales investigadores no van más allá del nivel de conjeturas esbozadas sobre la base de argumentos de conveniencia —en rigor, de cálculos matemáticos destinados a la cuantificación de la fenomenalidad del movimiento local que prescinden o hacen abstracción de la consideración de la esencia de tales substancias—; en segundo lugar, la no eternidad del universo no puede ser demostrada ni por la fisicomatemática ni por la filosofía, toda vez que se trata de una verdad a la cual asentimos únicamente mediante la fe en la revelación bíblica. Pero, además, una dificultad de serias proyecciones para la afirmación de Dios, como dice Pithod, es la frivolidad de la moda actual: hoy queda muy bien negar a Dios y aun ridiculizar lo sagrado. Ansiamos que el autor, dueño de una profunda versación psicológica, se anime a la brevedad a darnos una explicación detallada de este suceso que está hipotecando gravemente la religiosidad contemporánea a través de un enorme aparato de «concientización» de masas que, por desgracia, halla en la pusilanimidad de la civilización actual un mercado inmejorable de consumidores, movido principalmente por la envidia y por el miedo a la impopularidad y presto a sumarse a la incredulidad general a los fines de no desentonar con la «autenticidad» de aquello que el vulgo ensalza.

Esta sabrosa obra de Pithod se cierra con una justipreciación polémica de un libro reciente donde Jean Guilton, en una evaluación poco refinada del estado actual de las ciencias positivas en su relación con la temática teológica-filosófica acerca de

¹⁹ *Op. cit.*, p. 56.

²⁰ *Op. cit.*, p. 67.

Dios, ha sorprendido a muchos con enunciados que trasponen lo discutible para rayar a la altura de lo decepcionante²¹. Tiene razón Pithod al retratarle como «un escritor y ensayista de gran mérito [...] Pero de ahí a que sea el último gran pensador cristiano [según lo pintan los coautores del libro] hay cierta distancia que la discreción hubiera sugerido guardar. Por lo pronto Guitton no es un filósofo en sentido estricto»²². No extraña, luego, que en este *best-seller*, compuesto por alguien que nunca se ha caracterizado por mostrar un respeto indeleble al rigor filosófico, se incurra en dislates de la siguiente envergadura: Dios sería «la Totalidad de la nada»²³, Santo Tomás es catalogado como un «pensador idealista» y la materia es tenida por «espíritu»²⁴. Con la publicación de este trabajo, Pithod contrae el compromiso de continuar abundando en las cuestiones allí abordadas con la misma sutileza que siempre destila su prosa aguerrida y prudente.

De tenor igualmente teológico es una obra reeditada por la Universidad de Oxford. Es común oír hablar de este famoso ateneo como de un bastión del positivismo y del neopositivismo, tendencias cuya presencia dominante en la patria de Shakespeare nadie desconoce; pero sería erróneo suponer que el conjunto de los *scholars* oxonienses adhiere no más que a estos movimientos y, peor aún, que en su producción filosófica ya no habría vestigio alguno de metafísica. En un artículo publicado hace algunos años hemos visto que no es así²⁵, y, además, consta que en nuestro mismo tiempo sus claustros han registrado las voces de filósofos insignes que han dado testimonio de que en Oxford el espíritu metafísico no se ha acallado. Poco antes, el dominico holandés Jan H. Walgrave había rescatado la jerarquía de las elucidaciones filosóficas de H. D. Lewis, H. P. Owen, A. Farrer y E. L. Mascall²⁶. Es más, si bien representan un sector minoritario dentro del paisaje filosófico de Gran Bretaña, los nombres de quienes allí se han inclinado abiertamente a la especulación metafísica no merecen permanecer en el ostracismo al cual les condena el sectarismo cultural en boga²⁷. Ahora nos llega una nueva confirmación de la vigencia de la metafísica en el suelo británico y, en particular, en la Universidad de Oxford, gracias a la

²¹ Cfr. J. GUITTON-G. BOGDANOV-I. BOGDANOV, *Dieu et la science*, Paris 1991.

²² *Op. cit.*, p. 114.

²³ J. GUITTON-G. BOGDANOV-I. BOGDANOV, *Dieu et la science*, p. 53. Cfr. A. PITHOD, *op. cit.*, p. 115.

²⁴ Cfr. A. PITHOD, *op. cit.*, pp. 111-122.

²⁵ Cfr. M. E. SACCHI, «Dos filósofos de la Universidad de Oxford ante el conocimiento metafísico»: *Aquinas XXVII* (1984) 261-284, donde se pasa revista a las ontologías de Francis Herbert Bradley y de Harold H. Joachim.

²⁶ Cfr. J. T. WALGRAVE O. P., «Kritik und Interpretation der Gottesbeweise bei den Oxford-Thomisten»: *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption Studien und Texte*, hrsg. von W. P. Eckert O. P., Mainz 1974 (=Walberberger Studien. Philosophische Reihe 5), S.144-157.

²⁷ Un buen ejemplo de la supervivencia del espíritu metafísico en esta nación se puede palpar a través de la lectura del volumen de I. RAMSEY (ED.), *Prospect for Metaphysics. Essays of Metaphysical Exploration*, London 1961, que contiene colaboraciones de H. Armstrong, C. B. Daly, J. S. Dickie, A. C. Ewing, D. J. B. Hawkings, H. D. Lewis, M. Pontifex, I. Ramsey, D. A. Rees, H. Root, N. Smart e I. Trethowan. Véase la recensión de N. ABBAGNANO, «Pro e contro la metafísica»: *Rivista di Filosofia* LIII (1962) 265-272.

facundia teórica de Richard Swinburne, hoy por hoy el representante más notable de la filosofía primera en los colegios oxonienses²⁸.

No sin valentía, Swinburne señala una tragedia en la actual filosofía de los angloparlantes, pues mientras han arribado a una formalización argumentativa sin precedentes en la historia moderna, han abandonado el razonamiento teológico a las vaguedades de un estilo expositivo, copiado del existencialismo europeo continental, que destila una serie de flaquezas imposible de ocultar²⁹. Le asiste toda la razón, aunque también puede agregarse que la pobreza teológica atisbada en esa geografía se palpa igualmente, con no menor envergadura, en los racionios de una muchedumbre de teólogos que pueblan otras latitudes. Por ello Swinburne ha decidido recuperar la severidad científica de los maestros en quienes aplaude un respeto inquebrantable por el análisis teológico riguroso: Tomás de Aquino, Escoto, Berkeley, Butler, Paley, ya que «It is a high time for theology to return to their standards»³⁰. Después de una extensa consideración de los supuestos lógico-semánticos del discurso teológico, donde se ha visto impelido a hacer frente al nominalismo extremo de Alfred Jules Ayer³¹, el autor dedica la segunda parte de la obra («A Contingent God») a un tema que, en buena medida, define el meollo de su posición metafísica, pues aquí no sólo enfrenta el arduo problema de nuestro modo humano de hablar de Dios —la cuestión perenne *de divinis nominibus*—, sino incluso la antinomia analogía-univocidad que ha bifurcado, ya desde la Edad Media, los caminos empendidos por los teólogos y los filósofos cuando se trata de fijar el sentido antepredicamental de las nociones y de las palabras empleadas por el hombre para aludir al ente divino y a las cosas del mundo de nuestra experiencia. En este aspecto, la prosa teológica de Swinburne no disimula la presencia de un fuerte influjo escotista; mas aún, nos animamos a creer que dicho rasgo teórico de su pensamiento se muestra en plenitud al momento de compulsar su recurso al univocismo del Doctor Sutil con diversos pasajes de Tomás de Aquino, hacia cuya obra manifiesta una admiración franca a cubierto de reservas³². Ciertamente, Swinburne no puede explayarse confiadamente en torno de «un Dios contingente» como no sea porque su recelo de las virtudes de la analogía se halla en dependencia directa de su silencio con respecto a los expedientes indis-

²⁸ R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*. Revised Edition. Clarendon Press. Oxford 1993 (=Clarendon Library of Logic and Philosophy). 318 páginas. ISBN 0-19-824070-8. La versión original de este libro data de 1977, habiendo sido luego reimpressa en 1986 y 1989. Sobre las variantes de esta edición revisada con respecto a la primera y a sus dos reimpressiones, véanse pp. V-VI.

²⁹ «It is one of the intellectual tragedies of our age that when philosophy in English-speaking countries has developed high standards of argument and clear thinking, the style of theological writing has been largely influenced by the continental philosophy of Existentialism, which, despite its considerable other merits, has been distinguished by a very loose and sloppy style of argument. If argument has a place in theology, large-scale theology needs clear and rigorous argument» (*Op. cit.*, p. 7).

³⁰ *Op. cit.*, *ibid.*

³¹ *Cfr. op. cit.*, pp. 1-96.

³² Con la excepción del envío a su propia producción literaria, Swinburne dedica a Santo Tomás como una suerte de teólogo por antonomasia, a tal grado que es la fuente más citada a lo largo de todo el libro que tenemos entre manos.

pensables del *excessus* y de la *remotio* para poder hablar de Dios a resguardo de los peligros de un panteísmo que, sin ellos, se avizora ineludible. Tal vez esto se explique a la luz de la amplia desinteligencia que Escoto ha puesto al descubierto cuando le cupiera captar la congruencia íntima de la doctrina de la causalidad divina legada por Aristóteles y de la tesis de la participación escogitada por el Pseudo Dionisio Areopagita dentro de un clima teológico transido por el neoplatonismo; una congruencia que, bueno es reconocerlo, difícilmente se habrá de comprender fuera del cauce especulativo de la metafísica tomista, por cuanto todo parece indicar que ha sido Santo Tomás, precisamente, el primero en haber advertido en todos sus alcances la perfecta unidad detectable en la conjugación de la predicación aristotélica del ente con la supereminencia —luego, transcendencia absoluta— del *ōv* de la teología dionisiana. En verdad, si esta conjugación ha tenido lugar en la historia de la metafísica y de la *sacra doctrina*, no corresponde atribuirle a una mera coincidencia fortuita de la filosofía del Estagirita y del sentir del autor anónimo del *Corpus areopagiticum*; corresponde, más bien, asignarla a la genialidad personal del propio Aquinate, pues nada nos garantiza que los dos elementos esenciales de su concepción de la analogía —la causalidad y la participación— pudieran haber alcanzado su síntesis metafísica paradigmática y definitiva, conforme al mismo modo y a la misma intensidad que Santo Tomás les ha deparado, si el Doctor Angélico, superando tanto al jefe del Liceo cuanto al Pseudo Dionisio, no hubiese arribado a la culminación de la filosofía primera a través de su exégesis del ser concebido como el *actus essendi*. Tal nuestra objeción a eso que se puede considerar como el nudo gordiano de la ontología de Swinburne, quien quizás insista demasiado en sus intentos de zanjar la dicotomía univocidad-analogía valiéndose unilateralmente de una *filosofía del lenguaje* o de un análisis semántico que no están en condiciones de proveer la solución terminante de este conflicto, pues ninguno de ambos tiene la aptitud suficiente para dirimir aquello escondido en la trama lógica y metafísica de la predicación nocional de la razón humana. Todas las discrepancias que podamos esgrimir acerca de los resultados extraídos por Swinburne en su estudio sobre los atributos divinos, a la larga, se hallan condicionadas antecedentemente por una ontología que, renuente a escapar de las hipotecas del univocismo, debe lidiar con el juicio de alguien que confiesa su adhesión a los principios y a las conclusiones de la metafísica de Tomás de Aquino³³. A

³³ La posición de Swinburne sobre la opinión que viene sosteniendo en derredor de la analogía debe rastrearase asimismo en otros dos libros escritos con posterioridad a la aparición de éste que ahora nos ocupa, a saber: *The Existence of God*, rev. ed., Clarendon Press, Oxford 1991; y *Revelation: From Metaphor to Analogy*, id., ibi 1992. Estas obras, empero, no deben reputarse como exteriorizaciones exóticas de las inquietudes que cunden en los siempre agitados y polémicos medios académicos oxonienses, pues el interés por la concepción de la predicación analógica ya había constituido la médula de los aportes a la filosofía primera debidos a A. M. FARRER, *Finite and Infinite: A Philosophical Essay*, Westminster 1943; *The Glass of Vision*, London 1948; *A Science of God?*, ibi 1966; y *Faith and Speculation*, ibi 1967; y de E. L. MASCALL, *Existence and Analogy*, ibi 1949, tal vez la obra más enjundiosa de este *scholar* eminente. Farrer y Mascal representan dos casos típicos del ostracismo que hoy día penan los metafísicos alejados de la trivialidad del *penser à la mode* solicitadopor la cultura oficialmente instalada en este irreconocible Occidente fundado,

nuestro entender, Swinburne no termina de cerciorarse que sus recelos acerca de la analogía, a despecho de la vocación indudablemente teológica de su pensamiento, es el obstáculo irremontable del rebajamiento del ente divino a un plano óntico propio de las creaturas y, de un modo singular, de las cosas materiales, pues una deidad *contingente* solamente es afirmable en cuanto su ser estuviera supeditado a una dependencia, a una relación necesitante, con respecto al mundo de la finitud. Con ello, el autor se coloca a las puertas de un monismo que echa por tierra las pretensiones de sustentar toda trascendencia divina. Esto, por sí mismo, habla con locuacidad de los graves inconvenientes que la obnubilación de la concepción analógica del ente provoca en el razonamiento de cualquier filósofo abocado a defender la coherencia del teísmo. La colisión entre la metafísica tomista y este tipo de ontología absorbida en la obra de Swinburne no deja expedita ninguna posibilidad de armisticio. En medio de este *casus belli*, que ya lleva una duración de siete siglos, hay necesidad, sin embargo, de testimoniar la gratitud que nos merece el obsequio de la infrecuente profundidad teórica transmitida por Swinburne en la pieza que ahora nos toca comentar y aun en el resto de su valiosa obra filosófica. Aprovechando una feliz oración de su compatriota Bradley, de este ilustre filósofo oxoniense nos complace decir que «He is a brother metaphysician with a rival theory of first principles»³⁴.

Con motivo del sexagésimo cumpleaños de Swinburne, un grupo de estudiosos, de acuerdo a la mejor tradición universitaria, se ha congregado para rendirle homenaje editando un *Festschrift*³⁵. La obra es encabezada por una jugosa autobiografía intelectual del mismo Swinburne donde constan los avatares de su educación en los ultrasecularizados claustros de la Universidad de Oxford, en los cuales reinaba un espíritu dominado por la ridiculización del cristianismo, su encuentro con la *Summa theologiae* del Aquinate, la seducción de las ciencias positivas, mas, por encima de toda otra cosa, su indeleble fe cristiana proclamada con la mayor sinceridad mediante estas palabras que, si bien parecen robadas a Søren Kierkegaard, provienen de un hombre cuyas especulación filosófica y religiosidad no guardan ninguna afinidad con el itinerario espiritual de este danés romántico, rebelde y atormentado: «Temor y temblor son las únicas actitudes propias con las cuales una creatura puede comparecer ante su creador. Y yo ruego que Dios me dé el tiempo y la gracia de prepararme para Aquel Día»³⁶.

La primera parte de este homenaje literario contiene cuatro artículos consagrados a otros tantos exámenes del pensamiento de Swinburne³⁷. Complicada por un criti-

³⁴ F. H. BRADLEY, *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, 2nd ed., 9th impression, Oxford 1951, p. 1. Nada feliz, en cambio, nos suena la reminiscencia que de esta bella expresión de Bradley nos ha dejado Ayer, en la cual sepuede entrever alguna pizca de sarcasmo muy comprensible en alguien que, ante la sola audición del nombre *metafísica*, reaccionaba con un invariable desencanto: cfr. A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, new ed., Harmondsworth 1971, p. 47.

³⁵ A. G. PADGETT (ED.), *Reason and the Christian Religion. Essays in Honour of Richard Swinburne*. Clarendon Press. Oxford 1994. XIV + 364 páginas. ISBN 0-19-824042-2.

³⁶ R. SWINBURNE, «Intellectual Autobiography»: A. G. PADGETT (ED.), *op. cit.*, p. 18.

³⁷ W. P. ALSTON, «Swinburne on Faith and Belief»: *op. cit.*, pp. 21-37; R. M. GALE, «Swinburne's Argument from Religious Experience»: *ibid.*, pp. 39-63; N. KRETMANN, «Mystical Perception: St. Teresa, William Alston, and the Broadminded Atheist»: *ibid.*, pp. 65-90; W. J. WAIN-

cismo teológico anclado en el siglo XIX, mas bastante generalizado en gran parte de la exégesis bíblica contemporánea, sobre todo en aquélla divulgada por el protestantismo liberal, es la impresión que arroja la ponencia de David Brown, para quien parece ya del todo insostenible que la consumación definitiva de la revelación divina haya acontecido con la predicación de los apóstoles³⁸. El erudito estudio de Brian Hebblewaite hubiera requerido la precisión impostergable de dos cosas sin las cuales resulta imposible la inteligencia de la revelación divina: la autoridad del Dios que se da a conocer a sí mismo a su hechura amada y la fe del hombre que asiente a las verdades inculcadas por su Padre³⁹. Una comparación de las enseñanzas de San Agustín, Santo Tomás y Swinburne acerca de la revelación y de la exégesis bíblica se halla en el artículo compuesto para esta celebración por Eleonore Stump, donde la autora hace hincapié en varios datos históricos y filológicos presentes en los estilos exegéticos de Agustín y Tomás, pero prescindiendo de las razones formalmente teológicas en que ambos han amparado sus meditaciones destinadas a desentrañar el mensaje escriturístico, entre las cuales no se puede soslayar, en primerísimo lugar, el recurso a la autoridad de la tradición y de la Iglesia⁴⁰. Peter van Inwagen brinda una formalización racionante para tratar de esclarecer la semántica con la cual el cristianismo ha buscado exponer el misterio del Verbo Encarnado a la luz del dogma trinitario. Su intención no radica en demostrar tal misterio, sino tan sólo en proponer un esquema semántico alternativo que contribuya a echar luz sobre el vocabulario utilizado por la teología cristiana en orden a explicar este punto capital de la fe. Los teólogos dirán si este propósito ha sido logrado satisfactoriamente⁴¹. También C. J. F. Williams se embarca en una especulación que incumbe a la materia trinitaria, pero donde introduce un extraño planteo sobre el amor que Dios tiene de sí mismo, pues estima que Santo Tomás, al defender que la razón filosofante puede demostrar que en Él se da tal dilección, habría dado pábulo para afirmar una pluralidad de personas *in divinis* al margen de la revelación evangélica: dado que el amor, según este profesor de la Universidad de Bristol, implicaría necesariamente una alteridad de personas, la afirmación de esa dilección en la intimidad de Dios llevaría a concluir que hay tal pluralidad de personas; pero, ello no obstante, el autor estima que la afirmación de esta pluralidad no comporta la afirmación de que el número de Personas divinas sea ternario⁴². No obstante, el error de Williams, quien disiente con la exposición de Santo Tomás⁴³, reside en haber pasado por alto que en el tratado *De Deo Uno* de la

tion: St. Teresa, William Alston, and the Broadminded Atheist»: *ibid.*, pp. 65-90; W. J. WAINWRIGHT, «The Nature of Reason: Locke, Swinburne, and Edwards»: *ibid.*, pp. 91-118.

³⁸ D. BROWN, «Did Revelation Cease?»: *op. cit.*, pp. 121-141.

³⁹ B. HEBBLEWAITE, «The Communication of Divine Revelation»: *op. cit.*, pp. 143-159.

⁴⁰ E. STUMP, «Revelation and Biblical Exegesis: Augustine, Aquinas, and Swinburne»: *op. cit.*, pp. 161-197.

⁴¹ P. VAN INWAGEN, «Not by Confusion of Substance, but by Unity of Person»: *op. cit.*, pp. 201-226.

⁴² C. J. F. WILLIAMS, «Not by Confounding the Persons nor Dividing the Substance»: *op. Cit.*, pp. 227-243. Cfr. en particular p. 238 note 11.

⁴³ Cfr. *Summ. theol.* I q. 20 a. 1.

Summa theologiae el Aquinatense teoriza sobre el amor divino como algo que se predica de la unidad de la esencia de Dios, con la cual ese amor se identifica substancialmente y, por tanto, es común a todas las Personas de la Trinidad, mientras en el tratado *De Deo Trino* la nota saliente de la consideración del amor reposa en la procepción del Espíritu Santo, es decir, en el origen de la tercera Persona a partir del Padre y del Hijo. No se justifica en absoluto la apelación a la presunta necesidad de una aliteridad para concebir adecuadamente el amor divino, ya que Dios, considerado en la unidad de su esencia, de nada tiene necesidad y, por tanto, su amor substancial se da en la naturaleza divina como el primer acto de su voluntad, ya que, opuestamente, ésta carecería de todo sentido. Como bien lo ha sentenciado Santo Tomás, el planteo de Williams no merece más que una única respuesta: «Sic igitur [Deus] vult et se esse, et alia. Sed se ut finem, alia vero ut ad finem, inquantum concedet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare»⁴⁴. A su turno, John Hick, por su parte, discurre sobre la expiación de los pecados de la humanidad en el sacrificio del Calvario llevando a un extremo previsible la versión protestante de la *theologia crucis*: «Traditional atonement theories, including their contemporary variations, no longer perform any useful function»⁴⁵. Siguen luego otros dos artículos que vuelven a abundar en la temática de la expiación⁴⁶. El volumen se clausura con dos discusiones que conciernen a la psicología y a la ética⁴⁷.

Vittorio Possenti, profesor de la Universidad de Venecia, en cambio, afronta un problema de otra índole⁴⁸. Agudo explorador del pensamiento contemporáneo, el filósofo italiano inaugura la obra con una declaración basada en una experiencia histórica tan digna de atención cuanto alarmante: «Se c'è un retaggio che si diparte dal XX secolo, forse il più oscuro e sanguinoso della storia umana, esso sta nella lacerante domanda sul male. Se il pensiero antico iniziò la gigantomachia sull'essere e sul divenire che dura tuttora, forse nel nostro tempo si annuncia una gigantomachia sul male»⁴⁹. Preocupa a Possenti, luego, la doble esfigie con que el mal se alza ante los ojos del hombre de aquí y ahora: por un lado, su acaecimiento fáctico, con todas las dimensiones connotadas en las oraciones que venimos de transcribir; por otro, la condición que la entidad del mal reviste en el pensamiento de la hora presente de la humanidad. Para el caso, anota el autor que la respuesta a la pregunta por la existencia del mal conduce inexorablemente a preguntar, en última instancia, cuál es la relación del mal con Dios y con su acto creador. Pero este interrogante no puede evitar el escándalo que su misma consideración suscita, incluso en las almas de muchos creyentes sinceros: «Nel porre il problema dinanzi a Dio, è imperativo che lo scan-

⁴⁴ *Summ. theol.* I q. 19 a. 2 resp.

⁴⁵ J. HICK, «Is the Doctrine of Atonement a Mistake?»: *op. cit.*, p. 263; cfr. pp. 247-263.

⁴⁶ J. R. LUCAS, «Reflections on the Atonement»: *op. cit.*, pp. 265-275; y PH. L. QUINN, «Swinburne on Guilt, Atonement, and Christian Redemption»: *ibid.*, pp. 277-300.

⁴⁷ R. HARRÉ, «Body and Soul: Physical Properties and Cartesian Mind»: *op. cit.*, pp. 303-328; y D. MCNAUGHTON, «The Problem of Evil: A Deontological Perspective»: *ibid.*, pp. 329-351.

⁴⁸ V. POSSENTI, *Dio e il male*. Società Editrice Internazionale. Torino 1995 (=Collana Studi di Filosofia). XII + 68 páginas. ISBN 88-05-05540-9.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. VII.

dalo del male rimanga in tutta la sua forza»⁵⁰. Los múltiples intentos filosóficos destinados en nuestra época a evacuar los interrogantes que surgen de la meditación sobre el mal distan mucho de haber traspasado niveles discretos; pero Possenti también se hace cargo de una situación que complica aún más la cuestión, esto es, las explicaciones precarias e inaceptables que se han acumulado en años recientes, principalmente después de la hecatombe de la Segunda Guerra Mundial, pues no ha sido raro que esas explicaciones hayan estado demasiado condicionadas por la dureza de las experiencias afectivas vividas en tales circunstancias. Se debe compartir, pues, el reclamo del autor cuando llama a quitar el análisis del mal de su reducción restrictiva al campo de la ética, porque el monto y la naturaleza de su problemática exceden largamente las posibilidades de esta ciencia. Es menester otorgar la primacía de su estudio a la metafísica y a la teología sagrada, por cuanto «Le radici del male penetrano nel più profondo della natura umana, gettano la loro ombra nel rapporto tra uomo e trascendenza, coinvolgono l'intero censo del essere, del cosmo, di Dio e della vita ad un punto tale che l'intero cristianesimo può venir inteso come una risposta a quel problema»⁵¹. La clave del asunto la ha propuesto Santo Tomás: para conocer el mal es necesario conocer a Dios, o sea, saber qué es y cómo obra *ad extra*, al menos en tanto y en cuanto esté a nuestro alcance el poder averiguarlo, dado que no parece posible acertar en el conocimiento del mal si se carece de una inteligencia del sumo bien y de la causa del ser y de la bondad de todas las cosas que los participan⁵².

Possenti se detiene en el examen de la teoría del mal legada por el ya desaparecido Luigi Pareyson, para quien, contra la tradición neoplatónica y agustiniana —el mal como privación del bien—, debiera asignársele una entidad fuertemente negativa o, si gusta, mas no sin incurrir en la contradicción típica del maniqueísmo, una suerte de «negatividad positiva». Las fuentes en que Pareyson se ha inspirado, sobre todo el idealismo de Schelling y el existencialismo, le han inducido a buscar una reducción del problema del mal a los términos de la antítesis ser-nada. Pero Possenti desnuda con trazos firmes la inconsistencia de esta tentativa, la cual, entre otras cosas, fenece en una hermenéutica que desea vaciar la problemática en una nueva confrontación de la libertad del hombre con los decretos de Dios o, mejor todavía, con la *idea* enajenante de una divinidad responsable de las crisis que afectan a la existencia humana. Confutado con acierto el ensayo de Pareyson, Possenti se enfrenta a Hans Jonas. Según éste, una interpretación correcta del mal presente en el mundo y en la historia debiera fundarse en una visión cabalística de la creación, es decir, «in base alla dottrina kabbalistica dello *Tzimtzum*, intesa come un contrarsi ed un autolimitarsi di Dio per fare spazio al mondo»⁵³, lo cual tampoco puede ser aceptado por el filósofo italiano, quien con toda justicia pone coto a este precedente juicio de la malversación protestante de la *κένωσις*, aunque, por desgracia, hoy conozca un suceso inaudito en

⁵⁰ *Op. cit.*, p. VIII.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 7.

⁵² «Pensando il male, si può ascendere a la conoscenza di Dio, e inversamente solo pensando Dio si può conoscere nel modo più intimo il male» (*Op. cit.*, p. 9).

⁵³ *Op. cit.*, p. 42.

vastos sectores de la teología católica⁵⁴. Possenti entiende que el camino comienza despejarse regresando a Tomás de Aquino, quien ha eludido la tentación de la *eticizzazione* excluyente del problema del mal, característica del modo moderno de enfocar su impronta. Con no menos acierto, a pesar de haber constreñido las páginas de este pequeño libro a las aristas que el pensar sobre el mal ostenta en la filosofía de nuestra hora, el autor ha dejado constantemente abiertas las puertas para comprender que la razón filosofante no puede aspirar a dar cuenta del *mysterium iniquitatis*, pues el acceso a este tema angustiante, como que es la quintaesencia de toda humana tribulación en este mundo, exige perentoriamente la fe en la revelación divina, o sea, la superación sobrenatural de las fronteras que la filosofía, por siempre atada a los límites aprehensivos de la razón natural librada a su pujanza intrínseca, no puede desbordar.

Vecinas a estas preocupaciones, las de Yves Floucat trasuntan su firme convicción de la armonía indestructible de las verdades de la razón natural y de aquéllas que pertenecen al fuero de la fe católica⁵⁵. Nadie parece dispuesto a negar que la obra de Tomás de Aquino desempeña un papel incomparable en el establecimiento definitivo de los términos en que plantean tales relaciones; sin embargo, hoy se halla en pleno auge la moda de acusar a la escuela tomista como un modelo de malversación del genuino espíritu «tomasiano». Floucat sale al cruce de esta frivolidad que tiene en L. M. De Rijk y A. de Libera a dos autorizados representantes. Les contesta como corresponde: «Para un filósofo, ser tomista no es, pues, adherir al sistema de un hombre y de una época, por más magníficamente que esté conformado tal sistema, sino que es reconocer en la metafísica, tal como la ha servido Santo Tomás, el testimonio de la fecundidad filosófica de la Revelación y, a la vez, de la universalidad de la inteligencia metafísica que aquélla protege y garantiza»⁵⁶.

⁵⁴ Cfr. *op. cit.*, pp. 42-43. El kenotismo ha crecido de un modo exorbitante entre los teólogos católicos bajo el influjo directo del protestantismo liberal del siglo XIX y de sus dos mayores representantes en el actual: R. Bultmann y K. Barth; mas ello no ha sido posible sin echar previamente en saco roto las severas amonestaciones de Pío XII incluidas en un magnífico documento del cual el neonestorianismo reciente no quiere ni oír hablar: la encíclica *Sempiternus Rex* del 8 de septiembre de 1951, publicada en conmemoración de los quince siglos del Concilio de Calcedonia. Al respecto, véase A. PIOLANTI, *Dio Uomo*, Roma-Paris-Tournai-New York 1964, pp. 199-214.

⁵⁵ Y. FLOUCAT, *L'être et la mystique des saints. Conditions d'une métaphysique thomiste*. Pierre Téqui Éditeur. Paris s. d. (1995) (= Croire et Savoir 21). 192 páginas. ISBN 2-7403-0339-4. La obra está dedicada a la memoria del R. P. Marie-Vincent Leroy O. P., antiguo miembro de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino y de la Religión Católica, quien durante largos años ha sido el responsable editorial de la ya centenaria *Revue Thomiste*, el afamado periódico teológico y filosófico tolosano que bajo su dirección ha alcanzado el justo prestigio del cual goza en todo el mundo.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 11. Recordemos que el *slogan* «sí a Tomás, no al neotomismo» ha sido uno de los emblemas predilectos del llamado *tomismo trascendental* inventado sobre el filo de la Segunda Guerra Mundial bajo la inspiración de Karl Rahner. Fue entonces cuando surgió el uso capcioso del adjetivo *thomanische* para aludir a la doctrina del Aquinate en contraposición a su pretendida tergiversación histórica por parte del bagaje *thomistische* de la escuela que ha perpetuado sus en-

En seguimiento de Maritain, Floucat destaca que el momento decisivo de la intelección metafísica coincide con la «intuición del ser» que tiene lugar en la instancia especulativa del tercer grado de abstracción. Como se sabe, Maritain ha sido uno de los partidarios más entusiastas de toda una línea del pensamiento neotomista que no ve ninguna incompatibilidad entre la famosa tesis de los tres grados de la abstracción intelectual, cuyos mayores sistematizadores han sido Cayetano y Juan de Santo Tomás, y la afirmación aquiniana de la famosa *separatio*, una de las novedades salientes del comentario del Aquinate al libro *De Trinitate* de Boecio, como método propio del conocimiento ejercido por el filósofo del ente en cuanto ente. Por este costado, la distancia que Maritain ha puesto en relación con quienes subrayaban una suerte de sustitución de la abstracción metafísica por tal *separatio* no abstractiva (e. gr., los filósofos dominicos L.-M. Régis, M.-D. Robert y L.-B. Geiger) parece haber cosechado las simpatías más numerosas en el seno del neotomismo de postguerra⁵⁷. Floucat aprovecha este punto de partida para adentrarse en la consideración de un asunto igualmente muy caro a la filosofía de Maritain: la belleza del ser. El concepto de *proportio* juega aquí un papel fundamental, al punto tal que el autor se siente impelido a juzgar que «el mundo de la belleza metafísica es aquél de la analogía de los seres»⁵⁸. Su conclusión, en este aspecto, merece ser suscrita sin reservas: «L'éveil du désir religieux qui est l'inclination première, radicale de l'esprit, est particulièrement manifeste lorsqu'il s'agit du beau, parce que celui-ci est la gloire de l'être brillant de tous ses feux»⁵⁹.

Toda la vida del espíritu y, de un modo singular, la vida filosófica está enderezada a un fin religioso. Floucat describe con trazos precisos la marcha del conocimiento humano en orden al religamiento de nuestro intelecto con el ente por esencia, la causa primera de todo cuanto es y la verdad máximamente inteligible *quoad se*. El rechazo de este orden visceral de la razón del hombre a la inteligencia del primer principio de todas las cosas y de ella misma es la señal inconfundible del proceso de secularización que agita a la humanidad desde que se perdiera de vista el sentido de esta *religatio* de nuestra potencia perceptiva superior al Dios que la ha infundido en el alma de los hombres como la mejor de sus pertenencias. El filósofo francés es cons-

señanzas durante siete siglos. Pero hay dos razones que desmienten frontalmente esta actitud: en primer lugar, nadie ha tenido la valentía de aportar los documentos textuales que probarían la perfidia inveterada de la escuela tomista con respecto al espíritu de las teorías testadas por su fundador; y, en segundo lugar, el *tomismo trascendental* carga hoy con la principal responsabilidad del evidente eclipsamiento de la presencia de Santo Tomás en la teología y en la filosofía católicas conseguido mediante la promoción a un grado insólito del inmanentismo más acérrimo dentro de los ámbitos eclesiásticos. En última instancia, lo que ahora se esgrime como una impugnación de la escuela neotomista no es otra cosa que una reacción subversiva contra la convocatoria plasmada en la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII.

⁵⁷ Cfr. la reseña de esta importante discusión en el artículo de G. E. PONFERRADA, «Nota sobre los "grados de abstracción"»: *Sapientia* XXXIII (1978) 267-284, quien concuerda con la posición de Maritain también compartida por M.-V. Leroy O. P. y M. De Andrea O. P.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 43.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 47.

ciente de que la crisis de esta religiosidad del filosofar patentiza el núcleo del extravío y de la desesperación que cunden en la cultura y en la civilización europeas, mas no por ello deja de expresar su esperanza de un redescubrimiento de la alcornia de esa religión que no puede dejar de acompañar el desarrollo de una verdadera sabiduría: «C'est dire la place que devrait tenir, devant les vertiges qui sont aujourd'hui les nôtres et aussi les convulsions qui, au coeur de notre vieille Europe, ressemblent étrangement à une nouvelle naissance, une philosophie pleinement consciente de ses sources religieuses et fidèle au consentement à l'être à l'intérieur de la sagesse chrétienne»⁶⁰. ¿Quiénes nos pueden indicar la vía de esta imperiosa recomposición de la sabiduría extranjerizada de la sociedad secularista de este tiempo? Floucat no duda: el prototipo se encuentra en la elocuencia del filosofar de los santos. San Juan de la Cruz, discípulo preclaro de Santo Tomás, es un ejemplo cabal de esta empresa, de la cual el cristianismo no puede desistir. Al gran carmelita y al Aquinate no solamente debemos el haber entronizado en la historia los paradigmas de la asociación perfecta de la metafísica de la razón natural con la contemplación mística; también se yerguen ante nosotros como los modelos a imitar por parte de quienes buscan afanosamente la propulsión del espíritu humano a una etapa que remonte la decadencia de esta civilización gimiente y de un pensamiento estancado en un inmanentismo lacerante: «Ils demeurent pour nous et au-devant de nous les apôtres des temps à venir»⁶¹.

Floucat toma posición frente a la exaltación de la «metafísica del Éxodo» encarecida en la obra de Étienne Gilson. Tampoco en este aspecto hay acuerdo en el neotomismo. Consta que no son pocos quienes imputan a Gilson el haber propuesto una visión de la revelación veterotestamentaria dirigida a Moisés —*Ego sum qui sum* (Ex III 14)— divergente de aquélla que la tradición cristiana, sobre todo bajo el impulso de San Agustín, había sostenido en forma invariable. Para San Agustín, según sabemos, este versículo bíblico contiene la revelación de la inmutabilidad de Dios⁶². Los críticos de Gilson le achacan un usufructo abusivo de este versículo en vistas a favorecer la teoría tomista del *ipsum esse subsistens* y, por otro lado, suelen vincular tal faz de su pensamiento a una suerte de «fideísmo» que latiría en la concepción gilsoniana de la filosofía cristiana; un criterio reputado como una interpretación inadmisibles de las relaciones entre la razón y la fe y entre la filosofía y la *sacra doctrina*. Mas, por encima de este episodio, que no entra dentro de los análisis de Floucat, lo cierto es que Gilson ha consagrado todos sus esfuerzos metafísicos a mostrar que Santo Tomás ha ofrecido todas las razones que llevan a ver en la revelación del libro del Éxodo la misma verdad demostrada por la filosofía primera al concluir que Dios es el *ipsum esse subsistens*. Las comparaciones que Floucat establece entre los acuer-

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 74.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 104.

⁶² «Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea, quae facta sunt, non sint. Illo non comparato, sunt, quoniam ab illo sunt; illi autem comparata, non sunt, quia verum esse incommutabile esse est, quod ille solus est» (*Enarrat. in Psalmos*, in Ps CXXXIV, n. 4: PL XXXVII 1741). Pero más enfáticamente todavía en este otro texto: «Est enim vere solus, quia incommutabilis est, idque nomen suum famulo suo Moysi enuntiavit, cum ait: *Ego sum qui sum* [...]» (*De Trinit.* VII 5: PL XLII 942).

dos y desacuerdos entre Gilson y Maritain cuando se han aplicado a desentrañar la significación metafísica del ente y del ser, de las relaciones del acto de ser con la esencia y aun del modo humano del acceso intelectualivo al sujeto de la ciencia del ente en cuanto ente nos parecen de lo mejor que se ha escrito en esta materia, que ya registra abundantes intervenciones de autores que, cada vez con mayor insistencia, van poniendo de relieve la jerarquía de las contribuciones capitales de ambos filósofos a la metafísica neotomista. Vale la pena, además, notar que la admiración de Floucat hacia ambos maestros, e incluso su concordancia básica con las doctrinas que han transmitido a la posteridad, no le ha impedido el dar cuenta de algunos rasgos teóricos que, tanto en Maritain como en Gilson, son acreedores de rectificaciones en virtud de las exigencias inapelables que prescriben la verdad y el rigor de la ciencia.

Floucat cierra su escrito con una declaración de guerra al inmanentismo moderno. Su enemigo es el neopaganismo encarnado de una manera arquetípica en la fenomenología ontológica de Heidegger, heredero privilegiado de una tradición secularizante que despunta con Escoto, Ockham y Eckhart, que recibe su formalización moderna de manos de Descartes, Suárez y Kant y que, por fin, desemboca en un misticismo despojado de su objeto vitalizante indispensable —Dios— para acabar ensalzando el *ego* autónomo de un hombre empeñado en contrincarse con su enraizamiento en la divinidad del ser del cual procede gratuitamente. Este hombre profesa de un modo sistemático el ateísmo estereotipado en el bosquejo secularista de una mística neopagana engolfada en la contemplación antimetafísica del vacío del *Sein* heideggeriano. La oposición permanente y enérgica del filósofo de Meßkirch a la ontoteología de la tradición especulativa occidental ha llegado a un punto sin retorno: un pensamiento del *Sein* que no se desea a sí mismo una teorización intelectualiva en derredor del único objeto donde el ser es aprehensible por la razón humana —el ente en cuanto ente, el *subiectum* de la ciencia de lo que *es*— es, por fuerza, un pensamiento tan beligerante contra la metafísica cuanto la fragua de una mística hermética y esotérica enamorada no más que del yo de quien busca pensar el ser pensando su propia subjetividad emancipada de todo principio y de toda causa. En un apéndice agregado al libro de Floucat podemos hallar un diagnóstico exacto de la situación actual del pensamiento humano que, habiendo renegado de la ciencia del ente en cuanto ente, la única ciencia apta para expedirse filosóficamente sobre el ser, hoy no tiene otro recurso que entregarse al culto supersticioso de un *Sein* que no tiene nada que ver con el ente cuya quiddidad es el mismo ser subsistente⁶³.

MARIO ENRIQUE SACCHI

⁶³ Cfr. *op. cit.*, Apéndice: «La critique heideggerienne de l'onto-théologie et la métaphysique de saint Thomas d'Aquin», pp. 159-181. En el presente fascículo de *Sapientia* (cfr. supra 187-229) el lector encontrará una nueva incursión de Floucat sobre este delicado problema sobrellevada ahora con mayor extensión y, en adición a ello, imprimiéndole una insospechada proyección teológica y religiosa ya brevemente preanunciada en el citado apéndice.

CRÓNICAS

Sociedad Tomista Argentina. La Sociedad Tomista Argentina lamenta comunicar el deceso de sus estimados miembros Dr. Francisco Javier Vocos, Prof. Dr. Raúl Echaury, Dr. Raúl Sánchez Abelenda e Ing. Mario Claudio Fuschini Mejía.

La Sociedad hace saber que aún se halla abierta la inscripción y la recepción de comunicaciones a la XXI Semana Tomista a celebrarse en Buenos Aires del 10 al 14 de septiembre de 1996 en orden a debatir el tema *La creación. La obra de Dios y la obra de las creaturas*. El domicilio de la Sociedad es Bartolomé Mitre 1869, 1039 Buenos Aires, Argentina.

Universidad de Mendoza. El 12 y el 13 de octubre de 1995 se llevó a cabo el simposio interdisciplinario *La crisis ecológica: perspectivas filosófica, científica, ambiental y jurídica*, cuyas actas se anuncian de pronta aparición. Inaugurado por el rector de la Universidad de Mendoza, Prof. Dr. Juan Carlos Menghini, el simposio constó de las siguientes ponencias:

- Norberto Espinosa (Mendoza): *Ecología y ética de la responsabilidad*.
- Mario Enrique Sacchi (Buenos Aires): *Cristianismo y ecología*.
- Carlos Ignacio Massini Correas (Mendoza): *Líneas centrales del pensamiento ecológico actual*.
- Enrique Puliafito (Mendoza): *Resultados y prospectiva de las actuales mediciones climáticas*.
- Carlos Puliafito (Mendoza): *Nuevos métodos de mediciones climáticas*.
- Miguel Ángel Gantuz (Mendoza): *Efectos nocivos de los contaminantes aéreos*.
- Juan Bochaca (Mendoza): *Ecología y paisaje*.
- Eliana Bórmida de Yanzón (Mendoza): *Ecología y conservación arquitectónica*.
- Patricio Randle (Buenos Aires): *Urbanismo y ecología*.
- Ricardo M. de la Torre (Mendoza): *Ecología y demografía*.
- Edgardo Díaz Araujo (Mendoza): *Recursos naturales y medio ambiente*.
- Felipe Seisedos (Mendoza): *La cláusula ambiental de la Constitución Nacional*.
- Roberto Lavado (Mendoza): *El delito ambiental*.
- Aída R. K. De Carlucci (Mendoza): *La responsabilidad civil por daños ambientales*.

I Jornadas Aristotélicas Argentinas. La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo ha convocado a estas jornadas, cuya celebración tendrá lugar en Mendoza del 24 al 26 de abril de 1996. La organización de este encuentro académico se halla al cuidado del Instituto de Filosofía de la mencionada casa de es-

tudios. *Sapientia* habrá de brindar una crónica de los actos de dichas jornadas en la edición de su próximo fascículo.

Centro Tomista del Litoral Argentino. Esta institución ha sido formada en 1994 con el propósito de difundir la doctrina de Santo Tomás de Aquino, para lo cual cuenta con la concurrencia y adhesión de estudiosos de las provincias de Santa Fe y Entre Ríos. En sus dos años de actividad, ha organizado sesiones de discusión de obras recientes de Héctor H. Hernández, Mariano G. Morelli, Juan Carlos P. Ballesteros, Daniel Ols O. P., Armando Díaz O. P., además de simposios sobre las encíclicas *Veritatis splendor* y *Evangelium vitae* del Papa Juan Pablo II. Otras reuniones han estado dedicadas al comentario de textos del Aquinate (*Summ. theol.* II-II qq. 180-182 y III q. 1). El centro tiene su sede en el Convento de Santo Domingo, 9 de Julio 165, 3000 Santa Fe, Argentina, teléfono (042) 593-818.

X Congreso Internacional de Filosofía Medieval. La Sociedad Internacional para el Estudio de la Filosofía Medieval ha convocado a su décimo congreso internacional a reunirse en Erfurt del 25 al 30 de agosto de 1997 bajo el tema central «¿Qué es la filosofía?». La información relativa a las sesiones de este congreso deben recabarse a la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Thomas Institut der Universität zu Köln, Universitätsstraße 22, D 50923 Köln, Alemania Federal teléfono (0) 221/470-2309, fax (0) 221/470-5011.

MARIO ENRIQUE SACCHI

BIBLIOGRAFÍA

JESÚS BALLESTEROS, *Ecologismo personalista*. Tecnos. Madrid 1995. 120 páginas.

Es indudable que uno de los tópicos que más se presta para el desvarío y el dislate es el del ecologismo: desde los derechos de las rocas al ecologismo feminista, pasando por la *deep ecology*, una pléyade de autores, sobre todo anglosajones, se han dedicado a divagar sobre el hombre y la naturaleza, sin vinculación alguna con la realidad de las cosas y dejando a un lado absolutamente todo sentido común. Es por ello una grata sorpresa la que nos depara la lectura del libro de Jesús Ballesteros, donde se encara la temática de la crisis ecológica con brevedad, profundidad y sensatez.

El libro comienza con la descripción de las tres corrientes en que se puede dividir la consideración del hombre y de sus relaciones con la naturaleza: en primer lugar, el antropocentrismo tecnocrático, factura del pensamiento moderno, para el cual la naturaleza es mera materia (*res extensa*, la llamaba Descartes), objetivable y manipulable a voluntad por el hombre; éste es el señor despótico de la naturaleza, que la utiliza conforme a criterios instrumentales y utilitarios; parte de la base de la infinitud de los recursos naturales y confía, conforme al optimismo progresista propio de la modernidad, en que el *homo faber et rationalis* sabrá resolver todos los problemas del futuro a fuerza de técnica y mercado. Éste es el espíritu tecnocrático, orientado hacia la megamáquina y despectivo del entorno natural en el que se mueve un hombre considerado como autosuficiente.

La segunda corriente es la que el autor denomina como «el salvajismo», según la cual la naturaleza aparece como dueña del hombre, en un biocentrismo que equipara a la humanidad con las otras especies, colocándola al servicio del desarrollo de la vida en general. Esta orientación, que tiene en Malthus y Darwin sus principales inspiradores, culmina en la llamada *deep ecology*, para la cual el objetivo central de la política ecológica ha de ser la reducción drástica de la población (humana, se entiende) para lograr la prosperidad de la vida no humana. El autor cita aquí a William Aiken, para quien «una mortalidad humana masiva sería una buena cosa. Nuestro deber es provocarla. El deber de nuestra especie frente al medio ambiente es eliminar el 90 por 100 de nuestros efectivos» (p. 26).

La tercera de estas corrientes, que es la sostenida por el autor, es la que llama «ecologismo personalista», para el cual, frente al reduccionismo humanista de la mentalidad tecnocrática y al reduccionismo de signo contrario del salvajismo de la *deep ecology*, propugna una visión del hombre como dependiente de la naturaleza y a la vez como guardián de ésta. El hombre es entitativamente superior al resto de las realidades naturales, pero su actitud hacia éstas ha de ser de respeto y sobriedad, ya que de lo contrario pondrá en peligro su propia supervivencia como especie. Ballesteros resume esta postura al proponer un nuevo imperativo categórico: «Obra de tal modo que tu nivel de consumo pueda convertirse en máxima de conducta universal, por ser compatible con condiciones de vida dignas para la presente y futuras generaciones» (p. 42).

Pasa luego el autor a desarrollar las exigencias del ecologismo personalista, la primera de las cuales es la paz entre los hombres, ya que la guerra es el principal factor de depre-

dación, y aquélla paz debe ser previa a la paz con la naturaleza. Para ello, es necesario reconocer la insuficiencia de los estados nacionales para la solución de la crisis ambiental, dada la interdependencia ecológica de la tierra. También es necesario, sostiene Ballesteros en el capítulo siguiente, reconocer los derechos humanos al medio ambiente, que no son los derechos de las rocas, las plantas y los peces, sino derechos estrictamente «humanos», llamados de la «tercera generación», que tienen por sujetos a los hombres y como objeto una conducta sobria y conservativa para con el medio ambiente. En este punto pone de relieve el autor que el principal peligro para el sistema ecológico proviene de la mentalidad economicista, que exclusiviza al mercado y somete a sus exigencias tanto al hombre como a la naturaleza.

El último capítulo contiene un breve estudio de la familia como clave del ecologismo personalista, remarcando la necesidad de superar la concepción exclusivamente patriarcal de la familia, que aplica a los hijos el concepto de propiedad, y pasar a una visión de ella que supone la igualdad de deberes entre el hombre y la mujer. Termina el libro con una extensa y cuidada bibliografía, que incluye casi todo lo que de relevancia se ha escrito sobre el tema.

Aunque a veces peca de un excesivo idealismo, sobre todo en temas como el internacionalismo y el pacifismo, el libro de Ballesteros significa un baño de sensatez en una temática llena de excesos y aun de auténticos dislates. Sobre todo, es especialmente acertada su defensa de una actitud que sea a la vez ecologista y personalista, evitando los extremos del salvajismo y de la tecnocracia. Además, se trata de un libro breve y bien escrito, lo que se agradecerá especialmente por los maltratados lectores de nuestros días, y que sirve de certera orientación en una problemática tan actual como poco clarificada.

Carlos Ignacio Massini Correas

AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *La sinrazón metafísica del ateísmo*. Prólogo de Stanislaus Ladusans S. I. Universidad Regiomontana-Publicaciones Paulinas S. A. México 1995. 252 páginas.

Agustín Basave Fernández del Valle —autor prolífico, rector emérito del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León, miembro fundador de la Sociedad Mexicana de Filosofía y rector emérito de la Universidad Regiomontana—, a través de las páginas que componen la obra que nos ocupa, ofrece un análisis exhaustivo de una cuestión siempre viva, viviente y de permanente consideración filosófica o, mejor, metafísica: el ateísmo. El ateísmo —multiforme rechazo de Dios en la vida y en la cultura— llegando a ser hasta antiteísmo, es considerado un fenómeno ampliamente difundido en el mundo actual.

En su luminoso prólogo, Stanislaus Ladusans señala que el ateísmo actual, extensamente difundido y militante, invade todo negativa y pluridimensionalmente. Ante todo, el ateísmo invade hábilmente la interioridad humana para romper la relación de la creatura racional y libre con su Creador. Ésta es la dimensión «suprahumana» del ateísmo que repercute negativamente sobre las otras dimensiones, a saber: la dimensión «intrahumana», obliterando la dignidad del hombre como persona; la dimensión «interhumana», degradando las relaciones del hombre con el hombre; la dimensión «infrahumana», pervirtiendo la relación humana con las realidades terrestres (p. 13). Es el hombre un «ente te-

otrópico y deiforme». El hombre, la persona, sabiéndolo claramente o sin saberlo, es un buscador de Dios, un ser teotrópico que está orientado hacia Dios. Como hombres, como personas, somos *siendo* hacia Dios, sabiéndolo, *saboreándolo* o no; somos buscadores de Dios, de la divinidad a la cual advertimos como Fundamento —Ser Fundamentante—.

Basave, quien ve en el ateísmo una cuestión viviente y de permanente consideración metafísica, evidencia a través de esta obra que las razones del ateísmo actual son de orden extrarracional; no de orden racional-metafísico. De ahí la mayor consideración que el autor da a la vía existencial en comparación con la vía racional. En efecto, en Basave hay una preferencia de la vía existencial que conduce a la divinidad: la vía existencial religiosa (cap. XVI, § 7), que también llama «aventura existencial religiosa» y la considera «personalísima, intransferible, incanjeable» (p. 196). La preferencia del autor por esta vía como camino a lo divino aparece expresada del modo siguiente: «Por brillantes y sólidos que sean los argumentos filosóficos no hay que olvidar que el discurso o la razón racionante está mezclada —en la mayoría de los hombres— con las facultades emotivas e intuitivas». Basave muestra esta vía en Agustín y en Scheler. De este último cita las magistrales palabras iniciales de su obra *Vom Ewigen im Menschen (De lo eterno en el hombre)*: «Siempre que el hombre se siente removido o conmovido hasta su último fondo, sea por el placer o por el dolor, no puede huir de esa hora sin que se levanten sus ojos interiores, espirituales, a lo eterno y a lo absoluto y lo anhele en voz alta o baja secretamente o en la forma de un grito aunque sea inarticulado».

Destaca Basave que también el arte tiene su vía de acercamiento a Dios. La belleza trasciende las cosas bellas y revela su nexa con lo infinito. En la experiencia creadora del escritor, del músico o del pintor hay una marcha espiritual, por oscura que parezca, hacia Dios. Basave nos invita a descubrir, a develar el testimonio de Dios en nosotros. En tal sentido, hace notar que la búsqueda de la verdad y de la plenitud se hace en comunidad amorosa. La propuesta del autor es: «re-convertirnos constantemente: renunciar a una existencia segura y estable; *saber* creer [destaco el sentido de *sapere* como *saborear*], saber esperar, saber amar. Entonces, y sólo entonces, a la búsqueda sucederá el encuentro o el re-encuentro, porque también Dios se nos pierde o, mejor dicho —acota Basave—, lo perdemos en el horizonte vital» (p. 194)».

Porque somos seres *teotrópicos*, considera Basave, no renunciamos al propósito de acercarnos más y más a la Deidad, aunque nos demos cuenta de que la razón no llega a iluminar del todo el misterio de Dios. Basave insiste en un punto al que esclarece a través de toda la obra: no es que Dios sea antropomórfico, sino que el hombre es *deiforme*. El deseo, la necesidad de Dios se presentan, aparecen en el hombre, en la persona, porque éste es un ser *afín a lo divino*.

En y desde su aspiración a lo que denomino «síntesis sapiencial», Basave propone juntar la búsqueda de la filosofía con la búsqueda de la religión. Si somos seres teotrópicos, nuestro deseo es necesidad de lo divino, que vive, que inhabita en cada quien, en cada persona. Es necesidad de un Dios vivo, viviente. Considera Basave que tener el sentido de Dios, tener el deseo, la necesidad de un Dios *vivido*, encarnado, es tener la intuición misma del ser y sentir que Dios vive. Y este Dios vivo es *Amor vivo* que nos compromete a vivir amorosamente; es el Dios *presente*. En suma, es el Dios que nos hace vivir. De ahí que la búsqueda de la filosofía, «aunque abierta a la salvación que nos salva», por razón de su sujeto, el hombre, la persona, haya de integrarse a otras búsquedas, v. gr., a la de la religión, con su apertura y su respuesta salvífica, liberante-liberadora.

Basave, quien ve en el filosofar *un imprescindible menester de ubicación y autoposición*, nos ofrece en esta obra la expresión, el fruto de lo que es y ha sido, en el espacio y en el tiempo, reflexión prolongada en el silencio de su meditación.

Matilde Isabel García Losada

JUAN MANUEL BURGOS, *La inteligencia ética. La propuesta de Jacques Maritain*. Peter Lang Verlag S. A. (=Publications Universitaires Européennes. Serie XX Vol. 481). Berlin-Bern-Frankfurt am Main-New York-Paris-Wien 1995. 240 páginas. ISBN 3-906754-26-X.

Si por algo es posible caracterizar al pensamiento ético —el pensamiento serio, se entiende— de nuestros días, es por la cantidad de ensayos de reformulación, reinterpretación y refundamentación de las nociones de pensamiento práctico, razón práctica, verdad práctica, etc., dentro de la amplia tradición realista de origen aristotélico. Finnis, Grisez, MacIntyre, McInerney, en el ámbito anglosajón; Giuseppe Abbà y Vittorio Possenti, en Italia; Martin Rohnheimer, Fernando Inciarte y Robert Spaemann, en las naciones de habla germana y varios más en otros países, han desarrollado una ingente tarea para poner al día y profundizar toda la problemática de la sabiduría práctica, que ha sido puesta sobre el tapete a partir de la difusión del movimiento llamado de rehabilitación de la filosofía práctica. En el presente libro, Burgos incorpora a ese debate las ideas de Jacques Maritain acerca del puesto de la razón en la ética, incorporación que resulta de especial importancia, toda vez que el filósofo francés desarrolló ampliamente la problemática, llegando a introducir concepciones novedosas, muchas de ellas discutibles.

Burgos analiza con especial prolijidad los principales temas vinculados al tema de la inteligencia ética, tarea en la que demuestra un amplísimo conocimiento de la obra de Maritain, así como de la principal literatura existente sobre ella. De este modo, el autor estudia la división entre el conocimiento especulativo y el práctico, la noción de verdad práctica, el tratamiento maritainiano de la experiencia moral, la articulación entre fin y valor, el conocimiento moral por inclinación, el desarrollo efectuado por Maritain de la doctrina de la ley natural y de su conocimiento, los juicios de conciencia y la introducción del valor en la existencia a través de la acción de la prudencia. En casi todos estos temas, Burgos parece compartir las opiniones fundamentales de Maritain, ya que no le efectúa críticas de fondo y elogia la actitud innovadora del autor estudiado cada vez que éste parece apartarse de la tradición tomista.

Por ello, quedan sin resolver en el libro varias de las aporías planteadas por opiniones personales de Maritain, opiniones que han sido objeto numerosas veces de críticas e impugnaciones. Entre ellas cabe destacar la opinión maritainiana según la cual la verdad práctica radica en las acciones y no en el juicio, tal como es la enseñanza constante de Tomás de Aquino y como lo pone de manifiesto una somera indagación del asunto. Efectivamente, las conductas humanas son buenas o malas, no verdaderas o falsas y llamar «verdad» a la adecuación de la conducta a la norma es transformar la noción de verdad en meramente equívoca y no llamar a las cosas por su nombre. Esto dando por supuesto que no puede hablarse de analogía en el caso de dos relaciones inversas.

También resulta incomprensible —al menos para mí— la afirmación de Maritain en el sentido de que el conocimiento de la ley natural es «no conceptual»; no alcanzo a ver cómo

mo se puede conocer algo sino a través de conceptos, cómo pueden existir «juicios» sin sujeto o grupo de sujetos y otro concepto de acción o tipo de acciones unidos por un funtor o cópula deóntica. Quizá debiera hablarse en este caso de un conocimiento «no deductivo» o bien «no demostrativo», pero no resulta sensato, al menos en clave tomista, hablar de un conocimiento «no conceptual». Asimismo resulta extraño aceptar la afirmación de Maritain en el sentido de que no todas las regulaciones del Derecho de Gentes pertenecen a la ley natural; esta afirmación, además de contradecir expresos textos tomistas, resulta muy difícil de justificar y se funda una vez más en la errónea afirmación de que para pertenecer a la ley natural un principio debe ser conocido de modo «no conceptual». Al ser conocido de modo «conceptual», el Derecho de Gentes pertenecería, al menos parcialmente, a la ley natural.

De todos modos, y a pesar de la aceptación acrítica de estas controvertidas doctrinas, cabe destacar que nos encontramos frente a un trabajo de real valor: bien estructurado, erudito e interesante. La temática abordada resulta, ya lo dijimos, de innegable actualidad, y este libro de Burgos puede contribuir positivamente al debate contemporáneo de ideas acerca del riquísimo tema de la inteligencia práctica. Los argentinos lamentarán la ausencia en la bibliografía de los varios y extensos libros escritos sobre Maritain por el Padre Julio Meinvielle; pero esto no tiene remedio: es bien sabido que los europeos no se ocupan demasiado de la literatura que no tiene origen en sus tierras.

Carlos Ignacio Massini Correas

SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La racionalidad de la ley*. Prólogo de Dario Composta S. D. B. Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma-Universidad Austral. Buenos Aires 1995. 128 páginas. ISBN 950-569-060-6.

Realizado con sobresaliente esmero y elegancia, el núcleo central del libro gira alrededor de la inteligencia de dos concepciones capitales del Doctor Angélico acerca de la noción de ley: «Regula et mensura actuum agendorum vel omittendorum» (*Summ. theol.* I-II q. 90 a. 1) y «Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata» (*Ibid.* a. 4), en las cuales se dejan ver la racionalidad y la normatividad de la ley en sí y el método aristotélico de la tetralogía de las causas. Con metodología didáctica muy adecuada, el autor saca a relucir textos escogidos del Estagirita, a través de los cuales se notan las aportaciones aristotélicas a las nociones mentadas y también la síntesis «superadora» del Aquinate en la elaboración de su concepción de ley. La indagación de Castaño es una contribución de valía especialmente para los ámbitos de los estudios del derecho, en orden a ampliar su horizonte de comprensión de la realidad normativa.

La obra se divide en seis capítulos, con amplio e importante acopio de material bibliográfico, cuyos sendos títulos muestran lo interesante de la investigación. Ellos son: «Razón y ley», «Promulgación y ley», «Fin e inteligencia en el concepto de autoridad», «Los restantes elementos nocionales», «Santo Tomás y Aristóteles», «Algunas posiciones crítico-filosóficas» y un «Excursus sobre Platón y la ley».

Merece destacarse en el capítulo II su reflexión sobre el último término de la definición —«promulgata»—, cuya presencia en la definición no es ociosa: «Este anoticiamiento imperativo parece, en efecto, constituir un elemento necesario a la integridad formal

de la norma» (pág. 53). Luego del capítulo V, donde quedan evidenciadas con abono de datos importantes las grandes líneas que parten de Aristóteles y se plasman en el *Corpus* tomista sobre la ley, el capítulo VI describe algunas posiciones crítico-filosóficas coincidentes en cuanto a la influencia principal del Estagirita (Aubert, Lachanche, Lamas), o bien Wittmann, quien se inclina a distinguir en el concepto de ley la influencia decisiva de otras fuentes. Distingue dos inspiraciones que Santo Tomás se empeña en aunar: una, filosófico-metafísica y otra jurídico-política. A la primera —herencia de la antigüedad griega— le debe el Angélico el carácter racional de la ley, atribuido a todos sus analogados. Si bien Aristóteles, dice Wittmann, había dado pábulo a una concepción intelectualista de la ley, la fuente es aquí la doctrina estoica de la ley eterna. Ella inspiraría la consideración de la ley como *aliquid rationis*. A la segunda, jurídico-política, le debe la ordenación al bien común, promulgación y autoría del gobernante. En este caso, las fuentes son el derecho romano y Cicerón (p. 107).

Define el autor: «Como se ha venido diciendo, la norma es imperio, pero su núcleo más esencial está constituido por una verdad» (p. 76). Finalmente, el «Excursus sobre Platón y la ley» es sumamente oportuno como colofón de la investigación, especialmente por la cuestión que deja planteada, en cuanto a la doctrina de la ley, en las obras de Platón, cuyo espíritu trasunta el teleologismo y el intelectualismo, fuente nutricia profunda de Aristóteles.

Como todo libro de valía luego de su lectura sugiere reflexiones a propósito. La lección que nos deja este recordatorio tan significativo es la potencia pedagógica de la norma, su dimensión educativa, que se presenta también como arquetipo de conducta humana. Si las instituciones y leyes positivas pueden enjuiciarse y calificarse, ha de haber algunos postulados que sirvan de pauta.

No hacemos la crítica del derecho positivo en nombre de ese mismo derecho positivo, ni siquiera en el de un derecho ideal, que quede a merced del sujeto, sino apoyándonos en un sistema de verdades necesarias que están sobre nosotros. Y menos todavía cabe inducir esos conceptos y contenidos fundamentales partiendo de la fisiología y la patología de la vida jurídica: su objetividad es independiente de que el hombre contrate o no contrate, esté en paz o esté en guerra, guarde la ley o la infrinja. Ya en la antigüedad pagana recogemos testimonios: «Por encima de tu decreto —exclama Antígona— la ley eterna de los dioses me autoriza a enterrar a mi hermano». Virgilo recoge esta idea en numerosos pasajes de la *Eneida* y constan también textos rotundos de Cicerón. Frente al magisterio omnicompreensivo del estado deificado, *La racionalidad de la ley* nos vuelve a recordar que la disciplina jurídica no deriva del edicto del pretor. Hay una ley nacida con nuestra naturaleza. Podemos pensar un momento en la situación de nuestra propia conciencia cuando discierne el antagonismo entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, haciendo abstracción de nuestras tendencias personales o violentándolas en ciertos casos y experimentando luego de obrar una satisfacción o un remordimiento independiente de la sanción exterior.

El derecho a la vida, la fidelidad contractual, la propiedad, la autoridad, la resistencia a la tiranía, no son meras ocurrencias geniales que lograron éxito entre el común de los hombres, sino concreción de un orden superior a través de los cauces limitados de la naturaleza y de la historia.

WILLIAM DARÓS, *Verdad, error y aprendizaje. Problemática filosófico-rosminiana en torno a la verdad, el error y a su posible función educativa*. Ceridier. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Rosario 1994. 204 páginas.

No abundan en nuestro medio los estudios que, desde la filosofía, proyecten puentes de diálogo con las ciencias de la educación. El Dr. William Darós, sin duda el mejor conocedor argentino del pensamiento de Rosmini, nos da en este notable trabajo un ejemplo de cómo los grandes temas de teoría del conocimiento y de ontología pueden ser profundamente iluminantes para un enfoque actual de temas educativos.

En la introducción, Darós traza un recorrido de las principales posturas del enfoque metafísico de la verdad, desde la antigüedad hasta el siglo XX, con la finalidad de encuadrar la propuesta rosminiana. No es necesario describir con detalle la originalidad de la postura de Rosmini. Baste citar un breve texto de Darós: «La inteligencia se funda en la verdad del ser; porque la verdad es ante todo lo que hace inteligible una cosa en lo que es y por lo que es. Ahora bien, lo que hace que la inteligencia sea constitutivamente inteligencia es la *inteligibilidad* del ser; ésa es la verdad; no es una verdad subjetiva, sino *verdad objetiva*, verdad-objeto para toda inteligencia» (p. 33). La teoría rosminiana de la verdad y del conocimiento se ubica dentro de la gran tradición clásica que relaciona intrínsecamente el pensar con el ser y lo subordina a él. Pero Rosmini da a estos temas un enfoque que asume y da respuesta a la crítica kantiana y a todos los enfoques que de un modo u otro tienen analogía con el de Kant. Hay en la obra, además, una exposición muy oportuna de las objeciones que hiciera Balmes a Rosmini, con una respuesta basada en el conocimiento profundo de esta última, y luego una confrontación con el pensamiento de Heidegger en torno de la verdad.

«La idea de creación y participación esclarece el pensamiento de A. Rosmini sobre el ser, como no sucede en el pensamiento de Heidegger. Es más, bajo el influjo de esas ideas, la concepción del ser, según Rosmini, se amplía: el ser es uno en su esencia infinita, pero es triniforme. 1. Es *idea* del ser que reluce en la mente humana. 2. Es *realidad* del ser (Dios) y 3. es *moralidad* del ser (esto es, realidad que puede reconocerse, mediante la idea en su ser). Por ello, el ser inicial y la verdad son unívocos en su esencia aunque análogos en sus formas de determinarse» (p. 99).

A partir de allí Darós compara la concepción rosminiana del ser con la de Heidegger, con sugerentes perspectivas para la comprensión de ambos autores. Pasa luego el texto a la teoría rosminiana del error (pp. 101-130). La parte más interesante desde el punto de vista pedagógico y didáctico es la confrontación con el constructivismo de Bachelard y con la teoría piagetiana del aprendizaje en la evolución psicológica del niño. Recordamos que Darós ha dedicado a estos temas otras obras anteriores, especialmente su *Introducción a la concepción piagetiana del aprendizaje* (1992). Tanto en el caso de Bachelard como en el de Piaget, Darós remarca fuertemente las diferencias entre el pensamiento de estos autores y las ideas de Rosmini, inspirándose fundamentalmente en la concepción objetivista del ser en Rosmini y en su teoría de los tres modos del ser, contrapuestos al primado de la de la acción constructiva del sujeto que se encuentra en los mencionados autores. No obstante, el análisis de Darós muestra también los aspectos positivos de los estudios psicogenéticos aplicados a los fines didácticos y educativos. Entre las conclusiones más interesantes, desde el punto de vista pedagógico, se halla una evaluación del papel del error en el proceso de aprendizaje, y de maduración de la persona humana en el progresivo acercamiento a la verdad.

Como es costumbre en los trabajos de Darós, el estudio se basa en análisis detallados de textos originales de los autores y se completa con una abundante bibliografía.

Francisco Leocata S. D. B.

ANTONI CAROL I HOSTENCH, *Hombre, economía y ética*. Eunsa S. A. Pamplona 1993. 230 páginas.

En Antoni Carol se da la rara combinación de ser licenciado en ciencias empresariales, *master* en dirección de empresas y doctor en filosofía. Antes de dedicarse a la docencia ejerció su actividad profesional en el ámbito de la empresa. Por todo ello su libro cuenta con la autoridad brindada por el estudio de la materia y la experiencia en la misma. La obra de Carol pretende ser una determinación de los fundamentos antropológicos adecuados para la economía y un análisis de los que han estado implícitos realmente en las diversas doctrinas económicas. Por ello el libro se divide en dos partes, correspondientes a estos dos objetivos. El autor se dirige a un público general y tiene la bondad de no caer en tecnicismos ni en dar conocimientos por supuestos. En consecuencia, resulta de gran utilidad para obtener un rápido pantallazo acerca de la cuestión de la economía y de su ciencia, tanto en una dimensión expositiva como crítica.

La primera parte de la obra se titula «Filosofía y economía». Carol ve a la economía como una actividad profundamente humana, manifestación de su sociabilidad. Por ello el estudio acerca de la misma debe ser parte de la filosofía práctica. Lo económico es una dimensión de la conducta del hombre por la que encara un proceso asignativo. Por ello, no debe sorprender que exista una especie de «racionalidad económica». Lo que sí debe preocuparnos, dice nuestro autor, es que dicha racionalidad esté desvinculada de los valores, o unida a disvalores: «No cabe, afirma, concebir lo moral como una especie de sobreañadido a lo económico» (p. 37). Aborda también la cuestión de las leyes de la economía, llegando a la conclusión de que su naturaleza guarda una proporcionalidad y paralelismo con la naturaleza humana. Describe los conceptos fundamentales necesarios para entender una economía en marcha, y explica el influjo de las actitudes morales en el funcionamiento de la economía. Los comportamientos morales incorrectos pueden crear perturbaciones en la economía. Para que un mercado actúe correctamente se requiere un tono moral adecuado en la sociedad, lo que, en último término, depende de cada hombre. Dedicó luego un capítulo a los sistemas económicos vigentes y su concepción implícita del hombre, haciendo referencias al magisterio pontificio al respecto. Resulta particularmente interesante su caracterización del «capitalismo liberal».

Pasamos a la segunda parte del libro: «Las escuelas económicas y sus presupuestos filosóficos». Comienza estudiando los precursores de la escuela clásica de economía. Destaca la influencia de David Hume y de la corriente iusnaturalista secularizada—Grocio y Pufendorf— a través de Hutcheson en Adam Smith. Según Carol, el orden de la economía en Smith se consigue de forma indirecta a partir de la competencia entre las decisiones individuales que buscan sus propios intereses. Destaca luego que, en realidad, se han hecho muy diversas interpretaciones de las doctrinas del padre de la economía, respondiendo a veces a intenciones interesadas. Continúa con los problemas y aportes de Marx. Dedicó luego un capítulo a la corriente neoclásica y al marginalismo, acentuando las ventajas de las ideas de Alfred Marshall. Posteriormente estudia la gran figura de John M. Keynes.

Los últimos capítulos nos ponen al tanto de la situación contemporánea de la teoría económica. En el primero de ellos hace una revista a las principales corrientes actuales: la escuela austríaca y su variante constitucional, la de Chicago, la escuela de las expectativas racionales —a la que pertenece el último premio Nobel de economía—, el institucionalismo, los postkeynesianos y también la gente de la izquierda. En el capítulo siguiente y último acomete la difícil tarea de resumir el amplio pensamiento de F. von Hayek. A pesar de la brevedad del mismo, detecta con agudeza algunos de sus problemas. Luego, en un primer anexo, hace algunas consideraciones acerca de las también amplísimas cuestiones metodológicas de la ciencia económica, recomendando especialmente la aplicación de un sano «realismo analógico». El anexo II es un útil cuadro esquemático de las diversas corrientes económicas. El balance final arroja un resultado muy positivo: se trata de un libro muy accesible que nos brinda un panorama general sumamente completo acerca de la noción de economía y de la evolución y estado de su ciencia.

Ricardo F. Crespo

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ, *Ensayo sobre el liberalismo económico*. Centro de Formación San Roberto Bellarmino. Buenos Aires 1994. 456 páginas. ISBN 987-99122-6-8.

El sustancioso ensayo del profesor de filosofía del derecho de la Facultad de Derecho del Rosario de la Universidad Católica Argentina contiene una primera parte dedicada al concepto del liberalismo económico, a la exposición de sus tesis fundamentales (sobre el fin de la actividad económica, lo social, el conocimiento de los valores éticos, el mercado, la relación entre justicia y economía, la intervención del Estado en ésta, el trabajo, el conocimiento económico y los pobres) y una crítica de esa doctrina. Luego sigue una segunda parte intitulada «El fin de la economía y la “economía de las necesidades”».

El tema económico a la luz de la justicia ha sido una preocupación constante del autor, que ya ha cristalizado en diversos artículos anteriormente publicados, así como en su opúsculo de 1988, *Justicia y «deuda externa» argentina*. Como lo expresa Hernández en las palabras preliminares del libro que ahora comentamos, el profesor de filosofía del derecho ha de tener competencia para exponer sobre la justicia, y por consiguiente debe ocuparse insoslayablemente de la economía, ya que muchas relaciones entre los hombres tienen un contenido económico, o se relacionan con ello. La riqueza del ensayo no nos permite incluir, en la síntesis que sigue y en nuestra posterior consideración crítica, más que algunos de los elementos relevantes que en él se contienen.

Comienza la obra con una distinción entre varios liberalismos: el religioso, el político, el jurídico y el económico. No es equívoco sin embargo el uso del término, en cuanto hay un *quid* común que explica la comunidad del nombre, y que está en la «libertad con respecto a toda coerción exterior», concebida aquélla como bien fundamental e inviolable del hombre, la cual libertad por ende es el criterio para evaluar todo derecho y para juzgar la condición de cualquier sociedad (pp. 12ss.). El autor observa que es muy necesario esclarecer el concepto de liberalismo económico, porque se trata de una doctrina que tiene un origen concreto y de una escuela con seguidores hasta nuestros días, y que ha conservado su identidad doctrinaria (p. 17). Muchos profesan tal doctrina, y con justeza se autodenominan liberales. Pero también hay quienes suscriben las tesis capitales del liberalismo económico, y sin embargo rechazan tal designación (p. 18), y asimismo

en nuestro tiempo no pocos se denominan «liberales» en materia económica, por el hecho de que defienden tesis que en realidad no son propias y excluyentes de esa doctrina, como por ej. el rechazo del comunismo o socialismo, o de un estatismo desorbitado, la defensa de la «propiedad privada» y de la libertad de contratar en el mercado. Pero estas son tesis que entrañan verdades obvias, que no son definitorias del liberalismo económico, y que han sido sustentadas y practicadas desde la Antigüedad; en cambio el liberalismo económico es una doctrina que nació en el siglo XVIII (pp. 23s.).

Señala Hernández la identidad esencial que existe entre el pensamiento de A. Smith y el de los exponentes del liberalismo económico en el siglo XX, tanto los autores de la escuela austríaca (Ludwig von Mises, Friedrich Hayek), como los representantes del «ordoliberalismo» o «neoliberalismo» alemán, como Wilhelm Röpke. En seguimiento del economista Francesco Vito, hace notar el autor que «aun cuando el neoliberalismo realiza un esfuerzo para superar los presupuestos individualistas del pensamiento económico tradicional, todavía predomina en esta corriente la fe en el mecanismo del mercado como el único insustituible e intangible regulador de la economía» (p. 31). De acuerdo con la escuela liberal, no hay reglas de justicia que determinen el contenido de los intercambios económicos; precisamente, el liberalismo es la doctrina que viene a sustraer el campo económico del ámbito propio de la justicia (p. 3). No se admiten reglas jurídicas relativas a la distribución de los bienes económicos en el todo social. La distribución adecuada resulta automáticamente de las libres actividades individuales cuando éstas no son obstaculizadas por reglamentaciones de la economía, y resultan premiados siempre los más mercedores (p. 41).

No se admite la intervención del Estado mediante reglas coactivas, salvo para garantizar la libre competencia (p. 32). Del más espontáneo juego del mercado resultan naturalmente los mejores precios, el equilibrio entre la oferta y la demanda, el buen abastecimiento de los productos necesarios, etc. Cuando se permite que cada uno actúe en el mercado siguiendo tan sólo el movimiento de su egoísmo, resulta naturalmente la mejor satisfacción de las necesidades de todos, afirma categóricamente von Mises (*La acción humana*, Madrid 1968, p. 364), en fidelísimo seguimiento de las enseñanzas de Adam Smith: «...es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera mucho más efectiva que si éste entrara en sus designios» (*Investigación...*, México 1987, p. 402).

En el liberalismo la libertad es proclamada como el valor máximo en la vida social y su defensa es el cometido principal de la organización estatal (p. 37). Ahora bien, no hay que confundir la libertad que defiende la escuela liberal y la afirmación del «libre albedrío» como concepción antropológica. Al contrario, los seguidores del liberalismo económico asumen la negación del libre albedrío, al concebir la conducta del hombre como determinada por leyes necesarias (pp. 15s., 19ss. y 143). En abono de lo dicho, Hernández exhibe citas textuales de Hayek y de von Mises («el hombre no es "libre" en el sentido metafísico del término; constrúenle su ambiente y todos aquellos influjos que tanto él como sus antepasados experimentaron» (*La acción humana*, p. 147), así como de Guy Sorman («son liberales solamente aquéllos que admiten que el mundo obedece a leyes que nosotros no dominamos» [*La solución liberal*, Buenos Aires 1986, p. 63]). En el liberalismo, se trata de la exaltación de la libertad en otra acepción: la libertad de la conducta con respecto a la coerción exterior; pero aun en este sentido, señala el autor que esta filo-

sofía que propone la libertad individual como valor supremo rechaza sólo la «coacción gruesa», pero no aquella coacción por la que un hombre movido por una apremiante necesidad realiza una contratación que de otro modo no hubiera hecho. Ilumina el asunto con dos textos contrastantes, uno de Hayek («No puede decirse que sufra coacción si la amenaza del hambre para mí y para mi familia me obliga a aceptar un empleo desagradable y muy mal pagado o incluso si me encuentro a merced del único hombre que quiera darme trabajo») y el otro de León XIII en la *Rerum novarum* («Si el obrero, obligado por la necesidad o acosado por el temor de un mal mayor acepta, aun no queriéndola, una condición más dura porque la imponen el patrón o el empresario, esto es ciertamente soportar una violencia, contra la cual reclama la justicia») (pp. 34s.).

El fin de la actividad económica de los individuos, de acuerdo con el pensamiento liberal, es el lucro que cada uno busca con el menor costo posible, y no es la armónica satisfacción de las verdaderas necesidades de todos mediante una recta distribución intentada como fin por la comunidad y por los gobernantes que la representan. La «economía de las necesidades» es una concepción de raíz aristotélica, vinculada a la visión de la naturaleza social del hombre del filósofo griego (p. 100). Pero los pensadores del liberalismo económico asumen una doctrina antropológica diversa; según enseña von Mises, la sociedad humana no surge por un «supuesto principio innato de asociación», sino sólo porque a los individuos les conviene relacionarse, por la utilidad que les reporta la división del trabajo (Mises, pp. 211 y 220). «La sociedad implica acción mancomunada y cooperativa, en la que cada uno considera el provecho ajeno como medio para alcanzar el propio» (Mises, p. 220).

En lo tocante a la axiología, el discurso del libereconomismo entraña la profesión del relativismo ético. Cuando sus expositores hablan de las «necesidades» de las personas en relación con la economía, el término es equivalente a los «deseos» variables de individuo a individuo (pp. 46 ss.). De ahí que la comunidad no debe fomentar la producción, cambio o consumo de determinadas cosas, según necesidades naturales del hombre y según exigencias objetivas del bien común. Sustituir por juicios de esta clase los juicios subjetivos de lo que cada uno desee, es lisa y llanamente autoritarismo, de acuerdo con los autores liberales, y para ellos el «bien común» se identifica con los deseos de los consumidores (p. 50). Lo dicho se conecta, por supuesto, con una gnoseología empirista, o sea con la idea de que la experiencia sensible individual es la única fuente de conocimiento (p. 50).

El autor despliega nueve puntos de crítica (pp. 99-244), referidos sucesivamente a 1º) el lucro como fin de la economía; 2º) la supuesta «amoralidad» o neutralidad ética de la actividad económica; 3º) el relativismo o subjetivismo axiológico que defiende la doctrina liberal; 4º) la aplicabilidad del liberalismo económico, propuesto como sistema de mercado de pleno libre comercio; 5º) los resultados sociales de la libre competencia que se propugna; 6º) las consecuencias en el desarrollo de la propia economía, que resultan de implantar esta doctrina; 7º) la supuesta necesaria y total incapacidad e ineficacia del estado cuando interviene en la economía; 8º) el liberalismo como supuesta única alternativa frente al socialismo y 9º) la prosperidad y hegemonía económica de los países desarrollados, atribuida a la supuesta aplicación del liberalismo económico.

A la premisa de Mises según la cual lo social se reduce a lo utilitario, de modo que las relaciones económicas se fundarían exclusivamente en el fin de lucro perseguido por los sujetos, Hernández opone la doctrina de raíz aristotélica: «El hombre, para su perfección, está llamado y obligado a vivir con sus conciudadanos [...] a propender con su actividad

a cierta plenitud de esa vida social. Significa que a la sociedad el hombre va y debe ir tanto para buscar ayuda como para ayudar, esto es, va por su indigencia y para su plenitud» (p. 106). El autor refuta la concepción de la actividad económica que la ve como neutra en sí misma y subordinada a una moralidad meramente extrínseca, limitada a regular los medios empleados para la obtención del lucro, y sustenta la eticidad intrínseca de los intercambios económicos (pp. 113ss.). Haciendo abstracción de la justicia o injusticia del sistema social que propone el liberalismo, y más allá de la conveniencia o inconveniencia para la prosperidad económica del país, Hernández hace notar que la genuina «economía de mercado» en régimen de total libre competencia, es inaplicable si se tienen en cuenta los muchos supuestos necesarios para que tal cosa exista, entre ellos: a) que ningún oferente y ningún demandante tenga tanto poder como para influir en la determinación de los precios; b) que no exista ningún acuerdo entre los agentes económicos; c) que todos los participantes conozcan todas las cantidades y precios que se ofrecen (transparencia); d) que los compradores no puedan ser engañados en las calidades de las cosas; e) que todos sean libres de entrar en cualquier actividad, o de salir de ella, en cualquier momento, sin que existan «barreras tecnológicas», desigual acceso al crédito, etc. (pp. 146ss. y 296). Concluye Hernández: El «laissez faire» del Estado es algo aplicable, pero la libre concurrencia en condiciones de igualdad es un imposible.

¿Cuáles han sido los frutos que ha dado la vigencia de la plena libertad económica cuando se instituyó en la vida social? La injusta explotación de los más débiles por parte de los más poderosos, como ha denunciado muchas veces el Magisterio de la Iglesia: «la libre competencia se ha destruído a sí misma; la dictadura económica se ha adueñado del mercado libre [...] La economía toda se ha hecho tremendamente dura, cruel, atroz» (Pío XI, *Quadragesimo anno*, n. 108). Además, los estados menos desarrollados, si se abstienen de intervenir en su economía, quedan en estado de inferioridad con respecto a las naciones superdesarrolladas, en las cuales el estado siempre interviene en la vida económica, por lo menos para favorecerlas en el exterior (p. 192). El autor cita el expresivo texto de A. Jauretche: «Siempre hay dirigismo. Sólo que suele llamarse “dirigismo” cuando dirige el estado, y “libertad económica” cuando dirigen los grupos monopolistas particulares, que en los países coloniales o semicoloniales no son muy particulares, porque a su vez están dirigidos por la política del imperio dominante» (*Política y economía*, 1987, p. 15).

Hernández considera la inferencia siguiente: En la última década se produjo el colapso de los regímenes colectivistas; el socialismo ha fracasado definitiva y rotundamente; ergo queda demostrada la bondad del liberalismo económico. Pero este discurso, señala el autor, encierra la afirmación de una disyunción que es falsa: «O liberalismo o socialismo» (pp. 80s. y 193). El último y más extenso de los desarrollos críticos de Hernández responde al argumento que a partir de los hechos, concluye la supuesta bondad y el pretendido éxito del liberalismo económico. El autor desglosa, en la tesis que critica, las proposiciones siguientes, que luego se dedica a refutar una por una: a) que los países desarrollados y florecientes llegaron a serlo gracias a la aplicación del liberalismo económico; b) que en dichos países se aplica tal doctrina; c) que tales sociedades constituyen un modelo económico que debemos seguir (p. 197). Para demostrar la falsedad de la primera, toma el caso de Inglaterra y muestra que el intervencionismo del estado en la economía, sus diversas prohibiciones, monopolios legales y concretamente el proteccionismo sobre su industria, desde hace mucho y durante el siglo XX ha sido un factor decisivo de la prosperidad económica británica, de acuerdo con las conclusiones documentadas de

los historiadores (pp. 200-204). Luego menciona el caso del Japón, con alto desarrollo económico sin política liberal, y por el contrario, con alta intervención del estado en la economía para asegurar la moderación en la tasa de ganancia de las empresas, y que ostenta el record mundial en la tasa de inversión, sin que tal país practique el libre cambio en lo internacional (pp. 206ss.); también exhibe el ejemplo análogo de Corea (p. 209). Para rebatir la tesis b), ofrece profusos contraejemplos, entre ellos los subsidios a la agricultura y a la industria y los aranceles a las importaciones en muchos países altamente desarrollados (ps. 211-229).

Con citas textuales de von Mises, expone Hernández los prejuicios explícitos de la doctrina liberal: «Cuanto mayor es la ganancia, mejor están siendo atendidas las necesidades de los consumidores» (Mises, p. 971). «Dentro de una economía pura de mercado sólo se enriquece quien sabe atender mejor los deseos de los consumidores» (p. 350). «[En el libre mercado] si uno prospera en los negocios es porque ha servido fiel y cumplidamente a los consumidores» (p. 400). «Para conservar su fortuna, el rico no tiene más remedio que perseverar abnegadamente en el servicio de los consumidores» (p. 400). «En una economía de mercado, todo el que quiera trabajo de inmediato, siempre encuentra trabajo» (p. 728). «[Los poseedores de los medios de producción y los empresarios] pueden ser considerados como meros mandatarios o representantes de los consumidores» (p. 351). «[Las pérdidas y ganancias de los empresarios] son los resortes gracias a los cuales el imperio de los consumidores gobierna el mercado» (p. 383).

Considera el autor la idea de gran difusión y predicamento en en nuestro país en la actualidad, según la cual el remedio de nuestra economía está en la venida y permanencia de los capitales extranjeros y en las «privatizaciones» de todas las empresas públicas a toda costa (p. 95), y todo el derecho debe adaptarse en función de ese objetivo asumido como absoluto (p. 95). Hernández cuestiona severamente esta afirmación y cita al mundialmente célebre economista K. Galbraith: «La Argentina no depende de la inversión extranjera para alcanzar su desarrollo» (p. 265). Bajo el título «¿Infalibilidad del Estado para el desacierto?» se cuestiona «¿por qué el Estado podrá administrar bien la salud pública, la defensa, la justicia tribunalicia, y no podrá hacerlo con la economía de una empresa?, y ¿por qué sería incapaz de gestionar una empresa de servicios públicos, y sin embargo sería capaz de controlar la prestación de esos mismos servicios una vez privatizados? (pp. 183s.). Al respecto, concluye el autor que la solución a la cuestión de las empresas del estado debe resolverse prudencialmente, conforme a ciertos principios básicos (que surgen de la concepción del estado, del bien común político, del criterio de solidaridad y de subsidiariedad) y de acuerdo con la experiencia histórica concreta, y no según el dogma injustificado de la infalibilidad estatal para el error en economía (p. 184). Expone asimismo una ejemplificación de la beneficiosa acción de empresas estatales argentinas a lo largo de nuestra historia: telégrafos, producción de acero, navegación aérea, energía atómica, etc; y hace notar que debemos al estado argentino mucho más que a las empresas privadas la ocupación de la Patagonia, la mayor parte de la educación universitaria, la investigación superior, la ocupación de la Antártida... (pp. 187s.). Hay que destacar asimismo la insistida denuncia del autor de las medidas gubernativas por las cuales fue estatizada la deuda externa que tenían los empresarios en nuestro país (p. 96).

Es indudable la actualidad del tema y la oportunidad del libro que comentamos. Sea cual sea el grado de aplicación real de las ideas del liberalismo económico en nuestro país y en los otros, lo cierto es que tal concepción política económica se propone y propugna con mucha propaganda, ya sea como la verdadera, ya sea, desde una óptica pragmatista,

como la única solución posible para los problemas que aquejan a nuestra comunidad y a las otras repúblicas hispanoamericanas.

Para la concepción de Adam Smith, así como para von Mises, von Hayek y todos sus epígonos contemporáneos, los hombres actúan sólo para sí y ello no debe intentar cambiarse de ninguna manera por medio de leyes y medidas de gobierno, porque de tales conductas individuales egoístas resultará, automáticamente, el mejor orden social. Para Hernández y la inveterada tradición filosófica, en cambio, los hombres deben actuar para sí y para los otros, y si se quiere que esto sea posible, es menester que la comunidad, los gobernantes y las leyes determinen ciertos principios y normas que hayan de regular la economía de la sociedad concreta, pues sólo de ese modo puede intentarse la armónica satisfacción de las genuinas necesidades de todos sus miembros, y la prosperidad colectiva. La experiencia social del siglo pasado y la de los tiempos actuales corroboran el acierto de esta segunda doctrina.

Le asiste la razón al autor cuando señala la falsa disyunción liberalismo-socialismo, que se traduce en el plano práctico en una opción igualmente falsa. La afirmación de que todo lo que no sea liberalismo económico tiene que ser socialismo es manifiestamente errónea, porque existe una tercera vía, que es la doctrina de la justicia social, o doctrina social de la Iglesia o «tercera posición». Esta alternativa no sólo puede concebirse como tal, sino que ya ha demostrado su posibilidad, en cuanto se ha plasmado en mayor o menor medida en muchísimas sociedades concretas contemporáneas.

Quizás falte en el ensayo que comentamos un mayor análisis del término «capitalismo», una elucidación de los diversos conceptos que abraza: a) forma de producción de una empresa económica, b) modo predominante de organización de la actividad económica en una sociedad, c) dictadura económica y hegemonía política de quienes disponen del capital, y cierto discernimiento, siquiera breve, de las disímiles concreciones de este fenómeno en el pasado, y sobre todo en las diversas sociedades del siglo XX. Asimismo, tal vez habría sido oportuna alguna referencia más detenida a la «cuestión social» que se generó en varios países industrializados, desde las primeras décadas del siglo XIX, lo cual permite conocer los resultados de la aplicación real de los principios del liberalismo económico, puesto que en tales épocas y lugares fue cuando se aplicó de veras tal doctrina.

La tesis que sustenta Hernández a lo largo del libro, de que «la economía en sí misma importa una regulación ética intrínseca» (de acuerdo con la tradición filosófica y frente a la «neutralidad ética» o «amoralidad» de la actividad económica que profesan los pensadores liberales) es una de las verdades más significativas por sus consecuencias en la vida social. a vigencia de los principios y normas éticos no se limita a ciertos reparos y restricciones con respecto a los medios empleados (como la publicidad engañosa, etc), sino que el contenido mismo de las relaciones económicas (precios, tasas de interés, importe de los salarios, condiciones de trabajo, etc) cae bajo el imperio de los preceptos éticos de la justicia.

El *Ensayo sobre el liberalismo económico* que aquí comentamos es digno del mayor encomio, en cuanto reivindica el principio de la justicia social, que Hayek en cambio execrara como «sentimiento tribal», «forma de atavismo [...] instinto heredado que exige que el hombre tienda a un beneficio para con sus semejantes, o «el prójimo», como dice la Biblia» («El mensaje de Adam Smith», en *Nuevos estudios...*, Buenos Aires 1981, p. 234).

Pensamos que la obra de Hernández puede servir a un necesario esclarecimiento, en tanto desnuda las premisas implícitas en que reposa la doctrina liberal, y también en cuanto pone las conclusiones explícitas del liberalismo (v. gr. «dentro de una economía

pura de mercado sólo se enriquece quien sabe atender mejor los deseos de los consumidores», «en una economía de mercado, todo el que quiera trabajar de inmediato, siempre encuentra trabajo»), frente a las percepciones del sentido común y al testimonio contrario que brinda la experiencia social.

Hay que destacar asimismo el punto específico dedicado a los pobres, tanto en la exposición de la doctrina liberal, como en el capítulo de las conclusiones del autor. Quizás se eche de menos cierto distingo de los varios alcances del vocablo «pobreza» y una consiguiente evaluación diferenciada de la pobreza extrema o miseria reprochable en sí misma, y de otros grados de pobreza censurables en tanto son fruto de la injusticia, ya sea por violación de la justicia conmutativa y distributiva (salarios inicuos, precios injustos, créditos usurarios, impuestos excesivos, etc.), ya sea por omisión de la justicia «asistencial» que debe el estado contemporáneo. La referencia a los pobres es muy oportuna, en tanto se dirige a refutar una tesis más o menos explícita en el discurso liberal: «que la pobreza no es un problema político ni jurídico, y que por tanto no concierne al estado, sino a la caridad privada».

Finalmente, hay que consignar el mérito de la obra de Hernández con respecto al público que carece de formación en la doctrina social cristiana, y está en que en ella se muestra de manera documentada y contundente la insuperable oposición que existe entre el liberalismo económico en cualquiera de sus modalidades, y la concepción católica de la economía. En el libro se exponen textos del Magisterio de la Iglesia que fustigan el liberalismo económico, los cuales, como hace notar el autor, son «muchos, reiterados, permanentes y duros» (p. 172).

Camilo Tale

FRANCISCO LEOCATA S. D. B., *El problema moral en el Siglo de las Luces. El itinerario filosófico de G. S. Gerdil*. Editorial de la Universidad Católica Argentina. Buenos Aires 1995. 488 páginas. ISBN 950-523-018-4.

El P. Leocata brinda en este libro una semblanza pormenorizada de la presencia del cardenal Giacinto Sigismondo Gerdil (1718-1802) en el panorama espiritual del siglo XVIII. Gerdil es un pensador poco estudiado en nuestro tiempo, a tal punto que sólo de vez en cuando nos es dado encontrar alguna referencia a su obra y a la peculiar posición que ha adoptado en materia filosófica e incluso acerca de las cuestiones políticas que convulsionaron la cultura y la sociedad occidentales en pleno auge de la Ilustración. De ahí el atinado temperamento del autor de anteponer un capítulo introductorio («El problema moral en la era del Iluminismo», pp. 13-60) que ayude a situar a Gerdil en la atmósfera del Siglo de las Luces. El P. Leocata concreta en pocas palabras la visión que de Gerdil se han formado los eruditos de nuestros días: «un mediador del traspaso del ontologismo de la época de Malebranche a las figuras de Gioberti y de Rosmini» (p. 61).

Barnabita saboyardo y discípulo del cardenal Prospero Lambertini —luego Papa Benedicto XIV—, Gerdil fue profesor de ética y de teología moral en la Universidad Real de Turín desde 1749 hasta 1773, año en que Clemente XIV le confiere la púrpura cardenalicia trasladándole a Roma. No obstante la extendida fama de que gozó en vida, su pensamiento recién fue exhumado hacia mediados del siglo XIX con motivo de la ruda polémica que enfrentó a la naciente neoescolástica y al ontologismo que cundía en Italia,

Francia y Bélgica. Por lo que respecta a esta faz de su pensamiento, el P. Leocata (pp. 65-67) hace hincapié en un dato que los historiógrafos de los escritos de Gerdil suelen esgrimir como un importante rasgo de su producción filosófica: inaugurado una nueva etapa de la interpretación del legado gerdiliano, en 1804 el cardenal F. L. Fontana hizo notar que el pensamiento de nuestro autor habría sufrido una variación importante, ya que, al parecer, desde la publicación de su *Introduzione allo studio della religione* (Torino 1755), el ontologismo profesado en su juventud ya no sería palpable en sus escritos posteriores. Mateo Liberatore, uno de los más severos críticos del ontologismo, se hizo eco de este cambio, mas no así otros neoescolásticos (e. gr., los dominicos T. M. Zigliara y A. Lepidi), quienes continuaron batallando contra las opiniones del prelado saboyardo ateniéndose a las doctrinas sostenidas en sus primeras publicaciones.

Gerdil ha suscrito desde temprano un sistema filosófico de matriz cartesiana aunque imbuido de las propuestas ontológicas de Malebranche. Su aprecio de las enseñanzas de San Agustín y de Tomás de Aquino no parece haber impedido su acatamiento de las tesis centrales de este filósofo oratoriano. El problema pasa por establecer hasta qué punto las especulaciones de ambos doctores de la Iglesia han sido fielmente asimiladas por Gerdil, pues, como dice el P. Leocata, en sus escritos de juventud «la presencia de Santo Tomás parece cumplir la función de amortiguar el contraste o la extrañeza que las doctrinas de Malebranche podían suscitar entre los teólogos» (p. 89). La etapa postrera de su pensamiento, en cambio, brindaría indicios de un acercamiento más fructífero al testamento teórico del Aquinate (ibid.). Con todo, Gerdil fue un crítico vehemente de numerosas corrientes del pensamiento de aquellas jornadas. Contrincó contra el materialismo de Diderot, Helvetius y d'Holbach; con igual energía salió al cruce de la ideología de Rousseau y ha dedicado una vasta refutación de la difundida concepción de la religión natural que tantos adeptos ha cosechado durante el siglo XVIII (pp. 90-92).

El P. Leocata admite que el problema del ontologismo se pone al descubierto ya en los primeros trabajos de Gerdil. Bajo la influencia de Malebranche, en ellos se percibe una clara inclinación ontologista, mas el P. Leocata estima «que tal vez no esté allí la clave para interpretar esta etapa de su pensamiento, y mucho menos el conjunto de su obra» (p. 97). Pero las inquietudes que con más fuerza anidaron en el alma de Gerdil fueron de índole moral. En los *Principes métaphysiques de la morale chrétienne*, obra redactada en 1747, si bien publicada póstumamente en 1806, Gerdil busca «poner en evidencia que los principios morales están intrínsecamente relacionados con una base metafísica» (p. 149). Puesto que Dios es el fundamento y el garante del orden moral (p. 152), aquí se ve en la obligación de retomar el tema del pensamiento ontologista en un contexto de permanentes fluctuaciones entre las concepciones metafísicas de la tradición grecocristiana y el esquema especulativo heredado de Malebranche. El P. Leocata piensa que en medio de este proceso se verifica «la ruptura [de Gerdil] con la univocidad malebranchiana del ser» (p. 155). Sin embargo, las habilidades preferentemente apologéticas de nuestro prelado, dirigidas contra múltiples movimientos opuestos al catolicismo que florecían en aquellos tiempos, quizás hayan impedido que algunas de sus teorías tuvieran los alcances deseados, tal como se lo puede advertir, por ejemplo, en las limitaciones de su doctrina de la ley natural (pp. 170-180). En este sentido, las *Philosophiae moralis institutiones* señalan un cierto progreso de los puntos de vista de Gerdil, mas sin que con ello se haya desprendido del todo de los supuestos cartesianos de su pensamiento. El P. Leocata observa que en esta obra se hacen más patentes los esfuerzos de Gerdil enderezados a revalorizar las autoridades de Aristóteles y de Santo Tomás en materia ética.

La etapa madura del pensamiento de Gerdil se estrena con su alejamiento del ontologismo profesado en sus años juveniles. Esta etapa incluye la adopción de una actitud expresa ante el fenómeno histórico que imperaba en la segunda mitad del siglo XVIII: la Ilustración. Al revisar este período, el P. Leocata enfatiza que de ahora en más Gerdil habrá de privilegiar la profundización en las tesis capitales de la metafísica dejando atrás una buena parte de sus anteriores compromisos con el padrinazgo que Malebranche había ejercido sobre su mente en años pretéritos. Este giro de la posición teórica de Gerdil se ha visto reflejado subsiguientemente en un perfeccionamiento ulterior de su exposición de la moral humana. El elemento más decisivo que ha llevado al P. Leocata a extender este juicio está dado por el creciente regreso de Gerdil a la concepción tomista de la *recta ratio* como factor capital del obrar moral del hombre. Por eso el autor ha creído adecuado hablar de un «encuentro con Santo Tomás de Aquino» que ha tenido lugar en la conjugación de la verdad con la vida moral. La cuestión del probabilismo acapara largas cavilaciones de Gerdil, como también había sucedido poco antes con San Alfonso de Ligorio y con muchos pensadores de esos días, sobre todo después de las intervenciones polémicas del teólogo dominicano Daniele Concina. Pero es notorio que en las doctrinas del «último Gerdil» referidas a las materias morales repercute con saludables resultados su evolución personal en el campo de la metafísica. El P. Leocata subraya que Gerdil no se ha plantado ante los acontecimientos del siglo XVIII como un mero espectador, pues no se ha constreñido ni a una simple descripción de lo que sucedía frente a sus ojos ni tampoco se ha lanzado a una impugnación violenta de los vicios y errores que pudo palpar en la sociedad de sus contemporáneos: «Su mirada es serena y a la vez profunda. Trata de aclarar la fundamentación filosófica de la moral partiendo de una base ontológica y antropológica renovada» (p. 459).

El P. Leocata disiente con la interpretación que A. Del Noce ha esbozado en derredor del influjo de Gerdil en el pensamiento posterior a su muerte. A su entender, no se puede probar que haya tenido algún peso en la convergencia del ontologismo y del tradicionalismo del siglo XIX. Además, la visión gerdiliana de la cultura y de la historia no coincide con aquéllas sostenidas por de Maistre y por Gioberti. Tampoco le es imputable el que el tradicionalismo y el ontologismo aparezcan aliados en el pensamiento de Lamennais (cfr. p. 466). Si, en general, Gerdil ha sido citado y criticado durante el siglo XIX dentro de un contexto de respeto y reconocimiento a sus esfuerzos intelectuales, es necesario aceptar que los pronunciamientos terminantes y definitivos del magisterio eclesiástico sobre la cuestión ontologista signaron el eclipsamiento de su influencia, la cual, por otro lado, ha estado casi exclusivamente restringida a los ambientes filosóficos católicos de las naciones europeas latinas. En este sentido, cabe apuntar un dato de interés que el P. Leocata no ha tocado explícitamente, pero que se puede inferir de todo lo expuesto en su libro: mientras Gerdil ha pasado virtualmente inadvertido para sus contemporáneos del siglo XVIII, el siglo posterior le ha contado entre quienes más han estimulado la irrupción de las controversias que han producido las agitaciones de mayor envergadura teórica.

El trabajo de P. Leocata merece celebrarse como una obra enjundiosa y erudita que, de ahora en adelante, será de consulta obligatoria para aquéllos que deseen adentrarse en el pensamiento de Gerdil y aun en los antecedentes de la densa temática del ontologismo decimonónico.

ABELARDO LOBATO O. P. (EDITOR), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Tomo I: *El hombre en cuerpo y alma*. Edicep C. B. México-Santo Domingo-Valencia 1994. 958 páginas. ISBN 84-7050-396-0.

Acaba de aparecer el primer tomo de esta obra de largo aliento dirigida por el P. Abelardo Lobato, profesor de la Universidad de Santo Tomás de Aquino de Roma, que habrá de completarse con otros dos volúmenes: *El hombre y el misterio de Dios* y *El hombre, Jesucristo y la Iglesia*. Esta entrega inicial se divide en tres partes, la primera de las cuales, a cargo del mismo P. Lobato, contiene un estudio comparativo de la teoría tomista del hombre y de la visión del ente humano vulgarizada en nuestros días («La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo», pp. 27-97). En ella se subraya la concepción integral del hombre elaborada por el Aquinate, una concepción alejada de todos los reduccionismos que a lo largo de la historia, incluso en la actualidad, han fragmentado y, por tanto, desnaturalizado su fisonomía inconfundible. La superación tomista de estos deslices se debe a que Santo Tomás ha sabido conjugar armoniosamente la ciencia natural de las cosas humanas, producto de una meticulosa especulación filosófica, y la revelación de las verdades que conciernen al hombre tal como Dios las ha comunicado por medio de las Sagradas Escrituras. Ambos caminos son indispensables para reconocer en toda su plenitud la unidad del hombre, que es la unidad de un compuesto, pues el cuerpo y el espíritu no escinden su entidad; al contrario, la constituyen, sin que ello autorice a hablar de un dualismo, pues no hay un hombre-cuerpo añadido a un hombre-espíritu. El P. Lobato enfatiza que nada de esto se podría comprender con claridad si no se entendiera que el ser del hombre, el acto de su substancia, implica su dependencia del ser de Dios y su ordenación a Él mismo: «Sólo en él podrá encontrar la unidad que busca, la verdad para la cual ha nacido, la perfección que anhela y la contemplación de la belleza infinita en la cual tendrá la felicidad colmada» (pp. 51-52). Este principio, a su vez, comanda toda la doctrina tomista de la vida moral. Pero el Doctor Común era consciente de la insuficiencia de la filosofía para arribar a las últimas consecuencias en esta empresa llamada a penetrar en la intimidad más recóndita del ser y del obrar humanos: «Tomás ha comprendido al hombre desde el dato bíblico de la *imago Dei*. La antropología de Tomás es, ante todo, teológica. El hombre se devela como un ser en relación de dependencia profunda con Dios, y se describe desde esa relación originaria, fundante y terminal, como un ser teologal, teotrópico y teocéntrico» (p. 57). Una rápida reseña de las corrientes antropológicas contemporáneas más influyentes (pp. 72-95) lleva al P. Lobato a compulsarlas con aquélla que hemos heredado de Santo Tomás. El autor expresa su certeza sobre la posibilidad de un diálogo entre el tomismo y dichas corrientes, sobre todo si se admite «una cierta presencia de Tomás en el contexto de nuestro tiempo» (p. 95); mas advierte, con razón, que no se trata «de introducir a Tomás de Aquino por la ventana para que siga ganando batallas después de muerto como otro Cid Campeador, sino la verdad sobre el hombre» (p. 95).

El mismo P. Lobato afronta luego el análisis de la problemática que atañe al cuerpo del hombre (pp. 99-275). Desde ya, el estudio exhaustivo de este asunto no se puede sobrellevar satisfactoriamente si no se toman en cuenta los datos de la revelación, las conclusiones de la filosofía y las averiguaciones de las ciencias positivas. Pero el punto neurálgico de la cuestión, expresa el autor, consiste en «dar razón del hombre desde el elemento formal y constitutivo. La corporeidad humana se explica desde el alma y no al revés» (p. 103). Sujeto a este principio, el P. Lobato resalta la nobleza del cuerpo del hombre: «Es

como el rey de los cuerpos, porque los supone a todos y los excede en su complejidad, organización y sobre todo por estar al servicio del alma» (p. 143). Distante de todo dualismo que busque remarcar el valor del espíritu amenguando arbitrariamente la condición perfecta del cuerpo, Santo Tomás ha establecido que es precisamente su información por el alma inmaterial la causa de la nobleza perceptible en nuestro organismo; de ahí, entre otras cosas, que el ser del cuerpo sea el único ser del compuesto hilemórfico. Al cuerpo, por otra parte, le es esencial proveer la individuación, cuyo principio es la *materia signata quantitate*. Pero la humanidad es bisexual sin que ello diversifique la dignidad substancial de lo humano, pues esta dignidad no está preceptuada por los mismos sexos, sino que pertenece propiamente a la especie. Por lo que incumbe a las discusiones sobre los juicios aquinianos sobre la mujer, el P. Lobato expresa que «Tomás ha acertado como teólogo que escruta el designio de Dios, como filósofo que mantiene y aplica la teoría hilemórfica, y ha sido víctima de una cultura médico-biológica deficiente, que era quizás ya una justificación de una cierta situación social en la cual la mujer tenía un rol inferior al varón» (p. 180). Se retoma el viejo debate acerca de la concepción tomista del momento de la animación del cuerpo humano. Aquí el P. Lobato indica que las precariedades de la biología antigua decidían la insuficiencia, y no pocas veces los errores, de muchas posiciones asumidas por los maestros medievales, principalmente en materia embriológica. Santo Tomás no ha sido una excepción, mas ello no invalida sus pronunciamientos teológico-filosóficos en relación con la estructura óptica del cuerpo del hombre en su estado intrauterino. Ya en el ámbito operativo, el hombre descuella en el universo por su conocimiento y su obrar. Sin el cuerpo, el ente humano carecería de sentidos, pues éstos recaban órganos corpóreos para su ejercicio. La vida pasional depende de estos sentidos. Pero los sentidos también fecundan en el surgimiento del *homo faber*, toda vez que esta clase de obrar no le sería posible si no estuviera provisto de órganos materiales. No obstante, la corporeidad es un signo de la limitación del hombre: limitación entitativa, pues su dependencia de un principio material no le faculta para trascender el orden de la finitud, y también limitación operativa, porque la defectibilidad del organismo redundaba en el padecimiento de debilidades y enfermedades que terminan en la muerte. Ésta, empero, no es más que un punto de llegada en el desenvolvimiento del devenir temporal, por cuanto el hombre no agota su ser ni su vida en durante nuestro peregrinaje mundano (pp. 256-256). Así es, porque contamos con un alma inmortal y subsistente, el principio de la vida supraterrrenal que sigue a la muerte (pp. 256-258); mas el conocimiento del más allá se halla plagado de misterios que solamente se nos hacen patentes a la luz del misterio de la resurrección de Cristo, al grado tal que ella es «la causa de la resurrección de los hombres» (p. 259). Esta parte se cierra con el examen de la contraposición de las corrientes que buscan reducir el hombre a la corporeidad o a la espiritualidad de su alma; dos posiciones que marcan una larga distancia con la doctrina de Santo Tomás. La teoría tomista del hombre, con todo, sigue siendo un «lugar de encuentro» (pp. 261-275) de todas aquellas concepciones fragmentarias de lo humano que no aciertan en devolverle la dignidad modernamente retaceada al reducirse a un puro espíritu o a un mero cuerpo.

En la sección siguiente de la obra, Armando Segura, profesor de la Universidad de Granada, anuncia una versación sobre el alma humana. En el punto de partida de su exposición incluye una consideración epistemológica sobre la índole de la psicología, pero no nos parece conforme al sentir aquiniano hablar de *una psicología «metafísica»* (pp. 369-283), término éste ya empleado décadas atrás por P. Siwek S. I., porque con ello se desvirtúa la tesis constante de Santo Tomás acerca de la pertenencia de la ciencia *de ani-*

ma a la filosofía de la naturaleza, a no ser que aquí el adjetivo *metafísica* sea tomado en un sentido impropio y, por tanto, incompatible con el criterio tomista de la distinción y la especificación de los hábitos demostrativos. El autor se suma a la posición de los filósofos neotomistas que sostienen que el conocimiento «es un modo de ser *trascendental*» (p. 339), para lo cual debe acudir a la sinonimia del *ens* y del *esse* con resultados que difícilmente se puedan compartir, pues ello le lleva a afirmar la convertibilidad del ser y de la verdad, cuando, en rigor, la tesis invariable de Santo Tomás expresa más bien que tal convertibilidad tiene lugar entre el *verum* y el *ens*. Este defecto, a nuestro entender, se repite en el rápido esbozo de la analogía (pp. 340-345), donde se insiste en considerarla como «analogía del ser» en vez de enfocarla conforme a los términos exactos en que siempre la ha especulado el Aquinate, i. e., la concepción analógica del *ens*. Tampoco nos suena acertada la atribución a los animales irracionales de un obrar supeditado al conocimiento sensitivo que prohijaría un movimiento «automático» y «mecánico» (p. 340), ya que la carencia de una automoción regulada por una directriz intelectual propia, de la cual naturalmente carecen, no autoriza a calificar la actividad tendencial de las bestias con tales adjetivos. En líneas generales, creemos que la presentación de la índole del conocimiento al modo de una aproximación fenomenológica no facilita el acceso a la teoría tomista de este acto, sobre todo si se concluye que «El nivel de lenguaje, conceptos e intenciones en los que se mueven Hegel, Heidegger, Aristóteles y santo Tomás es relativamente homogéneo» (p. 362), y si, además, se asegura que «la esencia del hombre es la inteligencia» (i-bid.). La exposición acerca de las doctrinas gnoseológicas del Angélico, según nuestra opinión, se halla demasiado obnubilada a causa del envío reiterado a problemáticas históricas que no siempre se relacionan ni directa ni indirectamente con el tratamiento deparado por Santo Tomás a la densa cuestión del conocer.

Segura ha echado mano a diversas nociones, giros y fórmulas lingüísticas que en no pocas oportunidades, en nuestra apreciación, entran en colisión con la filosofía tomista. Así, por ejemplo, la concepción de la metafísica como «la ciencia de lo real en cuanto tal» (p. 490) no parece concordar con la ciencia del *ens in quantum ens*, porque el sujeto de la filosofía primera es *id quod est vel quod potest esse*, de cuya concepción analógica, por ejemplo, no se puede excluir el ente de razón; se pretende desarrollar una «fundamentación metafísica» de la cogitativa cuando, a la postre, el análisis formal de esta capacidad sensitiva corresponde formalmente a la psicología, a la ciencia *de anima*, según lo atestiguan los mismos textos de Santo Tomás, donde ha sido estudiada con una penetración nunca superada hasta ahora, y tal como lo han confirmado los autores de los tres mayores aportes contemporáneos sobre este asunto (R. Allers, C. Fabro y G. P. Klubertanz). Por otro lado, Segura no distingue en el alma las *potentiae* de la *facultates* —el entendimiento es sindicado como una «facultad»—; habla luego de la «constitución metafísica del entendimiento como realidad específica del hombre» (p. 495), término éste que desea asimilarse a algo que mejor debiera ser significado de otra manera: la racionalidad especificante de la esencia humana. Con Descartes y con Kant, se puede decir, ciertamente, que «Yo soy un ente que piensa, no un ente que sea ente, fundamentalmente, sino que toda mi fundamentalidad se agota en el pensar de mí como autocognoscente» (p. 501); pero no se puede poner esta oración en boca de Santo Tomás sin contravenir la médula de su mensaje teorético, pues la filosofía del Aquinate se halla en las antípodas de toda tendencia que, como la apuntada, termina reclamando una autoconstitución *trascendental* de la entidad del hombre. En el fondo, el examen del alma humana intentado por Segura no pasa de un anuncio, como arriba se dijera, por cuanto se disuelve, según nos parece, en u-

na serie de consideraciones basadas en una ontología del ser confundido con el ente, lo cual indica una extrapolación injustificada del tema que le cupo haber tratado en el conjunto de esta obra.

La parte final del volumen ha sido confeccionada por Eudaldo Forment, profesor de la Universidad de Barcelona: «La persona humana» (pp. 683-954). Forment retoma aquí la versación sobre un asunto que no sólo le es grato, sino que le cuenta entre los más expertos tratadistas de nuestros días, tal como lo ha puesto de relieve principalmente a través de su libro *Ser y persona* (Barcelona 1982; 2a. ed., ibi 1983; cfr. nuestra reseña en *Sapientia* XLV [1990] 77-78). Justa su aclaración sobre el origen cristiano de la especulación en derredor de la persona, motivado por la necesidad de afrontar los misterios centrales de nuestra fe: la Trinidad y la encarnación del Verbo de Dios (p. 686). La cuestión del hombre como persona ha sido rescatada en la Edad Contemporánea, mas en un sentido que, bajo los parámetros de la antropología kantiana, no coincide con la visión clásica de este problema (pp. 687-693). El fenómeno reciente y multiforme del personalismo es una consecuencia de la recuperación postkantiana del tema del hombre, si bien bajo los estigmas de principios muchas veces contrapuestos entre sí. Tras los pasos de Scheler y de Mounier, un nutrido grupo de autores hacen profesión de un personalismo distante de la concepción metafísica tradicional de la persona. Maritain, Lacroix, Nédoncelle y Ricoeur «consideran a la persona desde una perspectiva ética» (p. 695). Detrás de esta corriente se observa la ausencia «de una metafísica coherente y fundamentadora de la realidad personal y de su gran dignidad» (p. 696). Con el P. Lobato, Forment juzga que la remoción de las precariedades del personalismo actual requiere un retorno explícito a la teoría del hombre legada por Santo Tomás (ibid.). Luego de señalar en qué estriba el problema metafísico de la persona (pp. 688-689), el autor entra de lleno en la frondosa discusión acerca del constitutivo formal de la entidad prosópica. La actitud de Suárez en esta materia había sido antecedida en el medioevo por Enrique de Gante y Durando de San Porciano, pero no se puede negar al maestro granadino el mérito de haber compendiado el *status quaestionis* de una polémica nacida inmediatamente después de la muerte de Santo Tomás. Suárez se empeña en rectificar las cuatro tesis en que Cayetano ha sintetizado su doctrina de la subsistencia como constitutivo formal de la persona (pp. 702-706). Importante el párrafo dedicado a la opinión de Maritain (pp. 706-712), donde Forment infiere que el filósofo francés, después de sucesivas oscilaciones de su pensamiento, ha completado la posición defendida de un modo insuficiente por Cayetano; pero, a la larga, «tal doctrina de la persona no es coherente con el sistema tomista» (p. 711). Forment estima que Suárez ya había dado las razones que impiden concordar con el cardenal dominicano y, por ende, con la reacomodación hodierna que de ella ha brindado Maritain (pp. 711-712).

Forment expone su interpretación de la doctrina tomista de la persona mediante una serie de enunciados que se sustentan explícitamente en los textos del Doctor Común (pp. 712-748). Cabe convenir con el autor en que este punto no puede acometerse con total felicidad si se hacen a un lado las conclusiones teológicas relativas al misterio del Verbo Encarnado (pp. 718-719). Podemos resumir esta sección del trabajo del autor con sus mismas palabras: «La noción de persona no es [...] un género o una especie, aunque tampoco es un concepto trascendental, o de máxima extensión no genérica. Sin embargo, trasciende todos los géneros y todas las categorías, o géneros supremos. No puede por ello incluirse en ninguno de los modos del ente predicamental. La persona significa perfección, perfectibilidad y estimabilidad en un nivel de plenitud, que no puede explicarse

por determinaciones de diferencias sobre géneros o especies, ni por ninguna de las categorías, como si fuese algo substancial o accidental. Hay que concebirla como directamente participante en el ser y en los trascendentales que éste funda, la unidad, la verdad, la bondad y la belleza, en un máximo grado. En este sentido la persona tiene un carácter "trascendental". La persona es lo que posee "más" ser, y, por tanto, lo más unitario, lo más verdadero, lo más bueno y lo más bello» (p. 748).

Dos secciones ulteriores («Dimensión ética de la persona», pp. 749-815, y «Dimensión social de la persona», pp. 817-883) dan ocasión a Forment para ofrecernos algo que bien puede considerarse como los fundamentos metafísicos del obrar personal. En la opinión de quien esto escribe, ambas secciones congregan una muestra preciosa de la única forma razonable de exhibir a la persona humana al modo de un *suppositum* de acciones morales. Decimos esto a la luz del multitudinario número de «éticas de la persona» que pretenden construir una filosofía del obrar humano desentendiéndose de una verdad metafísica que Forment ha puesto a buen resguardo en el transcurso de su colaboración, a saber: que los actos humanos tienen en la persona su sujeto, mas no su principio, ya que este principio no es la persona humana en cuanto tal, sino la *natura* del hombre —principio mediato— o, mejor todavía, sus potencias —principio inmediato—, ya que ninguna substancia creada es inmediatamente operativa en virtud de su misma esencia. Con esta salvedad, inspirada directamente en la metafísica de Santo Tomás, Forment ha puesto coto, con entera justicia, al actualismo dominante en el pensamiento personalista contemporáneo, el cual, bien mirado, aunque las más de las veces ingenuamente, reproduce anacrónicamente un viejo vicio panteísta. Este escrito de Forment incrementa su ya valioso y reconocido aporte a la concepción tomista de la persona.

Mario Enrique Sacchi

THOMAS MOLNAR, *L'Américanologie. Triomphe d'un modèle planétaire? L'Age d'Homme*. Lausanne 1991. 100 páginas.

El de Molnar es un ensayo de sociología política. La caída del muro de Berlín y, con ella, de los regímenes comunistas de los países de Europa Oriental, es ocasión para una reflexión muy distinta a las que estamos acostumbrados a oír por parte de este pensador húngaro. Estos cambios trascendentes y tan celebrados expresan el hundimiento de una ideología, la comunista, y ponen a Europa frente a una elección; ofrecen una oportunidad, que Molnar considera inmejorable, de optar o no por una nueva ideología que habría surgido por la desaparición de la otra, la única dominante hoy día: la «Americanología», como él la bautiza. La nacionalidad europea de nuestro autor y su íntimo conocimiento de la realidad de Estados Unidos, donde vive, nos mueve a prestar una especial atención a su agudo pensamiento. Molnar confía en Europa, especialmente en el Este, porque cree en la fuerza social cohesiva e integradora de las nacionalidades, y rechaza el modelo norteamericano, por su deliberado vacío: es, dice, pura forma sin materia o con una materia arbitraria e imprevisible que limita la posibilidad de éxito de un verdadero orden social. El puritanismo, con su moral de formas, sigue siendo, aún laicizado, el factor más poderoso de la *psyché* americana.

¿En qué consiste en concreto la ideología americana? El origen cosmopolita de los habitantes de los Estados Unidos y su olvido y renunciamento a las propias raíces exigi-

do por la integración de la sociedad de dicho país, hacen que el mismo carezca de un *télos* nacional: es una sociedad de comerciantes y técnicos, cuyo único horizonte es el de los postulados y derivaciones de la Constitución. No tienen historia ni la necesitan, están más allá de la misma; ellos son los que la hacen. Estas características se concretan en una generalización de la democracia, que se expande del ámbito político a cualquier otro grupo societario. Es un sentido dilatado de la democracia, como un modo de vida, una forma de conducta, la que es adecuada, virtuosa, norma de comportamiento, sinónimo de lo bueno y justo. Es la nueva moral que toda ideología contiene.

¿Cómo surge esta ideología? Del proyecto moderno europeo. La raíz más profunda es el deseo de autonomía y autosuficiencia del hombre que pretende conocerlo todo con sólo su razón y hacerlo todo con su propia moral. No admite verdades y valores previos, ni autoridades que las impongan. El individuo soberano debe liberarse del estado y de la Iglesia, los antiguos poderes. Pero no puede evitar la evidencia de la existencia del semejante. La solución es entronizar la sociedad civil. Estado mínimo, y manejado democráticamente, significa —al menos en teoría— autoridad mínima. La Iglesia ya no es Persona Pública, sino privada, un grupo de presión más, cada vez menos poderoso: es una fuerza de equilibrio más, que actúa a través del voto de sus adherentes. En resumen, una sociedad civil pluralista con un estado débil y la religión marginada.

Esta sociedad ha olvidado, dice Molnar, la búsqueda de la verdad, del bien, de algo profundo: se queda en la epidermis, en el placer, en una especie de *libido* consumista superficial. Su criterio es económico: es una ideología economicista. La sacralización del interés y el beneficio, la alianza entre el altar y el *office building*. Sin violencias, sólo dejando al margen la autoridad, o poniéndola al servicio de su voluntad. Parece un esquema regresivo, un volver a la juventud, pero no a una juventud con una rebeldía fuerte, sino *light*. No deja de ser contradictorio, señala Molnar, que procuremos emparejar por lo material, aún cuando creemos en la desigualdad material.

Ahora bien, esta utopía amable es la más atractiva, es itinerante y sumamente expansiva. No es una nación que destruye a las otras para dominar el mundo en nombre de una clase social o de una raza. Es un espíritu que mata las raíces, un gas tóxico que se cuela por cualquier fisura, es sibilina y brutal. No acciona por el partido sino por el mercado, el inmenso territorio de los vicios útiles. Sus banderas son el éxito como criterio, el placer como resultado, la liberación de los imperativos morales impuestos *a priori*, una ética de mero respeto externo, una libertad sin instancias superiores, sin dependencias verticales: el programa de la modernidad perfectamente realizado. América nos exporta su fórmula con un candor desarmante, se atribuye la representación de «Occidente», es remedio para todos los conflictos, solución a cualquier problema. ¿Quién es el aguafiestas que se atreve a oponerse? En nombre del internacionalismo, los países chicos deben imitar a los grandes. Y además, esta ideología tiene una estrategia muy difícil de vencer: habla a cada corazón, lo convierte uno a uno, con una presión sutil, que no se advierte. La «americanología», sigue Molnar, ha estudiado a fondo la psicología humana y le hace decidir «libremente» lo que quiere. Europa occidental ha perdido su honor. Sus hombres la están abandonando y llevan hoy la bandera de unos ideólogos perdidos en el tiempo y de unos eficaces pragmáticos que supieron interpretarlos.

Además, recientemente desapareció su contrapeso que le servía al mismo tiempo de soporte y justificativo: la ideología comunista. Entonces, se bifurca el camino de sus posibilidades futuras. Debe esperar o el éxito definitivo, o el descubrimiento de sus falacias. Según Molnar, el retroceso del peligro soviético abre el camino a la autoafirmación eu-

ropea —a la diversidad— y puede cerrar la obsesión americanizante. Escribe que Europa Oriental no va a dejar pasar la utopía americana, que reaccionará, resisitirá el esfuerzo «americanológico» de desnacionalizar los pueblos. Y ella puede arrastrar al Oeste, pues allí, a pesar de todo, sigue habiendo un fondo de valores. Se requiere que reaccione, que vuelva a las raíces, a la boina, a la *baguette* bajo el brazo, a las viejas iglesias: al sentido de nación, la materia del orden social. A pesar de Estrasburgo y de Bruselas, el destino de Europa está precisamente en su diversidad nacional y cultural, salvaguardada por su fragmentación. En suma, este ensayo de sociología política está lleno de observaciones interesantes y explicaciones sugerentes y profundas.

Ricardo F. Crespo

THOMAS V. MORRIS (EDITOR), *God and the Philosophers. The Reconciliation of Faith and Reason*. Oxford University Press. New York-Oxford 1994. 298 páginas. ISBN 0-19-508822-0.

Thomas V. Morris, profesor de la Universidad de Notre Dame, acaba de editar un volumen de rara factura, pues está consagrado a algo que no suele figurar entre las inquietudes de los lectores habituales de aquello que pudiéramos nombrar como «filosofía académica»: el relato de las experiencias personales de un grupo de filósofos en materia religiosa y, por consiguiente, de las relaciones que les sugiere su propio filosofar con la religión que profesan. Se trata de un conjunto de ponencias que, según la intención del editor, se encuadran dentro del género literario de las confesiones autobiográficas, lo cual en gran medida obstruye la posibilidad de encararlas con la circunspección filosófica imprescindible, ya que no hemos de encontrar en ellas exposiciones dotadas de esa mínima impersonalidad que nos habilita a introducirnos en el corazón de las teorías ajenas suspendiendo todo juicio sobre sus autores. Por supuesto, ello no quita que estas sucintas autobiografías de las vivencias religiosas de personas entregadas al filosofar ostenten un indudable valor; más aún, cabe incluso decir que deben ser consideradas como gestos de valentía —una virtud que no necesariamente acompaña al discurrir de muchos filósofos—, porque, a diferencia de tantas muestras de pensamiento timorato y de actitudes esquivas destiladas por no pocos socios de este gremio, los autores que han redactado el libro citado anuncian con sinceridad quién es Dios para ellos mismos y cómo lo entienden filosóficamente. Después de la intervención inaugural de Morris, el texto contiene sendos escritos debidos a William P. Alston, Peter van Inwagen, Michael J. Murray, William J. Wainwright, C. Stephen Layman, Jerry L. Walls, Robert C. Roberts, Jeff Jordan, Marilyn McCord Adams, William J. Abraham, Laura L. García, Arthur F. Holmes, Brian Leftow, George I. Mavrodes, Merol Westphal, Spencer Carr, Eleonore Stump, George N. Schlesinger y David Shatz.

Mario Enrique Sacchi

CAMILO TALE, *Lecciones de filosofía del derecho*. Alveroni Ediciones. Córdoba, Argentina, 1995. 291 páginas.

A mediados de 1995 apareció esta obra del iusfilósofo cordobés Camilo Tale. La misma gira en torno de cuatro núcleos centrales: 1) la norma jurídica estatal, su índole, fines,

cualidades y obligatoriedad; 2) la persona y los derechos subjetivos, que incluye un capítulo sobre los llamados «derechos humanos»; 3) la justicia en general y en ciertas esferas particulares de la vida social; 4) el bien en general, el bien común político y su relación con el bien individual. Nosotros haremos aquí un sobrevuelo necesariamente incompleto, pues la obra es sumamente rica como para ser pasible de síntesis.

A propósito de la ley comienza por señalar que es principalmente acto de la razón, y no de la voluntad (p. 5), conforme a la inspiración tomista que domina toda la obra. Hay oportunísimas apreciaciones sobre la función pedagógica de las leyes (p. 18), citando al penalista Hans Welzel, quien escribió que «al proscribir y castigar la inobservancia de los valores fundamentales, revela la vigencia e importancia de ellos, a la vez que fortalece el juicio ético-social de los ciudadanos» (p. 21), y agrega que la derogación de una ley de ese tipo «deseduca y aún produce en muchos hombres el fenómeno de desculpabilización: el delito se comete por algunas personas ya sin conciencia de culpa» (ibid.). Juicios que aplica al tema del aborto, y que nosotros extendemos a la pretensión de despenalizar la tenencia de drogas para consumo, a la ley de divorcio vincular, al reciente y desgraciadamente derogado delito de adulterio, y a las eliminadas cláusulas religiosas de la constitución nacional. Se ocupa también de la orientación de la ley hacia el bien común (p. 24); las ventajas y desventajas de la reforma de las leyes (p. 26), la tolerancia jurídica del mal menor (p. 30), el fundamento de la obligatoriedad de las leyes civiles (p. 33), y la equidad (p. 54).

Sobre la presunción del conocimiento de las leyes y la inexcusabilidad del error de derecho (p. 37ss.), observa Tale que no puede haber obligación a lo imposible (como sería conocer toda la legislación vigente), y que además no puede castigarse penalmente a quien no tiene culpa en su ignorancia. Si no hay inconveniente en fingir, por razones prácticas, leyes que establecen lo que razonablemente se debe dar o hacer entre las personas, no se puede hacer lo mismo con las leyes penales, salvo que se trate de infracciones al derecho natural cuya evidencia haga inexcusable la ignorancia.

Nos ha llamado la atención leer (p. 46) que «la vida [es] el mejor bien y el más excelente de cada hombre individualmente considerado» porque contradice otras afirmaciones del autor («de modo que la vida no puede ser el valor supremo», p. 131); y pareciera olvidar que la rectitud moral, por ejemplo, es para el hombre «individualmente considerado» un bien más excelente que la vida. La precisión con que Tale aborda todos los temas nos hace esperar fecundas aclaraciones a esta cuestión en futuras obras.

En torno a la doctrina de las «leyes meramente penales» (pp. 49ss), objeta que no puede haberlas pues no es justo aplicar un castigo (pena) sin culpa (p. 52). Se destaca atinadamente que esta teoría ha servido «de escudo para resistir las leyes de asilo a la evasión de los deberes cívicos, de refugio al fraude, y sobre todo de excusa a las ocultaciones fiscales» (p. 54). Sobre la obligatoriedad en conciencia de la ley injusta (pp. 62ss), defiende la desobediencia de la ley injusta como norma general, pero afirmando el deber de obedecerla en ciertos casos particulares, siempre que no nos mande cometer una injusticia o un acto inmoral. Termina la primera parte con el tema de la costumbre jurídica (pp. 73ss); donde se permite discrepar con Santo Tomás porque coloca el fundamento de la obligatoriedad de aquélla en el consentimiento tácito del legislador, dejando así sin fundamento obligatorio, por ejemplo, las costumbres, cuya existencia el gobernante ignora (p. 81).

Luego de ocuparse de la persona y de hacer una breve historia del «derecho subjetivo» (p. 9) describe dos concepciones respecto de este último (la que los entiende como constitutivamente sociales, y la que hace de ellos poderes innatos y presociales, p. 99) y

enuncia las consecuencias tomar el derecho subjetivo (o los «derechos humanos», agregamos) como punto de partida de la construcción del mundo jurídico (p. 114) y por eso justificar atentados contra derechos concretos de otros (v. gr. el «derecho sobre su cuerpo» de quien aborta).

Analiza críticamente distintas definiciones de derecho subjetivo, asumiendo la de la escolástica española: «el derecho subjetivo es una facultad o poder, pero no en el sentido físico o naturalístico, sino cierto poder o facultad práctica o moral, con respecto a una conducta ajena, para exigirle que haga u omita algo» (p. 103). Distingue Tale los derechos subjetivos «estáticos» (derechos a una actividad ajena y derechos a un respeto o abstención de otro) y «dinámicos» (derechos a realizar una conducta, que también recae sobre una conducta jurídica ajena, en cuanto los demás están obligados a permitir la propia actividad, p. 110). Destaquemos el empeño de llegar a una definición unitaria de derecho subjetivo; cuestión compleja si tomamos en cuenta que otros autores han señalado la imposibilidad de reducir las dos categorías de derechos subjetivos a una sola esencia (Cfr. H. Hernández, «Aproximación a la problemática del derecho subjetivo»: *Prudentia Iuris* XVI [1985] 33), pero su definición no nos convence totalmente, porque no parece dar cuenta adecuada de ninguna de las dos. Respecto de los dinámicos (a realizar una conducta), porque quedan un tanto «disfrazados» (v. gr., el derecho que tiene la víctima de dañar a su agresor en legítima defensa se transformaría en el «derecho a exigir que no le impidan defenderse de su agresor», que está implícito en aquél pero de modo más mediato). Parece forzado decir que no es defendiéndose como se ejerce el derecho a la legítima defensa, sino exigiendo a los demás que no lo impidan. Incluso si comparamos la definición de derecho subjetivo con la caracterización de los derechos «estáticos», parecen identificarse sin dejar lugar para los «dinámicos». El origen del problema podría estar en la intención de preservar la alteridad del derecho argumentando que «los derechos subjetivos se refieren inmediatamente a una conducta ajena» (p. 104). Quizás no hubiese hecho falta tal rodeo, en cuanto el derecho subjetivo dinámico ya tiene alteridad por el hecho de ser poder para conductas jurídicas (debidas o facultativas) que en tanto tales refieren de algún modo a otros. Pero la definición tampoco nos conforma respecto de los derechos estáticos. El derecho del embrión al respeto de su vida, por ejemplo, no se nos aparece como un «poder jurídico suyo de exigir que se le respete la vida», sino más bien como un «fundamento en virtud del cual es debida la conducta de respetar su vida», es decir, un título jurídico. De otro modo, el homicida podría alegar que, si bien el embrión tenía el poder para exigir el respeto de su vida, no la respetó porque «no se lo exigieron».

Luego de abordar el tema del «abuso del derecho» (p. 123), la «contradicción» (p. 127) y «jerarquía» (p. 129) de los derechos subjetivos, se avoca a comparar la doctrina clásica del derecho natural con el concepto usual de «derechos humanos» (p. 135). Entre las semejanzas encuentra el ser derechos concebidos como universales, con preexistencia y preeminencia respecto del derecho positivo, cuya conculcación puede hacer nacer el derecho de resistencia, y aún la intervención de otros estados (p. 136), importando, aunque no se lo diga, «iusnaturalismo»; como así también algunas coincidencias de contenido (derecho a la vida, a la salud, integridad física, remuneración, etc.). Pero anota también el contraste entre ambas concepciones, porque la ideología de los derechos humanos no suele fundamentarlos adecuadamente, padece de omisiones (v. gr., derecho de asociarse y agruparse, de la persona por nacer a la vida, de respeto a la integridad moral), de excesos (se sustentan como derechos humanos, derechos que no tienen validez absoluta y no son naturales, como el derecho al sufragio; e incluso que son pretensiones injustas; v. gr.,

derecho a abortar), de individualismo (no se reconoce la primacía del bien común), y de olvido de los deberes (pp. 141-142).

En la tercera parte la obra se ocupa de la justicia y sus propiedades (pp. 148-150), sin olvidar otros y valores jurídicos (seguridad jurídica, orden, etc.) que son exigidos también por la justicia general (p. 165). Aborda extensamente el tema de la justicia en los contratos, su valor jurígeno (p. 172), reciprocidad en los cambios, el justo precio (pp. 177-182); la justicia en las indemnizaciones, el deber de restitución (p. 182), y la moderna cuestión de la reparación de los daños extrapatrimoniales o «morales» (pp. 183-186). En otro capítulo Tale se dedica al tema de la justicia distributiva y la acepción de personas (pp. 190-194). De especial interés son las cuestiones vinculadas con la justicia pena; y el eterno problema de los fines de la pena. Tale clasifica cuatro respuestas al respecto (p. 207): 1) la que afirma la retribución como el fin exclusivo; 2) la que defiende la prevención de delitos futuros como única finalidad; 3) la que admite un sentido retributivo junto con el preventivo; 4) la que pretende que la enmienda interior del delincuente es el fin esencial y único de la pena; y ensaya luego la suya, enunciando las distintas consecuencias del delito y abordando luego el tema de la pena como remedio de cada una de ellas, lo que implica admitir diversos fines: retributivos, preventivos, correctivos, etc. (p. 208). Sostiene resuelto la índole retributiva de la pena, en cuanto reafirma el orden de la justicia y permite la expiación del delincuente (p. 210). Pero aclara que no significa que debe aplicarse al autor de un delito todo el castigo que merecería por el hecho y por su culpa, «porque el hombre al castigar no debe obrar con la severidad del juez divino», sino que el poder público debe aplicar castigos sólo en la medida de lo necesario para el bien común (p. 212). No estamos totalmente seguros de esta afirmación, porque nos parece que el castigo retributivo de los delitos es una exigencia de la justicia, y ésta contenido esencial del bien común, por lo que no se necesita otra razón para hacerlo legítimo (pp. 212-215).

Culmina esta parte con el tema de la justicia social; donde justifica la propiedad privada en orden a asegurar el destino universal de los bienes (p. 221), mostrando esto último con el didáctico ejemplo de «un grupo de naufragos que habitan una isla que carecía de dueño», caso en el que «no puede admitirse que los primeros en ocupar el suelo se consideren dueños o usufructuarios exclusivos del agua dulce y de cuanto haya en la isla, ni tampoco que uno se adueñe de los árboles de modo que los botes y cualquier otra cosa que se construya con la madera, sean para su uso exclusivo» (p. 222). Al explicar las razones que fundamentan cierta redistribución de la riqueza por parte de los poderes públicos, trae en nota una cita interesante: «el hombre adquiere la propiedad bajo protección del estado, en un mundo cultural que él mismo no ha producido. Por ello también la sociedad tiene un coderecho a la propiedad adquirida por los individuos» (p. 224 nota 10).

Nos ha llamado la atención la inclusión de la obligación del empleador de pagar el salario vital a los empleados dentro de la justicia distributiva (p. 197) lo que intenta justificar «dado que en el estado actual del mundo, en general la tierra no está al alcance de todos los que quieren extraer directamente sus productos de ella, y por otra parte existe división del trabajo, división que se ha hecho por ser beneficiosa para todos, entonces aquellos que, por la necesaria o conveniente división del trabajo social instituida, tienen el control de la tierra y de las oportunidades que ella brinda, están obligados a permitir el razonable acceso a los bienes materiales imprescindibles a todas las personas que desempeñan alguna actividad útil para la comunidad»; por eso, «es toda la sociedad la que debe a los obreros que son miembros de ella, un salario vital a cambio de los servicios que és-

tos prestan por medio de su actividad. En el caso de los asalariados que se hallan en relación de dependencia, hay que considerar que, por razones prácticas, la sociedad ha transferido tal obligación a los patrones». En virtud de esto «el empleador tiene deberes de justicia, no solamente como retribuidor de un servicio cumplido en su beneficio, sino también como distribuidor de la común herencia de la naturaleza» (p. 229). A pesar de ser ingeniosa, la argumentación no nos convence totalmente, porque no vemos de donde surge la delegación al empleador esgrimida, más aún cuando la comunidad no lo provee de recursos específicos para cumplirla, con lo que es posible una situación de inequidad en la distribución de las cargas públicas (v. gr., ¿por qué el empleador de una empresa de *software* —que utiliza pocos bienes de la naturaleza, además de abonar impuestos, debe distribuir, de sus ganancias, esos bienes que no posee, a sus empleados— y en cambio, el profesional autónomo sólo paga sus impuestos?). Refiere por último al liberalismo económico, al que caracteriza y refuta (pp. 231ss).

Dedica la cuarta parte al tema del bien común. A propósito del bien común mundial, rechaza Tale la conveniencia de una autoridad internacional por considerar imposible regir convenientemente un territorio tan enorme; y por el temor a que de darse actualmente responda al interés exclusivo de las superpotencias (p. 251). Sin perjuicio de esto último, que el debate sobre el control demográfico ha puesto sobre el tapete, no vemos que la extensión territorial sea obstáculo para la existencia de una autoridad internacional siempre que no pretenda absorber a los estados nacionales, sino controlar la vigencia del derecho internacional respetando el principio de subsidiariedad.

Ingeniosa es su alusión al estado como «comunidad perfecta»; porque no se le escapa que difícilmente pudiese sustentarse hoy la antigua tesis de la autarquía o autosuficiencia, pues los estados «no encuentran dentro de sus límites territoriales y en su acervo humano todos los elementos —ya sean materiales, ya sean intelectuales— que son convenientes, en las condiciones actuales de la civilización» (p. 250). ¿Puede hablarse entonces del estado como comunidad perfecta? Tale responde que sí, pero en el sentido de que la organización política se basta para el completo fin del hombre, «en cuanto ella es suficiente para gestionarlo».

Los elementos del bien común son clasificados en bienes «distribuibles» (comunes porque son logrados por la comunidad y a ella pertenecen antes de su distribución, y están destinados por su cantidad a satisfacer a muchos, pero que no son comunes por naturaleza; p. ej., los créditos), «colectivos» (que por su naturaleza podrían distribuirse, pero la comunidad conserva su posesión para que puedan ser gozados por todos; p. ej., las plazas) y «participables» (que no son susceptibles de repartición, pero pueden ser participados por muchos (p. ej., la seguridad jurídica, la moralidad pública), anotando el error de aquéllos que, como Maritain, dicen que el bien común es el bien que ha de distribuirse entre los miembros, porque sólo corresponde a los bienes «distribuibles»; como también es erróneo pensar que lo que los miembros dan o hacen para el bien común, debe volver a ellos, porque «todo aporte al bien común importa un bien de la persona, pero no necesariamente se trata de una devolución o contraprestación, sino que puede ser por modo de elevación: el que coopera al bien común se hace más perfecto».

Como puede observarse, el autor sostiene la supremacía del bien común, refutando los argumentos personalistas de Maritain, siguiendo en esto la doctrina que expusieron en su momento DeKoninck y Meinvielle (p. 283ss). Claro que previene que el sacrificio de los bienes singulares por el bien común tiene sus límites, ya que hay bienes humanos básicos de los que no es lícito privar al individuo; hay conductas intrínsecamente ilícitas, que ni

siquiera se pueden aprobar por un gran beneficio que de ellas pueda sacar la sociedad; y ejemplifica diciendo que «nunca es legítimo, en razón del bien común», matar a inocentes, aplicar tormentos [...] usar de la mentira política, violar los tratados firmados con otros estados», etc. (p. 281). Pero precisa también, inteligentemente, que en realidad en tales acciones se obra contra el bien común, porque éste es un bien ético. Por nuestra parte, hubiésemos agradecido mayores explicaciones en cuanto al carácter intrínsecamente ilícito de la violación de los convenios internacionales, en cuanto que hay casos donde es lícito el incumplimiento (v. gr., si importa dejar al país en la miseria).

Termina esta cuarta parte, y así la obra, con alusiones al «totalitarismo», sus posibles significados, separando adecuadamente sentidos legítimos e ilegítimos (v. gr., algunos han llamado totalitarismo a la doctrina de la primacía del bien común sobre el bien particular, p. 289). Tiene del «apunte» el aspecto exterior (291 páginas de un tamaño de 20 x 30 cm); del «manual» la concisión y claridad con que se abordan los temas; y del «tratado» la cantidad de cuestiones abarcadas y la profusa bibliografía, nacional y extranjera, que se cita. Sin duda una obra valiosa cuya consulta recomendamos vivamente.

Mariano G. Morelli

FRANCISCO TAUTE ALCOCER, *Opus naturae. La influencia de la tradición del Timeo en la Cosmographia de Bernardo Silvestre*. Promociones y Publicaciones Universitarias S. A. Barcelona 1995. 526 páginas. ISBN 84-477-0453-X.

Este libro recoge el texto de una tesis doctoral defendida en la Universidad de Barcelona. Estrictamente hablando, el estudio de la *Cosmographia* de Bernardo Silvestre se inicia recién en el capítulo V, pues el autor ha destinado las trescientas diecisiete páginas que insumen las secciones precedentes a la exposición de los antecedentes históricos y doctrinales del pensamiento de Bernardo contenido en dicha obra. En el primer capítulo (pp. 8-63) se traza una reseña del *Timeo* de Platón, un diálogo que Taute, en pos de R. Klibansky (*The Continuity of the Platonic Tradition*, London 1939, p. 28), considera «una justificación teológica del mundo y una expresión racional de la creación» (p. 30). El punto destacable de este capítulo lo constituyen una serie de puntualizaciones acerca de la recepción y de la interpretación del platonismo por parte de los padres de la Iglesia, donde el autor subraya que el peso de esta filosofía en la teología de los maestros primitivos del cristianismo no debe dar cabida a la ignorancia de los contrastes notorios que existen entre tal corriente de la ciencia pagana y el espíritu que anidaba en especulación de los doctores del período patrístico (cfr. pp. 45-63). Varios filósofos han oficiado como los intermediarios y los transmisores de la tradición platónica al ámbito escolástico medieval. Sus obras han ejercido un influjo persistente en la escuela de Chartres, entre las cuales Taute menciona el *Commentarium in Somnium Scipionis* y el *De nuptiis philologiae et Mercurii* de Marciano Capella (pp. 68-76 y 171-185), la recensión de Macrobio sobre el mismo texto del *De re publica* de Cicerón (pp. 76-99, el comentario incompleto sobre el *Timeo* compuesto por Calcidio (99-136) y la *Consolación de la filosofía* de Boecio (pp. 136-171). El capítulo III (pp. 186-255) presenta una semblanza general de la escuela de Chartres, sin duda una de los nucleamientos principales de la enseñanza escolástica inmediatamente anterior a la fundación de las universidades. El capítulo que sigue a éste (pp. 256-321) concentra sus análisis en las lecturas del *Timeo* en los claustros de esta escuela, a la cual, en rigor, no ha pertenecido Bernardo Silvestre (pp. 256-321). En esta

tarea han descollado los maestros Teodorico de Chartres con su *De sex dierum operibus* —destinatario de la dedicatoria de la *Cosmographia* de Bernardo— y el célebre Guillermo de Conches, autor de las conocidas *Glossae in Timaeum*.

Acabada hacia los años 1147 y 1148, la *Cosmographia* o *De mundi universitate libri duo sive Megacosmos et microcosmos* de Bernardo Silvestre se halla muy próxima a los criterios teóricos y aun estéticos que predominaban en la escuela de Chartres durante la primera mitad del siglo XII. Continuando la tradición exegética previa, Bernardo también procura una síntesis del mensaje platónico estampado en el *Timeo* y de la narración bíblica del origen y del orden de las creaturas tal como figuran en el Génesis. Dentro de esta singular cosmogonía que acaparaba los intereses de esa escuela, Bernardo ha hecho hincapié en tres asuntos oportunamente remarcados por Taute: el significado de la *natura* (pp. 332-341), la *exornatio mundi* (pp. 343-359) y la aparición del hombre (359-390). El *Timeo*, traducido al latín por Calcidio, juega un papel relevante en esta cosmogonía bernardiana (pp. 391-399). De inmediato, Taute se aboca a describir lo que llama «los protagonistas» de la *Cosmographia*: la propia naturaleza (pp. 399-406); las «diosas» *Urania* y *Physis* (pp. 406-416); la materia, que adquiere las denominaciones de *Hyle* y *Silva* (pp. 417-422); la divinidad separada que crea y preside el universo, el *Deus Exsuperantissimus* (pp. 422-424); la *Endelichia*, virtualmente asimilada al *anima mundi* (pp. 425-427); los *Genii* —los genios astrales y planetarios, los ángeles y los genios del aire y del éter, el genio del paradisíaco *Gramision* y el genio del cuerpo humano— (pp. 427-435); y, por fin, el *Homo microcosmos* (pp. 435-441). Ahora bien, en medio de esta construcción bernardiana, donde abundan las alegorías en un grado que se presenta desmesurado, mas no ciertamente infrecuente en cierto tipo de literatura medieval, aparte de una dosis indiscutible de imaginación y la intención evidente de acomodarla a la revelación bíblica, se plantea la cuestión de cómo juzgar la filiación doctrinal de la *Cosmographia*. Taute se pregunta si estamos frente a una posición compatible con las exigencias de la fe cristiana o, a la inversa, si Bernardo no ha cedido demasiado ante la pintura cautivante de un universo que el paganismo estaba muy lejos de poder ofrecer con un mínimo de verosimilitud. El método empleado por el teólogo medieval, subsidiario de una antigua tradición hermeneútica de cuño pagano, se alza como un problema de difícil resolución: «Silvestre lo alegoriza todo, no sólo Dios y el Alma del Mundo, sino las fuerzas físicas, la materia y los cuerpos primarios» (p. 442). Sin embargo, el autor entiende que no hay inconvenientes para descubrir en aquella obra una tentativa un ensayo «de un cristianismo humanista que considera la creación desde su dimensión intramundana a través de una alegorización de las realidades materiales» (p. 444), aunque con ello no se pueda ocultar el hecho evidente de que Bernardo ha echado mano a un sincretismo que no esconde el recurso amplio a expedientes retóricos teñidos de una artificiosidad al extremo exagerada. El redescubrimiento de la física de Aristóteles en el siglo posterior terminó asestando un golpe de gracia a esta clase de elucubraciones cosmogónicas que, no obstante, continúan atrayendo la atención deferente de los medievalistas.

Mario Enrique Sacchi

C. C. W. TAYLOR (EDITOR), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Volumen XIII (1994). Clarendon Press. Oxford 1994. 280 páginas. ISBN 0-19-823527-5.

El primer estudio incluido en este volumen es debido a J. H. Lesher, profesor de la Universidad de Maryland («The Emergence of Philosophical Interest in Cognition», pp. 1-

34), quien subraya los momentos más destacables en la exaltación griega del conocimiento ya desde la formación inicial el pensamiento presocrático. A continuación, Patricia Clarke, profesora de la Universidad de Aberdeen («The Interweaving of the Forms with One Another: *Sophist* 259e», pp. 35-62) se ocupa de mostrar los motivos por los cuales Platón ha propuesto que nuestros λόγοι derivan de una suerte de combinación de las formas inteligibles que la autora denomina *interweaving* (=entretrejado). Por su parte, Daniel T. Devereux, profesor de la Universidad de Virginia («Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms», pp. 63-90), aborda la debatida cuestión del modo de existencia de las ideas en la filosofía académica y, más concretamente, en los diálogos platónicos. Según el autor, Platón habría adoptado una posición sistemática y definitiva a partir de la redacción del *Fedón* (p. 64). Pero hay razones para disentir con Devereux al afirmar que la doctrina de Aristóteles estaría resentida por su aceptación de la insubsistencia de entidades particulares corruptibles cuando, al mismo tiempo, ha rechazado la subsistencia separada de los universales del platonismo (p. 89). Son dos problemas distintos, pues la negación aristotélica de la subsistencia separada de las ideas no transgrede la evidencia de que las cosas corruptibles puedan reducirse a un cierto no ser en razón de la defectibilidad introducida por la presencia de un principio material en sus entidades. Paul Thom, profesor de la Universidad Nacional de Australia («Interpreting Aristotle's Contingency-Syllogistic», pp. 91-109), estudia los argumentos de contingencia (cfr. *Analyt. priora* A 14-22) retomando una sugerencia ya antepuesta en la antigüedad por Alejandro de Afrodisias. A renglón seguido, Roger Crisp, profesor de la Universidad de Oxford («Aristotle's Inclusivism», pp. 111-136), somete a revisión la discusión contemporánea de un asunto ampliamente agitado entre los estudiosos de lengua inglesa: si la visión de Aristóteles sobre la felicidad «es dominante o inclusiva». En el artículo «Aristocles on Timon on Pyrrho: The Text, its Logic, and its Credibility» (pp. 137-180), Richard Bett, de la Universidad John Hopkins, propone una interpretación que retrotrae los orígenes del escepticismo griego a fuentes anteriores a Pirrón. Kimon Lycos, profesor de la Universidad de Melbourne («Olympiodorus on Pleasure and the Good in Plato's *Gorgias*», pp. 183-205), ofrece una reseña del modo peculiar en que el filósofo neoplatónico Olimpiodoro el Joven (siglo VI), según la edición de sus *In Platonis Gorgiam commentaria* preparada por L. G. Westermik (Leipzig 1970), ha entendido el célebre pasaje del diálogo de Platón donde Sócrates recusa la identidad del placer y del bien (495b-497e). Años atrás, L. A. Kosman ha publicado un artículo («Substance, Being, and *Energia*»: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* II [1984] 121-149) en el cual se explayaba sobre la distinción aristotélica entre el cambio y la actividad, pero ahora Robert Heinaman, del University College de Londres («Kosman on Activity and Change», pp. 207-218), responde a los puntos de vista de aquél con un argumento que nos parece claramente perceptible en la física del Estagirita: el acceso al fin del movimiento de no destruye la potencia intrínseca de las cosas móviles, ya que, de lo contrario, el movimiento culminaría en un acto puro que en absoluto puede ser el *terminus ad quem* de algo sujeto a cualquier clase de devenir. Luego Mary Margaret McCabe, del King's College de Londres («Form, Forms and Reform», pp. 219-226), incluye una reseña del volumen *The Cambridge Companion to Plato* editado por Richard Kraut (Cambridge 1992). Charles M. Young, de la Claremont Graduate School («Plato and Computer Dating», pp. 227-250), y Daniel H. Frank, profesor de la Universidad de Kentucky («Philosophy and Prophecy», pp. 151-258), clausuran este tomo con sendas disputas en torno de tres ensayos recientes dedicados al pensamiento de Platón y del filósofo árabe Alfarabi.

ANALES

de la
CORPORACION DE CIENTIFICOS CATOLICOS

Sumario

Editorial

Mario Caponnetto:

“Ciencia, Técnica y conciencia”

Jerôme Lejeune:

“Manipulaciones genéticas, aprendices de brujo”

Fermín García Marcos:

“Alexis Carrel, su vida y significación de su obra”

R. P. Gustavo Podestá:

“Sobre la presunta existencia de seres inteligentes en el Universo amén de la especie humana.”

Thomas Molnar:

“Una crítica al materialismo”

Patricio H. Randle:

“La tierra: ¿diosa o creación de Dios?”

Notas y Comentarios



Se terminó de imprimir
en el mes de marzo de 1996
en Artes Gráficas Corín Luna S.A.
Gregorio de Laferrere 1333 - Buenos Aires