



SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La verdad. II. La verdad en la inteligencia humana* 83

ARTICULOS

- BEATRIZ BOSSI DE KIRCHNER: *Notas sobre la fundamentación de la ética aristotélica* 89
- MARÍA C. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI: *Juicios morales y verdad* 97
- MARÍA L. LUKAC DE STIER: *Algunos aspectos de la doctrina tomista del entendimiento posible* 109
- GUILLERMO J. YACOBUCCI: *El racionalismo en el inicio del inmanentismo jurídico* 121

NOTAS Y COMENTARIOS

- DANIEL PASSANTI: *Cristianismo y libertad* 143

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES: *Tratados de Lógica (Organon): I, Categorías, Tópicos, Refutaciones sofísticas* (Gustavo E. Ponferrada), p. 153; JUAN M. ISASI: *Maurice Blondel. Una rigurosa filosofía de la religión*, (Luis Baliña), p. 155; A. BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE: *La cosmovisión de Franz Kafka* (Alfredo Di Pietro), p. 155; *Homenaje al Dr. A. Basave Fernández del Valle* (Matilde I. García Losada), p. 158.

1985

Año XL

(Abril-Junio)

Nº 156

Directores

OCTAVIO N. DERISI – GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON

ALBERTO CATURELLI

ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES – REPUBLICA ARGENTINA



II

LA VERDAD EN LA INTELIGENCIA HUMANA

1. El conocimiento intelectual humano.

a — El concepto. Su origen y constitución.

Ya dijimos en otro trabajo (editoriales de SAPIENTIA de 1984) que el conocimiento intelectual toma su origen del conocimiento sensitivo. El hombre no tiene ideas innatas ni por naturaleza ni por infusión divina ni de cualquier otro modo. Las ideas o conceptos se logran y constituyen desde los datos de los sentidos (S. Th., I, 84, 7). La prueba está que no tenemos ideas inmediatas sino de las cosas que hemos aprehendido con los sentidos, que no podemos pensar nada sin alguna referencia a las imágenes sensitivas, y que nuestras ideas —en sí mismas espirituales— tienen relación con los órganos sensitivos, por la presencia de los datos sensibles en su elaboración y existencia.

Este tránsito de los datos sensitivos a los conceptos del entendimiento se logra por abstracción o aprehensión de las notas esenciales —de alguna de ellas, por lo menos— de veladas y aprehendidas por la inteligencia en aquellos datos, dejados de lado sus aspectos materiales concretos individuales. Tal abstracción la realiza la inteligencia activa —el entendimiento agente— que a las notas esenciales ocultas en los datos sensibles por la materia, las “ilumina” o actualiza en su inteligibilidad con un acto espiritual, al prescindir o dejar de lado las notas materiales concretas, que las tenían sumergidas en la obscuridad de la potencia. El intelecto agente confiere acto espiritual inteligible a las notas esenciales ocultas en la potencia de la materia de los datos sensibles. De este modo el ser con sus notas esenciales llega a estar en acto inteligible y puede determinar con esta imagen espiritual de la esencia —especie impressa— al entendimiento pasivo. (S. Th., I, 79, 3; y Ver., 10, 6).

Este a su vez así fecundado objetivamente por esta imagen o especie espiritual del ser o esencia del objeto material, produce el concepto o idea, en la cual —in qua— de un modo inmaterial o intencional aprehende la misma realidad trascendente, bajo algunos de sus aspectos.

En este acto intelectual aprehensivo del ser trascendente, debemos distinguir cuidadosamente dos aspectos: el concepto subjetivo y el concepto objetivo. El primero es el acto intelectual, en cuanto producido y perfecto a la vez

de la misma inteligencia —el cogito— y con el cual aprehendemos la realidad. El segundo, en cambio, es la cosa misma —algunas de sus notas esenciales, al menos— aprehendidas y presentes en el concepto subjetivo —cogitatum—. (Cfr. Ver., 22, 10).

Vale decir, que el concepto es una realidad espiritual, que supera la limitación de la materia, en posesión de la existencia para su propio acto y para conferirla a la cosa aprehendida en él mismo (S. Th., I, 14, 1). El concepto directo aprehende la cosa misma pensada —cogitatum—, y no el pensamiento o acto con que la aprehende —cogito—. También nuestro lenguaje se refiere directamente a las cosas reales, y no al pensamiento que las aprehende y expresa.

Por eso también, el concepto es “incomplejo” o simple: no hay una comparación consciente entre el acto con que se piensa y la cosa pensada. En el acto pensante de una cosa de una manera expresa sólo está presente un término: el objeto trascendente pensado.

Esto es muy importante para la solución del problema de la verdad en la inteligencia humana, como veremos un poco más abajo.

Sólo por reflexión aprehendemos el concepto subjetivo, el acto intelectual —el cogito—, con el que aprehendemos y expresamos el concepto objetivo o realidad trascendente conocida.

b — El juicio

El juicio resulta de la comparación de dos conceptos objetivos por parte de la inteligencia, para ver si se identifican o no en un mismo ser. El juicio propiamente tal está en la afirmación o asentimiento de la identidad de dos conceptos objetivos, o en la negación de esta identidad. La afirmación o la negación termina en la cosa misma pensada por los conceptos. La inteligencia ve y aprehende intencionalmente esta identidad o no identidad y afirma o asiente o la niega o disiente, respectivamente.

Ya los conceptos objetivos son aprehensión del ser trascendente. Los juicios añaden la aprehensión y la afirmación de la identidad real de ambos conceptos en el ser trascendente, o la negación de la misma.

2. La verdad lógica o del entendimiento humano no está ni en los sentidos ni en los conceptos sino en el juicio.

Los conceptos aprehenden lo que la cosa es —quod quid est (S. Th., I, 16, 2)—; la cosa se hace presente en ellos bajo alguno de sus aspectos o notas esenciales, pero no aprehenden su conformidad con la realidad, en que consiste la verdad. El concepto aprehende y se identifica intencionalmente con

la realidad trascendente, pero no tiene conciencia de esta identidad. La intencionalidad del concepto sólo tiene un término: la realidad apprehendida bajo alguno de sus aspectos.

Mucho menos el sentido apprehende la verdad. Solamente capta algún aspecto fenoménico de la misma de una manera directa y sin reflexión. En la sensación está presente el aspecto fenoménico sin que el acto cognoscente del sentido tenga conciencia de su conformidad con tal objeto.

Recién cuando la inteligencia vuelve sobre este concepto objetivo y lo compara con la realidad —mediante otro concepto objetivo—, el entendimiento ve y apprehende la conformidad de su acto —el concepto objetivo del predicado— con la realidad —el concepto objetivo del sujeto—. “El entendimiento puede conocer su conformidad con la cosa conocida —la verdad lógica— (...) cuando juzga que la cosa —el sujeto— es tal como la forma que lo apprehende bajo otro aspecto de la realidad —el predicado—. Sólo entonces, por vez primera, conoce y dice lo verdadero. Y esto lo hace “componendo et dividendo”: porque en toda proposición una forma —concepto objetivo— significada por el predicado es aplicada —por identidad— a una cosa significada por el sujeto, o la remueve —niega— de ella. “Y así resulta que el sentido o el entendimiento, cuando conocen lo que es la cosa —concepto— sean verdaderos, pero no que conozcan o digan lo verdadero. En el sentido y en el concepto, la verdad se encuentra como una cosa verdadera —el concepto objetivo es la misma cosa trascendente apprehendida—; pero no como lo conocido en el cognoscente, que es lo que significa la palabra verdadero”. “Ya que la perfección del entendimiento es lo verdadero en cuanto conocido. Y por eso, hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento componente y dividente —que afirma o niega: el juicio—, y no en el sentido ni el concepto” (S. Th., I, 16, 2).

Por consiguiente, recién en el juicio la inteligencia ve y afirma la conformidad de la forma objetiva apprehendida en el concepto del predicado con la realidad apprehendida en el concepto objetivo del sujeto; o niega esta conformidad, cuando ve que ambos no se conforman o identifican intencionalmente en el ser trascendente.

La inteligencia asiste y ve la conformidad —o disconformidad— y la afirma o niega, respectivamente, entre la cosa significada por el predicado y presente en el concepto objetivo respectivo, y la realidad presente en el concepto objetivo del sujeto, precisamente porque los conceptos apprehenden intencionalmente la realidad misma trascendente. La apprehensión de la conformidad de la inteligencia con la realidad es posible desde la inteligencia, porque en ella está apprehendida y presente en los conceptos objetivos la misma realidad trascendente de una manera intencional.

Además en todo juicio hay implícitamente una reflexión, que apprehende esta conformidad y que podría explicitarse así: “conozco o veo que mi inteligencia se conforma o identifica intencionalmente —o no— con la realidad”. Porque “ver la verdad, dice Santo Tomás, es lo mismo que poseerla” (S. Th., II-II, 4,

1). Entonces la posesión de la conformidad —o disconformidad—, en que consiste la verdad, por parte de la inteligencia no es solo directa, sino refleja o explícitamente consciente; y la verdad logra llegar así a su perfección.

3. Estados de la inteligencia frente a la verdad.

Debemos distinguir cuidadosamente entre la verdad apprehendida por la inteligencia en la realidad trascendente mediante el juicio, y el estado con que dicha verdad se encuentra en el entendimiento.

En primer lugar la inteligencia puede estar en pura potencia frente a la verdad porque simplemente no conoce la verdad, que no tiene por qué conocer. Este estado se llama de nesciencia o simple carencia de la verdad. La inteligencia puede estar también en pura potencia frente a la verdad, por no conocer la verdad que debería conocer. En tal caso la inteligencia está en un estado defectuoso de ignorancia o privación de la verdad. Finalmente este estado de pura potencia frente a la verdad se agrava aún más que con la ignorancia, cuando el entendimiento está privado de la verdad por un error, es decir, cuando cree poseer la conformidad —o disconformidad— de una cosa, cuando en realidad no la posee. El estado de error se opone al estado de poseer la verdad.

En segundo lugar, la mente humana puede estar ya en acto imperfecto frente a la verdad, ya por la duda, ya por la opinión. Porque puede ser que la inteligencia no vea la conformidad o no conformidad del concepto objetivo —predicado— con el concepto objetivo de la cosa —sujeto—. Entonces suspende ella el juicio afirmativo o negativo frente a los dos contradictorios. Este estado de la mente se llama duda; la cual puede ser puramente negativa o positiva, según que carezca de motivos para afirmar o negar la verdad, o esté en posesión de motivos para ambas cosas.

La duda es un estado doloroso, del cual la mente tiende a salir mediante el estudio más cuidadoso de los motivos para afirmar a negar una verdad.

Avanzando sobre la duda, la inteligencia puede llegar a ver motivos para afirmar uno de los juicios contradictorios, pero sin perder del todo el temor de que el otro juicio contradictorio pueda ser también verdadero. Se trata de un juicio probable. Estos motivos que hacen probable un juicio determinado engendra el estado de opinión. Cuando la inteligencia opina se inclina por la verdad de un juicio; pero con el temor de que el juicio contradictorio pueda ser verdadero y no el afirmado.

Finalmente la inteligencia puede lograr la consecución de la verdad en acto perfecto. Se trata del estado de certeza, que es el estado perfecto de la

inteligencia frente a una verdad, porque no sólo está en posesión de la misma, sino que además la posee con seguridad sin miedo de que el juicio contradictorio pueda ser verdadero. Por eso la certeza es el estado de adhesión total de la mente a una verdad, con exclusión de todo temor de que ella pueda no ser así.

Todavía se pueden distinguir dos tipos de certeza: objetiva y subjetiva. La primera está fundada en la visión de la verdad, en la visión de la conformidad o identidad de la mente —concepto objetivo del predicado— con la realidad —concepto objetivo del sujeto—, o en la visión de la no conformidad o identidad de los mismos, según que el juicio sea afirmativo o negativo. Esta certeza objetiva es la única auténtica certeza, que confiere perfección y tranquilidad absoluta al acto aprehensivo de la verdad por parte de la inteligencia.

Porque la certeza meramente subjetiva consiste en una adhesión irracional a una verdad, pero no fundada en la visión de motivos objetivos de la misma, sino en motivos puramente subjetivos, desprovistos de todo fundamento real. Esta certeza no es verdaderamente tal y puede engendrar el fanatismo o adhesión irracional a un determinado juicio.

La certeza objetiva se funda en la evidencia objetiva de la verdad aprehendida: en la visión de que el predicado y el sujeto son realmente idénticos o, de otro modo, de que la verdad se presenta fundadamente de tal modo a la inteligencia, que excluya el temor de que pueda no ser ésa la verdad. Evidencia objetiva y certeza objetiva se relacionan como causa y efecto. La certeza o seguridad en la posesión de la verdad es el fruto de la evidencia objetiva. A su vez esta evidencia objetiva puede ser intrínseca o fundada en la misma verdad objetiva, que por sí misma se presenta en toda su inteligibilidad y es aprehendida como tal por el intelecto. En esta evidencia, la inteligencia está en posesión de la visión inmediata de la verdad o conformidad de ella con la cosa. Sin miedo de que pueda no ser así.

Hay otra evidencia: la de credibilidad que se funda en el testimonio fehaciente de la misma. Tal la verdad histórica. Frente a un hecho acontecido en el pasado no podemos tener otra evidencia que la credibilidad, la cual se funda en la autoridad del testimonio. Esta autoridad se funda a su vez en la ciencia y veracidad del testigo, o sea, de que éste demuestre poseer la verdad del hecho histórico, y querer además decir la misma verdad. Cuando el testimonio reúne estas dos condiciones, la inteligencia está ante una evidencia de credibilidad, que funda una certeza de fe de una verdad.

La fe cristiana se funda en una evidencia de credibilidad, en la Autoridad del testimonio de Dios revelante: en su Ciencia, incapaz de equivocarse, y en su Veracidad, incapaz de engañarnos. Y precisamente porque esta autoridad de

Ciencia y Veracidad es infinita, su testimonio es el más fehaciente y engendra una certeza absoluta, sin ningún miedo de equivocación.

A su vez para llegar a tener conocimiento de que Dios realmente ha revelado una verdad, la inteligencia analiza los praeambula fidei o motivos que fundamentan con evidencia la credibilidad de la revelación divina. Con estos praeambula fidei la inteligencia humana puede llegar a ver que Dios realmente ha revelado la verdad cristiana; pero la fe —que además es una gracia de Dios— ya no se funda en ellos sino en la autoridad del testimonio de Dios revelante: en su Ciencia y Veracidad.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

NOTAS SOBRE LA FUNDAMENTACION DE LA ETICA ARISTOTELICA

1. El planteo del problema

Es objetivo de este breve trabajo tratar de dar una respuesta, siquiera esquemática y susceptible de perfeccionamiento, a algunas cuestiones que plantea la pregunta por el fundamento de la ética aristotélica.

El filósofo insiste, en numerosas ocasiones, en mostrar los límites propios de esta disciplina. Puesto que tiene por objeto lo contingente, aquello que puede haberse de otro modo (*endeichómienon állos échein*), las acciones nobles y justas sobre las que trata exhiben gran variedad y fluctuación (*pollén échein diaforán kai plánen*).¹ Al ámbito propio de la *praxis* corresponden acciones cumplidas la mayor parte de las veces de la misma manera (*hos epí tó pollí*) pero que carecen de necesidad.²

Como las cuestiones relativas a la salud, los asuntos concernientes a la conducta y las cuestiones sobre qué es lo bueno en cada caso, no tienen fijeza (*estekós*).³

En razón de esto, Aristóteles nos recomienda contentarnos con mostrar la verdad a *grosso modo* y esquemáticamente⁴ ya que no debemos buscar la causa en todos los asuntos de la misma manera; en este caso es suficiente establecer el hecho particular (*tó hóti*) rectamente. Este es lo primero y el punto de partida (*arché*).⁵

Los enunciados universales propios del ámbito ético se aplican a la mayoría de los casos pero carecen de fijeza; las aseveraciones particulares son más verdaderas (*alethinóteroi*) pero carecen de exactitud (*akríbeia*).⁶

Cuando Aristóteles afirma que la ética no cae bajo ningún precepto ni arte y que los mismos agentes deben en cada caso considerar qué es apropiado para la ocasión⁷ se tiene la impresión de que se trata simplemente de obrar en función de las circunstancias que se van presentando a lo largo de la vida. Y esta visión de su planteo puede verse enfatizada a partir del acento que pone el Filósofo en el conocimiento de lo particular a lo largo de su obra y especialmente en el Libro VI de la *Etica Nicomaquea*, al tratar el tema de la sabi-

¹ ARISTÓTELES, *Etica Nicomaquea*, (EN), 1094 b 14-16.

² EN, 1094 b 21.

³ EN, 1104 a 35.

⁴ EN, 1094 b 19-20.

⁵ EN, 1098 a 33-b 2.

⁶ EN, 1107 a 29-31.

⁷ EN, 1104 a 5-9.

duría práctica. Esta es sobre todo una virtud intelectual que percibe lo particular a realizar, delibera sobre la forma de lograrlo y ordena al sujeto la acción a cumplir.

Aristóteles nos exhorta a confiar en las aseveraciones y consejos de los hombres sabios (*frónimoi*) y de las ancianos que están dotados de una especie de "ojo" que les permite discernir rectamente lo que hay que hacer en cada circunstancia.⁸ Es sabido que el joven, sea por edad o por su carácter moral, no es el oyente apropiado para las lecciones de ética-política porque no tiene experiencia en las acciones de la vida (sin la cual es imposible conocer la conducta a seguir) o porque tiende a dejarse dominar por sus pasiones desordenadas.⁹

Por otra parte, según los actos que realicemos, así serán los hábitos que conformarán nuestro carácter moral¹⁰ ya que adquirimos los hábitos ejercitando ciertos actos.¹¹ Dice Aristóteles: "No difiere poco el formarnos hábitos de una u otra clase desde nuestra juventud, sino que es grande la diferencia, o mejor, toda la diferencia está allí".¹²

Pero, ¿se trata simplemente de una cuestión de costumbres y hábitos? ¿Significa esto que habituados a obrar de una manera determinada, llamaremos "buenas" a aquellas acciones que nos hemos acostumbrado a cumplir?

Obviamente el planteo de Aristóteles no se reduce a la mera *adaptación* del sujeto a ciertas pautas que recibe "desde afuera". Y aunque los principios éticos no posean tal vez la misma certeza que los principios de la metafísica, la ética no se reduce a la mera retórica, es decir, al arte de persuadir a los sujetos hacia ciertas conductas más o menos deseables conforme con las características y fines propios de una sociedad determinada. La certeza moral no se apoya en razones necesarias y demostrables pero de allí no se sigue que carezca de fundamento.

2. El bien moral

Aristóteles entiende que las actividades que ejercemos deben ser de una cierta clase, es decir, deben estar dotadas de una cierta cualidad.¹³

Las pasiones y afecciones pueden ser sentidas o experimentadas mucho o poco y en ambos casos, no bien; pero sentirlas cuando se debe, con referencia a los objetos debidos, hacia la persona debida, esto es el *mésón* y lo mejor y lo propio de la virtud.¹⁴ Los extremos no son elogiabiles ni rectos sino censu-

⁸ EN, 1143 b 11-14.

⁹ EN, 1095 a 2.

¹⁰ EN, 1103 b 22-24.

¹¹ EN, 1103 a 31-32.

¹² EN, 1103 b 24-25.

¹³ EN, 1103 b 22-23.

¹⁴ EN, 1106 b 19-23.

¹⁵ EN, 1108 a 15-16; 1109 a 29-30.

rables; el hábito intermedio entre ambos extremos es en todo elogiable. El bien no es fácil, es raro pero noble y elogiable.¹⁵

Hay un bien en sí, objeto natural del deseo, y bienes aparentes. El hombre bueno (*spoudaios*) conoce el bien verdadero; para el malo, cualquier objeto azaroso puede presentársele como bueno. Pero el hombre bueno juzga rectamente cada cosa y en cada caso la verdad se le muestra y él es canon y medida de cada cosa.¹⁶ La virtud preserva el juicio recto sobre el fin, mantiene el sujeto orientado de tal modo que pueda discernir rectamente.¹⁷ El fin recto es principio, punto de partida y está dado, por supuesto, como las hipótesis de las ciencias matemáticas y teoréticas.¹⁸ Por una parte, parece haber una inclinación natural hacia el bien en general; por la otra, es necesaria una buena educación moral para discernir rectamente los puntos de partida, lo evidente para nosotros, los bienes particulares y determinados. Estos bienes están encerrados en los *éndoxa*, es decir, en las creencias de la tradición, las enseñanzas de los antiguos sabios, las opiniones corrientemente aceptadas. Sí, la moral de Aristóteles se apoya en una cierta fe natural en los ancianos y en el conjunto de los hombres. El método es la observación de las acciones de los hombres y la constatación de sus diferencias. Es necesario reparar en las consecuencias de sus acciones en relación con el desarrollo de sus vidas. Aristóteles parte de las opiniones comunes y de los usos lingüísticos, pero no con el propósito de aceptar plenamente todo lo recibido, sino para saber cómo el hombre debe actuar, para conocer los principios de la acción humana.

Es verdad que por momentos Aristóteles parece poner el acento en el aspecto relativo de la medida, en vista de las tendencias personales de cada uno, pero Aristóteles no se asimila a Protágoras. El no dice que el hombre es la medida de todas las cosas, sino que el virtuoso lo es. La última palabra es la conciencia humana, pero no la conciencia de cualquiera sino la del hombre virtuoso, aquél que busca realmente y en todo cumplir el bien.¹⁹ Ante todo, el virtuoso es medida porque su juicio es verdadero, es decir, porque prescribe a partir de su percepción de la verdadera cualidad moral intrínseca de los actos, la ley inscrita en las inclinaciones naturales.

Si bien es cierto que la moral de Aristóteles no consiste en un conjunto de reglas fijas y estáticas independientes del fin del hombre, como dice Allan,²⁰ es innegable que el concepto del deber moral no sólo está presente en su ética sino que constituye una idea clara y técnicamente desarrollada que ocupa un lugar central. Gauthier-Jolif se han ocupado de mostrar que el Filósofo emplea solamente en la *Ética Nicomaquea* el verbo *dein* como "deber" con un sentido moral aproximadamente 170 veces.²¹ En las circunstancias particulares

¹⁶ EN, 1113 a 23-b2.

¹⁷ EN, 1145 a 5.

¹⁸ EN, 1151 a 15-20; EE, 1227 a 9.

¹⁹ VANIER, *Le Bonheur principe et fin de la moral aristotélicienne*, Desclée de Brouwer, París, 1965, p. 67.

²⁰ ALLAN, D. J., *Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles*, *Articles on Aristotle*, Duckworth, London, 1977, pp. 72-78.

²¹ GAUTHIER-JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, Tome II, *Commentaire*, Nauwelaerts, Louvain, París, 1970, p. 571.

en que se encuentra, el virtuoso actúa no según su gusto o su placer, sino según el bien (*tó kalón*) es decir, conforme con lo que las circunstancias le *demandan*, según lo que la virtud requiere de él. Su deber se le impone objetivamente.

Así como en el ámbito teórico se trata de conocer las cosas en sí mismas, no de inventar, no de crear ideas bellas sino de conocer el universo y sus entes, en el ámbito práctico no se trata de actuar según un modelo preconcebido y creado por el sujeto mismo, sino de "percibir" los valores morales concretos y realizarlos. Es necesario elegir el acto virtuoso por sí mismo y evitar aquellas acciones intrínsecamente malas.²²

La idea de libertad, aunque no está desarrollada (Ross nos habla de un cierto "*feeling of freedom*") está supuesta. Somos responsables de nuestros actos porque somos responsables de nuestras disposiciones y es absurdo hacer a las circunstancias responsables de nuestra conducta, diciendo que somos fácilmente atrapados por las atracciones placenteras y considerarnos exclusivamente causa de los actos nobles y justos.²³

La idea de obligación se expresa en el carácter imperativo y prescriptivo de la sabiduría práctica. A pesar de que Ollé-Laprune considera que la sabiduría práctica tiene por función poner orden más que dar órdenes y asegura que ella prescribe una bella disposición del alma más que un artículo de ley, es innegable que Aristóteles insiste en el carácter imperativo de la sabiduría práctica, sobre todo al diferenciarla de la *sínesis* y del *gnome*, señalando que éstas son meramente judicativas. El elemento estético, la armonía y el equilibrio son ingredientes de la moral aristotélica, pero no creemos que constituyan las ideas centrales de la misma.²⁴

Hasta aquí hemos tratado de mostrar que la fluctuación y variedad de individuos y circunstancias es compatible con la existencia de un núcleo objetivo (es decir, sustraído al arbitrio del sujeto) elegible por sí mismo y obligatorio que es el bien moral intrínseco, *tó kalón*, que el virtuoso elige teniendo en cuenta la situación en que se encuentra y sus características personales.

3. Virtud moral y sabiduría práctica

Cabe preguntarse ahora cuál es el criterio que posee el virtuoso para establecer el punto medio propio de la buena acción. Dice Aristóteles que el *frónimos*, es decir, el hombre dotado de sabiduría práctica, es quien "fija" el *mesón* propio de la virtud en cada circunstancia y que lo hace según la recta razón (*orthós lógos*).²⁵ Que debemos actuar de acuerdo con la recta razón es un principio común y debe darse por supuesto.²⁶

²² EN, 1107 a 10-17.

²³ EN, 1110 b 13-15.

²⁴ OLLÉ LAPRUNE, *Essai sur la morale d'Aristote*, París, 1881, p. 87.

²⁵ EN, 1138 b 20.

²⁶ EN, 1103 b 32.

La virtud moral es un hábito que pertenece a la parte apetitiva o desiderativa del alma, que concierne al placer y al dolor. Aristóteles considera que esta parte del alma es capaz de escuchar la voz de la razón, como un hijo escucha los consejos de su padre, y que puede participar de ella. La parte del alma propiamente racional tiene dos funciones, una, teórica o científica; la otra, práctica, deliberativa o calculativa; ésta es capaz de organizar la vida moral y conducir las acciones rectamente, cuando alcanza el grado de perfección propio de la virtud intelectual, que es la sabiduría práctica.

Virtud moral y sabiduría práctica son dos caras de una misma moneda. Mutuamente dependientes, ninguna de ellas puede desarrollarse sin la otra. La vida moral, como perfección del apetito, garantiza la recta inclinación hacia el buen fin; la virtud intelectual o sabiduría práctica tiene como función la deliberación y el juicio sobre lo que conduce a la realización del fin recto y la prescripción del cumplimiento efectivo de la buena acción.

Aristóteles concede a Platón que la buena educación de los apetitos consiste en ser criados desde nuestra juventud de modo de gozar y sufrir por las cosas que debemos,²⁷ ya que ni por naturaleza ni contra ella, las virtudes surgen en nosotros, sino que, naturalmente aptos por naturaleza para recibirlas, somos perfeccionados por el hábito.²⁸

Sabiduría práctica y recta razón son sinónimos. Pero la virtud moral no se identifica con la sabiduría práctica, no es puro conocimiento, no es ciencia (recuérdese la crítica de Aristóteles a Sócrates en este sentido en 1144 b 17-30) sino que, como hábito apetitivo, supone el recto entrenamiento y ejercicio de las afecciones. Sin embargo, no queda reducida al ciego cumplimiento de ciertos actos objetivamente buenos, supone la recta intención, es decir, la elección de los actos por sí mismos.

Y la elección supone el conocimiento. Por eso Aristóteles define la virtud moral como hábito *según y con* la recta razón o sabiduría práctica. Sus contemporáneos la habían definido como hábito según la recta razón. Pero esto no le pareció suficiente al Estagirita. De alguna manera él quería expresar más claramente la íntima unión entre razón y apetito; no se trata de obrar simplemente conforme con los preceptos de la razón, es preciso adherir a ella con todas nuestras fuerzas, es preciso hallar placer en el cumplimiento de sus mandatos. La armonía entre deseo y razón es uno de sus ideales prácticos fundamentales.

Las cosas en las que la mayoría encuentra placer luchan entre sí, están en conflicto, dividen a los hombres, porque tales cosas no son placenteras por naturaleza, pero lo que es placentero para los amantes del bien es por naturaleza placentero. La vida del hombre virtuoso no tiene necesidad de otros placeres, como una suerte de encanto adventicio, sino que halla su placer en sí misma.²⁹

²⁷ EN, 1104 b 8-13.

²⁸ EN, 1103 a 23-26.

²⁹ EN, 1099 a 11-16.

El hombre dotado de sabiduría práctica percibe, ve inmediatamente los valores morales concretos que las acciones particulares encarnan, elabora inductivamente las normas universales a partir de los casos particulares que pueblan su experiencia, delibera rectamente sobre lo que conduce a la realización del fin que conoce (gracias a que la virtud lo mantiene orientado hacia él) y ordena al sujeto obrar conforme con los resultados de su deliberación. De este modo, la acción terminal resulta ser una aplicación de la regla universal al caso particular: halla su fundamento en la norma general y atiende a las exigencias de las circunstancias presentes.

Poco nos dice el Filósofo sobre las normas universales. Afirma que el *frónimos* conoce lo universal y que a causa de su ignorancia de lo universal los hombres son censurados. Agrega que todo vicioso ignora cómo debe obrar y de qué cosas debe abstenerse y por este error los hombres devienen en general, injustos y malos.³⁰ Por otra parte, el carácter "universal" de las normas es bastante restringido si se tiene en cuenta que las exigencias morales son bien distintas para los individuos que integran la *polis*, en relación con sus diferentes capacidades. (Los esclavos no pueden deliberar y aunque las mujeres tienen cierto poder deliberativo, sus inclinaciones tienden a dominarlas; tampoco el hombre libre tiene las mismas obligaciones que el político y este último no debe obrar de la misma forma como legislador que como dirigente).

Creemos que el contenido de las normas universales se identifica con los rectos fines de las virtudes morales que Aristóteles se ocupa de describir a lo largo de su obra. La *norma* consiste en la formulación de lo que la *razón* establece como *mésón*. La palabra griega *lógos* expresa maravillosamente esta identidad entre contenido objetivo y capacidad humana subjetiva. Así es como Ross tiende a traducirla por "razón" y Gauthier-Jolif por "norma" o "regla".

4. Fundamento y sentido de la moralidad

Hemos señalado la relación entre virtud moral y sabiduría práctica, pero aún nos queda por mostrar cuál es el criterio último que tiene el *frónimos* para establecer el punto medio propio de la virtud. Las palabras que cierran el libro VI de la *Ética Nicomaquea* parecen darnos alguna luz sobre este asunto. Dice allí Aristóteles que la sabiduría práctica es para que la sabiduría teórica o *sofía* llegue a ser. La *sofía* es la virtud intelectual que corresponde a la parte científica del alma y tiene por objeto las realidades más nobles por naturaleza y superiores al hombre, puesto que éste no es lo mejor que hay en el mundo.

Es sabido que toda la ética del Filósofo está imbuida de su teleologismo. El fin último, el bien mayor elegible por sí mismo y por el cual todas las otras actividades se llevan a cabo es la felicidad (*eudaimonía*). Sabios e ignorantes difieren considerablemente respecto como la consideran. De modo que Aristóteles se propone investigar cuál es la función propia del hombre por natura-

³⁰ EN, 1110 b 28-30.

leza, a fin de esclarecer en qué consiste su bien y su felicidad, pues el bien reside en la función.

Todos sabemos la respuesta: el hombre es *lógos*, luego su felicidad será aquella actividad del alma que implica un principio racional. Hemos visto cómo la vida moral es dirigida por el *lógos* y cada acto ha de resultar de una decisión racional (*proairesis*) y aunque la vida virtuosa es elegible por sí misma, ella no constituye el grado más alto de felicidad, así como tampoco la sabiduría práctica es la virtud más alta. La contemplación, en cambio, tanto por su independencia de los azares de la fortuna, como por su dignidad, es la actividad más alta a la que el hombre puede aspirar y la fuente de la dicha suprema. Búsqueda de los primeros principios y serena admiración por el orden del universo, otorga al hombre, aunque en períodos intermitentes, el goce divino.

Como dice Stewart³¹ la vida moral es para la vida de divina especulación como la materia es para la forma. Las palabras que cierran la *Ética Eudemia* lo confirman: toda elección o posesión humana que impida la actividad contemplativa es definida como mala y aquella que se orienta hacia este fin es "la mejor". Aristóteles define el carácter moral de las acciones por su relación con el modo en que contribuyen o impiden la contemplación teórica. El equilibrio y la armonía propios de una vida moral recta constituyen condiciones imprescindibles para el desarrollo de la vida contemplativa. La dócil sujeción de los apetitos al *lógos* práctico se ordena al logro de la actividad teórica porque tal es el fin supremo y último del hombre, en razón de su naturaleza.

El deber ser se funda en el ser. La ética halla una de sus bases en la antropología. La obligación del hombre consiste en tratar de realizar el fin para el cual está destinado por naturaleza. Por lo cual, un objetivo del moralista consiste en discernir las intenciones de la naturaleza. Obrar rectamente es obrar como hombre, es decir, con razón.

No se trata de obedecer los "imperativos *a priori* de la razón práctica", sino de desear la verdadera felicidad, es decir, la verdadera perfección, la cual se va cargando de contenido y significación a partir de la reflexión sobre aquello que constituye lo esencial en el hombre. Obviamente, para la mayor parte de los hombres, puesto que no son todavía virtuosos, la obligación aparece como una limitación exterior, impuesta en parte por la sociedad, que les impide seguir sus impulsos pasionales; para el virtuoso y sabio, ella constituye el camino hacia el cumplimiento del fin último.

Es cierto que no todos los hombres están capacitados para desarrollar la actividad teórica, ni encuentran en ella, el motivo de su felicidad. En tal caso, la vida moralmente recta se convierte en un segundo tipo de felicidad plenificante, que se ordena a la comunidad política. El valiente que muere en acción, obviamente no lo hace para contemplar mejor sino para que el conjunto de la

³¹ STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, at the Clarendon Press, 1892, vol. II, p. 3.

polis pueda vivir mejor. El mejor hombre no es aquél que practica la virtud para sí, sino para otro.³²

A mitad de camino entre un saber absoluto, que haría la acción inútil, y de una percepción caótica, que la haría imposible, la ética aristotélica invita al hombre a desear el máximo desarrollo de sus capacidades y hacer retroceder lo más posible, los límites de lo imprevisible e inhumano.³³

BEATRIZ BOSSI DE KIRCHNER
CONICET

³² EN, 1130 a 7-8.

³³ AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, París, 1963, pp. 176-177.

JUICIOS MORALES Y VERDAD *

La preocupación en la ética contemporánea, en particular en aquellos círculos de mayor difusión, se ha deslizado hacia el campo de lo que podríamos llamar, sin muchas precisiones, el "conocimiento moral" y dentro de él al estudio de los conceptos y juicios morales. Tal preocupación no es fruto espontáneo de una suerte de generación sin antecedentes filosóficos, muy por el contrario constan una serie de progentitores y acontecimientos, incluso extrafilosóficos, que han tenido en común un enfrentamiento más o menos agudo con lo que podríamos llamar "ética tradicional", tanto en lo que respecta a su estructura epistemológica, como a la concepción moral de vida, en particular en aquello que se ha caracterizado como "ideal racional de vida".

Esta actitud en la ética contemporánea no agota, ni mucho menos, todo el panorama de la investigación filosófica sobre la moralidad, ni siquiera sobre el conocimiento moral, pero ha sido y es altamente influyente sobre todo en los círculos actuales de habla inglesa y en sus afluentes, que no son pocos, en la ética estadounidense y europea continental. Es que mucho albergaba aquella oposición de Hume entre *norma* y *hecho*, entre *deber ser* y *ser*, como para engendrar dos vertientes claramente escindidas, la del conocimiento moral normativo y la del conocimiento moral no normativo, con respecto a las cuales las opciones influidas por aquel espíritu humeano, se inclinan por el segundo agudamente en detrimento del primero. Por otra parte, la constitución y concepción misma de la ética, en tanto pasa a regirse más bien por la naturaleza del conocimiento moral que por la del objeto propio, se caracteriza como "ética no normativa". Y es obvio que esto ocurra por cuanto el énfasis recae en el conocimiento moral y en el saber respectivo, pero en un conocimiento moral restringido a su órbita fáctica y descriptiva, como lógico resultado de una determinada postura ante el conocimiento *racional práctico-moral*. En términos generales, se ha operado una desvalorización del conocimiento racional, ante todo como negación de la razón especulativa o teórica, y se la ha reemplazado por una razón "práctica" concebida sólo *instrumentalmente*. En tal esquema, el pensar sólo puede colaborar en la manipulación de hechos, al describirlos o recolectarlos bajo el sometimiento de la experiencia sensible, con el objeto de elaborar "planes de acción" que, por supuesto, caen fuera estrictamente de su dominio, y en que los principios rectores son meras convenciones que legitiman el conocimiento desde leyes lógicas sólo formales, cuyo criterio y fin no es otro que la utilidad y el bienestar. Por ello, es claro advertir que el conocimiento y la verdad sólo pueden concebirse así como actividad y objetivo al servicio del *éxito* de planes de acción y que se escapan estrictamente al dominio de lo racional como tal.

* Comunicación presentada en la IX Semana de Filosofía Tomista, celebrada en Buenos Aires, entre el 10 y el 14 de septiembre de 1984.

Volviendo a nuestro asunto inicial, el problema de los juicios morales en un planteo actual tiene este marco de referencia, el del así llamado “conocimiento normativo” y “no normativo” y de sus supuestos, una concepción sobre la razón práctico-moral, y una toma de posición sobre el carácter axiológico del ser, e.d. de las relaciones entre valor (bien) y ser, y de allí entre valor-ser-deber ser.

Las reflexiones que me propongo desarrollar, no pretenden responder directa y analíticamente a los planteos que en torno a los juicios morales ha dado origen la ética contemporánea, sino reparar en aquellos supuestos más inmediatos que los sustentan, a efectos de trazar las líneas principales de una respuesta que, en el marco de una comunicación como la presente, sólo puede esbozarse. Por otra parte, y en una suerte de diálogo disputativo el pensamiento explícito del Aquinate sobre el orden moral y su conocimiento, no se ha elaborado principalmente en el marco de la lógica o de la lingüística, sino desde una ética que echa mano de sus fuentes antropológicas y metafísicas, aspirando a alcanzar una respuesta enraizada en la realidad moral y con intencional preocupación de dirigir de algún modo nuestras vidas. No obstante ello, el problema que aquí se plantea, se encuentra también en la ética clásica y medieval, sólo que contemporáneamente se aborda desde una perspectiva principalmente lógica, a saber el problema de “si los juicios morales son susceptibles de verdad o falsedad”.

I. Juicios morales y conocimiento moral “normativo”. Planteo general

a) Por lo dicho hasta el momento, entiendo que lo primero en que se ha de reparar para plantear el problema ya enunciado, es que es muy diferente un tratamiento de los juicios morales en el marco de o supuesta la aceptación de un conocimiento moral normativo y otro que así no lo fuese. Al hablar de conocimiento moral *normativo* en el pensamiento de Santo Tomás, no se ha de entender un conocimiento moral sólo normativo, sino un conocimiento moral *pleno* que admita junto a actos o procesos estimativos o evaluativos del valor (bien) o disvalor (mal) de la conducta, otros que impliquen una referencia intencional a una relación normativa entre el agente humano, individual o colectivo, y una conducta (actos normativos) o que importen una orden por la que se intima la realización de tal conducta (actos imperativos).

Tal conocimiento será formal y principalmente *racional* aunque no excluya la participación dinámica de otros poderes cognoscitivos (conocimiento sensible) y de la afectividad. Tal conocimiento, a su vez, será intrínsecamente *práctico-moral* en su tratamiento normativo o imperativo, y de algún modo teórico en sus estimaciones o valoraciones, y comprenderá niveles de máxima universalidad, hasta niveles particulares inmediatos a la acción concreta. En este contexto los juicios morales se inscriben como la formulación en proposiciones de los respectivos actos estimativos, normativos o imperativos que dan lugar a los juicios morales *evaluativos* (de valor), *normativos* e *imperativos*.

Un conocimiento moral pleno, en consecuencia, ha de admitir juicios morales normativos que, por supuesto, hallan su justificación en los juicios de valor,

los que se sustentan radicalmente en el carácter axiótico del ser, e.d. del ser en cuanto bien.

Desde esta última precisión cabe plantear el primer paso de nuestro problema, y que constituye a su vez el primer supuesto desde donde nos interesaba discutir el asunto, a saber, el de si en los juicios morales normativos las relaciones de deber ser que importan se fundan en relaciones en el valor y en el ser, y las implicancias que lógicamente connota el asunto en punto a la verdad práctico-moral.

b) En segundo lugar, y desde una postura que no deje cabida a un conocimiento moral normativo, nuevas aristas presenta el problema, por cuanto, en realidad, desde tal postura se cuestiona todo juicio moral, sea de valor o normativo e incluso los meros imperativos, lo que obliga a elucidar otra respuesta o a disolver toda respuesta al expulsarlos del orden racional.

Es que la ética contemporánea en su vertiente positivista, desecha también y principalmente todo intento racional de deducir de modo ideal *a priori* un sistema moral de puras formas evidentes, por lo que el conocimiento moral o bien resulta una consideración empírica que se reduce a una mera descripción no específica de índole sociológica, psicológica o histórica de ideas, códigos y costumbres, o bien se instala en los dominios de la lógica o del análisis del lenguaje de los mismos conceptos o juicios morales. Es esta última forma la que ha resultado más predominante en el presente siglo, y es desde donde el problema que nos preocupa obtiene su punto crítico más agudo, ya que los juicios morales quedan fuera del orden cognitivo, por cuanto, al no ser ni aseveraciones de hecho ni de necesidad analítica, se excluyen de las aseveraciones "con significado", vale decir de las que implican valor cognitivo. Es por ello que la teoría positivista del conocimiento importó el emotivismo moral, pues los juicios morales —si merecen aun la denominación de tales— resultan "meras exclamaciones que expresan sentimientos".

Desde aquí podemos plantear el segundo paso en nuestro planteo, a saber acerca del papel de la razón y del sentimiento (lo no racional, en términos más generales) en la elaboración de los juicios morales. En este planteo está implicado también el lugar que se asigne a la valoración y al valor (bien) en el conocimiento y en la vida moral, como asimismo el valor del conocimiento moral, pues si la razón no ostenta la primacía, ¿puede hablarse aún de ética?, acaso, ¿lo es la "metaética" en su afán de elucidar el juego lingüístico?

c) Por último, y desde el mismo movimiento analítico, suele proponerse una salida intermedia que a la postre no es tal, por cuanto se admiten juicios de valor e incluso se reconoce su índole objetiva y el ser susceptibles de verdad o falsedad, pero sólo y exclusivamente en el orden práctico-técnico, por lo que en el plano moral la predicación valorativa sólo puede salvarse por una reducción a lo técnico y en la predicación normativa (de deber ser) por la opción de una moral "autónoma" ajena propiamente al valor.

2) *Juicios morales y las relaciones entre deber ser y ser*

Pretender dar respuesta a los pasos enunciados del problema sería harto extenso y menos tratar de presentar el pensamiento de Santo Tomás al respecto en la órbita de cada uno de ellos, pero sí y a efectos de esta comunicación, señalaremos las líneas de respuesta a través de ciertos textos seleccionados del Aquinate, en particular en orden a lo que he llamado supuestos del problema más que al planteo concreto del mismo. A su vez, y para conferirle precisamente el carácter de una disputa, presentaré las razones en contra que desde la ética contemporánea podrían haberse aducido en una imaginaria confrontación atemporal.

El primer paso en el planteo hace referencia, entonces, a las relaciones entre deber ser y ser implicadas en los juicios morales normativos. Al respecto y desde el antecedente filosófico de mayor gravitación en la ética analítica, puede formularse el asunto desde el pensamiento de Hume, de la siguiente forma: "El «debe» o «no debe» no puede derivarse del «es» o «no es», pues aquello expresa una nueva relación que no puede ser deducida de otras. Esto es lo que ha subvertido todos los sistemas populares de moralidad".¹ Vale decir que nada hay en el sujeto moral, en su ser o en su actuar, que pueda responder por lo que es debido a su conducta, ya que no se registra ningún hecho que así lo evidencie, ni demostración de la que pueda ser deducido.²

La respuesta de Santo Tomás se encuentra en su misma concepción de la índole propia del intelecto o razón práctica —que en su sentido fuerte y principal lo es de razón práctico-moral— en particular en el punto inicial de su tratamiento, a saber, en esa noción de que "intellectus speculativus extensione fit practicus",³ de forma tal que a pesar de su especificidad, el conocimiento práctico y su objeto propio resultan fundados en el ser y, por ende, toda deter-

¹ "I cannot forbear to these reasonings an observation, which may perhaps, be found of some importance. In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as *this ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it should be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason", HUME, D., *Treatise of Human Nature*, Darmstadt, Scientia Verlag, Aalen, 1964, Book III, Part. I, s. 3, pp. 245-6.

² Cfr. las "razones" aducidas por Hume acerca de que 'la moralidad no es susceptible de demostración' (*Treatise*, pp. 240-1), "ni es materia de hecho" (*Treatise*, pp. 244-5).

³ "Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus; unde sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum", *De Ver.*, q. 14, a. 4c.

minación o "relación" que al respecto pueda formularse.⁴ Esto es así pues si bien el intelecto puede conocer sin intención regulativa, le es imposible lo contrario, a saber "es regulador por extensión", su regulación supone el conocer y, por tanto, se somete, desde su especificidad, a los condicionamientos del conocimiento humano como tal, el que es primariamente especulativo.⁵

En otros términos, la misma inteligencia o razón es suficiente para sustentar el conocimiento especulativo y el práctico, pues la razón formal que los especifica, el ser en toda su extensión, comprende toda diversidad y es luz de toda inteligencia, pero difieren a su vez intrínsecamente por su finalidad propia y no simplemente porque una es "utilizada" y la otra no. Finalidad esta segunda y derivada, pero que constituye intrínsecamente al conocimiento y al cognoscente práctico, finalidad por la que el intelecto se trasciende en cierta forma a sí mismo al hacerse luz directiva, idea dinámica, medida de acción, sea para regular la producción de una obra o la rectitud de una acción.⁶

Pero aquí es importante reparar en que la finalidad del intelecto como tal es un bien, y que por ello ni verdad y bien se oponen ni sus respectivas búsquedas, aunque la consideración del bien en el orden especulativo difiera de la del orden práctico.⁷

Por otra parte, por lo mismo que el intelecto práctico considera el bien como fin del apetito, se ordena a un bien exterior al intelecto y distinto del bien que perfecciona al intelecto mismo, por lo que la raíz de su actualidad y perfección no estriba en el bien y en la perfección misma del intelecto especulativo, sino en la actualidad que especifica a su mismo objeto como operable, a saber la actualidad perfectiva del bien objeto del apetito.

De esta forma el intelecto y el conocimiento práctico se sustentan en el ser y en el bien como su propiedad trascendental, porque en tanto *intelecto* aspira a la actualidad perfectiva de la "verdad del bien" y en tanto intelecto

⁴ Al respecto comenta Juan de Santo Tomás: "...regulatio alicuius non potest fieri nisi cognita natura eius quod ordinandum est: alioquin fiet ordinatio et regulatio imperfecte, et ex subordinatione ad alterum a quo dirigatur: et tunc in illo supponet cognitionem speculativam eius quod dirigendum est. Si ergo practicum supponit speculativum tamquam dirigens et praecedens se, ergo debet supponere speculativum perfecte et sine errore cognoscens, ut ex illo oriatur practicum", *Curs. theol.*, t. I, disp. 2, a. 10, n. 4.

⁵ *De Ver.*, q. 2, a. 8 c.

⁶ "Intellectus practicus habet bonum quod est *extra ipsum*; sed intellectus speculativus habet bonum *in seipso*, scilicet contemplationem veritatis", I-II *S. Theol.*, q. 3, a. 5, ad 2; "Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem: practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus", I *S. Theol.*, q. 79, a. 11 c. y ad 2.

⁷ "Verum et bonum in se invicem coincidunt, quia et verum est quoddam bonum, et bonum quoddam verum; unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas eius tantum; sicut cum definimus bonum et naturam eius ostendimus: potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum; hoc autem est, si consideretur in quantum est finis motus et operationis. Eet sic patet quod non sequitur, ideas vel similitudines vel rationes divini intellectus ad practicam tantum, notitiam pertinere, ex hoc quod respectus terminatur ad bonum", *De Ver.*, q. 3, a. 3 ad 9.

práctico se abre a la comunicación perfectiva del bien mismo, raíz de la practicidad de su objeto y de la eficacia motriz del agente moral. Y en lo que respecta al mismo proceso del conocimiento práctico, cabe reparar en la *synderesis* como "*intellectus principiorum*", virtud de captación inmediata que es piedra de toque y justificación del discurso práctico por la que la relación práctico-normativa ancla en el orden real de principios tendenciales y fines connaturales perfectivos.

A su vez, el conocimiento intrínsecamente práctico es necesario⁸ y no como mero poder de ejecución anexado a una consideración especulativa, por cuanto, por una parte sólo la consideración del objeto como operable por esencia y representado en tanto que cae bajo el poder de hacerlo del cognoscente, asegura un conocimiento "*causativo*"⁹ de la realidad operable y de ahí realmente directivo y normativo de la misma; y, por otra parte, se destruiría el mismo orden especulativo a más de su primacía, pues siempre estaría a la zaga de un poder de realización.

Por todo ello, en el pensamiento de Santo Tomás, tanto el orden del conocimiento especulativo como del conocimiento práctico resultan sostenidos en el ser y en su radical perfección y bondad, y es por ello que en ambos es su conformidad a lo real¹⁰ lo que permite la verdad de sus respectivos juicios, o bien como conformidad que sólo aspira dilucidar la verdad misma (incluso si fuese de un objeto operable) o bien una conformidad a las inclinaciones fundamentales del apetito hacia su bien y a sus intrínsecas exigencias de regulación,

⁸ Reparemos en la insuficiencia del conocimiento especulativo con relación a la operación humana, por cuanto el interés por la misma disminuiría si no pudiéramos ejercer nuestra acción. "*Dicit ergo (Philosophus), quod praesens negotium, scilicet moralis philosophiae, non est propter contemplationem veritatis, sicut alia negotia scientiarum speculativarum, sed est propter operationem. Non enim in hac scientia scrutamur quid sit virtus ad hoc solum ut sciamus huius rei veritatem; sed ad hoc, quod acquires virtutem, boni efficiamur. Et huius rationem assignat; quia si inquisitio huius scientiae esset ad solam scientiam veritatis, parum esset utilis. Non enim magnum quid est, nec multum pertinens ad perfectionem intellectus, quod aliquis cognoscat variabilem veritatem contingentium operabilium, circa quae est virtus. Et quia ita est, concludit, quod necesse est perscrutari circa operationes nostras, quales sint fiendae. Quia sicut supra dictum est (nn. 248-253), operationes habent virtutem et dominium super hoc, quod in nobis generentur boni vel mali*", *In II Ethic.*, lect. 2, n. 256.

⁹ "*Ratio practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa...*", *II-III S. Teol.* q. 83, a. 1c.; "...ut patet in intellectu practico, cuius forma est causa rei operatae", *De Ver.*, q. 2, a. 3 ad 1; "...res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodam modo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum", *De Ver.*, q. 1, a. 2 c.

¹⁰ El objeto del conocimiento práctico es "el bien del apetito pero en cuanto ordenable a la acción", por lo que tal bien no es simplemente representado como puro objeto, ni como una bondad añadida a su consideración especulativa, sino un objeto posible para el apetito del cognoscente. Por lo tanto, conocer prácticamente un objeto implica captar la "composición" que es preciso hacer para que él sea y de allí que el conocimiento práctico tenga un proceder intrínsecamente compositivo en razón misma de su objeto propio. No obstante ello, el acto de conocimiento práctico es un acto de sólo intelecto, su asentimiento en el juicio a la verdad práctica, es asentimiento a lo que es, "...obiectum intellectus practici non est bonum, sed verum relatum ad opus", *De Ver.*, q. 22, a. 11, ad 4.

é.d. conformidad a lo que es su primer principio de acción: el fin propio y perfectivo de cada naturaleza.

Desde este primer enfoque del asunto, la verdad de los juicios morales se asienta en la naturaleza misma del valor en el caso de los juicios valorativos y, a través de éstos, las relaciones implicadas en los juicios normativos se han de sustentar en relaciones de orden entre tendencias y fines connaturales y perfectivos.

3. Juicios morales y las relaciones entre sentimiento y razón

Si continuamos la línea argumental de nuestro objetante surgido de la ética contemporánea, en el paso siguiente y, supuestas las escisiones entre ser y valor y de allí entre norma y valor, es la razón misma la que resulta socavada en el lugar que puede ocupar en la moral y en el conocimiento propiamente moral. Tales posiciones pueden ser ilustradas a través de los siguientes argumentos:

— desde la *ineficacia moral de la razón* (Hume en *Treatise*¹¹), se arguye que “el afirmar que la rectitud de la acción es percibida por la razón es equivalente a decir que una captación de la razón puede movernos a actuar. Pero esto no es posible pues, tal captación es ajena a la verdad y falsedad, objetos éstos de descubrimiento racional. De tal forma la percepción de la rectitud no puede ser racional; la moralidad no es descubierta por la razón”. Supuesta esta misma línea argumental, y ya en pleno emotivismo contemporáneo, afirma A. Ayer, “la única cabida de los juicios de valor, que no son proposiciones, es la de lograr acuerdos morales por la movilización del lenguaje emotivo.”¹²

— desde la *índole conferida a los juicios morales* (Ayer en *Language, Truth and Logic*),¹³ se sostiene que “los juicios morales son *pseudoconceptos* que no expresan significación alguna, sólo aprobación o desaprobación, lo que se inter-

11 “Reason is the discovery of truth and falshood. Truth or falshood consists in an agreement or disagreement either to the *real* relations of ideas, or to *real* existence and matter of fact. Whatever, therefore, is not susceptible of this agreement or disagreement, is incapable of being true or false, and can never be an object of our reason. Nor 'tis evident our passions, volitions, and actions, are not susceptible of any such agreement or disagreement; bein original facts and realities, compleat in themselves, and implying no reference to other passions, volitions and actions. 'Tis impossible, therefore, they can be pronounced either true or false, and be either contrary or conformable to reason. (...) Reason is wholly inactive, and can never be the source of so active a principle or conscience, or a sense of morals. (...) Since morals, therefore, have an influence in the actions and affections, it follows, that they cannot be deriv'd from reason; and that because reason alone, as we have already prov'd, can never have any such influence. Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of ours reason”, *Treatise*, pp. 235-6.

12 “...by a suitable choice of emotive language; and this is the practical justification for the use of normative expressions of value. At the same time, it must be admitted if the other person persists in maintaining his contrary attitude, without however disputing any of the relevant facts, a point is reached at which the discussion can go no further. And in that case there is no sense in asking which of the conflicting views is true. For, since the expression of a value judgment is not a proposition, the question of truth or falsehood does not here arise”, *Laguage, Truth and Logic*, V. Gollancz Ltd., London, 1970, p. 22.

preta como meras *convenciones* por lo que caen fuera de la *categoría de verdad o falsedad*".

El meollo de esta problemática, aunque por supuesto fuera de este contexto, también está presente en el pensamiento de Santo Tomás, evidenciado por su preocupación de determinar el carácter práctico, motor y causativo de la razón en su uso moral, como así también la inferencia dinamizadora del bien por la necesaria sinergia causal de razón y apetito. La noción de verdad práctica y en particular sus análisis en punto a los niveles de practicidad del conocimiento moral, así lo atestiguan. En un texto muy luminoso de *I Suma Teol.*, q. 79, a. 11, ad 2, se afirma que la razón en su uso práctico tiene por objeto "bonum ordinabile ad opus, sub ratone veri", por lo que su acto propio, si bien lo es de sola inteligencia, captación de la verdad, es profunda e intrínsecamente dinamizante, causativo, motor, porque lo es de la verdad del bien operable y considerado como tal por el cognoscente. La razón práctica está esencialmente ordenada a *regular* la producción de una obra o la rectitud de una acción, por lo que su intención es el *conocimiento* de su objeto para ponerlo en la existencia según las exigencias del fin, y es por ello por lo que ha de guardar relación a la facultad realizadora que es el apetito. Este llamado al apetito hace a la razón directiva, reguladora y normativa, y a su verdad idea dinamizadora, regla, norma, medida de acción. "Verum autem intellectus nostri absolute consideratum, est sicut mensuratum a re: res enim est mensura intellectus nostri (...)", mientras que en el intelecto práctico "verum comparatum quidem ad rem, habet relationem mensurati".¹⁴

Ahora bien, en el orden moral la verdad ha de ser rectamente reguladora, e.d. es "medida mensurada" conforme a las exigencias de los fines rectos que, al ser objeto propio del apetito, el que a su vez ha estado en el origen mismo del conocimiento práctico, determinan que la verdad moral consista en la conformidad a un apetito rectificado por tales fines. Es de esta forma cómo la razón práctico-moral puede "asegurar" la verdad de la acción, ser "verdaderamente" medida, medida de la acción según su propio precepto y juicio. Sólo de esta forma tendrá en su poder no sólo la capacidad movilizadora de la verdad práctica sino también la infalibilidad de la dirección. Juicio moral, verdad práctica, dirección rectificadora y movilización del apetito hacia sus fines y bienes propios, articulados e intrínsecamente justificados en esta idea comprehensiva: "Bonum autem virtutis intellectualis est verum: speculativae quidem virtutis,

¹³ "We begin by admitting that the fundamental ethical concepts are unanalysable (...). We say that the reason why they are unanalysable is that they are mere pseudo-concepts. The presence of an ethical symbol in a proposition adds nothing to its factual content. (...) It is clear that there is nothing said here which can be true or false. Another man may disagree with me (...). But he cannot, strictly speaking, contradict me. For in saying that a certain type of action is right or wrong, I am not making any factual statement, not even a statement about my own state of mind. I am merely expressing certain moral sentiments. And the man who is ostensibly contradicting me is merely expressing his moral sentiments. So that there is plainly no sense in asking which of us is in the right. For neither of us is asserting a genuine proposition", *Ibid.*, pp. 107-8.

¹⁴ I-II S. Teol., q. 64, a. 3 c.

verum absolute, ut in VI Ethic. dicitur; practicae autem virtutis, verum secundum conformitatem ad appetitum rectum".¹⁵

Esta intrínseca relación entre los juicios de la razón práctico-moral y el apetito en orden a conformar el apetito de un fin recto, revela, entonces, un complejo proceder humano en que afectividad y razón intervienen en la realización efectiva de la vida moral. A su vez, esta concepción moral de Santo Tomás se ratifica peculiarmente en sus análisis sobre los niveles de practicidad del conocimiento moral y, por ende, de la verdad práctica. De esta forma, desde un conocimiento "habitu vel virtute" (*De Ver.*, q. 3, a. 3)¹⁶ en que el conocimiento es "ordinabilis ad actum non tamen actu" y que ostenta incluso niveles de máxima universalidad como es el caso de los principios práctico-morales evidentes por sí mismos, se desciende a niveles de máxima practicidad, al conocimiento práctico "in actu: quando scilicet ad aliquod opus actu ordinatur", donde finaliza el discurso práctico al lograr la determinación última de la medida verdadera de la acción singular. En este punto, las necesidades universales se implican en las determinaciones particulares por una virtud capaz de asegurar la verdad rectificadora y directiva en la singularidad de la acción concreta. En este punto el conocimiento moral alcanza su perfección en orden a la verdad y a la regulación moral, al satisfacer eficazmente la tendencia al fin del apetito. "Laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis".¹⁷

De este modo se comprende que en el pensamiento de Santo Tomás el conocimiento universal propio de la ética como el conocimiento circunstanciado de la prudencia, tienen una índole racional y simultáneamente incluyen una esencial referencia movilizadora y directiva de la afectividad moral. Vale decir que, por una parte, la ética está incluida en los límites de la razón¹⁸ y la prudencia, donde se cumple el sentido más perfecto de conocimiento práctico-moral, manifiesta a su vez el grado máximo de eficacia racional en orden al apetito.¹⁹

¹⁵ "Dicit ergo (Philosophus), quod bonae vel malae mentis, idest intellectus vel rationis, quae est speculativa, et non practica, consistit simpliciter in vero et falso; ita scilicet quod verum absolutum est bonum eius, et falsum absolutum est malum ipsius. Dicere enim verum et falsum est opus pertinens ad quemlibet intellectum. Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas confesse se habens., idest concorditer ad appetitum rectum, sicut ostentum est quod sic virtutes morales concordant", *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1130.

¹⁶ "...Loqui possumus de practico dupliciter. Uno modo, ut applicante se ad opus. Alio modo, de virtute quidem eius factiva et operativa, sed non ut de facto applicata; sicut ars, quae pertinet ad partem practicam, potest considerari ut tradens regulas operandi quasi in universali et in abstracto, nondum tamen se applicans ad operandum; et sub hac universalitate et abstractione habet modum speculationis, non quia substantialiter speculativa sit, cum sit ordinativa ad opus, sed quia abstrahit ab exercitio et applicatione ad operandum et solum in universali considerat regulas suas: et quidquid in universali consideratur, largo modo dicitur speculativum, quia nondum exercetur. Qua ratione etiam S. Thomas dixit (*in I Sent.*, d. 40, q. 1 a. 2) quod providentia potest, sicut ars gubernatoria, salvari in speculatione tantum", J. DE S. TOMÁS, *Curs. Theol.*, disp. 27, a. 3, p. 3.

¹⁷ II-II S. Theol., q. 47, a. 1 ad 3.

¹⁸ Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 7.

¹⁹ J. DE S. TOMÁS, *Cursus Theol.*, Ia. Disp. 27, a. 1, p. 17 bis.

4. Los juicios morales y las relaciones entre el orden técnico y el orden moral

Los planteos anteriores, o bien desde la ineficacia de la razón, o bien negando el sustento del valor a las determinaciones normativas o bien diluyendo la moralidad en el sentimiento, han anulado la posibilidad de juicios morales como tales, pues restan como puras cáscaras vacías, sea como juicios de valor o como juicios normativos. Incluso más, se ha diluido la posibilidad de todo juicio de valor y de susceptibilidad de verdad o falsedad.

Resta aún un planteo como el que sostiene G. H. von Wright en su trabajo *The Varieties of Goodness*, por el que se admiten juicios de valor e incluso como aseveraciones verdaderas o falsas objetivamente, pero sólo en el orden extra-moral,²⁰ instrumental, utilitario, médico. Por su parte, los juicios de valor moral pueden considerarse susceptibles de tal predicación en la medida que reduzcan su índole a la propia de aquéllos. Tal conceptualización de los juicios de valor toma como criterio para la aceptación de la predicación objetiva de la verdad o falsedad de los mismos, la justificación de la proposición en el componente "causal" de los juicios, vale decir, en los efectos de ciertos actos, hábitos o prácticas, y no precisamente en el componente axiológico en que se efectúa una valoración de las relaciones entre efecto y valor. El juicio moral, en tal sistema, ingresa bajo dos condiciones: primero, en cuanto es reducido a una forma de la bondad utilitaria que es lo "beneficioso"; segundo, no propiamente como juicio de valor en que el componente axiológico fuese una "valoración" sino como "juicio acerca de la existencia de valoraciones".²¹

Este planteo pretende salvar de alguna forma los juicios morales, pero a costa de una reducción intrínsecamente contradictoria del orden práctico-moral al orden técnico o, conforme al pensamiento de Santo Tomás, podría insertarse el tema en el marco de las respectivas perfecciones, es decir, la perfección de la técnica y del arte por un lado, y la de la prudencia por el otro. Por la técnica y el arte "acquiritur homini facultas ad bonum actum: sicut per habitum grammaticae habet homo facultatem recte loquendi", mientras que la prudencia "facit facultatem agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur" (I-II, S. Teol., q. 56, a. 3 c). Así, entonces, la perfección que importa la prudencia es pura y simplemente tal, no circumscripta a un determinado orden, pues

²⁰ "...genuine judgments of instrumental goodness are always objectively true or false judgments. This objectivity, of theirs is not contradicted or voided by the facts that in such judgments a subjective setting of the purpose is necessarily presupposed, that they may be vague, and that they may contain reference to user", *The Varieties of Goodness*, Routledge & Kegan Paul, London, 1968, p. 29.

²¹ "When somebody judges of something that it is (was, will be) good or bad for somebody else, the judgment is a third person judgment. It depends for its truth-value on two things. (...) The judgment is objectively true or false. It is, properly speaking, not a value-judgement since the axiological component involved in it is not a valuation but a judgment about (the existence or occurrence of) valuations". (...) "Whether a judgment is, logically, a first person judgment", o bien expresa (*expressing*) su valoración: "judgment of the beneficial or harmful nature of things", o bien habla *acerca* de sus valoraciones futuras: "the judgment is (logically) a third person judgment", *Ibid.*, pp. 110-1.

apunta a la perfección del hombre, “ideo ab huiusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari, et esse bonus, puta quia est iustus vel temperatus; et eadem ratio est de similibus” (*Ibid*). En otros términos a ella compete “qualiter se habeat res quam considerant” y “qualiter se habeat appetitus humanus ad illas” (I-II, q. 57, a. 3c.).²²

Esto es así porque en las cuestiones morales es preciso no sólo la rectitud de los fines, sino también la de los medios que son intrínsecamente evaluados en orden al fin y no son irrelevantes axiológicamente en la consecución del mismo, por lo que la “simple utilidad para el fin” no justifica su incorporación en el proceso dinámico, como sí acaece en el orden técnico. “Prudentia est necessaria homini ad bene vivendum non solum ad hoc quod fiat bonus” (I-II, q. 57, a. 5 ad 1), pues se exige no sólo la perfección de la obra —lo que permite el simple hábito operativo— sino también la perfección de la “virtud”, e.d. del modo cómo se opera, y para ello “necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est necessaria ad bene vivendum” (*Ibid*, c.).

Estas consideraciones permiten señalar, por una parte, el carácter “racional” del conocimiento y, por ende, de los juicios en el orden práctico, y “normativo” tanto con respecto a los objetos de la técnica y del arte como a la vida moral y, por otra parte, la superioridad de la perfección prudencial y su carácter rector con relación a lo técnico-artístico.²³

Con respecto a la primera consideración, es preciso afirmar que el bien moral es un bien racional por cuanto el apetito depende de la regulación racional y su bien es racionalmente medido. “Manifestum est autem quod causa et radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quae perficit rationem, praefertur in bonitate alius virtutibus moralibus, perficientibus vim appetitivam in quantum participat rationem” (I-II, q. 66, a. 1 c.). Incluso más, la perfección de la operación misma en que consiste la perfección moral supone intrínsecamente la perfección del conocimiento y del juicio práctico-moral, a saber la posibilidad de enunciar con verdad y rectitud la consecución del fin que el apetito aspira, “agibilia sunt quidem materia prudentiae secundum quod sunt obiectum rationis, scilicet sub ratione veri. Sunt autem materia moralium virtutum secundum quod sunt obiectum virtutis appetitivae, scilicet sub ratione boni” (II-II, q. 47, a. 5 ad 3). De esta forma sólo la enunciación de la verdad en el juicio práctico-moral asegura la perfección de la acción moral, de modo tal que el juicio moral y la verdad práctica surgen como principios no sólo posibles sino necesarios en la vida moral, en la medida que su estructura interna no sólo apunte al “éxito de una cadena causal de efectos materiales” sino a la

²² Cfr. I-II S. *Teol.*, q. 57, a. 4c.

²³ “...et ideo ad hoc quod homo recte utatur arte, requiritur quod habeat virtutem, quae faciat rectitudinem appetitus (...) tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem; tum quia ars habet determinata media per quae pervenitur ad finem”, II-III S. *Teol.*, q. 47, a. 4 ad 2.

perfección de la operación y del agente mismo que apunta al fin. "Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis: quia consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis" (I-II, q. 57, a. 5 c.), y de allí que "intellectus regit voluntatem, non quasi inclinans eam in id in quod tendit, sed sicut ostendens ei quo tendere debeat" (*De Ver.*, q. 22, a. 11, ad 5).

Por esto último, entonces, la razón en su uso moral y sus juicios no sólo asegura la *verdad* de la acción moral, sino y simultáneamente rige y prescribe sobre lo que es debido y es por ello no sólo *principio de verdad moral*, sino también *principio normativo de acción*.

MA. CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI
Instituto de Filosofía Práctica

ALGUNOS ASPECTOS DE LA DOCTRINA TOMISTA DEL ENTENDIMIENTO POSIBLE *

"Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores et eos cum facultas affuerit confutandi. Inter alios autem errores indecentior esse videtur error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus devitatis erroribus cognoscere veritatem".

(De Unitate Intellectus contra Averroistas)

El epígrafe que antecede este breve estudio resume en cierto modo la intención de haber escogido este tema para esta peculiar circunstancia. Si el tema de la Semana es Inteligencia y Verdad, parece imprescindible esclarecer la naturaleza del entendimiento posible gracias al cual podemos conocer la verdad y evitar los errores. Por otra parte, el desarrollo de este tema cobra gran actualidad si comprendemos que las propuestas y soluciones del Aquinate valen, no sólo para el problema medieval que oportunamente suscitara sus escritos, sino también para todo planteo idealista que desde la modernidad hasta nuestros días continúa influyendo decisivamente en el pensamiento y en el quehacer filosófico.

Las cuestiones fundamentales en torno a las cuales gira este tema son dos, a saber:

I - Que el principio intelectual se une al cuerpo como forma.

II - Que el entendimiento posible no es único para todos los hombres.

Santo Tomás se dedica a fundamentar estas afirmaciones con argumentación múltiple principalmente, y en orden cronológico, en el *Contra Gentes* (1260-64), en la Prima Pars de la *Summa Theologiae* (1266-68), en las *Quaestiones De Anima* (1269), y en el opúsculo *De Unitate Intellectus contra Averroistas* (1270). Los principales argumentos para demostrar la primera cuestión mencionada se pueden ubicar en los Cap. 59, 68 y 69 del L. II C. *Gentes*¹; en las q. 76, a. 1 y 79, a. 1 de la *S. Th.*, I²; y en los cap. 1-3 del *De Unitate Intellectus*. Las pruebas fundamentales para la segunda cuestión las hallamos en

* Comunicación presentada en la IX Semana de Filosofía Tomista, celebrada en Buenos Aires, entre el 10 y el 14 de septiembre de 1984.

¹ C. *Gent.*, L. II, 59: Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata. C. *Gent.*, L. II, 68: Qualiter substantia intellectualis possit esse forma corporis. C. *Gent.*, L. II, 69: Solutio rationum quibus supra probatur quod substantia intellectualis non potest uniri corpori ut forma.

² S. *Th.*, I, q. 76, a.1: Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma. S. *Th.*, I, q. 79, a.1: Utrum intellectus sit aliqua potentia animae.

los cap. 73 y 75 del L. II *C. Gent.*³; en la q. 76, a. 2, *S. Th.*, I⁴; en la q. *tertia* *De Anima*⁵; y en los cap. 4-5 del *De Unitate Intellectus*.

Como la argumentación para fundamentar cada una de esas cuestiones suele repetirse en las distintas obras, aunque en cada una de ellas se acentúen determinados aspectos, diversos en cada caso y acordes a la estructura de cada obra, intentaremos sintetizar los argumentos comunes, destacando los más relevantes, en función de los límites a los que esta exposición debe ceñirse.

I

1ª Cuestión: Prueba de que el entendimiento o principio intelectivo es una potencia del alma que a su vez es la forma del cuerpo humano.

1er. argumento: Aquello mediante lo cual algo obra primariamente, es la forma del que obra ("illud quo primo aliquid operatur est forma operantis", *De Unit.* cap. I, 193; "illud quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur", *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, c; "Id quo aliquid operatur, oportet esse formam", *De Unit.*, cap. III, 38-40).

2º argumento: Nada actúa sino en cuanto está en acto, y nada está en acto sino por aquello que es su forma ("nihil agit nisi secundum quod est actu; actu autem non est aliquid nisi per id quod est forma eius", *C. Gent.*, II, 59; "nihil agit nisi secundum quod est actu: unde quo aliquid est actu, eo agit", *S. Th.*, I, q. 76, a. 1 c; "unumquodque agit in quantum est actu; est autem unumquodque actu per formam: unde oportet illud quo primo aliquid agit esse formam", *De Unit.*, cap. III, 38-40).

3er. argumento: La naturaleza de cada ser se manifiesta por su operación. Mas la operación propia del hombre, en cuanto hombre, es la de entender. Es preciso que el hombre tome su especie de lo que es principio de esta operación. ("Natura uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere... Oportet quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium", *S. Th.*, I, q. 76, a.1, c; "id igitur per quod hic homo speciem sortitur forma est. Unumquodque autem ab eo speciem sortitur, quod est principium proprie operationis speciei; propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere", *De Unit.*, cap. III, 322-327; "forma autem per quam aliquid habet speciem, est actus primus... Homo speciem sortitur per hoc quod est rationalis et intellectum habens", *C. Gent.*, II, 59).

³ *C. Gent.*, L. II, 73: Quod intellectus possibilis non est unus in omnibus hominibus. *C. Gent.*, L. II, 75: Solutio rationum quibus videtur probari unitas intellectus possibilis.

⁴ *S. Th.*, I, q. 76, a.2: Utrum intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum.

⁵ *De Anima*, q. *tertia*: Utrum intellectus possibilis sive anima intellectiva sit una in omnibus.

4º argumento: Este principio en virtud del cual primeramente entendemos, llámese entendimiento o alma intelectual, es la forma del cuerpo. ("Hoc principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive dicatur anima intellectualis, est forma corporis", *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, c; "Principium autem quo intelligimus est intellectus, ut Aristotelis dicit; oportet igitur ipsum uniri corpori ut formam", *De Unit.*, cap. III, 329-332; "Homo autem intelligit, et non nisi per intellectum... Oportet igitur intellectum possibilem formaliter uniri nobis", *C. Gent.*, II, 59).

Expuestos sintéticamente los cuatro argumentos básicos y comunes entre los textos, conviene sintetizar las objeciones o argumentos contrarios sostenidos por Averroes y sus seguidores, así como las respuestas del Aquinate a las mismas. Como es propio de la intención de cada obra, se ha de comprender que en la *Suma Teológica* hay pocas objeciones, de carácter muy general, a las que el Aquinate contesta de modo breve y conciso para sentar la doctrina, sin entrar en mayores polémicas; en el *Contra Gentes* se amplían y profundizan los argumentos en contra señalando con más detalle la procedencia de los mismos y refutándolos con mayor sutileza. Por último, en el *De Unitate Intellectus* se acentúa el carácter polémico, haciendo continuas referencias a textos aristotélicos para señalar, de modo muy minucioso, las interpretaciones erróneas de los mismos por parte de Averroes y sus discípulos, así como la recta interpretación que de esos textos debe hacerse.

1ª objeción averroísta: Basándose en el III *De Anima* donde Aristóteles dice refiriéndose al entendimiento que está separado y no mezclado con el cuerpo, que es simple e imposible, sostienen que el entendimiento no es acto de ningún cuerpo, ni se une al cuerpo como forma.⁶ ("Dicit enim Philosophus, in III *De Anima*, quod intellectus est «separatus» et quod nullius corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma", *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, 1; "Et hoc confirmare nituntur, ex verbis Aristotelis, qui dicit, de hoc intellectu loquens quod est separatus, et immixtus corpori, et simplex, et impassibilis: quae non possent dici de eo si esset forma corporis", *C. Gent.*, II, 59; "Unde neque misceri est rationabile ipsum corpori"... "scilicet quod intellectus non habet aliquam in actu de naturis rerum sensibilium; ex quo patet quod non miscetur corpori, quia si misceretur corpori, haberet aliquam de naturis corporeis", *De Unit.*, cap. I, 412-418).

Refutación: Santo Tomás, realizando un análisis comparativo de los textos de Aristóteles, demuestra que cuando éste habla del entendimiento como separado se refiere a que no es potencia de ningún órgano corpóreo. ("Philosophus dicit in III *De Anima* quod intellectus est «separatus» quia non est virtus aliquius organi corporalis", *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, ad 1).

Demuestra también el Aquinate que no implica ninguna contradicción el hecho de que el alma humana sea forma del cuerpo y que el entendimiento

⁶ AVERROES, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima*, Librum Tertium, c. 4, 99-105 (p. 386, Ed. Crawford).

esté separado, pues el entendimiento, que es potencia del alma, no es acto del cuerpo como lo es el alma misma. Pues el alma no es forma del cuerpo por sus potencias sino por su misma esencia. ("intellectus, quem Aristotelis dicit potentiam animae, non est actus corporis: neque enim anima est actus corporis mediantibus suis potentiis, sed anima per se ipsam est actus corporis dans corpori esse specificum", *De Unit.*, cap. I, 490-495).

Por tanto hay que distinguir en el alma su esencia de su potencia. Según su esencia, da el "esse" a tal cuerpo y según su potencia, realiza sus propias operaciones. ("Est enim in anima considerare et ipsius essentiam, et potentiam eius. Secundum essentiam quidem suam dat esse tali corpori: secundum potentiam vero operationes proprias efficit", *C. Gent.*, II, 69).

Finalmente no es necesario, si el alma es según su sustancia forma del cuerpo, que todas sus operaciones se realicen mediante el cuerpo y así todas sus potencias sean actos del cuerpo, pues el alma humana no es una forma totalmente inmersa en la materia, siendo entre las otras formas la más elevada sobre la materia. Y por esto puede realizar operaciones sin el cuerpo, vale decir, independizándose de él en el obrar, porque tampoco depende del cuerpo en el ser. ("Iam enim ostensum est quod anima humana non sit talis forma quae sit totaliter immersa materiae, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata. Unde et operationem producere potest absque corpore, idest, quasi non dependens a corpore in operando: quia nec etiam in essendo dependet a corpore", *C. Gent.*, II, 69).

2ª objeción averroísta: Como el entendimiento posible recibe todas las especies de las cosas sensibles, es necesario que carezca de todas.⁷ Si, pues, el entendimiento se uniese al cuerpo como forma, dado que todo cuerpo tiene su naturaleza determinada, se seguiría que el entendimiento adquiere una determinada naturaleza, oponiéndose a lo primeramente enunciado y no pudiendo conocer todas las cosas ni conocerlas como universales. ("Quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilium ut in potentia ad ea existens, oportet quod omnibus careat", *C. Gent.*, II, 59; "Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam. Et sic non esset omnium cognoscitivus", *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, 2).

Refutación: Santo Tomás, en la *Summa Theologiae* y en el *Contra Gentes*, simplemente señala que es suficiente determinar que la potencia intelectual no es acto del cuerpo para probar que el hombre puede entender con su entendimiento todas las cosas y conocerlas de modo inmaterial y universal. ("Sufficit ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum et ad hoc quod intellectus intelligat immaterialia et universalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus", *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, ad 2). En el *De Unitate* se refiere a esto en dos lugares, en el cap. I, afirmando que el entendimiento no contiene ninguna

⁷ AVERROES, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima*, Librum Tertium, c. 4, 67-73 (p. 385, Ed. Crawford).

naturaleza determinada de las naturalezas sensibles que conoce, porque su única naturaleza consiste en ser posible, es decir, en estar en potencia respecto de todas las cosas inteligibles. ("Concludit ergo quod intellectus antequam intelligat in actu nihil est actu eorum quae sunt", *De Unit.*, cap. I, 393-395). En el cap. III negando que el entendimiento sea forma material, sostiene, siguiendo la doctrina aristotélica, que si el entendimiento no es acto de ningún órgano, permanece no sólo inmaterial sino que es recipiente de un modo inmaterial y se entiende a sí mismo. Por esto mismo Aristóteles sostiene que no toda el alma, sino sólo el entendimiento es el lugar o receptáculo de las especies. ("Non enim dicimus animam humanam esse formam corporis secundum intellectivam potentiam, quae secundum doctrinam Aristotelis nullius organi actus est: unde remanet quod anima, quantum ad intellectivam potentiam, sit immaterialis et immaterialiter recipiens et se ipsam intelligens. Unde et Aristotelis signanter dicit quod anima est locus specierum «non tota sed intellectus»", *De Unit.*, cap. III, 378-386).

3ª objeción averroísta: Si el entendimiento fuera parte del alma que es forma del cuerpo, parecería que siendo corruptible el cuerpo el entendimiento también sería necesariamente corruptible. ("Forma corporis non potest esse sine corpore. Si ergo corpus sit corruptibile, sequitur formam corporis corruptibilem esse", *De Unit.*, cap. I, 556-559). La misma objeción, aunque siguiendo otro discurso metodológico, aparece en la *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, 6: "Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma".

Refutación: El Aquinate contesta diciendo que es evidente que la forma que tiene operaciones propias independientes de la materia, más que forma del compuesto, es la forma que da el "esse" al compuesto, de manera que ella no recibe el "esse" por estar en el compuesto, sino que más bien lo da. Por lo tanto, no es necesario que esta forma que da el "esse" al compuesto y no vive por él se corrompa al descomponerse el compuesto. ("Forma igitur quae habet operationem secundum aliquam sui potentiam vel virtutem absque communicatione suae materiae, ipsa est quae habet esse, nec est per esse compositi tantum sicut aliae formae, sed magis compositum est per esse eius. Et ideo destructo composito destruitur illa forma quae est per esse compositi, non autem oportet quod destruat ad destructionem compositi illa forma per cuius esse compositum est, et non ipsa per esse compositi", *De Unit.*, cap. I, 644-653). Y en la *Suma* refuta diciendo: "Quod anima illud esse in quo ipsa subsistit communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore" (*S. Th.*, I, q. 76, a. 1, ad 5).

4ª objeción averroísta: Más que una objeción, se trata aquí de la propuesta de Averroes para explicar cómo el hombre entiende, o más bien, cómo ese entendimiento posible, para él separado, se une a nosotros. Pues como bien dice Sto. Tomás en la *Suma* "si alguien se empeña en afirmar que el alma inte-

lectiva no es forma del cuerpo debería indicar el modo por el cual el entender es una acción de este hombre concreto, ya que cada uno experimenta ser él mismo el que entiende", (S. Th., I, q. 76, a. 1, c). Averroes sostuvo que este principio de entender, que se llama entendimiento posible, no es el alma, ni parte del alma, sino más bien una sustancia separada; y el entender de aquella sustancia separada es el entendimiento mío o tuyo, en cuanto aquel entendimiento posible se me une a mí o a ti mediante los fantasmas que están en mí o en ti. Pues la especie inteligible, que es una misma cosa con el entendimiento posible, por ser forma y acto del mismo, tiene dos sujetos, siendo uno de ellos los fantasmas y el otro el entendimiento posible. Así el entendimiento posible se prolonga en nosotros por su misma forma mediante los fantasmas⁸; y así se explica que cuando el entendimiento posible entiende, este hombre entiende (*De Unit.*, cap. III, 46-60⁹; cfr. *C. Gent.*, II, 59 y S. Th., I, q. 76, a. 1, c).

Refutación: A esta propuesta de Averroes, absolutamente falaz, el Aquinate opone varios argumentos, siendo el más contundente el que repite tanto en la *Summa*, como en el *Contra Gentes* y en el *De Unitate*. A saber: "esta continuidad o enlace no es suficiente para que la acción del entendimiento sea la acción de este hombre, cosa fácil de comprender por comparación con lo que ocurre en los sentidos, de los cuales procede Aristóteles para el estudio del entendimiento. Así, según el III *De Anima*, los fantasmas son al entendimiento como los colores a la vista. Por tanto, de igual modo como las especies de los colores están en la vista, así las especies de los fantasmas están en el entendimiento posible. Es evidente que por el hecho de que están en una pared los colores, cuyas imágenes están en la vista, no se atribuye a la pared la acción de ver, pues no decimos que la pared ve sino más bien que es vista. Luego, por esto que las especies de los fantasmas están en el entendimiento posible, no se sigue que este hombre, en el cual están los fantasmas, entienda, sino que él mismo o sus fantasmas son entendidos (S. Th., I, q. 76, a. 1, c; cfr. *C. Gent.*, II, cap. 59; cfr. *De Unit.*, cap. III, 97-118). En el *De Unitate*, el argumento expuesto aparece en tercer lugar y como coronación de la refutación, siendo el primer paso de la misma lo siguiente: la continuidad del entendimiento no correspondería al hombre según su primera generación (el hombre es engendrado por el hombre). Según la doctrina de Averroes el entendimiento no se prolonga en el hombre según su generación, sino según la operación del sentido, pues el fantasma es un movimiento hecho por el sentido en cuanto está en acto, según se dice en el III *De Anima* (*De Unit.*, cap. III, 62-75). Lo que aparece como segundo paso de la refutación en el opúsculo, también es esgri-

⁸ AVERROES, *op. cit.*, Librum Tertium, c. 5, 517-520 (p. 405, Ed. Crawford).

⁹ "Quorum unus Averroys, ponens huiusmodi principium intelligendi quod dicitur intellectus possibilis non esse animam nec partem animae nisi equivoce, sed potius quod sit substantia quaedam separata, dixit quod intelligere illius substantiae separatae est intelligere mei vel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur mihi vel tibi per phantasmata quae sunt in me et in te. Quod sic fieri dicebat: species enim intelligibilis quae fit unum cum intellectu possibili, cum sit forma et actus eius, habet duo subiecta; unum ipsa phantasmata, aliud intellectum possibilem. Sic ergo intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam mediantibus phantasmatibus et sic dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit".

mido como argumento en el *C. Gentes*: "El entendimiento en acto y lo inteligible en acto son una sola cosa, como el sentido en acto y lo sensible en acto. Pero no así el entendimiento en potencia y lo inteligible en potencia, como tampoco el sentido en potencia y lo sensible en potencia. La especie de una cosa según está en los fantasmas no es inteligible en acto, y así no es una sola cosa con el entendimiento en acto sino cuando es abstraída de los fantasmas; como tampoco la especie del color es sentida en acto tal cual está en la piedra sino solamente cuando está en la pupila. Así, solamente se une a nosotros la especie inteligible en cuanto que está en los fantasmas. No se une, pues, a nosotros en cuanto que es una sola cosa con el entendimiento posible, como su forma. Luego no puede ser el medio por el cual el entendimiento posible se une a nosotros" (*C. Gent.*, II, 59). ("Manifestum est enim quod species intelligibilis secundum quod est in phantasmatis, est intellecta in potentia; in intellectu autem possibili est secundum quod est intellecta in actu, abstracta a phantasmatis. Si ergo species intelligibilis non est forma intellectus possibilis nisi secundum quod est abstracta a phantasmatis, sequitur quod per speciem intelligibilem non continuatur phantasmatis, sed magis ab eis est separatus", *De Unit.*, cap. III, 78-86).

Por último, para dar término a esta refutación expondremos uno más de los tantos argumentos que el Doctor Angélico opone a los averroístas. Es tal vez el más simple, pero al mismo tiempo cabal expresión de ese realismo que caracteriza el pensamiento de Tomás de Aquino. Leemos en el *C. Gentes*, II, 59: "Todo cognoscente se une al objeto por la potencia cognoscitiva y no a la inversa; como todo el que obra se une a lo realizado por la potencia operativa. Por lo tanto, no se une por la forma inteligible al entendimiento, sino más bien por el entendimiento a lo inteligible".

II

II Cuestión: Esta puede, a su vez, dividirse en dos partes:

II.1. Demostrar la imposibilidad de un entendimiento posible único.

II.2. Demostrar la posibilidad de la multiplicación del principio intelectivo.

II.1

1er. argumento: Si afirmamos, según lo ya demostrado, que el entendimiento es parte o potencia del alma que es forma del hombre, debemos afirmar que es absolutamente imposible que el entendimiento sea uno para todos los hombres, porque es imposible que muchas cosas numéricamente distintas tengan la misma forma, como es imposible que tengan el mismo "*esse*", ya que la forma es el "*principium essendi*" (*S. Th.*, I, q. 76, a. 2, c. "Impossibile est autem unam formam esse nisi unius materiae: quia propius actus in propria potentia fit", *C. Gent.*, II, 73; "Si autem animae sunt diversae, et intellectus possibilis est virtus anima qua anima intelligit, oportet quod differat numero; quia nec fingere possibile est quod diversarum rerum sit una numero virtus", *De Unit.*, cap. IV, 37-41).

2º *argumento*: Así como hay una proporción entre el alma humana y el cuerpo humano, así también la hay entre el alma de este hombre y el cuerpo de este mismo hombre. No es posible que el alma de este hombre entre en otro cuerpo que no sea el de este hombre. Si el alma de este hombre es por lo que este hombre entiende, luego no es uno mismo el entendimiento de este hombre y el de aquél (*C. Gent.*, II, 73).

3er. *argumento*: La unidad del que opera no depende de los instrumentos sino del agente principal que se sirve de los instrumentos. Es manifiesto que el entendimiento es aquello que es principal en el hombre, y que se sirve de todas las potencias del alma y de los miembros del cuerpo. Por consiguiente, si fuera uno solo el entendimiento de todos necesariamente habría un solo individuo inteligente. Lo cual es absurdo (*De Unit.*, cap. IV, 66-67, 76-82; "Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificetur alia quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis, nullo modo Socrates et Plato poterunt dici nisi unus intelligens", *S. Th.*, I, q. 76, a. 2, c).

4º *argumento*: El intelecto posible es el medio por el que el alma entiende, según Aristóteles en el III *De Anima*. Luego, si el entendimiento posible de este y de aquel hombre fuera uno e idéntico numéricamente, sería también necesario que el entender de ambos hombres fuera uno e idéntico. Lo cual es imposible porque diversos individuos no pueden tener una sola operación (*C. Gent.*, II, 73; "Si omnes homines intelligunt uno intellectu, qualitercumque eis uniatur, sive ut forma sive ut motor, de necessitate sequitur quod omnium hominum sit unum numero ipsum intelligere quod est simul et respectu unius intelligibilis", *De Unit.*, cap. IV, 96-101: "Sequeretur ulterius quod sit et agens unum et actio una, idest quod omnes homines sint unus intelligens et unum intelligere", *S. Th.*, I, q. 76, a. 2, c).

5º *argumento*: Si el entendimiento de todos fuera uno solo, resultaría también que por una sola acción intelectual, todos los hombres entenderían una misma cosa al mismo tiempo (*De Unit.*, cap. IV, 111-114).

6º *argumento*: El entendimiento posible es el medio con el que el alma entiende, o el hombre a través del alma. Por tanto, si este hombre tiene un alma sensitiva distinta de aquel otro, pero no otro entendimiento posible sino uno e idéntico, seguiríase que son dos animales pero no dos hombres (*C. Gent.*, II, 73).

7º *argumento*: Según enseña Aristóteles, el entendimiento posible, antes de aprender o descubrir, está en potencia como una "*tabula rasa*"; después que aprendió o descubrió, posee el hábito de la ciencia mediante el cual puede operar por sí mismo, encontrándose todavía en potencia para entender en acto. Sobre esto conviene subrayar: a) que el hábito de la ciencia es acto primero del entendimiento posible según el cual éste se actualiza; b) que antes de entender el entendimiento posible está en potencia como una "*tabula rasa*" y c) que por nuestro aprender el entendimiento posible se actualiza. Pero estas tres cosas de ninguna manera pueden darse si el entendimiento posible es uno solo para todos los que existen, existieron y existirán (*De Unit.*, cap. IV, 147-170).

8º argumento: Si el entendimiento posible es uno para todos los hombres será necesario decir que el entendimiento posible fue siempre, dado que los hombres hayan sido siempre, como dicen; y con mayor razón el entendimiento agente porque "el agente es más perfecto que el paciente", según Aristóteles. Mas si el agente es eterno y el recipiente también, serán eternas las cosas recibidas. Luego las especies inteligibles estuvieron eternamente en el entendimiento posible y éste no recibe de nuevo otras especies inteligibles. Luego el sentido y la fantasía ya no serán necesarios para entender (*C. Gent.*, II, 73), ni tendrá sentido hablar de un entendimiento agente que convertiría en acto a los inteligibles en potencia como se señala en el *De Unitate* ("Si quis addat homines semper fuisse secundum opinionem Aristotelis, sequeretur quod non fuerit primus homo intelligens; et sic per phantasmata nullius species intelligibiles sunt acquisitae in intellectu possibili, sed sunt species intelligibiles intellectus possibilis aeternae. Frustra ergo Aristotelis posuit intellectum agentem, qui faceret intelligibilia in potentia intelligibilia in actu", *De Unit.*, cap. IV, 190-198).

9º argumento: Si el entendimiento posible es uno para todos y además eterno, será necesario que todas las especies inteligibles de cuantas cosas son o fueron conocidas por cada uno de los hombres se encuentren ya en él, así como las especies inteligibles de todas las ciencias. Luego, cualquiera de nosotros que entiende mediante el entendimiento posible, conocerá todas las cosas que son o fueron conocidas por cualesquiera de los hombres. Y cada uno podrá considerar, cuando quisiere, las verdades de todas las ciencias. Lo cual es absurdo, como es absurdo que el entendimiento posible sea uno y eterno (cfr. *C. Gent.*, II, 73).

Para rebatir estos argumentos Averroes, en su *Comentario al De Anima*, propone básicamente dos explicaciones que Sto. Tomás refuta prolijamente en el *C. Gent.* y en el *De Unitate Intellectus*. Examinaremos sintetizado cada argumento averroísta y para su respectiva refutación.

1ª explicación averroísta: El entendimiento posible está unido a nosotros por medio de su forma, o sea, por la especie inteligible, cuyo sujeto es el fantasma existente en nosotros, que es distinto en los distintos individuos. Así, el entendimiento posible se multiplica en los distintos individuos, no por razón de su sustancia sino en razón de su forma (AVERROES, III *De Anima*, c. 5, pp. 501-527).¹⁰

Refutación: Ya en el final de la 1ª Cuestión quedó demostrado que el hombre no podría entender si el entendimiento posible se uniera de ese modo a nosotros. Pero aun aceptando la explicación averroísta, no solucionaría los problemas que surgen en los argumentos expuestos para la 2ª Cuestión, principalmente en el 3º, 4º y 6º. Porque los que se multiplican en los distintos individuos, según la explicación averroísta, son los fantasmas, mientras que el entendimiento permanece único. E incluso el fantasma en cuanto es entendido en acto tampoco se multiplicaría, porque como tal está en el entendimiento posible ya despojado de las condiciones materiales por el entendimiento agente. Y en cuanto es entendido en potencia no trasciende el grado de la sensibilidad. Por lo tanto, la distinción entre un individuo y otro nos trascendería del alma

¹⁰ AVERROES, *op. cit.* (p. 404-405, Ed. Crawford).

sensitiva, permaneciendo entonces la conclusión del 6º argumento: seguiríase que son dos animales pero no dos hombres (cfr. *C. Gent.*, II, 73). Tampoco resolvería la diversidad de las operaciones (4º argumento), porque no es el fantasma la forma del entendimiento posible sino la especie inteligible abstraída de los fantasmas, y en un mismo entendimiento no se abstrae de distintos fantasmas del mismo orden más que una sola especie inteligible. Por lo tanto, si fuera uno el entendimiento para todos los hombres la diversidad de fantasmas que están en éste y en aquél, no pueden causar la diversidad de la operación intelectual entre este y aquel hombre (*S. Th.*, I, q. 76, a. 2, c; "Phantasmata enim preambula sunt actionis intellectus, sicut colores actionis visus: unde per eorum diversitatem non diversificaretur actio intellectus, maxime respectu unius intelligibilis", *De Unit.*, cap. IV, 117-121; "Species enim non sunt intelligibiles actu nisi per hoc quod a phantasmatibus abstrahuntur et sunt in intellectu possibili. Diversitas igitur phantasmatum non potest esse causa unitatis vel multiplicationis perfectionis quae est secundum scientiam intelligibilem", *De Anima*, q. 3, r).

2ª explicación averroísta: Las especies inteligibles tienen un doble sujeto: uno de quien reciben la eternidad, esto es el entendimiento posible; y otro de quien reciben la novedad, a saber el fantasma; como es doble también el sujeto de la especie visible, a saber la cosa que está fuera del alma y la potencia visiva (AVERROES, III *De Anima*, c. 5, p. 376-423).¹¹

Refutación: Si con esta explicación los averroístas intentaran reducir las objeciones planteadas en los argumentos 7º, 8º y 9º, por cierto no podrían lograrlo. Analizando la explicación surge inmediatamente que es imposible que la acción y perfección de una cosa eterna dependa de algo temporal, como son los fantasmas que nosotros renovamos diariamente a través de los sentidos. Además, nadie recibe lo que ya tiene pues el recipiente debe estar despojado de lo recibido (cfr. *C. Gent.*, II, 73).

II.2. Para demostrar la posibilidad de la multiplicación del principio intelectual se procederá a sintetizar las objeciones averroístas que el Aquinate se plantea en las obras ya citadas, exponiendo a continuación de cada una la respuesta correspondiente.

1ª objeción averroísta: Toda forma que es una específicamente y se multiplica numéricamente se individualiza por la materia. Entonces el entendimiento posible uno específicamente y multiplicado numéricamente en los distintos hombres se individualizará en éste y en aquél según la materia corporal de cada hombre del que es forma. Pero como el "esset" de una cosa depende de aquello que le da la individualización, por lo tanto, el entendimiento posible es una forma material que nada recibe ni obra sin órgano corporal,¹² y eso es contra la naturaleza del entendimiento posible. Luego el entendimiento posible no puede multiplicarse en los distintos hombres sino que es uno para todos (cfr. *C. Gent.*, II, 75; "Omne quod multiplicatur secundum divisionem materiae est forma materialis: unde substantiae separatae a materia non sunt plures in una specie", *De Unit.*, cap. V, 3-6).

Refutación: Sto. Tomás afirma que el entendimiento posible es específicamente uno en los distintos hombres y diverso numéricamente, pero no es forma

¹¹ AVERROES, *op. cit.*, Librum Tertium (p. 400-401, Ed. Crawford).

material que depende del cuerpo en su existencia. Porque así como al alma humana le compete unirse a tal cuerpo y así específicamente es una pero numéricamente diversa en cuanto tiene relación con otro cuerpo numérico, asimismo el entendimiento posible como potencia del alma se individualiza en razón de los cuerpos que informa y no porque los cuerpos causen tal individuación (cfr. *C. Gent.*, II, 75; "Ex quo sequitur quod si aliqua forma nata es participari ab aliquo, ita quod si actus alicuius materiae, illa potest individuari et multiplicari per comparisonem ad materiam", *De Unit.*, cap. V, p. 74-78; "Manifestum est quod de ratione animae humanae est quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se speciem completam sed speciei complementum sit in ipso composito. Unde quod sit unibilis huic aut illi corpori multiplicat animam secundum numerum, non autem secundum speciem, sed in hoc differt anima humana ab aliis formis, quod esse suum non dependet a corpore; unde nec esse individuatum eius a corpore dependet", *De Anima*, q. tertia, responsio).

2ª objeción averroísta: Si las almas se multiplican a medida que se multiplican los cuerpos, parece seguirse que desaparecidos los cuerpos no permanecería una multitud de almas sino que todas ellas se reducirían a una sola. (*S. Th.*, q. 76, a. 2, 2; "Si multiplicantur secundum corpora, sequitur quod destructis corporibus non remaneant multae animae", *De Unit.*, cap. V, 85-87).

Refutación: Así como el "esse" del alma está en el cuerpo en cuanto es forma del cuerpo, y no existe antes del cuerpo, y sin embargo, una vez destruido el cuerpo, todavía permanece en su ser, así también cada una de las almas permanece en su unidad y, por consiguiente, muchas almas permanecen en su multitud. (*De Unit.*, cap. V, 90-95; "Manifestum est autem quod anima intellectualis, secundum suum esse, unitur corpori ut forma; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse. Et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum; et tamen, destructis corporibus, remanent animae in suo esse multiplicatae", *S. Th.*, I, q. 76, a. 2, ad 2).

3ª objeción averroísta: Las especies o formas que son una específicamente y diversas numéricamente son formas individuales¹² y no pueden ser formas inteligibles, porque las cosas inteligibles son universales y no particulares. Luego es imposible que el entendimiento posible esté multiplicado en los distintos individuos humanos. (*C. Gent.*, II, 75; "Ergo species rerum in intellectu meo et tuo recipiuntur individualiter: quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium", *S. Th.*, I, q. 76, a. 2, 3).

Refutación: En esta objeción, explica Sto. Tomás cómo Averroes falla al no tener en cuenta la distinción entre lo que se entiende y el medio por el cual se entiende. Pues la especie recibida no es lo que se entiende (si no las ciencias versarían sobre especies y no sobre objetos) sino el medio para entender. Lo que se entiende son las cosas mismas existentes fuera del alma. Ahora bien, si es un conocimiento científico, versará sobre los universales, pero esto no significa que ellos estén fuera del alma con subsistencia propia; porque aunque para el conocimiento de algo es necesario que tal conocimiento corresponda a la cosa, no es necesario que la cosa y el conocimiento tengan idéntico modo

¹² AVERROES, *op. cit.*, Librum Tertium, c. 6, p. 10-25 (p. 413-414, Ed. Crawford).

¹³ AVERROES, *op. cit.*, Librum Tertium, c. 5, p. 432-448 (p. 402, Ed. Crawford).

de ser. En realidad, el entendimiento conoce prescindiendo de los principios individuantes gracias a la especie inteligible en él recibida, que ha sido inmaterializada por el entendimiento agente como abstraída de la materia y de las condiciones de la materia por las que algo se individualiza. Esto es conocer los universales, entendiendo que los universales no subsisten fuera del alma y que el entendimiento conociendo los universales conoce o entiende las cosas que están fuera del alma. De todo lo dicho se concluye que la especie inteligible no debe ser numéricamente una para este y aquel hombre, porque entonces habría numéricamente un solo entender para uno y para el otro (cfr. *C. Gent.*, II, 75; *S. Th.*, I, q. 76, a. 2, ad 3 y ad 4; "Est ergo unum quod intelligitur et a me et a te, sed alio intelligitur a me et alio a te, id est alia specie intelligibili; et aliud est intelligere meum et aliud tuum; et alius est intellectus meus et alius tuus", *De Unit.*, cap. V, 226-230).

4ª objeción averroísta: Cuando un discípulo recibe la ciencia de su maestro, no puede decirse que la ciencia del maestro engendre la ciencia en el discípulo, porque así la ciencia sería una forma activa, lo que es falso. Parece entonces, que la ciencia que tiene el maestro, la misma numéricamente debe pasar al discípulo. Lo cual no puede suceder a menos que el entendimiento de ambos sea el mismo. (*S. Th.*, I, q. 76, a. 2, 5; cfr. *C. Gent.*, II, 75; "Averroes ponit quod unus homo per doctrinam non causat aliam scientiam in altero ab ea quam ipse habet; sed communicat ei eandem scientiam quam ipse habet, per hoc quod movet eum ad ordinandum phantasmata in anima sua, ad hoc quod sint disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem", *S. Th.*, I, q. 117, a. 1, c.).

Refutación: Sto. Tomás responde que al decir que la ciencia es una numéricamente en parte tiene razón y en parte no. La ciencia es numéricamente una en cuanto a lo que se aprende, pues es la misma la verdad que conocen el discípulo y el maestro, pero no lo es en cuanto a las especies inteligibles mediante las cuales se aprende. Además el maestro causa la ciencia en el discípulo de modo artificial, es decir, mediante el arte demostrativo que supone en el enseñando un principio activo para la ciencia: el entendimiento agente y los primeros principios, ya que la operación exterior del que enseña nada produciría si no hay en nosotros un principio intrínseco de ciencia. Si el entendimiento posible del alma está en pura potencia respecto de los inteligibles, se debe decir que el que enseña causa la ciencia en el que aprende haciéndole pasar de la potencia al acto (cfr. *C. Gent.*, II, 75; *S. Th.*, I, q. 117, a. 1, c; "Ita in discipulo est principium naturale scientiae, scilicet intellectus agens et prima principia per se nota; doctor autem subministrat quaedam amminicula, deducendo conclusiones ex principiis per se notis", *De Unit.*, cap. V, 254-258).

Por último, y a modo de conclusión desearía destacar que el esclarecimiento de las cuestiones aquí expuestas cobra especial importancia cuando se toma conciencia del alcance de la respuesta, que va más allá del orden teórico gnoseológico; es más, compromete todo el orden moral. Pues si el entendimiento no fuera numéricamente diverso en cada hombre tampoco lo sería la voluntad, de manera que el hombre no sería dueño de sus actos, no sería libre ni responsable, con lo que quedaría suprimido todo fundamento de la moralidad.

EL RACIONALISMO EN EL INICIO DEL INMANENTISMO JURIDICO

1. Introducción

Cuando en la *Teoría Pura del Derecho* Kelsen asegura que "un hecho es ilícito porque es la condición de una sanción, pues no hay nada malo en sí mismo, sino solamente en cuanto está prohibido", muestra el fundamento de su positivismo jurídico, y con ello la influencia del inmanentismo moderno en el campo del derecho, pues quita el soporte objetivo del mismo supliéndolo por una construcción exclusivamente subjetiva que en consecuencia se autojustifica.

A la elaboración de tal principio en el pensamiento jurídico se arriba sólo después de un proceso que ha destruido las bases ontológicas de las teorías morales, políticas y jurídicas. Esto es, que ha abandonado en la reflexión a la naturaleza de las cosas como punto de partida realista, y sobre todo ha suplido la naturaleza del hombre por consideraciones ideológicas. El vaciamiento de sentido padecido por el concepto de naturaleza y, en especial, la negativa a entenderla teleológicamente, prejuicio metódico de las teorías contemporáneas, conduce a interpretaciones mecanicistas en el orden socio-político, que son un primer paso hacia el voluntarismo jurídico.

En el inicio de este proceso se encuentra en el orden general del pensamiento la revolución cartesiana y con ella, en el campo del derecho, el racionalismo jurídico. Este artículo pretende mostrar cómo el pensamiento racionalista ha dado las bases para la constitución de los principios rectores del positivismo jurídico contemporáneo, a través del abandono de la concepción aristotélico-tomista de naturaleza, y la transformación de la naturaleza verdadera del hombre en un hombre "en estado de naturaleza"; que implican, como veremos, la negación de la *Ley Eterna*, como fundamento trascendente de la Ley y el Derecho Natural.

A tal fin, se han elegido algunas páginas de las obras jurídicas de Grocio y Hobbes. El uno como generador del iusnaturalismo racionalista, el otro, aunque también racionalista en su elaboración de la ley y el derecho natural, por su crudo voluntarismo, consecuencia de esa elaboración. Diversos ciertamente en muchas apreciaciones, tienen sus reflexiones en común, sin embargo, mostrar tanto en un camino de transición (Grocio), como en plenitud (Hobbes), la ruptura con los principios del realismo jurídico.

2. Algunas consideraciones acerca del inmanentismo como principio rector del pensamiento moderno

El pensamiento jurídico moderno no ha quedado fuera del proceso revolucionario que afecta todo el orden de las realidades humanas. En tanto implica un cierto y determinado conocimiento es alcanzado por la crisis de realismo que de forma diversa ha viciado los fundamentos del saber o de manera más pri-

maria la comprensión del ser de las cosas empezando por el mismo ser del hombre. Y, en cuanto tiene por objeto una realidad práctico-agible, la crisis ética, consecuentemente política, que surge del naufragio de sus fundamentos ontológicos lo ha condicionado en su posibilidad de alcanzar la verdad del bien, particularmente la del Bien Común por el que prácticamente se define la vida jurídica.

Por tal motivo no podrán comprenderse adecuadamente el racionalismo y el positivismo jurídicos sin inscribirlos, siquiera sumariamente, en el marco más general del pensamiento moderno. Y éste puede interpretarse unitariamente desde la consideración de su principio fundante y rector: el *inmanentismo*.¹ Con él se produce la ruptura en la continuidad del pensamiento clásico-cristiano, en cuanto implica la afirmación de la entidad propia de la realidad con independencia del pensamiento humano; en definitiva, el reconocimiento de un ser en las cosas independiente de la razón y voluntad del hombre.

En ello se apoya Santo Tomás cuando dice que la verdad que se afirma de las cosas en relación con el entendimiento del hombre es en cierta forma accidental a ellas, pues aun en caso de que el entendimiento humano no existiese, todavía la cosa permanecería en su esencia (*De Veritate*, q. 1, a. 4, c.). Por eso conocer depende del ser y no a la inversa. Aquí reside el realismo tomista. Para el Aquinate resulta claro que los principios del ser de algo y de su verdad son los mismos, de manera que la causa de la inteligibilidad de las cosas reside en su ser. En el rechazo de estos principios fundamentales encontramos una de las causas del extrañamiento del pensamiento moderno, incluido el jurídico, respecto de la realidad y naturaleza de las cosas.

Con esto se abre el camino a la aguda crisis de nuestros días, en la cual el hombre parece estéril para reconocer su mismo ser y el de las realidades morales, políticas y jurídicas. Ellas han quedado oscurecidas por las construcciones ideológicas que desde el siglo XVII hasta nuestros días han venido sumándose

¹ Cuando se habla de immanencia debe tenerse en cuenta el sentido analógico del término. Basten a los fines del presente artículo las siguientes advertencias: a) no debe identificarse el inmanentismo del pensamiento antiguo precristiano con el inmanentismo del pensamiento moderno. El primero era inmanentista en metafísica en gran medida por la imposibilidad de hecho de encontrar una vía apta para quebrar la circularidad y eternidad del mundo que enmarcaba su especulación, aun la de aquellos filósofos más relevantes como Platón y Aristóteles. La falta de una perspectiva creacionista "ex nihilo" puede señalarse como un gran obstáculo para todo intento de fundar una metafísica con pleno sentido de la transcendencia. Una muestra de lo dicho puede hallarse en el intento de una fundamentación trascendente de la ley humana por parte de Cicerón, quien de todos modos no puede superar el inmanentismo del "logos" y la ley eterna estoica. Por el contrario, el pensamiento moderno se hace inmanentista por principio, y a partir del rechazo metódico de la transcendencia, tanto metafísica como gnoseológica. Se trata de su negación consciente y sistemática en ambos órdenes. b) Debe advertirse también que no tiene la misma entidad y valencia la calificación de inmanentismo referida al pensamiento de Grocio que el adjudicado a Hobbes o Kelsen. En el primer caso, estamos ante la simple hipótesis, no aceptada por el autor, de un inmanentismo metafísico pleno, más allá de que su iusnaturalismo pueda ser inmanentista en la medida que carece de una relación trascendental con la Ley Eterna, tal como luego lo analizaremos. De manera diferente, en Hobbes como en Kelsen, la teoría se construye a partir del principio de la immanencia en el orden metafísico y gnoseológico, por el que se explican y justifican todas sus apreciaciones.

en un proceso de confusión que asemeja en ciertos aspectos la crisis de la "polis" griega y la actitud asumida por los sofistas.

Es que, desde aquella proposición de Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas..." tal como la interpreta Platón, resulta manifiesto que la verdad del pensamiento cuando no se funda en el ser de las cosas se torna construcción exclusiva del sujeto pensante. A tal punto que la misma existencia objetiva es puesta en tela de juicio, convirtiéndose la mente humana en un principio ilimitado de configuración de la realidad y, por ende, de mensuración de la misma. De allí que el pensamiento deje de ser principalmente contemplativo y se torne absolutamente práctico, creador, hacedor arbitrario y omnímodo. Por eso "cuando el saber no se fundamenta en el ente, no se remite inmediatamente a la nada, como parecería lógico, sino que deviene una función del sujeto, y la ciencia queda reducida a objeto del pensar, aunque más tarde se compruebe que esa fundamentación es completamente vana, y entonces aparezca con claridad el nihilismo que ya en el principio se contenía a radice".²

Es así que el hombre de nuestro tiempo queda atado al solipsismo de su conciencia, la única realidad verdadera y cierta. Fabro caracteriza esa situación en su desenvolvimiento último por oposición al realismo del pensamiento cristiano a través de algunos aspectos destacables:

1) El pensamiento moderno se resuelve en el principio de lo *trascendental*, en tanto sostiene que el modo de aparecer del ser a la conciencia está en función del modo de actuarse y estructurarse de la conciencia misma, por lo que el ser no es más que "*el ser-de-conciencia*". Así la conciencia ejerce una presencia constitutiva en acto de la verdad, lo que lleva a nuestro autor a afirmar que ese actuar de la conciencia, ya se lo llame intelecto, razón, experiencia, dialéctica, voluntad, libertad, etc., no quita firmeza y permanencia al principio antes enunciado. En definitiva, la subjetividad humana es tenida por el constituyente primario de la verdad.

Frente a ello, el principio cristiano de la *trascendencia* establece que el modo de aparecer del ser a la conciencia *está en función del mismo ser*, que es el *fundamento* de la conciencia.

2) En el pensamiento moderno se muestra una dirección metafísica (en el racionalismo como en el idealismo metafísico) de carácter monista que alcanza el carácter de verdadero panteísmo, en la medida que los entes no son más que modos, momentos, o fenómenos del Absoluto.

El cristianismo opone a ello la distinción radical entre Dios y las creaturas, de acuerdo con el *ser* por esencia de uno, y ente por participación del otro.

² JUAN JOSÉ SANGUINETI, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Eunsa, Pamplona, 1977, p. 33.

3) El aislamiento del pensamiento en el proceso de la duda es el método de las corrientes inmanentistas de nuestro tiempo, caracterizándose por la remoción de toda certeza inmediata acerca de algunos contenidos de experiencia y pensamiento, lo que se justifica en cuanto el pensamiento moderno remite a un acto de pensar que *es la presencia de sí respecto a sí mismo*.

A esto, el método realista opone la duda como función heurística dirigida al contenido en su particularidad empírica e histórica y no al contenido como acto del acto de conciencia.

Por tanto, concluye Fabro, "las distinciones de racionalismo, empirismo, criticismo, idealismo, irracionalismo, etc., no son más que variaciones del principio mismo de la inmanencia y no se le oponen sino que más bien indican las etapas, las valencias y las formas de desenvolvimiento de él; el ser de que se habla en todas y cada una de estas formas *es el ser de conciencia...*".³

3. Racionalismo y Espíritu Cartesiano

Sin desconocer la importancia del nominalismo en la génesis de este proceso, lo cierto es que la revolución cartesiana aparece con claridad en el inicio del desenvolvimiento del inmanentismo moderno. Ella ofrece la posibilidad de múltiples consideraciones en diversos órdenes del pensamiento, nosotros sin embargo nos limitaremos a una breve exposición de algunos de los principios que animaron al filósofo de La Flèche, y que de una u otra forma están relacionados con el fin de nuestro estudio. Esto implica que sólo nos detendremos en aquellos que Descartes impuso como "espíritu" de su época y que, por tanto, tienen la virtualidad de estar más o menos presentes en la obra de los pensadores, cualquiera fuera el género de su discurrir, que iniciaron el camino de la modernidad, aunque aun se encuentren en sus páginas signos escolásticos de realismo, tal el caso de Grocio, por ejemplo.

La escolástica decadente a través del nominalismo preparó el advenimiento del pensamiento cartesiano, al abandonar el realismo tomista y afectar los fundamentos ontológicos del pensamiento en general. Por otra parte, la Reforma sirvió para acentuar, entre otros elementos disociadores en el orden cultural, el subjetivismo; al que debe sumarse el escepticismo nacido de la virulencia de las luchas religiosas y políticas. De allí que Gilson manifieste que al reconocimiento explícito de la imposibilidad de alcanzar la verdad manifestado por Montaigne, sucede esa duda metódica cartesiana que arriba a la suprema certeza de la razón en reflexión sobre sí misma. Estamos en una época, la del siglo XVII, nos dice el tomista francés, que es de aquellas que de ordinario exigen la presencia de "un joven héroe que decide que ha de rehacerlo todo de arriba abajo".⁴ Descartes sintió esa vocación y puso todo el "pathos" que lo

³ CORNELIO FABRO, *La dialéctica de Hegel*, Columba, Buenos Aires, 1969, pp. 90 a 96.

⁴ ETIENNE GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1973, p. 143, 3ª edición.

animaba al servicio de una idea que invertirá revolucionariamente los fundamentos del pensamiento.⁵

En esa vía el problema del escepticismo es resuelto y superado por Descartes a través del *método*. Para él la falta de acuerdo entre los hombres no encuentra su causa en la mente, pues ésta es "la cosa mejor repartida del mundo... y es naturalmente igual en todos los hombres", de manera que no siendo unos más razonables que otros, la respuesta ha de buscarse en el modo que conducimos nuestros pensamientos, pues "no es suficiente tener buen espíritu, lo principal es aplicarlo bien".⁶

El *método* cobra así una preeminencia desmedida y, sobre todo, una amplia independencia de la especificidad del objeto perseguido por el pensamiento. La ciencia se reduce a *método*, y entre todos los posibles al de las *matemáticas*, pues éstas son las únicas que pueden ser llamadas en plenitud ciencias, y ello en virtud de la certeza que su modo de discurrir permite.

El primer principio de este camino está en *desconfiar metódicamente* de todo aquello que no sea absolutamente *claro y distinto* a nuestra razón. Al igual que Bacon con los "*Idola Theatri*" de su *Novum Organum*, Descartes afirma que lo primero del método es "no recibir ninguna cosa como verdadera que yo no la conociese como tal... y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentara a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese ninguna ocasión de ponerlo en duda". Para ello es necesario suponer "que no hay ninguna cosa que fuese tal cual ellos (los sentidos) nos la hacen imaginar", fingiendo entonces que todas las cosas que alguna vez penetraron en nuestro espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de los sueños.⁷

Adquiridas esas pocas nociones claras y distintas⁸ se inicia un *proceso deductivo* de lo más simple y fácil a lo más complejo, cuidando de que se haya enumerado todo lo que forma parte de esa cadena que debe ser revisada cuantas veces sea necesario para estar seguros de que ningún paso del razonamiento se ha omitido. En definitiva, se trata de seguir la vía de las matemáticas, pues son las únicas exentas de todo vicio de falsedad e incertidumbre, adquiriendo el rango de paradigma en todo el orden del conocer. Para Descartes la causa de la inerrancia de tales ciencias está en el abandono de la experiencia, con frecuencia engañosa, y la aceptación de la deducción.⁹ En consecuencia

⁵ RENÉ DESCARTES, *Discurso del Método*, Cuarta Parte, pp. 32/40, Sudamericana, Descartes, obras escogidas, trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, Buenos Aires, 1967.

⁶ RENÉ DESCARTES, *Discurso del Método*, Cuarta Parte, pp. 32/40, Sudamericana, para el filósofo si bien todos los hombres son capaces de distinguir la verdad, muy pocos lo son de descubrirla (E. GILSON, *Discours de la méthode, texte et commentaire*, Vrin, París, 1930, p. 178, 2ª parte).

⁷ *Ibid.*, Segunda Parte, 18/20, y Cuarta Parte, 32/33, ed. cit.

⁸ RENÉ DESCARTES, *Los Principios de la Filosofía*, XLV, 22, ed. cit. de Editorial Sudamericana.

⁹ RENÉ DESCARTES, *Reglas para la Dirección del Espíritu*, Regla segunda, 365, ed. cit. Gilson en la traducción y comentario de la edición francesa del *Discurso del Método*, cit. en nota 5, dice que a Descartes lo anima la búsqueda de una ciencia integralmente matemática, p. 149.

"sólo con abstenerse de recibir como verdadera alguna cosa que no lo sea y que se conserve siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no puede haber ninguna tan alejada a la que por fin no lleguemos ni tan oculta que no la descubramos",¹⁰ nada pues escapa al poder de la razón, sólo es cuestión de tiempo.

El resultado de ese absolutismo de la razón es la *devaluación del conocimiento sensible y aun de la misma experiencia*. Por eso Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas* nos dice: "Me he acostumbrado de tal modo en estos días pasados a apartar mi espíritu de los sentidos, y tan exactamente he observado que existen muy pocas cosas que se conocen con certeza respecto de las cosas corporales, y que existen muchas más que conocemos acerca del espíritu humano y muchas más aun del mismo Dios, que ahora apartaré sin ninguna dificultad mi pensamiento de la consideración de las cosas sensibles o imaginables..."¹¹

Se produce de esta manera una *ruptura en el ser sustancial del hombre*, de manera que su razón queda aislada de los sentidos y en un estado de clausura respecto de la experiencia. La realidad queda así reducida al modo de ser abstracto abandonando las determinaciones concretas del ser en su situación temporal. Por eso el hombre cartesiano es una "cosa que piensa", desarraigado de aquello que lo determina e incentiva en la historia: terruño, tradiciones, familia, etc., que impiden el desgarramiento existencial del atomismo. La respuesta de Descartes al ser del hombre marca necesariamente las realidades éticas, políticas y jurídicas: "Pero, ¿qué soy pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega..."¹²

La íntima solidaridad del ser del hombre ha dejado su lugar a una máquina dirigida por una mente. Por consiguiente no se advierte que ninguna otra cosa pertenece necesariamente a la naturaleza humana que el ser una cosa que piensa, es más, la íntegra esencia del hombre no consiste más que en pensar.¹³ De allí que se señala en esta ruptura cartesiana el inicio de dos vías: *una* (la racionalista) que reduce el hombre al pensamiento; *otra* (materialista) que por el contrario opta por la materia y niega toda espiritualidad en su naturaleza. En la primera se inscriben Grocio, Puffendorf, Leibniz, Wolf; en la segunda Hobbes, Spinoza, Helvetius y Holbach.¹⁴

Una de las conclusiones relevantes para este pensamiento racionalista afecta también la doctrina tomista de los primeros principios morales. Para Descartes éstos no surgen de la experiencia a través del hábito de la *sindéresis*, sino que son *innatos*. Ellos surgen de un concepto que forma la inteligencia pura y atenta con tanta facilidad y distinción, que no puede haber ninguna

¹⁰ RENÉ DESCARTES, *Discurso del Método*, Segunda Parte, 19, ed. cit.

¹¹ R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, Cuarta a Sexta Meditación, ed. cit.

¹² *Ibid.*, Segunda Meditación, 22, ed. cit.

¹³ *Ibid.*, Sexta Meditación, 62, ed. cit.

¹⁴ BERNARDINO MONTEJANO, *Ideología, Racionalismo y Realidad*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1981, p. 134, en quien nos hemos inspirado para buena parte del presente estudio.

duda sobre lo que entendemos, y que nace sólo de la luz de la razón.¹⁵ El filósofo aclara su concepto de ideas innatas cuando en análisis crítico del programa elaborado por Regius, su ex-discípulo, señala en el comentario al art. 12 que por tal (innata) entiende la facultad misma de pensar, pero a continuación en orden al art. 13 se queja de quienes afirman que lo conocido surge de la observación de las cosas. En tal sentido escribe entonces: "...como si la facultad de pensar no pudiera producir nada por sí misma y jamás percibiera o pensara nada sino lo que recibe de la observación de las cosas o de la tradición, esto es de los sentidos...".¹⁶

En definitiva se advierte con todo lo expuesto la oposición al realismo: la mente se ha independizado de la realidad y se ha vuelto la garantía misma del ser (cogito, ergo sum).¹⁷

4. El racionalismo en el pensamiento jurídico

En el pensamiento jurídico la influencia del espíritu racionalista se manifiesta sobre todo a partir de dos grandes perspectivas: una en la búsqueda de una ciencia del derecho cuya certeza depende del método que, claro está, es indiferente al objeto formal que persigue. Se trata de conformar una ciencia de acuerdo al único método aceptado, con independencia de su aptitud para el conocimiento de la realidad propia del derecho.

Fue necesario para ello buscar y elaborar un derecho que desde la perspectiva racionalista pudiera ser objeto de ese método. Es ésta la razón por la que se interpretó que el derecho positivo no era apto para tal fin pues parecía ajeno a la universalidad y abstracción buscada. En la persecución de un objeto para el método se llegó a la elaboración de un Derecho Natural que había perdido los contenidos clásicos, pero que resultaba idóneo para la ciencia jurídica programada. Nacen entonces los llamados "Sistemas de Derecho Natural" o la "Escuela del Derecho Natural Racionalista". Con fundamento en ello, Legaz y Lacambra dice que: "...para los racionalistas, el Derecho Natural no había nacido tanto como exigencia de afirmar un derecho distinto o superior al Derecho Positivo, como de construir, partiendo de ciertos supuestos indiscutibles, y procediendo rigurosamente, un sistema científico del Derecho", razón por la cual lo que unifica a estos autores no es el contenido de este derecho sino el "proceder lógico" que busca un sistema cuya exactitud y certeza sea la misma que la de las ciencias matemáticas.¹⁸

Tanto Grocio como Puffendorf y Wolf representan el esfuerzo racionalista según diversos grados, por encontrar en el ámbito jurídico un código de

¹⁵ R. DESCARTES, *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla 3, 368, ed. cit.

¹⁶ R. DESCARTES, *Correspondencia*, 368, ed. cit.

¹⁷ Cfr. FRANCO AMERIO, *Racionalismo y Empirismo en los siglos XVII y XVIII, Historia de la Filosofía*, t. II, Rialp, Madrid, 1965, p. 34, quien señala: "Si efectivamente el pensamiento es garantía del ser, y no al revés, resulta que la indagación sobre el pensamiento sirve de fundamentación al ser. Así se va operando aquel cambio de perspectiva característico de la filosofía moderna: del planteamiento metafísico al gnoseológico".

¹⁸ LUIS LEGAZ y LACAMBRA, *Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona, 1972, pp. 335 y 102.

razón, un sistema dogmático que con prescindencia de la experiencia, ajeno al ámbito histórico en el que el hombre desarrolla su vida concreta, pudiera obtener el estatuto científico que sólo le estaba concedido al método matemático.

Otra vía racionalista diferente se encuentra en el pensamiento de Hobbes, cuya reflexión acerca del Derecho y la Ley Natural persigue la justificación del más crudo voluntarismo y positivismo jurídico. Por eso el filósofo español que antes citábamos explica que el racionalismo ha recorrido dos caminos distintos, unas veces "santificando" el derecho positivo pues reduce el contenido del derecho natural y la ley natural a la obligación de obedecer a aquél, tal el caso de Hobbes, y otras veces haciendo del Derecho Natural un "sistema... que la experiencia no podía confirmar", con un contenido desmesurado y rígido, y éste es el caso de Grocio en ciertos aspectos, y sobre todo de Puffendorf y Wolf.¹⁹

No es éste, claro está, el Derecho Natural de la Escolástica Tomista; se trata de uno nuevo y que implica la quiebra de aquel pensamiento que encuentra una continuidad manifiesta desde Santo Tomás a la Escolástica Española en lo que respecta a sus principios constitutivos.

Se trata por el contrario y en primer lugar de un Derecho Natural secularizado, aunque más no sea a través de la hipótesis de la existencia de una ley natural sin Dios, esto es, sin *ley eterna*, al igual que posteriormente se hablará de un derecho ajeno a la moral. Aceptada como principio dicha hipótesis, la ley y el derecho natural pasan a formar parte del mecanismo que mueve las cosas, siendo interpretados desde una perspectiva física ajena al concepto de orden, finalidad y armonía clásico-cristiano. Así en el desenvolvimiento de dicha laicización se encuentra el reemplazo de la *ley eterna* por un engranaje, y con ello en el ámbito político-jurídico, la simple búsqueda del equilibrio de fuerzas como solución a las controversias, y la razón de estado como justificación de las decisiones.

Por eso, Elías de Tejada nos dice que la filosofía del derecho de Grocio y Hobbes es mecanicista, su nuevo derecho natural suplanta "aquel derecho natural de la Escolástica que se fundaba en el orden medido de la creación". Es decir, que se trata de un pensamiento que ve en el derecho natural "apenas la ley interna de los funcionamientos mecánicos de una máquina. Donde Santo Tomás considera el orden universal regido por normas que su creador dictó, Grocio no ve más que un orden sujeto a leyes que se cumplen independientemente del autor de la naturaleza. Donde Duns Scoto refería el orden a la voluntad divina, Hobbes considera apenas la voluntad humana separada del orden que la voluntad divina creó".²⁰ Este destierro del principio de finalidad del concepto de naturaleza, vacía al mismo de contenido, y en el campo de la filosofía práctica lleva a la imposibilidad de acceder a la comprensión propia

¹⁹ *Ibid.*, p. 334.

²⁰ FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *La Monarquía Tradicional*, Rialp, Madrid, 1954, p. 41.

y formal de su objeto, pues en materia práctica los principios se identifican con el fin.

Este pensamiento está llamado a modificar profundamente la reflexión acerca del ser del hombre, que se transformará en una consideración del hombre-en-estado-de-naturaleza. Esto es, en una interpretación ideológica que suplanta el carácter de todo sustantivo, por cuya naturaleza espiritual es persona, y en tanto tal un ser moral, político y jurídico que se desenvuelve en el ámbito concreto de la historia en busca de su destino trascendente; ayudado por el aporte perfectivo de las generaciones que le precedieron y que constituye la tradición. Se trata ahora de un hombre entendido como "ser abstracto", ajeno a las relaciones o vínculos que de una u otra forma lo determinan y actualizan. Es un hombre impersonal y abstracto, del mismo tipo que acuñará la Revolución Francesa; un hombre sin Dios ni Patria, sin tradiciones ni familia, independiente de todo lazo social y político natural, fungible con cualquier otro; igualmente libre y dotado. En definitiva, lo suficientemente normal y ahistórico para ser punto de partida idóneo del desarrollo deductivo de ese nuevo Derecho Natural, igualmente abstracto y ajeno a toda comprobación por parte de la experiencia.

La nueva concepción del hombre pasa por grados diferentes desde el "appetitus societatis" de raíz estoica de la teoría grociana, la "socialitas" de Puffendorf, herencia del jurista holandés, hasta el hombre por naturaleza insociable de Hobbes. Ellas sirven para deducir los preceptos de la ley y derecho natural racionalistas con tal certeza, exactitud e inmutabilidad, que podrán decir sus epígonos que están ante una verdadera ciencia, pues su método es el de las matemáticas.

Este discurrir ajeno a la experiencia, de la cual prescinden por principio metódico, permite una elaboración completa y precisa en todos sus preceptos de la Ley y el Derecho Natural, que gozarán de igual evidencia para cualquier mente que respete los cánones racionalistas. Por eso dice Brufau Prats que uno de los rasgos más notables de la tesis racionalista es "su actitud mental insensibilizada, en considerable medida, para captar la dimensión histórica de las cosas humanas" que lo lleva a manejarse "...en el plano de la pura razón que contempla al hombre abstracto desvinculado de sus coordenadas reales y objetivas. El derecho quedaría radicalmente fundado en el individuo pensante y con ello, carente de base ontológica radicada en la naturaleza misma de las cosas".²¹

De allí que, mientras el iusnaturalismo tomista utiliza la composición como método apto para el conocimiento de la Ley y el Derecho Natural, el racionalismo elabora una ciencia deductivamente. Para Santo Tomás los primeros principios del orden natural son conocidos por el hombre a través de la inducción, y a partir de ellos componiendo con lo concreto de las realidades humanas va

²¹ JAIME BRUFAU PRATS, *La actitud metódica de Puffendorf*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968, pp. 79/80.

determinando y comprendiendo los preceptos que se siguen de los mismos.²² Para Grocio y Puffendorf, lo mismo que para Hobbes, se trata de deducir todas las leyes del principio fundamental del nuevo Derecho Natural: el-hombre-en-estado-de-naturaleza.

A este principio, en consecuencia, se ha llegado tras la negación de la "ley eterna" como fundamentto transcendente de la Ley y el Derecho Natural, y el reemplazo del ser verdadero del hombre por una visión ideologizada del mismo.

El inicio del immanentismo jurídico por parte del racionalismo quedará manifiesto a continuación, según lo creemos, a través de la consideración de algunas páginas de las obras de los autores antes citados, pero como adelanto de ello y conclusión de las reflexiones hechas hasta aquí, vale la expresión de Bernardino Montejano en su tesis doctoral: *nos encontramos ante un derecho a partir de la mente.*

5. Algunas notas en torno del pensamiento de Grocio y Hobbes

a. Hugo Grocio:

Las opiniones sobre la obra jurídica de Grocio han sido dispares. A ello ha contribuido por un lado, una exégesis orientada desde los resultados producidos por el pensamiento moderno, que de alguna manera permiten interpretar los textos del pensador holandés como si fueran escritos desde la perspectiva que implica la ruptura definitiva con el pensamiento jurídico clásico. Pero, por otro lado, y en oposición a ello, ha habido una sobrevaloración de algunas afirmaciones suyas de cuño tradicional que lo situarían como continuador fiel de la Escolástica.

Los más modernos estudiosos de la obra de Grocio afirman en general que no estamos ante un autor revolucionario, en cuya obra se ha constituido ya la quiebra total del pensamiento político-jurídico de la Tradición. Sin embargo, también aceptan que este jurista es una *figura de transición*, y no puede considerarse continuador del pensamiento jurídico realista de la Escolástica. Puede decirse entonces, tal como lo hace Passerin D'Entreves, que más allá de la letra y las afirmaciones de Grocio, que pudieran hacernos suponer una continuidad con los principios tradicionales, existe un espíritu que gobierna sus tratados y que lleva virtualmente los fundamentos de la ruptura que producirá el ideario revolucionario del siglo XVIII. La mejor prueba de ello la dan seguramente las consecuencias jurídicas que el desarrollo de aquellos fundamentos grocianos producirán en el campo del derecho, de lo cual es muestra la obra de Puffendorf.

Tres notas salientes, a nuestro entender, pueden caracterizar en el pensamiento de Grocio la influencia de la modernidad: 1) el método aplicable a las

²² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Ethic.*, lect. III.

realidades político-jurídicas; 2) el concepto de derecho natural; y 3) la reducción del sentido propio del derecho a facultad o potestad subjetiva.

1) En efecto, su obra más relevante para el pensamiento jurídico es el tratado *De Iure Belli ac Pacis*; allí, especialmente en sus *Prolegómenos*, Grocio expone con términos de impronta racionalista sus pretensiones metódicas para el conocimiento del derecho natural. En el inicio mismo de la obra (Pról. 1), luego de la dedicatoria a Luis XIII, señala que la empresa que persigue y que pocos han intentado es la de tratar enteramente y con método acerca del derecho natural y la justicia. Pues, como a continuación recuerda, no han faltado ni faltan quienes nieguen uno y otra, al igual que Carnéades y los demás sofistas para quienes la justicia es esclava de los intereses y ambiciones personales. Su intención por el contrario es demostrar que la naturaleza racional del hombre le permite discernir lo justo de lo inicuo. Por ello pretende dar al derecho forma de ciencia, lo cual exige encontrar en aquél necesidad y universalidad, que son los aspectos constitutivos de la misma.

Justamente la necesidad de encontrar un objeto adecuado a su criterio racionalista de ciencia, es decir que resulte aprehensible según el método de las matemáticas, lo lleva a considerar el derecho natural; porque en la naturaleza las cosas son siempre del mismo modo, al contrario de lo que sucede en aquel ámbito donde el consentimiento y la libre voluntad de los hombres está presente. Allí, no hay posibilidad de elaborar una ciencia, o por lo menos, no resulta posible reducir tales hechos a ciencia, quedando fuera de ésta como las demás percepciones de las cosas particulares (Pról. 30).

Si quienes defienden la justicia verdadera tomasen sobre sí esa tarea, es decir, el tratamiento del derecho natural y perpetuo, podría luego elaborar con sus partes un cuerpo que las reuniera a todas (Pról. 31). Grocio afirma y muestra con su obra el camino para la construcción de ese cuerpo, presintiendo quizás que otros (Puffendorf y Wolf) lo acabarán, dando plenitud al recorrido racionalista y sistemático del derecho natural. Para eso su primer cuidado fue reducir las pruebas de lo que pertenece al derecho natural a algunas nociones tan ciertas que nadie las pueda negar sino con violencia de su conciencia (Pról. 39). Si el lector se fija con detenimiento, nos aclara Grocio, advertirá que tales principios son de suyo claros y evidentes, al igual que lo son las cosas que percibimos por los sentidos externos, de manera que ninguna posibilidad hay de que nos engañemos al respecto (Pról. 39).

Estos principios que Descartes llamaría claros y distintos elaborados por la propia razón del hombre con plena certeza, no buscan en el método de Grocio corroboración en la realidad, en el ser de las cosas. Su confirmación les viene del concepto de hombre y de los testimonios de los filósofos, historiadores, poetas y retóricos, que si bien no merecen en cuanto tales crédito indiscriminado, en la medida de su común sostenimiento prueban que tienen una causa universal y necesaria; es decir, la razón de la humanidad. Por eso constituye el derecho natural todo aquello que puede decirse con argumentación segura de prin-

cipios ciertos (Pról. 40) e internos del hombre (Pról. 12), resultándole ajeno lo que depende de la libre voluntad humana (Pról. 40).

Así, la manifestación de esos principios exige según palabras de Grocio, un método que exponga con claridad, disponga en orden fijo los temas, y distinga con precisión aquello que de alguna manera resultara confuso, aunque en realidad no lo fuese (Pról. 56). En definitiva, nos confiesa el autor con sinceridad, se trata de un método similar al de las matemáticas:

“...Así como los matemáticos consideran las figuras con abstracción de los cuerpos, así yo, al tratar del derecho, prescindí de todo hecho particular” (Pról. 58).

Cuando Grocio describe su método para elaborar una ciencia del derecho, y encuentra que el único objeto apto para ello es el derecho natural, ha abandonado los cauces del pensamiento iusnaturalista clásico. Un método que se ha independizado de su objeto y se ha constituido asimismo bajo los principios propios de las matemáticas, no puede ser aplicado a un derecho natural según lo entendieron Aristóteles y la Escolástica tomista. El jurista holandés en busca del método y espíritu cartesiano está en vías de sacrificar la noción de un derecho con fundamento en el ser y naturaleza de las cosas, a cambio de un nuevo concepto “claro y distinto” a partir del cual, con independencia de los datos de la experiencia poder deducir todos los principios que lo constituyen, de manera que posibiliten la elaboración de un “cuerpo o sistema” preciso del derecho. A este derecho abstracto y ahistórico, denominado “derecho natural”, acudirán para su obra los codificadores y constitucionalistas del siglo XVIII, y a él responderá Savigni y el historicismo, que resulta preludio del positivismo “ingenuo” y el igualmente formalista y voluntarista de Hans Kelsen.

2) Este derecho natural de Grocio tiene como primer y universal principio el deseo de sociedad propio del hombre (Pról. 6), sociedad tranquila y ordenada según lo exige la condición de su entendimiento. De manera que esa facultad (la razón), por la que el hombre puede saber y obrar conforme a preceptos generales, es la fuente del derecho natural (Pról. 7), pues por ella se forma el recto juicio, respecto del cual se dice que algo es derecho de la naturaleza (Pról. 9). Este es la “madre” del derecho positivo (Pról. 16). Así, el derecho natural racionalista se deduce de esa noción simple de hombre (su deseo de sociedad) y de acuerdo con los principios internos del mismo. Se construye entonces un nuevo concepto de derecho natural: *un dictado de la recta razón, que indica que alguna acción por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, tiene fealdad o necesidad moral, y de consiguiente está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza* (Libro I.X.I). Resultado de ello es un derecho natural absolutamente inmutable, pues sólo a los incautos engaña cierta apariencia de cambio que en él es imposible (L. I.X. 5 y 6, y L. I.XVII.2).

Se puede probar por dos vías que hay algo de derecho natural: una “*a priori*” y otra “*a posteriori*”, siendo más sutil la primera, pero más común o po-

pular la segunda. La demostración "a priori" es la que pertenece al método científico por su certeza, consiste en la conformidad o disconformidad necesaria de alguna cosa con la naturaleza racional y social del hombre, mientras que la segunda se deduce con sola probabilidad, y se refiere a la aceptación en todos los pueblos o los de mejores costumbres de algo como derecho natural. De allí que siguiendo a Cicerón y los estoicos, de quienes Grocio parece tributario en muchos aspectos (a pesar de la influencia de la Escolástica española y el reconocimiento al pensamiento aristotélico), señala que una vez determinada la naturaleza racional y social del hombre se ha de seguir con el conocimiento de la conformidad de las cosas con la razón. Por ello, aceptando lo afirmado, y consiguiendo fácilmente y sin real demostración el asentimiento de cuantos están dotados de sano juicio, conclúyese que al estudiar el derecho natural se ha de ver ante todo qué es lo conforme a esos principios naturales para poder elaborar los diferentes preceptos (L. I.II.2).

Sobre estos fundamentos, Grocio puede lanzar la hipótesis de un derecho natural sin Dios, pues las afirmaciones que anteceden tendrían lugar aunque se concediese, lo que no acepta el jurista holandés, pues el mismo dice que no se puede hacer sin gran delito, que no hay Dios, o que habiéndolo no se interesa por las cosas humanas (Pról. 11). Como lo precisa Montejano, resulta necesario ante la frase del filósofo, distinguir por un lado lo que él quiso significar y, por otro, las consecuencias que la aceptación de tal supuesto como principio o punto de partida traerá en el pensamiento político jurídico.²³ En cuanto a lo primero, Llambías de Azevedo sostiene que Grocio busca con la recordada frase tomar partido dentro de la corriente "intelectualista", por oposición al "voluntarismo" de raíz franciscana; es decir, sostener la "racionalidad intrínseca de los principios del orden moral", frente a quienes juzgaban que la "ética era exclusivamente una creación de la voluntad libre de Dios".²⁴ Por cierto que la opinión de Llambías de Azevedo podría encontrar confirmación en otra afirmación del filósofo dentro del Libro Primero: "El derecho natural es tan inmutable que ni aun Dios lo puede cambiar" (X.5); pero no resolviendo Grocio el fundamento del derecho natural en la naturaleza de las cosas cuyos principios son aprehendidos por la creatura racional, parece más bien querer mostrar la firmeza e inmutabilidad del objeto buscado para su ciencia jurídica, sin las cuales ésta no sería tal.

Respecto de lo segundo, esto es, el futuro que la hipótesis grociana tendrá con independencia de la intención del autor, una vez convertida en principio necesario de toda reflexión, pronto se pondrá de manifiesto en el mecanicismo que invade el pensamiento político-jurídico; y tras éste, la "convertio ad hominem" que se sigue casi con necesidad del pleno sostenimiento de dicho principio, pues no son ajenos a él el pactismo y subjetivismo que determinará el idealismo iluminista.

²³ *Op. cit.*, p. 140.

²⁴ JUAN LLAMBIÁS DE AZEVEDO, *La filosofía del derecho de Hugo Grocio*, Biblioteca de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Montevideo, Montevideo, 1935, p. 29, cit. por Montejano, p. 141.

3) Ello es manifiesto, pues a pesar del mentado deseo de sociedad del hombre descrito por el filósofo, nuestro autor no deja de mostrar cierta incongruencia, que en mucho demuestra el avance del pactismo en la elaboración de su obra, fruto en su caso del racionalismo. Así, el jurista holandés, nos habla de un estado puramente "natural" del hombre, ajeno a la vida social, y previo a la constitución de la comunidad. Por eso puede considerarse, como si se refiriera a un hecho históricamente acontecido, que los hombres al principio se juntaron en sociedad civil, no por mandato de Dios, sino por su voluntad, movidos por la experiencia de su debilidad frente a la violencia estando aislados (L. I, IV, VII, 3). Aquí aparece el pacto constitutivo de la sociedad, y el denominado pacto de sumisión, los que nuestro autor no parece de todos modos distinguir. El nos dice que siendo de derecho natural cumplir lo pactado, de esta fuente surgen los derechos civiles, ya que los hombres se juntaron en alguna comunidad, o se sometieron a otros hombres, prometiendo tácita o expresamente, de acuerdo a la misma naturaleza del pacto, seguir lo que mandare aquél o aquéllos en quienes delegaron su potestad. De allí que se justifique plenamente, dentro de esta elaboración político-jurídica, que el primer precepto de ese deseo de sociedad propio del hombre sea "cumplir lo pactado".

Estamos pues ante una nueva visión de las realidades jurídicas, que ha abandonado la perspectiva tradicional acerca del derecho. El pactismo y el subjetivismo, en definitiva, la independización de lo objetivamente justo, se seguirá de esta consideración del hombre, que es en última instancia la que guía la deducción grociana del derecho natural. Nos dice Michel Villey²⁵ que Grocio se encuentra aún inmerso en la visión medieval y organicista de la comunidad social y política; sin embargo, en esto como en los aspectos antes señalados, el jurista holandés, siendo un pensador de transición, a través del espíritu que anima algunos elementos de su obra, ha potenciado y remarcado principios que constituirán los rasgos definitorios de la modernidad, entre ellos el individualismo.

Por eso Grocio nos habla del origen voluntario de la sociedad, del igualmente pactado nacimiento de la comunidad política, con el consecuente contrato traslativo del poder al soberano (L. I.III., VII) traslado de la soberanía que en principio sería plena y definitiva con un derecho de resistencia en casos extremos (L. 4.VII.II), pero que estaría sujeto al carácter del acuerdo primitivo en cuanto al ámbito de potestad entregado (L. 3.VII).

Con ese mismo espíritu, Grocio describe los tres sentidos análogos del derecho (L. I, I, III, IV y IX), y entre ellos entiende como propia y estrictamente derecho a lo que denominamos hoy derecho subjetivo. Así, nos explica que derecho en este sentido es la cualidad moral correspondiente a la persona para poseer u obrar algo justamente. A la cualidad moral perfecta la denomina facultad, que es lo que los jurisconsultos llaman "de lo suyo", y en adelante Grocio denominará propia y estrictamente derecho: en el cual se contiene la potestad.

²⁵ MICHEL VILLEY, *Los fundadores de la Escuela Moderna del Derecho Natural*, Gherisi, Buenos Aires, 1978, p. 22.

Facultad entendida ordinariamente como relativa al uso particular o libertad personal; y eminente, que compete a la comunidad sobre las partes, por causa del Bien Común. Por razón de lo dicho la justicia que Grocio denomina expletiva y Aristóteles define como sinalagmática y llamamos hoy conmutativa, es la fundamental.

b. Thomas Hobbes

La fuerza del pensamiento hobbesiano es de una magnitud similar a la ruptura que él mismo produce con el ideario de la tradición; y la importancia y contundencia de la primera puede apreciarse por la referencia de Oakeshott respecto del *Leviathan*: "de las más grandes, quizá la única obra maestra de filosofía política escrita en inglés". Chevalier no ha dicho menos respecto de su autor: "Un hombre de la gran especie intelectual de los que cada siglo produce dos o tres".

Pero en cuanto a ruptura con el pensamiento tradicional se refiere, Hobbes inicia la vía empirista de los grandes expositores ingleses del siglo XVII elaborando un sistema materialista y sensista; desarrolla el nominalismo de Okham preponderante en Oxford; expone una concepción cosmológica de cuidada coherencia mecanicista, la que le sirve para construir una verdadera "física social", dentro de la cual desde una perspectiva racionalista, ubica su teoría del derecho y la ley natural que se hallan en la antípoda del iusnaturalismo aristotélico-tomista. Y, en fin, el marco de tales desarrollos político-jurídicos, es el pactismo que tan buena fortuna tendrá en los siglos posteriores desde Locke y Rousseau, hasta John Rawls.²⁶

Hobbes es un hombre marcado por las luchas de su tiempo, pero sobre todo por las circunstancias que afectan a su patria, así lo testimonian, entre otras cosas, los términos de su dedicatoria a M. Francisco Godolphin de Godolphin en el inicio del *Leviathan* (París, 15-25 de abril de 1651). La arquitectura con que Hobbes construye su obra demuestra un espíritu sistemático, de lo que da cuenta su *elementa philosophiae*, que aunque en principio fue publicada en forma de enciclopedia como era intención de su autor, demuestra en sus tres grandes libros la elaboración de una teoría rigurosamente materialista y mecanicista. La tercera parte de esa enciclopedia, *De Cive*, es junto con *Elements of Law Natural and Politic*, y el conocido *Leviathan*, las tres obras de índole política-jurídica más importantes de nuestro filósofo, en las que tiene oportunidad de aplicar los principios antes indicados.

Cuatro aspectos nos han parecido dignos de destacar a los fines del presente estudio con fundamento en las obras antes citadas: 1) su concepción de

²⁶ François Rangeon destaca que en la teoría de Hobbes el nominalismo no resulta contradictorio con el materialismo y el racionalismo que la animan (HOBBS, *Etat et Droit*, J. E. Hallier-Albin Michel, Collection Meta, París, 1982, pp. 32/34). De manera semejante la consideración hobbesiana de que toda ciencia tiene como principio exclusivo la definición y ésta depende del arbitrio del hombre, conduce a un convencionalismo que se integra coherentemente con el nominalismo y el matematicismo de la teoría (cfr. ARRIGO PACCHI, *Convenzione e Ipotesi, nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La nuova Italia Editrice, Firenze, 1965, pp. 151/152 y 153/155).

la naturaleza, 2) la antropología que guía los desarrollos de sus obras político-jurídicas, 3) su concepción del derecho y la ley natural, y 4) su teoría pactista del Estado.

1) Hobbes reduce la realidad a materia y con ello en la línea del atomismo corporalista de Leucipo y Demócrito, elabora una cosmología que se vale del movimiento para la formación, explicación y mutación de sus elementos. Así la naturaleza no es más que un grandioso sistema de cuerpos en movimiento que en su relación constituyen las secuencias físicas observables que son el objeto único de la ciencia, cualquiera sea ésta. Por eso en el inicio del *De Corpore* expresa que la filosofía tiene como único objeto a los cuerpos, y en la dedicatoria del *De Cive* se lamenta que los moralistas no se valgan de la exactitud de los géometras para conseguir la paz del género humano.

Ello justifica que en la introducción al *Leviathan* presente la vida como un mecanismo y a los seres como artefactos o autómatas:

"Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos, ¿por qué no podríamos decir que todos los autómatas (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas, como lo hace el reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el corazón sino un resorte; y los nervios, qué son sino diversas fibras; y las articulaciones, sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el artífice se lo propuso?"

Por eso en su gnoseología nos encontramos frente a una clara teoría sensista y empirista. La razón para el filósofo de Malmesbury se reduce a imaginación. Para Hobbes los pensamientos son sensaciones, es decir, modificaciones de los ojos, oídos y otras partes del cuerpo humano, que por su diversidad de actuación o movimiento producen diversidad de apariencias o imágenes (*Lev.*, Cap. I); y la imaginación que se produce en el hombre, por medio de palabras u otros signos es lo que generalmente llamamos entendimiento (*Lev.*, Cap. II). El razonamiento, o concibe una suma total por adición de partes, o concibe un residuo por sustracción de una suma respecto de otra. En la aritmética se suman y restan números; en la geometría se suman y restan líneas, figuras, ángulos, proporciones, etc.; los lógicos aúnan y sustraen nombres para componer una afirmación, y dos afirmaciones para hacer un silogismo, y se suman varios de ellos para obtener una demostración. En definitiva, "...los escritores de política suman pactos, uno con otro, para establecer deberes humanos, y los juristas leyes y hechos, para determinar lo que es justo e injusto en las acciones de los individuos. En cualquier materia en que exista lugar para la adición y la sustracción existe también lugar para la razón; y donde quiera que aquéllas no tengan lugar, la razón no tiene nada que hacer" (*Lev.*, Cap. V).²⁷

²⁷ Joseph Vialatoux explica de la siguiente forma la relación entre el racionalismo y el sensismo hobbesiano: "Le rationalisme de Hobbes est un rationalisme de la raison employée et technicienne. C'est la sensibilité qui, en quelque sorte, en posse ses commandes et se sert de ses techniques" (*La cité totalitaire de Hobbes. Théorie naturaliste de la civilisation, Chronique sociale de France, Lyon, 1952, p. X*).

El fruto de estas consideraciones acerca de la naturaleza y la psicología es el sensualismo que domina la reflexión de Hobbes sobre la vida humana y que culmina con un crudo relativismo, prefiguración de los razonamientos del positivismo jurídico contemporáneo. Hobbes entiende que aquello que es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama bueno, y lo que es objeto de odio y aversión, malo. Y así nos dice:

"...Estas palabras de bueno y malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (cuando no existe Estado), o de la persona que lo representa, o de un árbitro o juez a quienes los hombres permiten establecer e imponer como sentencia su regla del bien y del mal (cuando hay Estado)" (Lev., Cap. VI).

Este relativismo, fuente del subjetivismo en el primer caso y del positivismo en el segundo, es la culminación político-jurídica de la cosmología corporalista y mecanicista de Hobbes, e implica la destrucción de los fundamentos del derecho natural clásico. Negada la comprensión teleológica de la naturaleza y reducida a cuerpos en movimientos, ésta se torna inhábil para fundar objetivamente los principios morales, políticos y jurídicos. Sin fundamento ontológico, la moral y el derecho de Hobbes (como cualquier otro) están a la deriva; en el estado de naturaleza son sustituidos por el egoísmo y la beligerancia de hombres enfrentados entre sí y que no reconocen más vínculos que aquellos nacidos de la fuerza y el poder; creado el cuerpo político, son arbitraria decisión del soberano, sea éste un hombre o una asamblea. En definitiva, están aquí los principios ideológicos de los totalitarismos modernos que destruyen la naturaleza del hombre para luego construir un ser que ha perdido su determinación existencial.²⁸ Este hombre hobbesiano es un ser abstracto como lo serán sus derechos, y así han sido plasmados por la Revolución Francesa, tal como Rousseau los interpretara de Hobbes. Son derechos que carentes de vínculo con el ser objetivo de la persona humana dependen del reconocimiento de un hombre o una asamblea; ya está "in radice" el presupuesto de la primera parte del art. 6º de la Declaración de los Derechos del Hombre: "La loi est l'expression de la volonté générale."

2) Para la construcción de esa voluntad general se necesitan hombres absolutamente iguales entre sí, y que concurren en total paridad de situación. Como en concreto los hombres son diferentes según lo demuestra la experiencia más primaria, la consideración nace a partir del hombre en un estado supuesto, irreal. Se trata de una mera construcción ideológica que sirve de premisa para

²⁸ VIALATOUX, *op. cit.*, señala que en el pensamiento de Hobbes se encuentra la teoría más pura y lógica de una concepción naturalista de la civilización, que en su caso particular conduce de manera sistemática desde un auténtico totalitarismo, a un auténtico naturalismo, y por éste a un verdadero materialismo que para ser a su vez auténtico culmina en un mecanicismo puro. Se trata, según el pensador francés, de "le théoricien abstrait du totalitarisme étatique (p. VI y ss.).

la posterior edificación de la teoría político-jurídica a exponer.²⁹ Por eso Hobbes nos confiesa que seguramente jamás existió el *estado de naturaleza* de que nos habla y que es fundamento de todo su pensamiento político. Sin embargo, a efectos de considerar el nacimiento del Estado y su restante teoría político-jurídica general, resulta un expediente eficaz, ya que a partir de aquél se justifica el pactismo, el centralismo gubernamental y el más crudo voluntarismo jurídico.

Hobbes nos explica ese estado de naturaleza a partir del hecho de que los hombres son tan iguales en las facultades del cuerpo y espíritu que si bien unos parecen gozar de mejores atributos que otros en alguno de sus componentes, en conjunto la diferencia no es importante. El más débil puede valerse de maquinaciones para imponerse al más fuerte, y aun respecto de las facultades de la mente —donde a su parecer la igualdad es mayor— la diferencia se empareja (*Lev.*, Cap. III).

La igualdad absoluta de esos individuos solitarios y aislados es la causa de que todos tengan idéntica esperanza respecto de la consecución de sus fines personales, esto es, la satisfacción de sus exigencias, lo que produce una situación de natural enemistad entre unos y otros. El estado de naturaleza en que nacen los hombres plantea una desconfianza mutua que hace razonable que unos pretendan sojuzgar a otros o dominarlos anticipándose a cualquier pretensión semejante de su connatural. En definitiva, la aspiración de todos a todo crea una beligerancia universal, haciendo que esa vida o estado sea solitario, pobre, tosco y embrutecido, y por cierto breve la supervivencia; ninguna industria, conocimiento, arte, ciencia o justicia existe en él.

Esta condición humana natural impide la existencia de propiedad, pues a cada uno pertenece aquello que pueda tomar y conservar frente a las acechanzas de los otros. Es más, a ella le son totalmente ajenas las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia, pues para Hobbes donde no hay un poder nacido del pacto entre los hombres, es decir, donde no ha sido aun creado el Estado, no existe ley alguna ni justicia, las virtudes son desconocidas e imperan como tales el fraude y la fuerza. Lo cual implica en pocas palabras, que las virtudes no surgen del natural humano, sino del acuerdo o pacto, en definitiva de la voluntad del soberano (monarca o asamblea). Así resulta claro que en la teoría de Hobbes no hay nada que sea por naturaleza justo o injusto, de manera que la virtud, lo debido, no pueden ser conocidos por los hombres si antes no se han puesto de acuerdo entre sí para determinar lo uno y lo otro, para pactar qué es lo bueno y qué lo malo (*Lev.*, III).

El estado de naturaleza es un "reino de igualdad natural" (*De Cive*, IX), donde se goza de libertad completa, pues se tiene el privilegio de hacer cuanto se quiere y se posee derecho sobre todas las cosas (*De Cive*, X). Esa libertad,

²⁹ Por eso no nos parece ajustada a Hobbes la semblanza que traza Ezequiel de Olazo cuando afirma que el filósofo inglés busca desan mascarar a los intelectuales y profesores que utilizan el pensamiento filosófico para justificarse a sí mismos o a determinadas estructuras o situaciones de hecho. El mismo Hobbes recurre según nuestro criterio a fórmulas ideológicas para fundar su teoría político-jurídica, y aun para encubrir o justificar el crudo totalitarismo al que arriba. (Cfr. Hobbes y el análisis ideológico, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. VI, nº 1, mayo 1980, Homenaje a Hobbes, p. 5).

hay que entenderla tal como lo hace Hobbes, es decir como ausencia de todo obstáculo, reduciéndola a pura espontaneidad. El libertarismo hobbesiano implica la consideración del hombre como ser abstracto y atomizado, pues aparece huérfano de vínculo alguno que lo determine y una con las realidades más primarias de la vida social; lo que justifica que el filósofo inglés interprete el lazo de madre-hijo como un vínculo de poder y dominación, que es también la explicación que nos brinda para el comercio entre el varón y la mujer (*De Cive*, IX). Está claro pues que a partir de esta consideración ideológica del hombre, el individualismo y el pactismo han de regir toda la teoría político-jurídica del pensamiento moderno.

La libertad completa de que goza el hombre en estado de naturaleza resulta sin embargo infructuosa, pues en la medida en que todos los individuos la poseen es causa de guerra constante de unos con otros. El estado de beligerancia que surge de la situación natural del hombre hace del latrocinio y la muerte una regla, privándolo del goce seguro y efectivo de aquello (es decir, todo) a lo que por naturaleza tiene derecho (*De Cive*, X). Por consiguiente, mientras persista esa libertad en la que consiste el derecho natural hobbesiano, con la cual el hombre puede usar de su poder como quiera para la satisfacción de sus exigencias, el temor se adueña de los hombres. Sólo por egoísmo y miedo pactarán el nacimiento del Estado.

3) El filósofo de Malmesbury explica que para su teoría el derecho natural es libertad total y absoluta, aquélla que posee el hombre en estado de naturaleza:

“El derecho de naturaleza, lo que los escritores llaman usualmente «ius naturale», es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir su propia vida; y por consiguiente para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más idóneos para lograr ese fin” (Lev., XIV).

Resulta manifiesto entonces que para Hobbes el derecho natural no es lo justo natural, sino un derecho subjetivo, una facultad o poder, en definitiva un título ilimitado para acceder a todo lo que la fuerza y la astucia lo permitan. La libertad que es la esencia de ese derecho natural no tiene una raíz intelectual o espiritaul, no es la libertad que se funda en la racionalidad humana a través de la voluntad entendida como tendencia racional, es simple espontaneidad y falta de impedimentos externos (*Lev.*, XXI y XXVI). Están aquí en cierta forma las bases mismas para la teoría kantiana del derecho, en la medida que éste se entiende como limitación coactiva del arbitrio exterior (*Lev.*, XXVI).

Este derecho natural, que paradójicamente pone en peligro la vida del hombre, es en última instancia causa de la lucha, el temor y la muerte. Frente al miedo y con el deseo de un disfrute tranquilo de la vida, según Hobbes, la razón sugiere a los hombres normas de paz a las cuales pueden arribar por medio de un pacto común (*Lev.*, III).

Dichos preceptos de la razón por los cuales se prohíbe al hombre hacer aquello que puede destruir su vida o privarle de los medios para conservarla,

es lo que Hobbes denomina Ley Natural. Verdross interpreta claramente el sentido hobbessiano de la ley natural pues remarca que no se trata en realidad de una ley normativa sino de "un principio de razón que nos indica aquello que es esencial para la conservación del género humano"; por eso concluye afirmando que el autor inglés es el fundador de lo que llama el derecho natural "naturalista" pues se aplica a ese estado de naturaleza antes descripto; y también resulta exponente de la concepción racionalista del derecho, que pone en juego con la teoría de la ley natural.³⁰

De la lucha que envuelve la vida humana en el estado de naturaleza poniendo en peligro la supervivencia Hobbes deduce una regla de razón que dice que cada hombre debe esforzarse por la paz mientras haya esperanza de obtenerla, y cuando esto no suceda debe buscar y utilizar todas las ventajas de la guerra (*Lev.*, XIV). Así tenemos que lo primero, muestra la ley fundamental y primera de naturaleza, esto es: buscar la paz y seguirla; lo segundo tiene en compendio el derecho natural, es decir: defendernos a nosotros mismos con todos los medios posibles. La consideración ideológica del hombre hobbessiano como ser naturalmente insocial, le ha permitido al filósofo fundar su teoría de la ley y el derecho natural.

Expuesta entonces la regla primera de la ley natural (buscar la paz), Hobbes deduce una segunda que consiste en que el hombre acceda, si los demás también consienten y en tanto ello sea necesario para la paz y defensa suya, a renunciar al derecho ilimitado de naturaleza; satisfaciéndose con la misma libertad frente a los demás, que le es concedida a éstos respecto de uno. Estamos pues ante la justificación del pacto, que en consecuencia será parte de la ley natural hobbessiana.

Ese carácter natural que Hobbes le asigna surge de la lógica interna de su teoría, pues ésta lo reclama necesariamente. Con él resuelve la contradicción entre el egoísmo natural y originario del hombre merced al cual la beligerancia universal resulta inevitable, y la necesaria y también individualista exigencia de gozar en paz de los bienes que se puedan conseguir y mantener de la manera más plena e irrestricta. Rousseau también se valdrá del mito del pacto para convencer a su hombre que obedeciendo a la voluntad general no enajenará su anárquica libertad originaria, pues, en definitiva, se obedecerá a sí mismo. Hobbes lo dice con rudeza que apenas podrá imitar el filósofo de Ginebra:

"En efecto, quien renuncia o abandona su derecho, no da a otro hombre un derecho que este último no tuviera antes. No hay nada a que un hombre no tenga derecho por naturaleza: solamente se aparta del camino de otro para que éste pueda gozar de su propio derecho original sin obstáculo suyo. Así que el efecto causado a otro hombre por la renuncia al derecho de alguien es, en cierto modo, disminución de los impedimentos para el uso de su propio derecho originario" (Lev., XIV).

Quede en claro, pues, que cuando alguien transfiere su derecho o renuncia a él, lo hace en consideración a cierto derecho que recíprocamente le ha sido

³⁰ ALFRED VERDROSS, *La Filosofía del Derecho del Mundo Occidental*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1962, 1ª ed. española, pp. 179/181.

transferido o por algún otro bien que de ello espera. Esa mutua transferencia de derechos es lo que llamamos contrato, y en él se incluyen sobre todo aquellos derechos que retenidos obstaculizan la consecución de la paz que es la primera regla que la ley natural señala. Sin embargo, un pacto que implique la renuncia al uso de la fuerza para la defensa de sí mismo y sus derechos es nulo. Ello se justifica por cuanto el único motivo para despojarse de la libertad absoluta (derecho natural) es evitar la inseguridad y la muerte violenta. La paz de que Hobbes habla es en realidad un simple equilibrio de fuerzas y poder, a lo que en última instancia se reducen las relaciones del pacto y todo vínculo político y social. Como se ha dicho con certeza, en Hobbes "el poder es la libido dominante".

En Hobbes el individualismo no es morigerado por el pacto, sino que se lo potencia pero de forma que evite la muerte violenta del estado de naturaleza, y asegure el disfrute tranquilo de los bienes con prescindencia del bien último político. En el Leviathan que Hobbes construye el individualismo ha desalojado al Bien Común de la consideración político-jurídica.

4) Por eso la primera y segunda ley de la naturaleza antes mencionadas requieren una tercera que se deduce también necesariamente: que los hombres cumplan los pactos que han celebrado, regla de oro de toda la arquitectura hobbesiana, como él mismo nos explica:

"Sin ello —es decir sin este tercer precepto— los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías; subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas seguimos hallándonos en situación de guerra (Lev., XV).

La relevancia de esta ley natural déjase ver cuando Hobbes afirma que en ella está la fuente y origen de la justicia, pues donde no hay pacto no hay transferencia de derecho; por lo que los hombres mantienen su libertad a todo, de manera que nada hay que pueda ser injusto. Pero hecho el pacto, nace la justicia, lo que Hobbes resalta cuando explica que la definición misma de la injusticia es el incumplimiento del pacto (Lev., XV). Es fácil advertir que en esta frase se encuentra el más importante postulado del contractualismo moderno, que junto con el vaciamiento de sentido del concepto de naturaleza, constituyen fundamentos relevantes del positivismo jurídico.

Hobbes sin embargo no es infiel a su antropología, por eso nos dice que los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras sin fuerza para proteger al hombre (Lev., XVII). Resulta entonces necesaria la constitución de un poder que por su magnitud someta mediante el temor a los hombres de manera que éstos respeten la enajenación que han hecho de su libertad absoluta o derecho natural. De ahí la necesidad de un pacto que posea los elementos idóneos para lograr ese acatamiento, pues no resulta suficiente la mera concordia. El único camino para la consecución de la paz, es un pacto por el cual se confiera todo el poder y la fuerza a un hombre o una asamblea que pueda reducir por pluralidad de votos todas las voluntades a una. Este pacto es la causa creadora del Estado, por el cual los hombres acuerdan entre sí conferir a un tercero —individuo o asamblea— todo su poder, siendo éste quien represente su personalidad, aunque no forma parte del pacto. Hobbes nos presenta entonces su Leviathan:

“En efecto, gracias al arte se crea ese gran Leviathán que llamamos República o Estado, que no es sino un hombre artificial aunque de mayor robustez que el natural, para cuya protección y defensa fue instituido, y en el cual la soberanía es su alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero, los magistrados y otros funcionarios de la judicatura y el ejecutivo, nexos artificiales; la recompensa y el castigo (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los nervios que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la riqueza y la abundancia de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la «salus populi» son sus negocios, los consejeros, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la memoria; la equidad y las leyes, una razón y voluntad artificiales; la concordia es la salud; la sedición la enfermedad; la guerra civil, la muerte. Por último, los convenios mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, asemejándose a aquel «fiat», o hagamos al hombre, pronunciado por Dios en la Creación...” (Lev., Introducción).

“Hecho esto, la multitud así única en una persona se denomina Estado, en latín Civitas. Esta es la generación de aquel gran Leviathan, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel dios mortal, al cual debemos bajo el Dios inmortal nuestra paz y defensa...” (Lev., XVII).

6. Una breve reflexión final

Con lo expuesto puede advertirse que el racionalismo jurídico, sobre todo el hobbesiano por sus raíces nominalistas y su consecuente voluntarismo, se encuentra al inicio de un proceso que ha transformado o destruido los fundamentos metafísicos y gnoseológicos más importantes del derecho. Por un lado ha suprimido la *ley eterna* como fundamento trascendente de la Ley y el Derecho Natural; en su lugar ha colocado como signo inmanentista un concepto ideologizado de hombre. Por otro, a partir de este nuevo principio ha elaborado el derecho con prescindencia de la naturaleza de las cosas. Tal como se sostuvo al inicio del presente estudio, cuando el pensamiento no se funda en el ser de las cosas, no se remite al vacío o a la nada, sino que se traduce en una construcción exclusiva de la mente. Y ello se ha cumplido en el ámbito político-jurídico, donde el realismo ha sido sustituido por la elaboración de sistemas cuya justificación última es ideológica.

Una de las consecuencias más graves para el destino del hombre a raíz de este inmanentismo metafísico y gnoseológico, ha sido el avance del espíritu totalitario en la consideración de las realidades político-jurídicas de la modernidad, y que se extiende hasta nuestros días; tanto por parte de aquellos sistemas consecuentes con la Revolución Francesa de 1789, como los nacidos del desarrollo de los principios hegelianos, tales el Nacionalsocialismo y el Marxismo. Todos ellos, pues, llevan el signo común del inmanentismo, que en el orden específicamente jurídico tiene como una de sus expresiones más importantes al positivismo.

NOTAS Y COMENTARIOS

CRISTIANISMO Y LIBERTAD *

La Fundación para el Avance de la Educación ha difundido el libro *Cristianismo y Libertad*, escrito por los autores mencionados, con el propósito de investigar acerca de la aparente contradicción entre la Doctrina Social de la Iglesia y determinadas afirmaciones de la ciencia económica. Sus autores, católicos y defensores de la economía de mercado, parten de una premisa, esta es: si la libertad es el elemento fundamental de la ética cristiana también lo es para el logro de las legítimas aspiraciones temporales. Si bien la libertad es uno de los atributos de la persona humana, de la cual ésta se vale para el logro de sus legítimas aspiraciones, como juicio previo podemos decir que determinados postulados de la economía de mercado, así como el pensamiento de sus más altos exponentes (L.v.Mises, F.v.Hayek) están en franca y abierta contradicción con la Doctrina Social de la Iglesia que, en el Magisterio de los Pontífices, nos enseña cuáles deben ser aquellos principios que deben regir el orden social, tanto en su aspecto económico, como político y cultural.

No obstante lo dicho anteriormente, es propósito de esta nota investigar cuáles son los fundamentos vertidos para afirmar que tal contradicción no existe.

1. OBJETIVO DE LA OBRA

Comenzaremos por enunciar explícitamente el objetivo perseguido por los autores que, como dijimos, se proponen demostrar la ausencia de contradicción entre los principios de la Doctrina Social de la Iglesia y una organización social basada en el respeto a la libertad...

"...Y al mismo tiempo, evidenciar también la ausencia de contradicción entre dichos principios de la ética social y los descubrimientos científicos que, desde la escolástica de los siglos XIV, XV y XVI, y retomados desde 1870 por la escuela austríaca de economía, constituyen la base de la fundamentación del sistema social de división del trabajo basado en la propiedad privada de los medios de producción: la economía de mercado. Esto es: por un lado principios de moral social derivados de la Ley Natural; por el otro, verdades científicas de la teoría económica pura: planos distintos, pero no contradictorios: he allí el punto a demostrar: he allí el trabajo de cristianización." (*Ob. cit.*, pág. 9).

2. ANÁLISIS CONCEPTUAL

a) Autoridad y Libertad

Los autores reconocen que el término "liberalismo" es un término equívoco, o sea, aquél que se predica según acepciones equívocas, y afirman que

* ALBERTO BENEGAS LYNCH (h.), ENRIQUE LONCAN, GABRIEL ZANOTTI, ALEJANDRO CHAFUEN, *Cristianismo y Libertad*, Fundación para el avance de la educación, Buenos Aires.

ser liberal —en su correcta acepción— no implica ser libertino, no implica un acatamiento a la voluntad general como lo pregonara Rousseau, no implica tampoco ser libre-pensador en materia de dogma, ni aquello que la Iglesia ha condenado como liberalismo (*Libertas*, León XIII), ni laicismo, ni democracia ilimitada, ni aceptar las tesis pactistas del origen de la sociedad, finalmente, tampoco implica, en lo que a liberalismo político y económico se refiere, reconocer una raíz anárquica que no se compadece con aquellos principios éticos a los cuales la voluntad del hombre debe estar sujeta, sino que ser liberal es ser, según B. Lynch (h):

“... partidario de la libertad, entendida ésta en el contexto de las relaciones sociales y donde hay ausencia de coacción humana.” (*Ob. cit.*, pág. 14).

Pero asimismo, reconocen que:

“Son muchos en verdad los pensadores liberales, que en razón de su agnosticismo o por el credo religioso que profesan, no coinciden con la apreciación de que la verdadera libertad está sujeta por normas éticas que comprometen la obediencia del hombre.” (*Ob. cit.*, pág. 53).

Y afirman:

“El liberal católico no pone en cuestión que el hombre debe someter su voluntad a la ley de Dios. Su interrogante es *dirimir la indefinida línea en que la obediencia a las instituciones humanas signifique declinar la dignidad que la libertad otorga al hombre.*” (*Ob. cit.*, pág. 47).

Y en lo que a la institución del Estado se refiere, concluyen que el poder del mismo debe estar limitado, a fin de no atentar contra los derechos de la persona y su garantía, la propiedad, por ello cualquiera que ejerza el poder deberá respetar la justa libertad de las personas.

Respecto del poder del Estado, y a su obediencia sin menoscabo de la libertad, conviene realizar algunas precisiones conceptuales extraídas del Derecho Natural y enseñadas por el Magisterio Eclesiástico. En primer lugar, la libertad es un bien propio de los seres inteligentes, el hombre es libre por ser inteligente, es decir, la libertad humana tiene su raíz en la inteligencia, está regulada por normas objetivas que su razón descubre. Por ello, dice León XIII en la encíclica *Libertas*, que la esencia de la libertad es la “facultad de elegir lo conveniente a nuestro propósito” en lo que respecta a la libertad individual, y en relación a la libertad en sociedad —dice el Papa— la libertad no implica que cada uno obre como más le plazca, sino que por medio de las leyes (positivas) pueda vivir conforme a la ley eterna de Dios. La misma naturaleza de la libertad (individual y social) exige la necesidad de someterse a una razón suma y eterna, que no es otra que la autoridad de Dios, y puesto que el fin supremo de la libertad del hombre es Dios, somos libres por ser inteligentes ordenados a la Verdad Absoluta. De esta primera apreciación surge claramente, que la libertad tiene razón de “medio” y no de fin, y esta misma libertad, *no es tan absoluta*, que no pueda regularse por leyes morales, y *no es tan esencial*, que no pueda limitarse por el ordenamiento de un poder superior.

Así entendida la libertad, conviene abordarla en el plano social, es decir, en su relación con la autoridad, para responder de esta forma al interrogante

planteado por los autores: si la obediencia a alguna institución humana —el Estado— no implica un menoscabo de la dignidad de la persona. Y dicho interrogante se responde a través del fundamento de la autoridad y la necesidad de la misma en toda sociedad. He aquí el argumento de razón natural: Dios es el creador del hombre y de la sociedad, a la vez fin último del hombre; de El, "Supremo Ordenador", no pueden salir seres anárquicos sin esa orientación a ese Fin Último, por lo cual se concluye que la inclinación natural del hombre a vivir en sociedad no puede manifestarse en forma anárquica, sino en forma ordenada, siendo la autoridad el ordenador. ¿Y por qué es necesaria dicha autoridad? Santo Tomás da tres razones, a saber: a) cada uno busca lo útil para sí, luego es necesario que alguien cuide del bien de la sociedad; b) por lo propio diferimos unos de otros, luego es necesario la autoridad que nos una en lo común, así como el general que une (unidad de orden) al ejército en orden a la victoria; c) los efectos dependen de las causas, luego es necesaria la autoridad que mueva hacia el Bien Común, además de aquello que mueve hacia el bien propio. Aquí radica la finalidad de toda autoridad: el Bien Común, entendido como "el conjunto de condiciones sociales que permiten a los ciudadanos el desarrollo conveniente y pleno de su propia perfección" (J. XXIII, *Mater et Magistra*, nº 65). Esta ley del Bien Común, es una ley de Derecho Natural, puesto que es exigida por la misma naturaleza humana; es la que establece ese orden social exigido por esa misma naturaleza, y es además el fundamento de la autoridad estatal, de la cual se desprende, que las leyes emanadas de dicha autoridad obliguen en conciencia a los miembros de la sociedad. Ahora bien, el poder de toda autoridad humana, el poder del Estado, es limitado o ilimitado, ¿hasta dónde se extiende, cuál es su naturaleza, puede restringir libertades? Al hablar de poder estatal, tenemos que hablar de: a) *poder de orden*: que se funda en la función de crear los presupuestos necesarios para el pleno desarrollo del ser humano, o sea, de realizar el Bien Común; b) *poder de mando*: que se funda en la naturaleza humana y en su ordenación al bien común; c) *poder de coacción*: se funda en la caída de la naturaleza humana y en su perversión, en cuanto la voluntad del hombre se pone en contradicción con los fines trazados en su naturaleza. De acuerdo a lo dicho, puede concluirse que el poder del Estado es un derecho que se funda en la finalidad de la comunidad política y se extiende a todas las *funciones necesarias* para la realización de su bien específico; y dicho poder *no es absoluto*, puesto que *encuentra su limitación en el Bien Común*. En respuesta a lo planteado por los autores puede decirse que la obediencia a la autoridad no implica bajo ningún aspecto menoscabo de la dignidad humana, siempre que dicha autoridad tenga clara su finalidad, esto es el Bien Común material, y prioritariamente el Bien Común espiritual de las personas, y siempre que, en función de tal objetivo, *ordene* las libertades individuales para que el medio social en sus distintos planos (político, económico, jurídico y cultural) favorezca y posibilite a la persona la consecución de su Fin Último. En referencia a este tema, el Bien Común, no vemos de qué forma compatibilizan con la Doctrina Social de la Iglesia y con el Derecho Natural, los fieles defensores de la economía de mercado; basta para ello las siguientes afirmaciones:

"El 'objetivo social' o el designio común para el que ha de organizarse la sociedad, se describe frecuentemente de un modo vago, como el 'bien común', o el 'bienestar general', o el 'interés general'. No se necesita mucha reflexión para comprender que estas expresiones carecen de un significado suficientemente definido para determinar una cierta vía de acción." (HAYEK, *Camino de Servidumbre*, pág. 60).

"... la libertad individual no se puede conciliar con la supremacía de un sólo objetivo, al cual debe subordinarse completa y permanentemente

la sociedad entera. La única excepción a la regla de que una sociedad no puede someterse a un sólo objetivo la constituyen la guerra y otros desastres temporales, en que la subordinación de casi todo a la necesidad inmediata y apremiante es el precio por el cual se preserva a la larga nuestra libertad..." (HAYEK, *Camino de Servidumbre*, pág. 207).

Veamos ahora la libertad en la actividad económica y la función de la autoridad al respecto. Partamos de la afirmación hecha por A. Chafuen:

"... existe hoy en día una incongruente oposición entre muchos católicos y muchos amantes de la libertad económica. Incongruente porque la libertad es un don de Dios, y como don de Dios un católico no puede rechazarla o denigrarla. La libertad económica significa simplemente la libertad de las personas humanas para usar, y disponer de sus bienes económicos de la forma que más le plazca sin utilizar la fuerza contra nadie. Un mundo sin libertad económica es un mundo sin libertad..." (Ob. cit., págs. 92-93).

Seguidamente veremos que sí existe una *congruente oposición* entre el concepto de libertad económica sustentado por los defensores de la economía de mercado y el concepto de la misma de acuerdo a la Doctrina Social de la Iglesia, y dicha oposición no procede porque dicha doctrina menoscaba la libertad económica, al contrario, sino porque la encuadra dentro del ordenamiento social, cuyo responsable inmediato es la autoridad. Expresa L. von Mises:

"(la economía de mercado) supone un mercado libre, cuya acción no se vea perturbada por la interferencia estatal... Bajo una economía de mercado, es decir bajo una organización social del tipo *laissez faire*, existe una esfera dentro de la cual el hombre puede actuar de un modo u otro... La misión fundamental del gobierno consiste en proteger el orden social no sólo contra los forajidos del interior, sino también contra los asaltantes de afuera." (*La acción humana*, págs. 62 y 311).

Hayek, se define antisocialista, entendiendo por tal:

"... oposición a toda interferencia directa por parte del gobierno en el mercado, no importa el interés en virtud del cual se lleve a cabo tal interferencia..." (*Nuevos estudios*, pág. 268).

Y define al mercado como:

"... un torneo que se juega de acuerdo con reglas y que se decide por habilidad, fuerza y buena fortuna superiores. En este sentido es a la vez una partida de destreza y una partida de azar..." (*Nuevos estudios*, pág. 54).

Al respecto dijo Benegas Lynch (h):

"... el término *laissez faire* sigue justificadamente señalando espíritu de mercado libre, espíritu de libertad..." (*Fundamentos de Análisis Económico*, págs. 230-232).

Sintetizando el pensamiento de tales autores: "libre competencia", principio ordenador de la economía, el Estado no debe obstaculizar el desarrollo de la misma, procurando que nada ni nadie altere el proceso de mercado libre.

Para la ética católica el orden económico se maneja con un modelo de economía social de "libertad ordenada", puesto que la libertad, por sí sola, no puede

ser principio de orden; esto implica reconocer que ha de hablarse de "competencia ordenada" y no de libre competencia, esto implica reconocer, como antes se expresó, la función ordenadora del Estado. Al respecto dijo Juan XXIII:

"Por lo que toca al Estado, cuyo fin es proveer al Bien común en el orden temporal, no puede en modo alguno permanecer al margen de las actividades económicas de los ciudadanos, sino que, por el contrario, *ha de intervenir a tiempo*, primero, para que aquellos contribuyan a producir la abundancia de bienes materiales cuyo uso es necesario para el ejercicio de la virtud, y segundo, para tutelar los derechos de todos los ciudadanos, sobre todo de los más débiles, cuales son los trabajadores, las mujeres y los niños. Por otra parte el Estado nunca puede eximirse de la responsabilidad que le incumbe de mejorar con todo empeño las condiciones de vida de los trabajadores." (*M. et Magistra*, nº 20).

Y expresó Pío XI:

"Pero la libre competencia, aún cuando encerrada dentro de ciertos límites, es justa y sin duda útil, *no puede en modo alguno ser la norma reguladora de la vida económica*... Es, pues, completamente necesario que reduzca y sujete de nuevo la economía a un verdadero y eficaz principio directivo." (*Q. Anno*, nº 88).

b) El principio de subsidiariedad

Con respecto a dicho principio, uno de los pilares básicos del orden social cristiano, afirma Benegas Lynch (h):

"Las actividades del Estado en modo alguno son subsidiarias sino principales. Hay funciones que debe realizar el Estado y que no deben realizar los particulares, como así también hay áreas en las que el gobierno no debe inmiscuirse puesto que competen al llamado sector privado. Cuando se afirma que el sector público debe realizar sólo aquellas actividades que el sector privado no encara por falta de interés o de capitales, se está incurriendo en un manifiesto contrasentido... *No existe entonces subsidiariedad alguna en lo que se refiere al área específica del aparato político*. Podríamos eventualmente, referirnos a la subsidiariedad o a la acción supletoria del gobierno al socorrer individuos o comunidades fallen en sus tareas, o porque se trate de tareas que sólo pueden ser cumplidas por estructuras sociales mayores, y no solamente un principio limitador de la competencia del Estado sino que implica una *prelación de responsabilidades* (responsabilidad primaria de los individuos y comunidades menores), *prelación de libertades* (el Estado interviene cuando el Bien Común lo justifique), *autonomía de comunidades menores y descentralización del poder social*, limitando la autoridad central a la función de dirección, coordinación y supervisión. Por tales razones, Juan XXIII en la *Mater et Magistra*, enunció el principio de subsidiariedad, reafirmando los conceptos vertidos por Pío XI en la *Quadragesimo Anno*:

Contrariamente, el Derecho Natural y la Doctrina Social de la Iglesia nos enseñan que dicho principio se fundamenta en la misma naturaleza del hombre, por lo que es un principio esencial; por otra parte, al ser hombre libre y responsable, ningún grupo mayor, ni el Estado, pueden cercenar la propia iniciativa individual y su responsabilidad. Dicho principio podría resumirse diciendo que es una ayuda de "arriba hacia abajo", y que se dará siempre que los individuos o comunidades fallen en sus tareas, o porque se trate de tareas que sólo pueden ser cumplidas por estructuras sociales mayores, y no solamente un principio limitador de la competencia del Estado sino que implica una *prelación de responsabilidades* (responsabilidad primaria de los individuos y comunidades menores), *prelación de libertades* (el Estado interviene cuando el Bien Común lo justifique), *autonomía de comunidades menores y descentralización del poder social*, limitando la autoridad central a la función de dirección, coordinación y supervisión. Por tales razones, Juan XXIII en la *Mater et Magistra*, enunció el principio de subsidiariedad, reafirmando los conceptos vertidos por Pío XI en la *Quadragesimo Anno*:

"Sin embargo, por las razones que ya adujeron nuestros predecesores, es necesaria también la presencia activa del poder civil en esta materia, a fin de garantizar, como es debido, una producción creciente que promueva el progreso social y redunde en beneficio de todos los ciudadanos. Esta acción del Estado, que *fomenta, estimula, ordena, suple y completa*, está fundamentada en el principio de la *función subsidiaria...*" (M. Magistra, nº 52-53).

c) La justicia social

Afirmó uno de los más altos exponentes de la economía de mercado, F. von Hayek:

"La creencia en una sociedad en la que la remuneración de los individuos está hecha para corresponder a lo que se denomina 'justicia social', es una quimera que amenaza seducir a la democracia moderna para que acepte un sistema que implicaría una desastrosa pérdida de libertad personal." (*Nuevos estudios*, pág. 206).

"... no existen criterios positivos o negativos de tipo objetivo a partir de los cuales se defina o pruebe la llamada 'justicia social', una de las más vacías de todas las frases... (*Nuevos estudios*, pág. 16).

Consecuente con esta doctrina económica liberal expresa Benegas Lynch (h):

"...en el mejor de los casos (la justicia social) es una expresión redundante y en otras oportunidades, conciente o inconcientemente, implica, en última instancia 'sacarles a unos lo que les pertenece para darles a otros lo que no les pertenece' lo cual, de más está decir, contradice abiertamente el concepto de justicia..." (*Ob. cit.*, pág. 32).

Debería precisarse que para tales autores, negar la justicia social, implica negar que exista algún otro resultado económico que no sea el arrojado por el mercado, regulado el mismo por la libre competencia, es decir, niegan terminantemente cualquier acto de distribución de riquezas que no sea la distribución hecha por el mismo intercambio.

Puesto que los resultados que arroja el mercado, no tienen en cuenta lo que le corresponde a cada uno, se rechaza en una sociedad libre, el concepto de justicia social, pues, él mismo es inaplicable en una economía de mercado. Es decir, cualquier acto de autoridad, que intentara corregir los resultados de la libre competencia, sería un acto autoritario de redistribución que atentaría contra las libertades individuales, y quitaría al individuo todo incentivo para actuar económicamente y tal actitud sería contraproduktiva.

Afirmó Hayek:

"...el juego cataláctico pasa por alto los conceptos humanos acerca de lo que se debe a cada uno y recompensa de acuerdo con el éxito obtenido al jugar la partida según las mismas reglas formales... el resultado debe ser aceptado como correcto en la medida que todos obedezcan a las mismas reglas y en que nadie haga trampas..." (*Nuevos estudios*, pág. 57).

La Etica Católica reconoce que en la sociedad civil existe una desigualdad de fortunas que se fundamenta en la misma naturaleza individual del hombre, pero al reconocer el concepto de Bien Común, y la función ordenadora del Estado, sostiene que por derecho natural debe haber una distribución de riquezas y la misma deberá ser justa y equitativa. Escribe Santo Tomás:

"Según el orden natural instituido por la Divina Providencia, los bienes de la tierra han sido creados para abastecer las necesidades de los hombres. La división de los bienes y su apropiación en virtud de la ley humana no frustran este propósito. En consecuencia, aquellos bienes que el hombre posee en exceso, los *debe* por ley natural a los pobres." (S. Th., I-II-q.66-art. 7).

El Magisterio de la Iglesia corrobora la doctrina del Santo:

"Es propio de la *justicia social*, el exigir de los individuos cuanto es necesario al bien común." (Pío XI, DR, nº 51).

"... consideramos oportuno llamar la atención de todos sobre un precepto gravísimo de *justicia social*, a saber, que el desarrollo económico y el progreso social deben ir juntos y acomodarse mutuamente de forma que todas las categorías sociales tengan participación en el aumento de la riqueza de la nación." (J. XXIII, MM, nº 73).

d) La Propiedad Privada

..

Dice Alejandro Chafuen del Derecho de Propiedad:

"Del derecho de propiedad privada surge el deber de la propiedad privada y de este deber, la función social de la propiedad... Muchos creen que en este punto existe una gran diferencia entre las ideas cristianas y las ideas de los economistas que creen en la libertad de los mercados." (Ob. cit., pág. 101).

En defensa de tal afirmación, expresa A. Chafuen, que existe el error generalizado de que los liberales nunca han tratado el tema desde el punto de vista de la función social de la propiedad, y de que los liberales se oponen a la función social de la misma; por otra parte, reconoce que:

"Dentro de la economía de mercado existen algunos que la fundamentan en la ley natural, otros en los principios de un utilitarismo y por último otros que utilizan ambas explicaciones. En estas tres corrientes tiene y ha tenido cabida el principio de la función social de la propiedad privada." (Ob. cit., pág. 102).

Y para explicar la función social de la propiedad, se remite a un texto de L. von Mises de su libro *La Acción Humana*. Creemos que dicho autor (Mises) no puede hablar con la propiedad debida sobre el tema, puesto que niega de plano los derechos naturales de la persona, fundamentándolos en la "utilidad" que le reporta.

"Lo único que a aquellas doctrinas (filosofía utilitaria y economía clásica política) interesa es la *utilidad social*. Recomienda la democracia, la propiedad privada, la tolerancia, la libertad, no porque constituyen instituciones naturales sino por resultar beneficiosas..." (La Acción Humana, pág. 227).

De antemano diremos, que dichos principios respecto de la propiedad privada están en contradicción con toda la doctrina del Derecho Natural y el Magisterio Eclesiástico, que reconocen la propiedad privada como una institución de derecho natural. Como explica, entonces, A. Chafuen, la función social de la propiedad:

"Existe sólo una forma de entender la función social de la propiedad privada sin caer en contradicciones que destruyan por completo la existencia de este derecho. Esta es la de entender que la propiedad privada siempre que esté reconocida legalmente como un derecho de todos y cada uno de los individuos llevará a cabo su función social." (*Ob. cit.*, págs. 103-104).

"... la mayoría de quienes hablan de función social lo que buscan es que el estado fuerce a los propietarios a usar y disponer de sus bienes tal como le parezca a la autoridad. Pero en realidad lo único que debe realizar el estado es dictar normas generales que haciendo efectivo el derecho de propiedad incentiven al propietario a disponer de ella en función social. Y la mejor manera de hacerlo es dejando que efectivamente actúe el mercado, que castigará a quien hace mal uso de la propiedad." (*Ob. cit.*, págs. 107-108).

En primer lugar, creemos que dicho argumento no explica la función social de la propiedad, además, en el mismo, se observa nuevamente el desconocimiento total de la función ordenadora del Estado, en este caso respecto del uso de la propiedad. La Doctrina Social de la Iglesia, siguiendo a Aristóteles y a Santo Tomás, respecto de la propiedad privada, hace la siguiente distinción: por un lado existe el "dominio" de los bienes, éste es absoluto, exclusivo y excluyente, en cuanto al "uso" de los bienes, éstos son comunes, es decir, el uso no es absoluto sino relativo, no es excluyente sino comunicativo y social. Esto implica que *los bienes en cuanto al uso, tienen una función social que cumplir*, esto es, que una vez satisfecha la necesidad del individuo y del grupo familiar, los mismos deben concurrir al bienestar de la comunidad. Dice Pablo VI:

"La propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto... No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad cuando a los demás falta lo necesario." (*Populorum Progressio*, nº 23).

¿Cuál es la función del Estado al respecto? De acuerdo a su objetivo, el Bien Común, el Estado deberá *rectificar el mal uso* de los bienes interviniendo en el mercado; los medios podrán ser desde la aplicación de impuestos hasta la expropiación, indemnizando como corresponda a quien se ha expropiado, y esto implica que el mal uso de los bienes no hace perder el dominio sobre los mismos. Concluyendo, ha de entenderse el Derecho de Propiedad como "la capacidad jurídica para tener, usar y disponer de una cosa propia, con exclusividad, pero sometida a las restricciones y límites que exija el bien común" (C. E. PALUMBO, *Cuestiones de Doctrina Social de la Iglesia*, págs. 62-63).

e) Los Salarios

Dice Alejandro Chafuen respecto de lo justo o no del salario:

"La prueba de si este salario está o no dentro de los límites de la justicia no la da el nivel de subsistencia sino el salario pagado en ocupaciones similares... aquí está la *teoría del justo precio*, la *esencia es la voluntariedad*, el libre consentimiento excluyendo todo tipo de fraude o engaño... la necesidad no determina el salario así como la necesidad del propietario no determina el precio del alquiler o arrendamiento..." (*Ob. cit.*, págs. 115-116).

León XIII, en la *Rerum Novarum* distingue dos notas importantes respecto del trabajo humano, a saber: desde el punto de vista "personal" el obrero es libre de

pactar cualquier salario, pero desde el punto de vista de "necesario" debe procurar un salario para el sustento de su vida, y siendo esto una obligación de todo individuo, surge así el derecho de procurarse un salario digno. Dice el Papa:

"el salario no debe ser en manera alguna insuficiente para alimentar a un obrero frugal y morigerado." (RN, nº 32).

Quizás, el obrero no tenga otra opción que pactar un salario indigno y libremente así lo pacte, pero antes que la voluntad de las partes existe la "justicia natural" que hará nulo dicho contrato laboral por ser violatorio del orden querido por Dios.

Pío XI y Juan XXIII en la *Q. Anno* (Nos. 63 al 75) y en la *M. Magistra* (Nos. 68 al 81), respectivamente, exponen cuáles son las pautas a tener en cuenta para la fijación del salario:

- a) sustento del obrero y la familia;
- b) situación de la empresa;
- c) efectiva aportación del trabajador a la producción económica;
- d) exigencias del bien común de la comunidad;
- e) exigencias del bien común internacional.

Como queda expuesto, muy distante está lo expresado por el autor y otros representantes de la economía de mercado que ven al salario como un producto de la ley de oferta y demanda, de los principios sustentados al respecto por la Doctrina Social de la Iglesia.

2. CONCLUSIÓN

Escribe L. von Mises en su libro *La Acción Humana*:

"Los filósofos y doctores de la escolástica, al igual que los teístas y deístas de la Edad de la Razón, concebían a un ser absoluto, perfecto, inmutable, omnipotente y omnisciente, el cual, sin embargo, planeaba y actuaba, señalándose fines a alcanzar y recurriendo a medios específicos en orden a su consecución. Ahora bien, actúa sólo quien se halla en situación que conceptúa insatisfactoria... Todo ser que actúa hallase descontento; luego no es omnipotente... Lo absoluto (Dios) es indeterminable, impensable e inexorable. Es una quimera." (págs. 103-104).

Esta afirmación perteneciente a uno de los más altos exponentes de la economía de mercado no da lugar a dudas. La economía sustentada por dicha escuela, es una economía "atea", que niega a Dios, y al mismo tiempo y consecuentemente no subordina la actividad económica a ningún principio ético que la regule y la ordene.

De acuerdo a lo dicho, y de acuerdo a los conceptos vertidos en la obra analizada, podemos decir que sus autores no han sido consecuentes ni con la doctrina liberal de la economía de mercado, ni con los principios sustentados por el Derecho Natural y la Doctrina Social de la Iglesia. Puesto que, si en verdad,

como han expresado, el liberal católico no pone en cuestión que el hombre debe someter su voluntad a la ley de Dios, si en verdad reconocen que la verdadera libertad está sujeta por normas éticas que comprometen la obediencia del hombre, entonces deberán admitir: a) que dicho reconocimiento no condice con los postulados de la economía de mercado; b) que el ordenamiento social debe estar sustentado en los principios del Bien Común, Subsidiariedad y Solidaridad; c) que de acuerdo al orden querido por el Supremo Ordenador, en la sociedad civil debe existir una autoridad que secunda a la autoridad divina, y cuya función es ordenar libertades individuales; y d) que la sujeción a la misma, no implica en modo alguno un menoscabo de la dignidad, siempre y cuando las leyes emanadas de tal autoridad y todo su accionar en general persigan el objetivo último por el cual se constituye: el Bien Común.

A fin de querer dejar bien en claro los principios del Magisterio Social de la Iglesia, conviene remarcar que para éste, el orden económico debe buscarse a través de una economía libre pero enmarcada dentro del orden moral y dentro del ordenamiento social de la autoridad política. Esto implica afirmar que para la Doctrina Social de la Iglesia, el mercado es un *"instrumento"* del orden económico y no *principio rector del mismo*, tal cual lo sostiene la escuela de economía de mercado y junto a ella los autores de los que nos hemos ocupado en este breve comentario.

Por todo lo dicho creemos, que a pesar de las mejores intenciones y esfuerzos realizados por los autores, su objetivo ha quedado y quedará siempre frustrado.

DANIEL PASSANTI

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTELES, *Tratados de Lógica (Organon): I, Categorías, Tópicos, Refutaciones sofísticas*, Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel San Martín, Editorial Gredos, Madrid, 1982, tomo I, 390 pp.

Al reseñar una nueva traducción francesa (canadiense) de las *Categorías*, hice notar el creciente interés que en los últimos decenios ha concitado el estudio de la lógica aristotélica y no precisamente entre los filósofos ubicados en una línea tradicional sino más bien entre los cultores de la Lógica Simbólica. Esto es, sin duda, un signo de madurez: los estériles y a veces pueriles ataques, contraataques y discusiones en que se veían envueltos, quisiéranlo o no, los lógicos de uno o de otro signo —los “clásicos” (o “tradicionales” o “filosóficos”) y los “simbólicos” (o “modernos” o “científicos”)— en la era del auge neopositivista se han ido progresivamente aplacando y desvaneciendo, aun cuando persistan algunos epígonos.

Un fruto promisorio de esa madurez es el reconocimiento de la validez e importancia de las obras lógicas de Aristóteles y también de autores medievales, revelada por la edición cada vez más frecuente de esos clásicos, a los que se añaden estudios y comentarios recientes (como los de W. Albrecht, P. Aubenque, F. Barone, E. Barin, J. Brinswig, A. Joja, E. Kopp, M. Larkin, G. Calogero, M. Casula, K. Ebbinghaus, J. García-Junceda, J. Hintikka, M. Mignucci, G. Morpurgo-Tagliabue, E. Morscher, C. Negro, G. Patzig, L. Rose, A. Schütze, E. Tugnat, E. Vollsrath, E. Wieland y, sobre todo, J. Lukasiewicz). Los desarrollos de la semiótica y sobre todo de la semántica han diluido las tendencias hacia un formalismo puro y aséptico que imperaba hasta no hace mucho tiempo.

Esta nueva versión del *Organon*, pulcramente presentada, comprende, en su primer volumen, las *Categorías*, los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas*. Aunque no lo dice, su autor, Miguel Candel San Martín, ha seguido el orden cronológico más probable. El texto sobre el que realizó su traducción es el de la *Biblioteca Oxoniense*, debido a L. Miño Paluello para el primer tratado y a W. D. Ross para los dos restantes, aun cuando el traductor prefiera a veces el texto clásico de Bekker. La traducción —y es de felicitar a su autor por ello— es marcadamente literal. Es una desgracia que un instrumento de trabajo, como lo es la versión de una obra filosófica clásica, se inutilice, al menos parcialmente, por el prurito del traductor de lograr elegancia en la expresión o por proyectar sus propias posiciones filosóficas en un texto ajeno.

En la *Introducción general*, el autor precisa la concepción del saber lógico del Estagirita: no concibe esta disciplina como una “ciencia” (la que, en el ámbito teórico, abarca la Física, la Matemática y la Teología), ni siquiera como una propedéutica filosófica, sino como un *instrumento* del saber. Este enfoque es, a la vez, un avance y un retroceso, a juicio del autor: un *retroceso* en el tiempo, a los orígenes de la dialéctica como arte de discutir; retroceso a través de la elaboración platónica que no sólo convertía a esta disciplina en un saber, sino en el saber supremo.

Pero a la vez es un *avance* por su sistematización de materiales (nombres, verbos, enunciados) y por las reglas de combinación (sobre todo silogísticas).

Más aún, prosigue el autor, la teoría aristotélica de la significación se ha mantenido insuperada hasta los trabajos de De Morgan y de Boole. Tal vez esta apreciación sea exagerada, si se tienen en cuenta los trabajos de los lógicos medievales, sobre la "suppositio" y temas conexos, que marcan un avance notorio respecto al aristotelismo.

Las limitaciones de esta lógica derivarían de que en la época en que fue elaborada no era posible un nivel mayor de reflexión sobre el lenguaje común, aun cuando el mismo Aristóteles haya introducido las variables pronominales en los *Tópicos* y símbolos literales en los *Analíticos*: pero vinculó los enunciados a referencias a lo real y a cierta forma de existencia y no avanzó más en la formalización ni distinguió la significación del sentido. Pero, como contrapartida, presentó a sus lectores la vividez dialéctica de interlocutores que formalizan sus argumentos, contrastando con el frío monologismo de los sistemas algorítmicos modernos, que ubican ante objetos artificiales recortados de lo real.

La *Introducción a las Categorías* señala que se trata de un escrito incompleto: sólo estudia las cuatro categorías principales y menciona las demás. Para el autor, contrariamente a lo que se afirma tradicionalmente, las categorías no son tipos de predicados; si así lo fueran, no estaría en la lista la primera categoría, que no se predica sino que es sujeto. La clave interpretativa estaría en algunos pasajes de la *Metafísica* que señalan los sentidos del verbo *ser*, el que, como aparece en el tratado *Sobre la interpretación*, no es un predicado; pero tampoco es una mera cópula, aunque sin duda tenga función copulativa, pero ante todo significaría la verdad o falsedad de un enunciado, marcada por la existencia o no de una referencia a un objeto. De modo que las categorías indican los distintos modos de existencia que posee aquello a lo que se refiere el término.

Esta salida resulta muy sugestiva como interpretación del texto, aunque sorprenda leer que la polémica sobre el carácter verbal o real de las categorías es una "polémica que se remonta a Trendelenburg"; es un tema que ha sido objeto de debates famosos desde hace siglos.

La *Introducción a los Tópicos* y a las *Refutaciones sofísticas* considera a esta última como el capítulo noveno de la obra anterior, como lo hace la mayoría de los autores actuales. Aunque hoy se le da poca importancia, es un tratado que contiene, aunque en forma aun poco elaborada, toda la lógica aristotélica. Sobre la base de debates reales que en Atenas comenzaban ya a tener reglas de juego (un sostenedor y un impugnador discuten sobre una proposición dada; éste último trataba de probar lo que aparecía como negado por la afirmación del primero o negar lo que afirmaba). Se partía de una interrogación disyuntiva: ¿es verdad que tal cosa es así? El sostenedor tomaba partido por uno de los miembros de la disyunción: es verdad o no es verdad, de donde seguía el debate.

El título ("*Tópoi*") indica, para el autor, un "lugar" a llenar, es decir, un *esquema* proposicional; aquí nace de la mano de Aristóteles el aspecto lógico-formal que transforma a la dialéctica en lógica. Si bien los razonamientos dialécticos —que son precisamente los estudiados aquí— parten de proposiciones probables ("*éndoxoi*"), los esquemas aparecen como verdades formales, instru-

BIBLIOGRAFÍA



mentos de verificación o falsación. El esquematismo lógico será más severamente formalizado en los *Analíticos*, pero la riqueza de esquemas formales de los *Tópicos* es mucho mayor, correspondiendo a lo que ahora se denomina lógica de clases, lógica de predicados y sobre todo lógica de enunciados.

Cabe elogiar esta obra, pulcramente editada por Gredos, como valioso instrumento de trabajo y esperar la pronta aparición del volumen restante.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

JUAN MARIA ISASI, *Maurice Blondel. Una rigurosa Filosofía de la Religión*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1982, 219 pp.

La decisión del autor de editar su tesis doctoral nos pone frente a un trabajo donde prima lo expositivo sobre lo especulativo.

Nos aporta así un amplio panorama de la obra de Blondel que excede en mucho el título, centrándose luego en los temas de Filosofía de la Religión.

Los apoyos textuales son suficientes para llegar al pensamiento de Blondel sin entorpecimientos, y echan luz sobre una serie de escritos hasta hace pocos años inéditos. Mediante ellos intentó este pensador en su momento responder a las preguntas que la Filosofía ha suscitado en todos los tiempos. Preguntas que, aun en el marco de una reflexión que comienza y termina por la acción, no nos alejan tanto del pensamiento clásico como podrían hacernos suponer algunos críticos que olvidan que caritas, entendida como acto de amor luminoso, "est forma virtutum, motor et radix" (*Q. D. de Caritate*, a. 3).

LUIS BALIÑA

AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE, *La cosmovisión de Franz Kafka*, Jus, México, 1977, 212 pp.

El autor, prestigioso jurista, se nos revela también un humanista preocupado por los problemas filosóficos y existenciales. Esta obra revela un conocimiento muy agudo del célebre novelista checo, al que pasa revista a través de todas las manifestaciones literarias en que se expresara.

La obra posee una introducción muy apropiada de Zdenek Kourim (pp. 7-21) y está dividida en siete capítulos: I. Vocación y trayectoria de F. K.; II. F. K. en sus conversaciones; III. F. K. en sus Diarios; IV. F. K. escribe a Milena; V. F. K. en sus Aforismos; VI. F. K. en sus novelas y en un gran relato, y VII. Problemática y mensaje de Kafka. Añade al final una muy completa bibliografía

no sólo de las publicaciones del novelista checo, sino también de las obras interpretativas de la vida y la obra del autor de "El Castillo".

Franz Kafka es uno de los autores más complejos y difíciles de nuestro siglo. "Se sentía excluido de toda comunidad nacional. Era un inasimilado, un solitario zozobranter. Ni siquiera tuvo el consuelo de pertenecer a una comunidad religiosa determinada" (pp. 183-4). "Es hebreo, pero vive fuera de la comunidad judía tradicional. Forma parte de la población alemana de Praga, por asimilación familiar y, sin embargo, en el idioma alemán —dice— no soy sino un invitado. No conocía el hebreo —que comenzó a estudiar en los últimos años de su vida— y tuvo que aprender el checo. Su pésima salud física y nerviosa, su odiado empleo en una compañía de seguros, su falta de ubicación dentro de una comunidad son muros que le aíslan y le torturan" (p. 174).

Sus obras, de un subjetivismo onírico, son sin embargo atrayentes dentro de una paradójica incomprehensibilidad, puesto que el lector tiene la intuición cierta que está hablando, a través de su propia experiencia, de la del hombre del s. XX. Es lo que afirma A. Gide, a propósito de "El Proceso": "¿cómo no decirse, sin cesar, ese ser acosado soy yo?". Kafka es ante todo un escritor, un novelista. Pero resulta mezquino el juicio de Guillermo de Torre cuando lo presenta "exclusivamente" como un literato, contra el cual se levanta el A. (p. 28). Ciertamente es que no fue un filósofo, pero como lo señala el prologuista, recalando la idea del A., "hay filosofía en su obra, en su forma y en su contenido —la filosofía kafkeana—. La visión/vivencia checa lo confirma; allí Kafka sigue siendo vivo, fuente de reflexión y de esperanza" (p. 15).

"No era ciertamente, «el último profeta de Israel» ni un «discípulo de Karl Barth». Tampoco un marxista larvado, virtual, como nos lo han querido hacer creer varios de los colaboradores de la obra editada en alemán por la Academia Checoslovaca de Ciencias, bajo el título *Franz Kafka aus Prager Sicht* (1965). Otros marxistas lo han calificado de pequeño burgués decadente, con un pesimismo corrosivo" (p. 29). E incluso, la "Filosofskaja enciklopedija", de Moscú (1962, t. II, p. 482), como nos lo apunta el prologuista, saca la conclusión que "los escritores burgueses contemporáneos utilizan la obra de Kafka para justificar las reaccionarias concepciones filosóficas" (p. 16).

Para el autor, Kafka es un "testimonio viviente y peregrino de lo absoluto" (pp. 28 y ss.), que "quiere aprehender la totalidad significativa del universo, ensayar una explicación fundamental". Todo ello por vía artística. Siente, muy a lo vivo, su papel de mensajero de "un mandato que nadie le ha encargado". ¿Contradicción? Sólo en apariencia. El se sabe implantado en la existencia, sin haberlo pedido, con alguna misión personal. ¿Por quién? He aquí el problema. Por de pronto advierte como un vacío de Dios. Habita una colmena anónima, jerarquizada, aplastante. Su ser se le desliza como una cosa impersonal y fantástica. El otro mundo —el Castillo— está en su mundo, lo vislumbra —a su manera— desde la aldea en que habita. Pero jamás niega la trascendencia del otro mundo. Simplemente no puede entrar en satisfactoria comunicación. El otro mundo no es solamente "lo que le falta al mundo, lo que lo impugna —como pretende Roger Garaudy—, sino lo que radicaliza, lo que fundamenta" (p. 30).

Uno de sus aforismos, bastante extraño pero también luminoso, no merece ser olvidado para comprender su sed metafísica: "El es un ciudadano libre y

seguro de la Tierra, pues está sujeto a una cadena que es lo suficientemente larga para darle con libertad todos los espacios terrenales y, no obstante, sólo tan larga, que nada puede arrastrarlo por encima de los límites de la Tierra. Simultáneamente, sin embargo, es también un ciudadano libre y seguro del Cielo, pues está también sujeto a una cadena celestial calculada de modo análogo. Si desea, entonces, ir a la Tierra, lo asfixia el collar del Cielo; si desea ir al Cielo, el de la Tierra. Y, a pesar de ello, tiene todas las posibilidades y lo percibe; sí, y hasta se niega a atribuir el todo a un error en la primera atadura" (p. 123-4).

No obstante lo desconcertante de la imagen, es oportuno lo dicho por el autor: "Yo diría que no es sólo la búsqueda del ser (en general), sino la búsqueda del Ser fundamental y fundamentalmente lo que lo conduce, por las vías que adopta, a una inseguridad incompleta"... "¿Qué busca, en definitiva, Kafka? Me atrevo a llamarlo un desolado buscador de Dios" (p. 42).

La temática kafkeana es la de un espíritu que se siente solo en un mundo vacío de sentido. De ahí que sus obras sean para él una "catharsis". "Mis historias —le confesaba a Janouch— son un modo de cerrar los ojos". Es curioso cómo trataba de cerrar los ojos ante cualquier cosa o persona inquietantes. "¿Y Cristo?, le preguntó Janouch a Kafka, un día cualquiera: «Es un abismo lleno de luz ante el cual hay que cerrar los ojos para no caer en él», contestó Franz Kafka" (p. 38).

En cierto modo, estos pasajes nos muestran a un extranjero tanto del Cielo como de la Tierra. De allí su retraimiento. Pero "con unas ganas locas de echar raíces y de integrarse en la comunidad para ser feliz. No es el puro desarraigado que vive «solazado» en su puro existir: Todas nuestras leyes —nos dice— y todas nuestras instituciones políticas... proceden de la aspiración a la mayor felicidad que podamos concebir; estar junto a otros al calor recíproco..." y agrega Basave: "Aunque Kafka no lo haya dicho expresamente —y acaso ni siquiera lo haya advertido— este sentimiento de «estar unos junto a otros al calor recíproco» es *naturaliter* cristiano. Es el amor al prójimo" (p. 184). En su vida aspira a la participación, y agregaríamos gozosa, con los otros, que en su experiencia no pasó de ser una aspiración.

Por el otro lado, estaba lo Absoluto, representado por el Tribunal (de "El Proceso"), el Castillo o el Emperador de la China (en "La Muralla china"). "Pero su Dios terrible de la tradición judaica es un dios implacable, lejano, inaccesible. Habita en las fronteras de la ausencia. En sus novelas nunca se podrá ver al Señor del Castillo, ni al Presidente del Tribunal, ni al Emperador de la China. Más aún, estos señores parecen tener una cruel indiferencia para lo que sucede allá abajo. Al menos, no hay señales de amor" (p. 184).

Para el lector cristiano, la experiencia de Kafka no resulta por ello vana. Sobre todo porque es auténtica y profunda: "Venía de la nada —nos dice Basave— y de suyo iría a la nada; pero como tenía una entidad participada del Ser supremo, se dirigía —acaso sin saberlo claramente— hacia la perdurabilidad perpetua" (p. 109).

La lectura de este muy bien escrito libro es amena y entretenida, y además ordenada, por cuanto permite seguir el pensamiento del novelista checo, a través

de sus distintas expresiones literarias. Para quien no conozca al autor de "El Proceso", es una buena ocasión de adentrarse en su pensamiento. Y para quien se haya sentido desconcertado con el desgarramiento interior de Kafka, un muy buen punto de vista cristiano para completar su intelección.

ALFREDO DI PIETRO

Homenaje al Dr. Agustín Basave Fernández del Valle. En sus 35 años de investigación y docencia. Prólogo del Lic. Eduardo Macías Santos, Universidad Regiomontana, Difusión Cultural, Monterrey, N. L., México, 1984, 886 pp.

El denso volumen que nos ocupa es una colección de artículos, reseñas, glosas; todo lo cual ha sido suscitado por el *opus intellectuale* del Prof. doctor Agustín Basave Fernández del Valle, actual rector de la Universidad Regiomontana, Monterrey, N. L., México. *Opus intellectuale* desarrollado durante treinta y cinco años de investigación y docencia, a cuya celebración se ha dedicado el volumen que comentamos.

El concienzudo prólogo del Lic. Eduardo Macías Santos ilumina la vertebración del mismo.

La producción de Agustín Basave Fernández del Valle responde a distintas vertientes de su quehacer intelectual. Reconocemos las siguientes: I) la vertiente "antroposófica", calificativo preferido por Basave para designar el saber filosófico del hombre; II) la que revela su preocupación por la historia, su filosofía, y la propia historia de la filosofía; III) la iustilofosófica; IV) la que pone de manifiesto sus dotes de prosista.

Dentro de la vertiente antroposófica se ubican: *Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. Un Bosquejo Valorativo* (Ed. Jus, México, 1950) con prólogo de José Vasconcelos, su primer libro; *Filosofía del Quijote. Un Estudio de Antropología Ariológica* (Colección Austral, Ed. Espasa Calpe Mexicana, México, 1959); *Filosofía del Hombre. Fundamentos de Antroposofía Metafísica* (Fondo de Cultura Económica, México, 1957, 2ª ed., Colección Austral, 1336, Ed. Espasa Calpe Mexicana, México, 1963); *Metafísica de la Muerte* (Ed. Augustinus, Madrid, 1965). En esta misma línea, vislumbrada desde su primer libro, cabría incluir una valiosa cuarteta de la obra intelectual de Basave publicada entre 1959 y 1977: *Existencialistas y Existencialismo* (Colección Oro, Ed. Atlántida, Buenos Aires, 1958); *Penamiento y Trayectoria de Pascal* (Ed. Jus, México, 1973); *Tres Filósofos Alemanes de Nuestro Tiempo. Max Scheler, Martin Heidegger y Peter Wust* (Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 1977); *La Cosmovisión de Franz Kafka* (Ed. Jus, México, 1977). En la vertiente antedicha, y con un sentido más amplio, puede considerarse incluido *El Romanticismo Alemán* (Universidad de Nuevo León, Ed. Jus, 1964). Intermedio —1961— en el período de la cuarteta anteriormente mencionada ha aparecido su *Ideario Filosófico* (Universidad de Nuevo León, México, 1961).

El interés de Basave por la historia, su filosofía, y por la historia de la filosofía se ha puesto de manifiesto, desde los albores de su producción intelectual,

a través de: *Capítulos de Filosofía de la Historia* (Trivium, Monterrey, México, 1950); *Breve Historia de la Filosofía Griega* (Ed. Botas, 1951). Más tarde, en 1958 y 1965, aparecen las obras historiográficas de mayor aliento: *La Filosofía de José Vasconcelos. El Hombre y su Sistema* (Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1958); *Samuel Ramos. Trayectoria Filosófica y Antología de Textos* (Ed. Jus, México, 1965).

La vertiente iusfilosófica del quehacer intelectual de Basave está integrada por una densa trilogía: *Teoría del Estado. Fundamentos de Filosofía Política* (Ed. Jus, México, 1955); *Teoría de la Democracia. Fundamentos de Filosofía Democrática* (Ed. Jus, México, 1963); *La Escuela Iusfilosófica Española de los Siglos de Oro* (Librería Font, Barcelona, 1973).

La vertiente literaria se revela en *La Fisonomía de Hernán Cortés ante la Juventud Actual* (Ed. F. Domenech, Valencia, 1948); *Sensaciones, Sentimientos, Reflexiones, Ciudades y Paisajes* (Monterrey, Nuevo León, 1948), obras de juventud, como así también en *Visión de Andalucía* (Colección Austral, 1391, Espasa Calpe Mexicana, México, 1966) y *Visión de Estados Unidos. Vocación y Estilo del Norteamericano* (Ed. Diana, México, 1974).

A las cuatro vertientes que hemos distinguido en la producción intelectual de Basave, cabría añadir la que está latente en toda su obra, permitiendo reconocer en él al maestro. Es la de docente y filósofo de la educación, y que ha dado lugar a: *Ser y Quehacer de la Universidad. Estructura y Misión de la Universidad Vocacional* (Ed. Jus, México, 1971).

El *opus intellectuale* de Basave Fernández del Valle ha encontrado su cumbre en *Tratado de Metafísica. Teoría de la "Habencia"* (Universidad Regiomontana, Ed. Limusa, México, 1982; al que hemos anotado en otro lugar (conf. GARCÍA LOSADA, MATILDE L., "El «Tratado de Metafísica —Teoría de la Habencia—» de Agustín Basave", *Revista Vida Universitaria*, 16-4-84, U.N.I., Monterrey, N.L.), y que cuenta con enjundioso prólogo de Ismael Quiles.

La selección de artículos y comentarios surgidos en torno a la obra de Basave, que constituyen el volumen que comentamos, pertenecen a autores de las más diversas latitudes, entre los que destacamos a José Vasconcelos, Régis Jolivet, Michele F. Sciacca, Alain Guy, Waldo Ross, y a Octavio N. Derisi e Ismael Quiles, entre los argentinos.

Octavio N. Derisi en su comentario a *Filosofía del Hombre. Fundamentos de Antroposofía Metafísica* (conf. *Revista Vida Universitaria*, U.N.L. Monterrey, N.L., 25 de junio de 1958) ha hecho notar que su valor consiste en que partiendo desde los problemas que acucian a la conciencia del hombre actual y a través de los aportes de las tendencias más significativas de la filosofía contemporánea —Fenomenología, Axiología, Existencialismo, Tomismo y Filosofía Cristiana— críticamente discriminados y con la expresión conceptual y verbal de nuestro tiempo, Basave va recobrando apodicticamente, una tras otra, las grandes tesis de la metafísica cristiana y tomista, y las va ensamblando en su orgánica unidad (conf. p. 127).

Ismael Quiles señala a propósito de su comentario a *Ideario Filosófico* que tal vez los tres caracteres fundamentales de la filosofía y del filosofar de Basave,

que surgen en cada una de sus páginas y que dan a su pensamiento plena vigencia en el mundo moderno sean: tener como centro al hombre; surgir de la vida misma; arraigarse en la realidad radical, el ser. Advierte Quiles que Basave prefiere llamar a su filosofía, "antroposofía", con lo que pone abiertamente en el centro de la filosofía al "saber sobre el hombre". Antroposofía es el nombre preferido por Basave para designar la Antropología filosófica. De esta manera parece querer acentuar el papel de rectora que corresponde a la ciencia filosófica del hombre sobre todas las demás antropologías especiales, conjuntamente a un sentido trascendente acentuado acerca del saber mismo del hombre. (Cfr. *Vida Universitaria*, U. N. L., Monterrey, U. N. L., Monterrey, N. L., 21 de junio de 1964; en volumen comentado, pp. 291-4).

MATILDE I. GARCÍA LOSADA

AGRO-INDUSTRIAS INCA S.A.

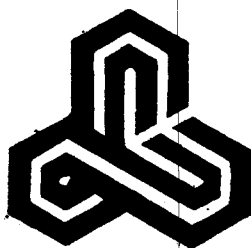
PRODUCTOS ENVASADOS



Inca

DE LA NATURALEZA A SU MESA

**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,
con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZÚCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

CALZADO
E
INDUMENTARIA
DEPORTIVA

A T O M I K
La expresión del movimiento



Panamérica de Plásticos S.A.I.C.

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394 - 1360 - 1364