

INGRESADO

M F N

Nº 71

BIBLIOTECA DE CIENCIAS  
SOCIALES Y ECONÓMICAS

# SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

---

OCTAVIO N. DERISI: *La causa. IV. Necesidad de la primera causa o acto de Dios* ..... 243

## ARTICULOS

CARLOS I. MASSINI: *La cuestión del "paso" indebido de las proposiciones especulativas a las prácticas y la respuesta de Tomás de Aquino* ..... 249

ALBERTO CATURELLI: *Significado del pensamiento de Michele Federico Sciacca para el hombre de hoy* .. 265

PEDRO E. BAQUERO LAZCANO: *La sociedad nacional y la sociedad internacional para el análisis de la doctrina social de la Iglesia* ..... 281

## NOTAS Y COMENTARIOS

PEDRO J. MOYA OBRADORS: *Etienne Gilson: bibliografía* ..... 291

TOMÁS A. CASAUBÓN: *En torno al concepto de dignidad* ..... 306

## BIBLIOGRAFIA

A. BAUSOLA: *Friedrich W. J. Schelling* (Daniel Gamaita), p. 310; A. BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE: *La strazón metafísica del ateísmo* (Alberto Caturelli), p. 314.

INDICE DEL VOLUMEN XLI ..... 317

---

1986

Año XLI

(Octubre-Diciembre)

Nº 162

*Director*

OCTAVIO N. DERISI

*Subdirector*

VICENTE O. CILIBERTO

*Secretarios de Redacción*

GUSTAVO E. PONFERRADA – JUAN R. COURREGES

*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

## LA CAUSA

### IV

#### NECESIDAD DE LA PRIMERA CAUSA O ACTO DE DIOS

##### Conclusión

*La causa es indispensable para explicar de un modo aceptable a la inteligencia la aparición del ser participado y contingente en cualquiera de sus formas y grados, material y espiritual, substancial o accidental. Tal es así que Aristóteles decía que sólo se tiene ciencia de algo cuando se conocen sus cuatro causas: las dos intrínsecas —materia y forma— y las dos extrínsecas —eficiente y final—, y sobre todo las causas supremas y la Causa Primera que es Dios.*

*Ya hemos dicho de qué manera el empirismo, principalmente bajo su forma actual lógico-matemática o de filosofía analítica del lenguaje, se ha encasillado en un mundo de fenómenos verificables y en su expresión puramente verbal, se ha quedado en una epistemología del lenguaje como pura formulación de fenómenos, es decir, en un retorno al nominalismo, vacío de contenido conceptual real y trascendente, único capaz de dar sentido al verbo intelectual y al mismo lenguaje. Se quiere permanecer en un plano puramente de apariencias, vacío de realidad. Esta posición agnóstica no sólo es arbitraria —carece de todo fundamento—, sino también contradictoria, porque su formulación no se refiere a ningún hecho empírico verificable, y porque además tal formulación sólo se puede expresar con la inteligencia, cuyo objeto formal necesario es el ser trascendente, que la especifica y le da sentido, es decir, que sin intencionalidad trascendente la inteligencia ni siquiera podría actuar. Nada puede expresarse sino como un objeto real actual o posible trascendente. De aquí que si no deformamos a priori esta vida de la inteligencia y la ubicamos en su esencial apertura a su objeto formal que la especifica y da sentido y que no es otro que el ser trascendente, para su cabal explicación necesitamos echar mano de las cuatro causas.*

*Esta explicación del ser en sí mismo pertenece a las causas intrínsecas: del acto que le confiere el ser —esse—, y tal ser específico —la forma—, y de la potencia que recibe ese acto de ser —la esencia— o de la pura potencia —la materia primera—, que recibe el acto esencial de la forma.*

*Una vez especificada la esencia —por la forma— y llevada al acto de ser o existencia —por el acto de ser o esse—, el ser substancial es ontológicamente*

*enriquecido por nuevas formas accidentales: la cantidad de los seres materiales, y las cualidades tanto de los seres materiales como de los espirituales.*

*Pero no bastan las causas intrínsecas. Para explicar el origen de tales seres, así constituidos por potencia y acto, bajo su triple aspecto: de esencia y acto de ser —ser existente—, de materia y forma —la esencia—, y de substancia y accidentes —los seres existentes de tal o cual modo—; es necesaria la causa eficiente que los haga pasar de la potencia al acto, del no-ser al ser, y la causa final que haga posible la actuación de aquella causa eficiente y la dirija a un determinado objeto.*

*Pero las causas eficiente y final de los seres participados, finitos y contingentes —es decir, que pueden existir o no— para actualizar su acto de causa o causalidad —que es ya un nuevo ser y da origen a una nueva existencia— es menester la intervención de la Primera Causa, que existe por sí misma y que, por eso, no recibe el ser ni su causalidad de ningún otro ser, sino que es el mismo Ser o Acto Puro de Ser. Sólo por participación inmediata del Ser en sí, puede llegar a ser otro ser en sí mismo y en sus causas inmediatas. Toda causa participada, que no es sino que llega a tener su acto, necesita ser movida o actuada por la Causa primera, que está siempre en acto, porque es el Acto Puro de Ser.*

*En última instancia ontológica, aunque los seres finitos y contingentes posean existencia en sí mismos con las causas inmediatas intrínsecas y extrínsecas que los determinan como tales seres, exigen un Ser en sí o Acto Puro de Ser, fuente originaria o Causa Primera o inmediata de todo ser fuera de Ella, que por eso es esencialmente participado o causado.*

*He aquí cómo se expresa Santo Tomás sobre la necesidad del Ser en Sí, como Causa Primera inmediata de todo otro ser: “Todo lo que conviene a una cosa, o bien es causado por los principios de su naturaleza —causas intrínsecas— como lo risible en el hombre, o bien le adviene por un principio extrínseco, como la luz al aire por influencia del sol. Y no puede ocurrir que el acto de ser —esse— sea causado por la propia forma o quiddidad —la esencia— de la cosa, quiero decir, como si ella fuera causa eficiente, porque en este caso la cosa —la esencia— sería causa de sí misma y se daría la existencia o acto de ser a sí misma lo cual es imposible. Por lo cual, es necesario que toda cosa cuya existencia o acto de ser —esse— sea distinto de su naturaleza —esencia—, tenga la existencia —esse—, por otro. Y puesto que todo lo que existe por otro se reduce a lo que existe por sí mismo como a una Causa primera, es necesario, por consiguiente, que haya alguna cosa que sea causa de ser de todas las cosas, porque ella misma es sólo Ser o Existencia —Esse—; de otro modo habría que recurrir a una serie infinita de causas, ya que toda cosa que no es sólo existen-*

*cia —compuesto de esencia y existencia— tiene una causa de su existencia, como se ha dicho<sup>v</sup> (De Ente et Essentia, c. V, 4).*

*Brevemente, todo ser contingente puede existir o no, su esencia no es su acto de ser o existencia y, por consiguiente, para ser o existir la esencia tiene que recibir su acto de ser o existencia de otro ser que ya exista —su causa—. Pero como en la serie de causas no se puede ir al infinito, pues en tal caso la causalidad no habría comenzado ni, por ende, tampoco habría llegado a su término, al ser que comienza a existir, es preciso llegar a una Primera Causa, que cause sin ser causada, confiera el ser sin recibirlo y que, por ende, sea la misma acción de causar y, por eso mismo, el mismo Acto de Ser, ya que toda acción en acto —como la causalidad— implica el acto de ser, sin el cual no sería. Si, pues, esta Primera Causa está en acto por sí misma o es la acción misma de causar, a fortiori es el Acto de Ser, el Acto Puro de Ser, al que llamamos Dios.*

*Pero esta Causa primera no es sólo causa del ser que comienza por vez primera a existir, de la esencia que inicia su existencia desde la nada —Creación—; debe seguir actuando para que ese acto de ser o existencia se conserve en la esencia, ya que ésta nunca es ni exige el acto de ser o existir, es contingente u ontológicamente indiferente para existir o no. Por eso el Ser supremo no sólo ha de conferir, sino también mantener (conservación) el acto de ser en la esencia.*

*Más aún, todo nuevo ser que se produce por la intervención de las causas creadas o participadas —causas segundas— implica la intervención inmediata del Ser en Sí de Dios. Porque toda causa segunda está en potencia para actuar, ha de pasar de la potencia al acto, del poder obrar al acto de obrar. Esta es, primeramente, una verdad empírica: así sucede de hecho con todas las causas segundas. Pero es además una verdad a priori, tiene que ser así y no podría ser de otro modo. Porque si el ser permanente de una causa —que es su forma o acto esencial— estuviese identificado con el acto segundo del obrar, como éste implica esencialmente el acto de ser o existencia, la esencia estaría identificada con el acto de ser o existencia y, por eso mismo, sería Dios: porque precisamente sólo Dios es el Ser cuya Esencia es su Acto de Ser o Existencia. Un ejemplo: si el alma que es la forma o acto esencial del hombre —lo que hace que el hombre sea hombre— estuviese identificada con su acto de entender, es decir, fuera por sí misma entender, como este acto implica esencialmente el acto de ser o existencia —si no no sería del todo—, el alma o el acto de la esencia estaría identificada con el acto de ser o existencia, sería Dios.*

*Por consiguiente, de facto y de iure toda causa segunda está en potencia para su acto, ha de pasar de la potencia al acto para obrar.*

Ahora bien, nada puede pasar de la potencia al acto, del no ser al ser por sí mismo, pues para ello tendría que poseer el acto para dárselo a sí mismo, y no tenerlo para poder llegar a tenerlo. Este tránsito de la potencia al acto, sólo puede provenir de otro ser en acto y, en definitiva —supuesto el absurdo de la serie infinita de causas— de un Ser que exista por sí mismo o sea el mismo Acto de Ser, Dios.

Por eso, sin negar la causalidad de las causas segundas —ver capítulo primero de este trabajo— ellas no pueden actuar sino bajo la influencia del Acto Puro de Ser, que las premueve o pone en acto de causar.

Esta intervención del Ser en sí o Causa primera en toda actuación de las causas segundas o participadas es siempre inmediata, porque aunque una causa segunda pueda mover a otra, no lo puede hacer según lo dicho, sin pasar de la potencia al acto; y para ello necesita ser premovida siempre por el mismo Ser que es Dios.

En definitiva, el ser o es Dios o es sólo por la acción inmediata de Dios. Porque el ser contingente, cuya esencia no es ni exige la existencia, por esa misma razón no puede llegar a darse a sí mismo la existencia, sino que la ha de recibir siempre del ser que es el mismo Acto de Ser, Fuente y Causa infinita de todo ser. Por eso, siempre que se crea un nuevo ser o se conserva él en la existencia, o aumenta su ser por su causalidad propia, es necesaria la intervención inmediata eficiente del Ser o esse, que dé razón de ese nuevo ser. El ser participado es siempre contingente en su ser y obrar, nunca es la existencia ni la exige esencialmente. Por eso, el acto de ser o existencia que hay o se produce por las causas contingentes o segundas, supone siempre la intervención inmediata y eficiente del Ser en sí, único poseedor por esencia del Ser y único capaz de hacer pasar de la potencia al acto a las causas participadas. Todo otro ser, fuera del Ser en sí, únicamente puede ser por participación inmediata de este Ser en sí (Cfr. mi obra, "Estudios de Metafísica y Gnoseología", tomo I, Metafísica, caps. IX y X, U.C.A., Buenos Aires, 1985).

Las cinco vías o argumentos de la existencia de Dios no hacen sino expresar la necesidad de la Existencia o Ser en sí de Dios para dar razón del ser contingente, que, ni siendo ni exigiendo el acto de ser o existir, de hecho lo ha llegado a tener y lo conserva y lo aumenta en su propia actividad. Sólo de la Fuente del Ser, del Ser que es el puro Ser puede provenir todo otro ser contingente, que ha adquirido, conserva y aumenta su ser (Cfr. op cit., cap. VI).

Por otra parte, esta intervención causal inmediata de la Causa Primera no puede ser por emanación, porque el Acto Puro de Ser, por su concepto, es simple, no tiene partes, no puede dividirse ni emanar. Tampoco puede ser por in-

formación, pues el Acto puro no puede mezclarse con potencia pasiva o receptibilidad alguna, pues dejaría de ser Acto Puro.

*Esta intervención causal inmediata de Dios es por causalidad eficiente primera y final última. Dios es el origen causal eficiente primero, la Causa eficiente primera.*

*Por otra parte, esta Causa Eficiente Primera no puede tener otro fin último que ella misma, pues de lo contrario dependería y sería causada por la criatura, lo cual se opone al Ser en sí, que por esencia es increado e incausado.*

*De aquí que Dios, aunque cree e intervenga en el mundo contingente de un modo libre, cuando crea o interviene en él, lo ha de hacer teniendo necesariamente a sí mismo como Fin último, el cual para Dios no es Causa Final propiamente tal, sino sólo Razón Final de ser, porque en Dios todo es incausado. Si, pues, Dios es el último Fin o Razón Final de toda comunicación del ser a los entes contingentes y, por otra, no puede adquirir nada de ellos —pues es infinito— sólo resta que Dios comunique el ser a los entes contingentes para que participen de su ser y lo manifiesten, es decir, para su gloria.*

*Dios no puede crear para adquirir algo, pues es infinito, sino sólo para dar, para hacer partícipes y manifestar su ser en otros seres.*

*A los seres contingentes corporales, hasta el animal inclusive, Dios los ordena a este fin divino: participación y manifestación del Ser Divino —su gloria— de un modo inconsciente y necesario, por las leyes naturales: físicas, químicas, biológicas e instintivas. Estos seres participan del Ser divino y lo manifiestan sin saber ni proponérselo consciente y libremente, sino de una manera inconsciente y necesaria —gloria material de Dios—. Así una flor o una montaña o un torrente participan del Ser de Dios —de su Verdad, Bondad, Belleza— sin saberlo ni proponérselo. Están ordenados así por el mismo Dios con estas leyes necesarias para que su actuar manifieste y participe el Ser, Verdad, Bondad y Belleza de Dios.*

*En cambio, al hombre Dios lo ordena a su gloria formal, para que consciente y libremente participe de su Ser, Verdad, Bondad y Belleza y lo manifieste por el conocimiento y el amor y el sometimiento a su Voluntad. Conforme a su naturaleza espiritual y libre, Dios ordena al hombre a su fin —la gloria formal de Dios— y al cumplimiento de sus preceptos.*

*De este modo Dios, quien para sí no es Causa Final —por ser incausado—, sino sólo Razón de ser Final, para la criatura tanto irracional como racional, es Causa Final: a la que está ordenada, en un caso por leyes naturales necesarias dentro de un determinismo causal y, en otro, por la ley moral, de acuerdo a la naturaleza espiritual, inteligente y libre, como es la del hombre.*

*De este modo, el Acto Puro de Ser de Dios es la Causa eficiente Primera, de donde brota y es causado todo ser finito o participado; y es a la vez Causa final última a la que este ser finito y contingente retorna para encontrar en El, consciente o inconscientemente, necesaria o libremente —según se trate de la criatura material o espiritual— su plenitud de ser, de acuerdo a su propia naturaleza.*

MONS. DR. OCTAVIO NICOLÁS DERISI

# LA CUESTION DEL "PASO" INDEBIDO DE LAS PROPOSICIONES ESPECULATIVAS A LAS PRACTICAS Y LA RESPUESTA DE TOMAS DE AQUINO

## I. El problema de la llamada "falacia naturalista"

En un breve trabajo, publicado en 1983 con el título de "Refutaciones actuales de la falacia naturalista",<sup>1</sup> desarrollamos algunos aspectos de la objeción que más habitualmente lanzan los pensadores positivistas a la noción de derecho natural y que se conoce, casualmente, con el título de "falacia naturalista"; para esos autores, esa impugnación ha destruido para siempre toda filosofía iusnaturalista, lo que les permite echar una mirada arrogante y altanera sobre todos aquellos que aun se atreven a sostener la existencia de algo que pueda parecerse al derecho natural. Bobbio, Kelsen, Klug, los neoempiristas escandinavos<sup>2</sup> y hasta nuestros positivistas locales, consideran a esta objeción como definitivamente adquirida, como el acta de defunción *in aeternum* de los devaneos iusnaturalistas. Entre estos últimos podemos citar a Ernesto Garzón Valdés, quien sostiene que "cuando se trata de argumentos que invocan la «naturaleza de las cosas» como fuente del derecho, lo más común es que se pretenda inferir directamente desde el ser, una conclusión de deber ser. Esto es lógicamente imposible —continúa ese autor— ya que nada que no esté contenido en las premisas puede aparecer en la conclusión. Si —concluye— en las premisas no figuran, expresa o tácitamente, el deber ser (o alguna otra expresión deóntica) no podemos descubrirlo luego en la conclusión".<sup>3</sup> Y en ese mismo sentido, Genaro Carrió afirma, citando a Mackie, que "un error denunciado por Hume, pero que se sigue cometiendo con frecuencia, es el de argumentar a partir de premisas que sólo contienen palabras descriptivas y (alguna inflexión del verbo) «ser» como cópula, para arribar a una conclusión que contiene como cópula (alguna inflexión del verbo) «deber». Esta es una falacia en sentido estricto: los argumentos de este tipo no pueden ser válidos, pero a menudo se los hace aparecer como plausibles mediante el uso ambiguo de

<sup>1</sup> MASSINI, CARLOS IGNACIO, "Refutaciones actuales de la «falacia naturalista» (Sobre los fundamentos gnoseológicos del derecho natural)", en: *Sapientia* N° 152, Buenos Aires, U.C.A., 1984, pp. 107-118.

<sup>2</sup> La mejor exposición del estado actual de la cuestión se encuentra en el libro de GAETANO CARCATENA, *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere*, Dott.-A. Giuffré ed., Milano, 1969. Vid la interesante recensión de este libro por Georges Kalinowski, en: *Archives de Philosophie du Droit*, N° XVI, Sirey, París, 1971, pp. 465-468.

<sup>3</sup> GARZÓN VALDÉS, ERNESTO, *Derecho y "Naturaleza de las Cosas" - Análisis de una nueva versión del derecho natural en el pensamiento jurídico alemán contemporáneo*, II, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1971, p. 86.

palabras tales como «razonable», «adecuado», «autoridad», «beneficioso», «valeroso», «justo» y «correcto» y aun de la misma palabra «bueno».<sup>4</sup>

Es bien sabido que el origen de esa impugnación se remonta al *Treatise of Human Nature*, de David Hume,<sup>5</sup> donde el filósofo escocés achaca a todos los sistemas de moral anteriores al suyo, el intentar el paso de una serie de proposiciones constatativas de hechos a una serie de proposiciones normativas; este "paso" resultaría ilegítimo, toda vez que la nueva relación de "deber" no puede inferirse de afirmaciones que no la contengan. A partir de esta idea, los pensadores positivistas del siglo XX elaboraron un fácil argumento contra las afirmaciones iusnaturalistas, achacándoles incurrir en la que llamaron —tomando prestado de G. E. Moore la expresión<sup>6</sup>— "falacia naturalista". Ella consistiría, tal como lo hemos anticipado citando a Carrió y Garzón Valdés, en la ilógica derivación de proposiciones deónticas a partir de proposiciones constatativas de hechos; así, por ejemplo, de la afirmación de la sociabilidad del hombre se inferiría falsamente el deber de vivir en sociedad y respetar sus reglas; al no estar la modalidad "debe" en la afirmación primera, mal podría encontrarse en la segunda, ya que en la conclusión no puede encontrarse lógicamente nada que no se encuentre ya en las premisas. Por supuesto que esta impugnación se arroja contra *todas* las filosofías iusnaturalistas, sin distinción alguna entre ellas; en consecuencia, también el iusnaturalismo tomista incurriría en dicha falacia y quedaría lógicamente descalificado.<sup>7</sup>

## II. La objeción y el pensamiento de Santo Tomás

A este respecto y antes de seguir adelante, resulta oportuno decir algunas palabras acerca del verdadero destinatario de la originaria objeción de Hume. Un profesor de Oxford, John Finnis, autor de un notable volumen: *Natural law and natural rights*, ha explicado detalladamente que el destinatario de la invectiva del empirista escocés fue el moralista británico Samuel Clarke, quien había expuesto sus ideas en *Un discurso acerca de las inmutables obligaciones de la Religión Natural*, editado en 1706.<sup>8</sup> En esa obra, Clarke sostenía

<sup>4</sup> CARRIÓ, GENARO R., *Sobre los límites del lenguaje normativo*, Astrea, Buenos Aires, 1973, p. 78.

<sup>5</sup> HUME, DAVID, *A Treatise of Human Nature*, L. III, I, 1; vid: MAC INTYRE, ALASDAIR, *Historia de la Ética*, trad. de Roberto Walton, Paidós, Buenos Aires, 1970, pp. 165-173. Sobre la filosofía moral de Hume, vid. GLATHE, ALFRED, *Hume's theory of the passions and of moral*, U. of California Press, Los Angeles, 1950.

<sup>6</sup> Escribe a este respecto Mc Intyre: "la expresión «falacia naturalista» ha sido adoptada por los partidarios de la idea de que no se puede derivar lógicamente el deber ser del ser. Pero si bien esta última doctrina es una consecuencia de la de Moore, no se identifica con ella"; *Ibidem*, pp. 242-43. El texto de Moore se encuentra en: *Principia Ethica*, trad. de Adolfo García Díaz, U.N.A.M., México, 1959, pp. 36 ss. Vid. la crítica de la doctrina de Moore, en: SANTOS CAMACHO, MODESTO, *Ética y filosofía analítica*, EUNSA, Pamplona, 1975, pp. 89-199 y VEATCH, HENRY B., *Ética del Ser Racional*, Labor, Barcelona, 1972.

<sup>7</sup> Vid. POINCARÉ, HENRI, *Dernières Pensées*, Flammarion, París, 1913, p. 225, en donde se resume el aspecto lógico de la objeción.

<sup>8</sup> FINNIS, JOHN, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 38. Vid. la interesante recensión crítica de este libro realizada por GUIDO SOAJE RAMOS en: *Ethos*, Nº 10/11, Instituto de Filosofía Práctica, Buenos Aires, 1982-83, pp. 344-370.

expresamente que se había esforzado en "*deducir las obligaciones originarias de la moralidad de la razón necesaria y eterna y de las proporciones de las cosas*"<sup>9</sup> para él, las "eternas razones de las cosas, conocidas y expresadas en ciertas proposiciones, *deben*, indispensablemente, gobernar las acciones de los hombres, es decir, ellas crean una *obligación*, en verdad, la más verdadera y formal obligación, simplemente la obligación originaria"<sup>10</sup>.

Que la objeción de Hume se dirigiría contra Clarke, un confuso discípulo de Hugo Grocio,<sup>11</sup> fue reconocido por el mismo Hume en una carta escrita a un ignoto caballero y citada por el mismo Finnis. Pero aunque su autor no lo hubiese reconocido expresamente, no caben dudas acerca de que la impugnación no estaba dirigida contra la doctrina tomista de la ley natural; ante todo, porque no es muy probable que Hume la conociera adecuadamente<sup>11 bis</sup> y, en segundo lugar, porque como ha escrito Fagothey, "Hume y Tomás de Aquino tienen poca cosa en común en su perspectiva filosófica general, pero están de acuerdo, sin embargo, aunque por razones diferentes, en que el *deber ser* no se deduce del *es*";<sup>12</sup> es decir, que las proposiciones prácticas no pueden inferirse sólo de premisas teóricas.

Sobre este punto, sostiene también Finnis que, contrariamente a lo defendido unánime y acriticamente por los autores positivistas, "Santo Tomás afirma, todo lo claramente que es posible, que los primeros principios de la ley natural, que especifican las formas básicas del bien y del mal y que pueden ser adecuadamente captadas por cualquiera en la edad de la razón (...), son *per se nota* (autoevidentes) e indemostrables. Ellos no son inferidos de los principios especulativos; no son inferidos de los hechos (...); no son inferidos o derivados de nada. Son inderivados aunque no innatos".<sup>13</sup>

En las páginas que siguen intentaremos, completando las reflexiones realizadas en nuestro trabajo anterior, demostrar la verdad de la afirmación del profesor de Oxford, recurriendo en lo fundamental a los textos del Aquinate; ellos pondrán de manifiesto el error que significa achacar al iusnaturalismo tomista el incurrir en la llamada "falacia naturalista". Si logramos demostrarlo, la más sencilla objeción contra el derecho natural deberá ser abandonada y la completa cuestión de la ley natural repensada totalmente.<sup>14</sup> Dicho con otras palabras, ya no se podrá descansar sobre la muelle almohada de la "falacia naturalista" y hablar displicentemente acerca del derecho natural como de algo ya definitivamente superado por el progreso del conocimiento. Resta preguntarse si los pensadores positivistas son capaces de abrirse a una ver-

<sup>9</sup> CLARKE, SAMUEL, cit. por: FINNIS, JOHN, *o. c.*, pp. 38-39.

<sup>10</sup> CLARKE, SAMUEL, cit. por: FINNIS, JOHN, *o. c.*, p. 40.

<sup>11</sup> FINNIS, JOHN, *o. c.*, pp. 43 y ss.

<sup>11 bis</sup>. A este respecto, escribe Vernon Bourke que "por supuesto, Hume no sabía nada del pensamiento ético de Santo Tomás de Aquino"; "El principio de la sindéresis: fuentes y función en la ética de Tomás de Aquino", en: *Sapientia*, N° 137-138, Buenos Aires, U.C.A., 1980, p.623.

<sup>12</sup> FAGOTHEY, AGUSTÍN, *Ética*, Interamericana, México, 1972, p. 88.

<sup>13</sup> FINNIS, JOHN, *o. c.*, pp. 33-34.

<sup>14</sup> FINNIS, JOHN, *o. c.*, p. 33.

dad explicada hace ya siete siglos por un teólogo cristiano; lamentablemente, la experiencia nos hace abrigar serias dudas a ese respecto.

### III. Los textos tomistas anteriores a la "Suma Teológica"

La enseñanza de Santo Tomás acerca de los primeros principios de la ley natural se mantiene inalterable, en lo esencial, en todas las etapas de su producción intelectual; comienza ya en el temprano *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* y culmina en un comentado artículo de la *Suma Teológica*, el segundo de la cuestión 94 de la Prima Secundae.

Seguiremos en la exposición de esta enseñanza un orden cronológico, para encarar, en el tratamiento del último período, una síntesis explicativa de sus puntos fundamentales.<sup>15</sup>

#### a) En el "Comentario a las Sentencias"<sup>16</sup>

La cuestión que desarrolla Santo Tomás al abordar el tema es la de saber si la *sindéresis* es un hábito o una potencia: al elaborar la respuesta, realiza una comparación entre el movimiento de las cosas naturales y la actividad del entendimiento, explicando que, del mismo modo que todo movimiento de las cosas naturales requiere un principio inmóvil, el proceso de la razón debe partir de algún conocimiento inmutable, que no sea adquirido por discurso, sino ofrecido de modo súbito al intelecto. Y concluye diciendo que "así como la razón en materia especulativa deduce a partir de ciertos principios evidentes por sí mismos, cuyo hábito es el intelecto (de los primeros principios), del mismo modo, la razón práctica parte de ciertos principios evidentes por sí mismos, como que lo malo no debe obrarse, que los preceptos de Dios deben obedecerse y algunos otros: de ellos el hábito propio es la *sindéresis*".<sup>17</sup>

Más adelante, en la Distinción 39, compara el conocimiento angélico con el humano, sosteniendo que este último participa en cierta medida de la perfección de aquél, "según la cual aprehende ciertas verdades sin necesidad de inquisición, tal como aprehende los primeros principios naturalmente cono-

<sup>15</sup> Acerca de la secuencia temporal de las obras en las que Santo Tomás aborda el tema en examen, no existe controversia entre los principales investigadores, aunque discrepan parcialmente en lo que hace a las fechas de iniciación y terminación de cada obra. Vid. las "introducciones" a Santo Tomás de Chenu, Fabro, Grabmann, Maritain y Ramírez, que han sido las consultadas en este punto.

<sup>16</sup> Sobre el carácter y contenido de las "Sentencias", de Pedro Lombardo, así como de sus "comentarios" principales, vid. PIEPER, JOSEF, "Escolástica" en *Filosofía medieval y mundo moderno*, traducción de Ramón Cercós, Rialp, Madrid, 1973, pp. 116-121.

<sup>17</sup> S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super libros Sententiarum*, ed. Mandonnet, Parisiis, Lethielleux, 1929, t. II, p. 610 (L. II, D. 24, Q. 2, a. 3). Acerca de la enseñanza de Santo Tomás sobre el hábito de los primeros principios y en especial de la *sindéresis*, vid. FOSBERY, ANÍBAL, *El hábito de los primeros principios*, Ed. EUNSTA, Tucumán, 1983.

cidos, tanto en lo especulativo como en lo operativo; esta virtud se llama intelecto cuando se refiere a lo especulativo y cuando se refiere a lo operativo se denomina *sindéresis*".<sup>18</sup>

Aparece aquí claramente que, para Santo Tomás, existen ciertos principios de todo razonamiento, sea éste en materia especulativa o práctica, inmediatamente aprehensibles como verdaderos, sin necesidad de discurso alguno. Esta aprehensión intuitiva<sup>19</sup> es viable en razón de que el hombre posee una cualidad —un hábito— innato, que Tomás llama *sindéresis*,<sup>20</sup> que hace posible la captación de los primeros principios operativos, no bien se encuentra frente a un concreto problema práctico. Es de hacer notar que si bien en estos textos Santo Tomás no llama a esos principios "ley natural", ya pone de relieve su existencia y el carácter intuitivo de su conocimiento.

#### b) La doctrina del "De Veritate"

A pesar de que Santo Tomás trata aquí el tema de los principios prácticos autoevidentes de modo más extenso que en el *Comentario a las Sentencias*, los argumentos que desarrolla son prácticamente los mismos. También ahora la cuestión debatida es la que se refiere al carácter de hábito o de potencia que corresponde a la *sindéresis* y el Aquinate reitera la necesidad de que el razonamiento práctico tenga su comienzo en algún conocimiento indeleble y permanente;<sup>21</sup> reitera también su enseñanza acerca de la similitud de cierto conocimiento humano con el modo de conocimiento angélico, conforme al cual el hombre puede aprehender ciertos principios de modo intuitivo, sin necesidad de razonamiento o indagación: "según esto —concluye— existe en el alma humana un cierto hábito natural que conoce los principios especulativos de las ciencias, al que llamamos intelecto de los principios; también en ella existe cierto hábito natural de los primeros principios del obrar, que son los principios universales del derecho natural, hábito que pertenece a la *sindéresis*".<sup>22</sup>

Acerca de estos últimos textos, es necesario recalcar —siguiendo en esto las afirmaciones de Ross Armstrong<sup>23</sup> —que Tomás de Aquino introduce a través de ellos una doctrina antes no expresada: la que afirma la identidad de los primeros principios prácticos con el derecho —*ius*— natural. Notemos

<sup>18</sup> S. THOMAE AQUINATISS, *Scriptum...*, L. II, D. 39, q. 3, a. 1.

<sup>19</sup> Acerca de la noción de intuición, vid. GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, "Intuición", en: *Gran Enciclopedia Rialp*, Rialp, Madrid, 1981, t. 12, p. 87.

<sup>20</sup> Acerca de la noción de *Sindéresis*, vid. BOURKE, VERNON, "El principio de la *sindéresis*: fuentes y función en la ética de Tomás de Aquino", pp. 615-626 y SOAJE RAMOS, GUIDO, "La *Sindéresis* como hábito en la escolástica", en *Sapientia*, N° 63, La Plata, 1964, pp. 37-43.

<sup>21</sup> SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones disputate de veritate*, en: *Opera Omnia*, t. XXII, vol. II, Thomas Aquinas Foundation, Roma, 1972, p. 508 (q. 16, a. 2).

<sup>22</sup> SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De Veritate*, q. 16, a. 1.

<sup>23</sup> ARMSTRONG, ROSS, *Primary and secondary precepts in thomistic natural law teaching*, Martin Nijhoff, The Hague, 1966, p. 33.

también que Santo Tomás habla aquí de derecho *-ius-* natural y no de ley *-lex-* natural; será más adelante, luego de su *Comentario a la Etica Nicomaquea*, que el Santo precisará la distinción entre ley y derecho natural.<sup>24</sup>

### c) El "Comentario de la Etica Nicomaquea"

Santo Tomás se refiere a nuestro tema al comentar el capítulo 7º del libro V de la *Etica*, en donde Aristóteles desarrolla la distinción de lo justo político en natural y legal. Refiriéndose a lo justo por naturaleza Tomás de Aquino escribe que "de otra manera muestra (Aristóteles, C.I.M.) lo justo natural según su causa, cuando dice que lo justo natural no consiste en lo que a uno le parece o no le parece, es decir, no se origina a partir de alguna opinión humana sino de la naturaleza. Pues como en las ciencias especulativas hay ciertas cosas naturalmente conocidas como los principios indemostrables y lo que está próximo a ellos (...), así también en lo operativo hay ciertos principios naturalmente conocidos, a modo de principios indemostrables y lo que está próximo a ellos, tales como que hay que evitar el mal, que nadie debe ser dañado injustamente, que no hay que robar y otros similares".<sup>25</sup>

Aquí Santo Tomás no se refiere ya a la *sindéresis*, tema no desarrollado por Aristóteles,<sup>25</sup> sino a la razón primera por la que algo es justo y recurre nuevamente al paralelo entre el entendimiento especulativo y el práctico en cuanto al conocimiento de los primeros principios indemostrables, sin agregar en este punto nada particular a la enseñanza del *Comentario a las Sentencias* y del *De veritate*. Cabe precisar también que, cuando comenta el libro VI, Santo Tomás, aunque se refiere sólo a los primeros principios especulativos, desarrolla una doctrina acerca de la evidencia, que aplicará después a los primeros principios prácticos: "estos principios *-escribe allí-* al instante son aceptados, no bien conocidos sus términos. Conocido lo que es un todo y lo que es una parte, al instante se sabe que un todo es mayor que su parte".<sup>27</sup>

## IV. La enseñanza de la "Suma Teológica"

### a) La evidencia de los primeros preceptos de la ley natural

Es en esta última obra en la que el Aquinate desarrolla con mayor extensión la doctrina que estudiamos, recogiendo en una precisa síntesis todos los

<sup>24</sup> Vid. nuestro trabajo "Notas acerca de la concepción realista del derecho", en: *Sapientia*, Nº 125, Buenos Aires, U.C.A., 1977, así como la crítica de este artículo efectuada por Jean-Pierre Schoupe, "La concepción realista del derecho", en: *Persona y Derecho*, Nº 11, Pamplona, 1984, p. 592.

<sup>25</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Marietti, Torino, 1964, p. 280 (L. V. lectio XII, 9 1018).

<sup>26</sup> Cfr. BURKE, VERNON, o. c., p. 619 y DEMAN THOMAS, "Renseignements techniques au Traité de la Prudence", en: *Somme Théologique*, ed. Revue des Jeunes, Desclée, Paris 1947, p. 429.

<sup>27</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS, *In Ethicorum*, L. VI, lectio V, Nº 1179.

elementos ya tratados en sus obras anteriores. Al estudiar en la Prima Secundae, cuestión 94, el tema de la ley natural, Santo Tomás se pregunta, en el art. 2º de esa cuestión, "si la ley natural contiene muchos preceptos o sólo uno".<sup>28</sup>

La respuesta parte del ya reiterado paralelo entre los primeros principios especulativos y los prácticos: "los preceptos de la ley natural —escribe el Aquinate— son respecto de la razón práctica lo mismo que los primeros principios de la demostración respecto de la razón especulativa: unos y otros son principios evidentes por sí mismos".<sup>29</sup>

Luego de haber establecido que los primeros principios de la ley natural son conocidos por evidencia, explica que algo puede ser evidente de dos maneras: "considerado en sí mismo o respecto de nosotros. Considerada en sí misma, es evidente toda proposición cuyo predicado pertenece a la razón del sujeto (...). Por eso —continúa Santo Tomás— tal como lo dice Boecio en el libro *De Hebdomadibus*, hay ciertos axiomas o proposiciones que son universalmente evidentes en sí mismas para todos. Tales son aquellas proposiciones cuyos términos son conocidos por todos, como por ejemplo, que "el todo es mayor que la parte" (...). Pero hay otras proposiciones que son evidentes sólo para los sabios, que entienden la significación de sus términos".<sup>30</sup>

Dicho de otro modo, son evidentes por sí mismas aquellas verdades que se expresan en proposiciones en las que, no bien es comprendida la significación de sus términos, se hace manifiesta al intelecto su adecuación a lo real, sin necesidad de discurso alguno. "Para que una proposición sea autoevidente —escribe Ross Armstrong— es necesario que el predicado esté incluido en el contenido del sujeto (...). Si conocemos los términos de una proposición de esa clase, no necesitamos nada más para ver la relación de conformidad que existe entre  
sición".<sup>31</sup> Esto es, no es necesario un medio extrínseco<sup>32</sup> para captar la adecuación del predicado al sujeto, basta con la comprensión de los términos que los designan.

Este tipo de evidencia es llamado por Kalinowski "analítica", en razón de que en ella la verdad se hace patente con un simple "análisis" de los términos de la proposición que la expresa. Pero —y es lo que nos interesa aquí destacar— no es suficiente un análisis meramente "lingüístico" de los términos en cuestión para que se haga patente al intelecto la verdad expresada en una proposición.

<sup>28</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, B.A.C., Madrid, 1956, t. VI. Vid. también, I, q. 79, a 12, en donde Santo Tomás reitera lo ya enseñado en el *Comentario a las Sentencias* y en el *De Veritate*, acerca del carácter y objeto de la sindéresis. Vid. también I-II, q. 66, a. 6, ad. 4; I-II, q. 100, a. 1; q. 100, a 3, q. 100, a. 11.

<sup>29</sup> ST, I-II, q. 94, a. 2.

<sup>30</sup> *Ibidem*, Santo Tomás realiza aquí una distinción entre la evidencia *secundum se*, o en sí misma y la evidencia *quoad nos*, o respecto de nosotros, que no vamos a desarrollar por razones de espacio; vid. BARRIO GUTIÉRREZ, J., "Evidencia", en: *Gran Enciclopedia Rialp*, Rialp, Madrid, 1981, t. 9, pp. 603 y ss.

<sup>31</sup> ARMSTRONG, ROSS, *o. c.*, p. 35.

<sup>32</sup> Cfr. SANGUINETTI, JUAN JOSÉ, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona, 1977, p. 286.

“Una proposición es analíticamente evidente —escribe el filósofo polaco— si su conformidad con la realidad puede ser controlada por un análisis de las realidades designadas por sus términos. Es preciso insistir —continúa— en la necesidad de un análisis de los entes reales sin el cual no hay evidencia analítica en el campo del saber real. No basta un análisis de los términos, ya se trate de los conceptos o de sus nombres (...); no es el lazo existente entre los conceptos que componen los juicios en cuestión, lo que fundamenta por sí solo su evidencia, sino una relación entre los conceptos que en sí misma refleja una relación entre las cosas”.<sup>33</sup> Expresado de otro modo, el fundamento de la evidencia se encuentra en la realidad, en un cierto estado de cosas que, aprehendido por mediación de los términos de una proposición, se hace patente el intelecto sin necesidad de discurso. Así, por ejemplo, el conocimiento de la realidad humana y de la esencia de la sociedad, hacen evidente al entendimiento la verdad de la proposición “el hombre es un ente social”, pero, reiteramos, no es el simple análisis de los términos, sino el conocimiento acerca del hombre y de la sociedad lo que nos evidencia la verdad de la proposición aludida.<sup>34</sup>

#### b) *El primer principio práctico*

Una vez expuesta la doctrina del carácter evidente de los principios prácticos, Tomás de Aquino explica cuál es el contenido del primero de ellos y precisa el modo cómo el intelecto alcanza su conocimiento. “Como el ente es lo primero que cae bajo toda consideración, simplemente entendida, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, que se ordena a la operación; todo agente obra por un fin —continúa el Aquinate—, el cual tiene naturaleza de bien; por ello, el primer principio de la razón práctica será el que se funda sobre la razón de bien, la cual es: “bien es lo que todo apetece”. De aquí que es éste el primer precepto de la ley: el bien ha de ser obrado o proseguido y el mal evitado. Todos los demás preceptos de la ley natural —concluye Santo Tomás— habrán de fundarse en éste, de modo que todo lo que ha de hacerse o evitarse, pertenecerá a los preceptos de la ley natural en cuanto la razón práctica lo aprehenda naturalmente como bien humano”.<sup>35</sup>

Interesa destacar, ante todo, cómo según Santo Tomás el conocimiento —especulativo— de la noción de bien, hace evidente al entendimiento práctico

<sup>33</sup> KALINOWSKI, GEORGES, *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, trad. de Enrique Marí, EUDEBA, Buenos Aires, 1979, p. 133. La doctrina de Kalinowski acerca de la “evidencia analítica” de los primeros preceptos naturales, ha sido atacada con sarcasmo y sin justificación racional medianamente seria por: VERNENGO, ROBERTO J., “Sobre algunos criterios de verdad normativa”, en: *Boletín de la Asociación Argentina de Filosofía del Derecho*, Nº 24, La Plata, 1985, pp. 1-7. También atacan la afirmación de la evidencia como base del conocimiento de los preceptos de la ley natural: ALF ROSS, *Sobre el derecho y la justicia*, trad. Genaro Carió, EUDEBA, Buenos Aires, 1970, pp. 254-255 y ALCHOURRÓN, CARLOS y BULYGIN, EUGENIO, *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales*, Astrea, Buenos Aires, 1974, p. 90.

<sup>34</sup> Vid. acerca de la distinción entre los modos de ser, los modos de conocer y los modos de expresar, MARTINELLI, LUCIEN, *Thomas d'Aquin et l'analyse linguistique*, Inst. d'Etudes Médiévales - Vrin, París, Montreal, 1963, pp. 57 y ss.

<sup>35</sup> ST, I-II, q. 94, a. 2.

el primer principio de la ley natural; en efecto, la razón de bien es la de ser perfectivo de algo a modo de fin<sup>36</sup> y siendo el hombre un ente defectivo, inacabado, que lleva en sí, en razón de su propia imperfección, una tendencia a la actualización de su naturaleza, se hace evidente que todo hombre debe realizar todo aquello que aparezca como humanamente bueno, como perfectivo o actualizador de su modo de ser propio.<sup>37</sup> Aprehendida la razón de bien y la estructura fundamental del ente humano, se hace patente al intelecto la necesidad moral de que el hombre persiga el bien que le es proporcionado. No se trata por lo tanto de que el primer principio de la ley natural sea "deducido" de la definición de bien, sino de que el conocimiento de lo que el bien es, hace inmediatamente evidente que debe ser obrado y su contrario —el mal— evitado. No hay aquí, entonces, derivación de proposiciones prácticas a partir de proposiciones teóricas ni, por lo tanto, "falacia naturalista".

Además, resulta necesario precisar, aunque más no sea someramente, el carácter y función del primer principio práctico, ya que él no aparece como directamente normativo; "parecería —escribe Ross Armstrong— que «el bien ha de hacerse y el mal evitarse» tiene el status de un *principio directivo* y que es en acuerdo con este principio que todos los preceptos de la ley natural deben ser formulados (...); este principio —continúa— tiene un rol en la ley natural que lo hace distinto de todos los restantes preceptos: es un precepto en el cual están fundadas todas las otras prescripciones de la ley natural".<sup>38</sup> El opera del mismo modo como lo hace el principio de identidad en el dominio especulativo; así como este último se encuentra presente en todo juicio particular especulativo, del que es como la estructura, el primer principio de la ley natural, "que es el «principio de identidad» en el orden de lo práctico, opera de la misma manera en todos los imperativos concretos de la razón práctica. El dictamen de la sindéresis dice: el bien, sea cual sea éste, deberá ser. Todo mandato concreto de la razón práctica afirma: este bien deberá ser. Así, el principio de la sindéresis es, igualmente, la estructura entrelazante y «normativa» de todos los mandatos de la razón práctica".<sup>39</sup> Es por ello que Santo Tomás, al responder a las objeciones propuestas en el artículo que comentamos, afirma que "todos estos preceptos de la ley natural, en cuanto se refieren a un precepto primero, tienen el carácter de una única ley natural"<sup>40</sup> y que las varias normas de la ley natural "se reducen a un primer precepto. Y así —concluye el Aquinate— los preceptos de la ley natural son múltiples en sí mismos, pero se comunican en una misma raíz".<sup>41</sup>

<sup>36</sup> ST, I, q. 5, passim. Hemos realizado algunas consideraciones sobre la noción de "bien" en Santo Tomás en nuestro trabajo "La justicia como «valor» desde la perspectiva del realismo clásico", en: *Persona y Derecho*, Nº 10, Pamplona, U. de Navarra, 1983, pp. 75-93.

<sup>37</sup> Vid. KALINOWSKI, GEORGES, *Initiation à la Philosophie Morale*, S.E.I., 1966, Paris, pp. 76 y ss.

<sup>38</sup> ARMSTRONG, ROSS, o. c. p. 40; Cfr. MARITAIN, JACQUES, *El hombre y el estado*, Kraft, Buenos Aires, 1952, p. 108

<sup>39</sup> PIEPER, JOSEF, "La realidad y el bien", en: *El descubrimiento de la realidad*, trad. Ramón Cercós, Rialp, Madrid, 1974, p. 70. Vid. CROWE, M. B., "St. Thomas Natural Law and some contemporary approaches", en: *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Domenicane, Nápoli, 1978, t. 8, p. 276.

<sup>40</sup> ST, q. 94, a. 2, ad 1.

<sup>41</sup> ST, q. 94, a. 2, ad 2.

Según esto, cada vez que el entendimiento aprehenda algo como bueno —bueno moralmente, se entiende— estará habilitado para formular la proposición normativa que lo reconoce como debido. Así, por ejemplo, si percibimos el respeto a las leyes civiles como algo bueno, nos será posible inferir —de esa constatación y del primer principio práctico— que ese respeto es debido, según las reglas de un simple silogismo *modus Barbara*;

Todo lo moralmente bueno debe ser realizado.<sup>42</sup>

Respetar las leyes civiles es moralmente bueno.

Luego, respetar las leyes civiles debe ser realizado.

Pero notemos nuevamente que no estamos aquí frente a la derivación de una proposición práctica a partir de premisas teóricas, ya que la mayor normativa —presente en todo razonamiento práctico— justifica el carácter normativo de la conclusión.<sup>43</sup> No hay “paso” indebido de dos proposiciones enunciativas, estructuradas por la cópula “es”, a una tercera estructurada con la cópula “debe ser”, en razón de que en el origen de toda inferencia práctica existe siempre una proposición normativa, que confiere “practicidad” a todo el discurso.

### c) *El papel de las “inclinaciones naturales”*

Una vez establecido el principio primerísimo de todo discurso práctico, queda por responder a otra de las objeciones que se dirigen contra el derecho natural; en efecto, algunos autores, obligados a admitir la evidencia del primer principio práctico, alegan que se trata de un principio meramente “formal”, sin contenido concreto y, por lo tanto, difícilmente normativo.<sup>44</sup>

Pero resulta que los pensadores tomistas ya habían advertido que no podían extraerse del primer principio práctico, solamente de él, preceptos determinados del obrar; “se advierte claramente —escribe Gilson— que, regla del obrar, este principio no permite, él sólo, determinar ninguna regla de conducta”<sup>45</sup> y Copleston afirma que “Santo Tomás no creía que pudiéramos deducir la proposición de que tener acceso carnal con una mujer ajena es malo (y

<sup>42</sup> Kalinowski formula el primer principio práctico del siguiente modo: “Todo hombre debe realizar toda acción que en una situación dada es moralmente buena”; “*Méta-théorie du système des règles de l'agir*” en: *Revue de l'Université d'Ottawa*, N° 31, Ottawa, 1961, p. 202; nosotros hemos adoptado una formulación similar a los efectos de la ejemplificación lógica.

<sup>43</sup> Cfr. KALINOWSKI, GEORGES, *Introducción a la lógica jurídica*, trad. de Juan A. Casaubón, EUDEBA, Buenos Aires, 1973, *passim* y también, *Concepto, fundamento y concreción del derecho*, trad. de C. I. Massini, Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1982, pp. 81-95.

<sup>44</sup> Vid. BOBBIO, NORBERTO, “Algunos argumentos contra el derecho natural”, en: AA. VV., *Críticas del derecho natural*, trad. de Elías Díaz, Taurus, Madrid, 1966, p. 227; allí escribe: “piénsese, por otra parte, en el gran número de opiniones diferentes sobre el contenido de la ley natural fundamental, que para (...) la doctrina escolástica (era) una simple proposición formal: *bonum faciendum, malum vitandum*, que se podía llenar con cualquier contenido”.

<sup>45</sup> GILSON ETIENNE, *Constantes philosophiques de l'etre*, Vrin, Paris, 1983, p. 102.

ha de evitarse, C.I.M.), del precepto de que el bien ha de proseguirse y el mal evitarse (...); lo que de hecho dice Santo Tomás es que los otros preceptos de la ley natural están «fundados» o «basados» en el precepto de que el bien ha de buscarse y el mal evitarse. El bien concreto para el hombre —concluye Copleston— sólo puede ser conocido por una reflexión sobre la naturaleza humana tal como se la conoce por la experiencia”.<sup>46</sup>

Esta última afirmación nos conduce directamente al tratamiento del tema de las “inclinaciones naturales”, que Santo Tomás desarrolla luego de haber establecido el primer principio de la ley natural. “Ya que el bien tiene naturaleza de fin —enseña el Aquinate— y el mal naturaleza de lo contrario, todo aquello hacia lo que el hombre tiene inclinación natural, es aprehendido naturalmente por la inteligencia como bueno y, por consiguiente, como algo a realizar y su contrario como malo y a evitar. Según esto, el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural”.<sup>47</sup> Enumera luego Santo Tomás cuáles son esas inclinaciones naturales, las que reduce a tres fundamentales: i) a la conservación según su naturaleza; ii) a la unión del hombre con la mujer y la educación de la prole; y iii) al bien correspondiente a su naturaleza racional, entre ellos, a conocer a Dios y a vivir en sociedad.

Son estas “inclinaciones naturales” las que harán posible el descubrimiento de los restantes preceptos, más determinados, de la ley natural; como bien dice Reginaldo Pizzorni, “Santo Tomás determina el contenido del derecho natural, en base a las tres inclinaciones esenciales del hombre”.<sup>48</sup> Pero —y es preciso destacarlo una vez más— no se trata de que las normas de la ley natural sean inferidas sólo de las proposiciones que enuncian las inclinaciones naturales del hombre; antes bien, el conocimiento de tales inclinaciones hace evidente a la razón práctica las líneas fundamentales de la ley natural. Tomemos el ejemplo de la inclinación a la propagación de la especie: de la afirmación de que existe esa tendencia natural en el hombre a unirse sexualmente y así propagar la especie, no puede deducirse directamente la norma que exige que la actividad sexual se realice entre personas de distinto sexo. Pero no pueden

<sup>46</sup> COPLESTON, FREDERICK C., *El pensamiento de Santo Tomás*, trad. de Elsa Frost, F.C.E., México, 1969, pp. 255-256.

<sup>47</sup> ST, I-II, q. 94, a. 2. Sobre la doctrina tomista de las inclinaciones naturales y sus fuentes, vid. COMPOSTA, DARIO, *Natura e Ragione. Studio sulle inclinazione naturali in rapporto al diritto naturale*, PAS-Verlag, Zürich, 1971, pp. 70-106.

<sup>48</sup> PIZZORNI, REGINALDO M., “Il contenuto del diritto naturale secondo s. Tommaso d'Aquino”, en AA.VV., *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*, Col. Studi Tomistici, Roma, 1974, p. 210. Del mismo autor, vid. *Il diritto naturale dalle origine a S. Tommaso d'Aquino*, Città Nuova ed., Roma, 1978, pp. 354-3. Contrariamente a lo sostenido por este autor, otros intérpretes o seguidores del Aquinate, tienden a minimizar el rol de las “inclinaciones naturales” en el conocimiento de la ley natural; vid. ARNTZ, JOSEPH TH. C., “El concepto de derecho natural dentro del tomismo”, en : AA.VV., *El derecho natural*, Herder, Barcelona, 1971, pp. 82-112 y, aunque en menor medida, FINNIS, JOHN, *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1983, pp. 10-23 y “Natural Law and the «is» - «ought» question: and invitation to professor Veatch”, en *The catholic lawyer*, N° 4, vol. 26, New York, 1981, pp. 266-277.

caber dudas acerca de que la consideración de ese fin y de la inclinación que a él se ordena, hacen evidente que las únicas relaciones sexuales “buenas” y, en virtud del primer principio práctico, debidas, son las que se llevan a cabo entre personas de distinto sexo.<sup>49</sup> Y ello aparece de modo más evidente aún, cuando se considera las consecuencias que tendrían para la humanidad el que todas las relaciones sexuales se realizaran entre personas del mismo sexo.

d) *Algunas precisiones sobre el tema de las “inclinaciones naturales”*

1) Una vez expuesta someramente la doctrina tomista de las inclinaciones naturales en su relación con los preceptos de la ley natural, resulta necesario efectuar algunas precisiones acerca de su alcance y sentido, a los efectos de aventar algunas de las críticas que se han efectuado a su respecto. Una de ellas es la realizada por Hans Kelsen quien, confundiendo “instinto” con “inclinación natural”, afirma que las tendencias de la naturaleza inferior no pueden ser normativas para el hombre. Kelsen acusa a Santo Tomás de una especie de “naturalismo”, que reduciría la normatividad propia del hombre a sus apetitos irracionales.<sup>50</sup>

Evidentemente, al formular su reparo, Kelsen no había leído la respuesta a la tercera objeción, del artículo 4º de la cuestión que estamos tratando; allí el Aquinate afirma que “así como la razón en el hombre ejerce dominio e imperio sobre las demás potencias, así es necesario que todas las inclinaciones naturales que radican en las otras potencias estén ordenadas según la razón. De donde se sigue —concluye Santo Tomás— que se considera en general como recto entre los hombres, el que todas sus inclinaciones sean dirigidas según la razón”.<sup>51</sup> Lo que significa que —para el Aquinate— las normas del obrar humano no radican propiamente en las inclinaciones naturales, sino en la razón que las formula a partir y con fundamento en esas inclinaciones.<sup>52</sup> “En sentido

<sup>49</sup> Escribe a este respecto Jean Louis Gardies: “tomemos la naturaleza morfológica de los sexos: ella se da en la experiencia como ser y como deber ser simultáneamente; la moral sexual no se deduce de la anatomía y fisiología de los sexos, sino que se ve (...), el pasaje de la constatación a la prescripción no es subrepticio; no es “paso” sino “prueba”; En quel sens peut-on parler de droit naturel, cit. por COMPOSTA, DARIO, *Natura e Ragione - Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, PAS, Verlag, Zürich, 1971, p. 214 n.

<sup>50</sup> KELSEN, HANS, “Justicia y derecho natural”, en: *Crítica del Derecho Natural*, cit., pp. 109-116.

<sup>51</sup> ST, I-II, q. 94, a. 4, ad. 3. Vid. DARBELLAY, JEAN, “Les prolongements thomistes de la notion aristotelicienne de nature et de droit naturel”, en AA.VV., *San Tommaso e La Filosofia...*, cit., pp., 60 ss.

<sup>52</sup> Escribe sobre este punto SERGIO COTTA: “las inclinaciones naturales no son *de por sí* preceptos de la ley de la naturaleza, sino constituyen sólo el terreno, la materia sobre la cual se ejercita el juicio de la razón, la única que puede elevar al rango de valor, cuando

estricto —escribe Copleston— el término «ley natural» no es aplicable a las tendencias e inclinaciones naturales del hombre, sobre los que su razón reflexiona, sino sólo a los preceptos que su razón enuncia como resultado de esta reflexión”.<sup>53</sup>

La ley natural, por lo tanto, no consiste en una mera enunciación de las inclinaciones naturales, sino en una serie de proposiciones normativas descubiertas por la razón humana a partir del conocimiento de aquellas inclinaciones. Por ello, como bien lo ha expresado Graneris,<sup>54</sup> no hay en Santo Tomás “naturalismo” ni “racionalismo”; la ley natural es el producto de un trabajo de la razón sobre las verdades especulativas referentes a las tendencias humanas naturales; pero este trabajo no se reduce a “una transposición pasiva, que permita un pasaje ilegítimo de la tendencia al precepto o a la licitud. Por el contrario, es tarea de la razón juzgar cuáles son naturales, en sentido ético, entre las tendencias que de hecho descubrimos en nosotros y que por lo tanto son un signo de un precepto natural”.<sup>55</sup> Es evidente que no hay aquí “falacia”, ni transposición ilegítima, ni paso indebido; la razón práctica, discurriendo a partir del primer principio práctico y de los restantes principios que se le hacen evidentes a partir del conocimiento de las inclinaciones naturales del hombre, formula las normas de la ley natural para la dirección de la actividad práctica del hombre; se trata, por lo tanto, de un conjunto de reglas racionales para la dirección de la actividad específicamente humana.<sup>56</sup>

2) La segunda de las precisiones se refiere al modo de conocimiento de las normas de la ley natural. Y es preciso realizarla, toda vez que ciertos impugnadores del iusnaturalismo alegan la imposibilidad de conocer adecuada-

---

el juicio está en armonía con el fin racional del hombre”; *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, S.E.L., Torino, 1955, p. 94.

<sup>53</sup> COPLESTON, FREDERIK, o. c., p. 244. Afirma en ese mismo sentido Joseph de Fenance, que “la regla propia del «apetito racional» no puede provenir sino de la razón. A la razón solamente, facultad del absoluto, corresponde aferrar y poner valores absolutos. Sólo a través de la mediación de la razón que, juzgando, lo vincula al absoluto, el valor ligado al fin de las tendencias naturales puede presentarse como valor moral, exigiendo un respeto incondicionado y soberano”; *La nozione de legge naturale*, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1970, pp. 13-14.

<sup>54</sup> GRANERIS, GIUSEPPE, *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, trad. de C. Lértora Mendoza, EUDEBA, Buenos Aires, 1973, p. 90.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 93. Es preciso tener asimismo presente, además de otros, el siguiente texto de Santo Tomás: “hay que considerar que la naturaleza de las cosas consiste, ante todo, en la forma que da la especie. Así, el ser animal racional es la forma que constituye al hombre en su especie propia. Por consiguiente, cuanto contraría el orden de la razón, es propiamente opuesto a la naturaleza del hombre en cuanto tal; y es, por el contrario, conforme a esa naturaleza, cuanto es según la razón”; *ST*, I-II, q. 71, a. 2.

<sup>56</sup> Vid. COMPOSTA, DANILO “Le «inclinaciones naturales» e il diritto naturale in S. Tommaso d'Aquino”, en: AA.VV., *San Tommaso d'Aquino e la filosofia del diritto oggi*, cit., pp. 49 ss.

mente esas tendencias, así como de discernir entre aquellas inclinaciones “naturales” y aquellas otras “antinaturales”; “¿es que hay tendencias «buenas» y «malas»? —se pregunta Garzón Valdés—. Y, en este caso —concluye— ¿cómo sabemos cuáles son las unas y cuáles son las otras?”<sup>57</sup>

La repuesta anticipada de Santo Tomás al vehemente positivista argentino es por demás simple: se trata de un caso típico de lo que el Aquinate denominaba conocimiento “por connaturalidad” o “por inclinación”. “Puesto que al sabio pertenece juzgar —escribe Santo Tomás— la sabiduría se toma en dos acepciones, correspondientes a las *dos maneras de juzgar*. Una es cuando alguien juzga por modo de inclinación y así el que tiene el hábito de la virtud, juzga correctamente de aquello que debe hacerse según la virtud, en cuanto está inclinado a ella (...). La otra es *por modo de conocimiento y así, el instruido en ciencia moral, puede juzgar acerca de los actos de la virtud, aunque no la posea*”.<sup>58</sup> Y más adelante reitera esta enseñanza, cuando afirma que “la rectitud (del juicio, C.I.M.) puede ser de dos maneras: de un modo, *según el uso perfecto de la razón*; de otro modo, *según cierta connaturalidad* con aquello de que se ha de juzgar”.<sup>59</sup>

El conocimiento por connaturalidad —acerca del cual no podremos extendernos ahora todo lo que quisiéramos— supone una cierta adecuación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido; este último resulta ser algo proporcionado a la naturaleza del que conoce, razón por la cual éste está inclinado hacia ese objeto y lo aprehende con facilidad y sin mayor discurso. “La razón —afirma sobre esto Rafael Tomás Caldera— aprehende naturalmente como bueno todo aquello a lo que el hombre está inclinado por naturaleza. Dicho de otro modo, dada la naturaleza humana, ciertos objetos atraen el apetito, tocan de golpe la clave afectiva del sujeto. De este modo —continúa este autor— la razón capta los primeros principios del obrar, es decir, la razón se abre al dominio del bien y, por una reflexión posterior, es capaz de liberar el sentido más general de las inclinaciones humanas y de formularlo en proposiciones normativas” (...). “En este sentido —concluye— y porque la captación del bien supone la consonancia ontológica, el hombre no tiene necesidad de otras indicaciones, además de sus inclinaciones naturales, para ser capaz de discernir su verdadero bien. El juicio por inclinación, traducción en la conciencia de las inclinaciones del sujeto hacia sus objetos connaturales, es en principio un juicio recto, un discernimiento que corresponde al verdadero bien del sujeto”.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> GARZÓN VALDÉS, ERNESTO, *o.c.*, t. I, p. 153.

<sup>58</sup> ST, I, q. 1, a. 6, ad 3; los subrayados son nuestros.

<sup>59</sup> ST, II-II, q. 45, a. 2; los subrayados son nuestros.

<sup>60</sup> CALDERA, RAFAEL TOMÁS, *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, París, 1980, pp. 90-91. Vid, asimismo, PERO-SANZ ELORS, JOSÉ MIGUEL, *El conoci-*

Queda de este modo aclarado —y en respuesta a los cuestionamientos neopositivistas— cómo es posible conocer el verdadero bien humano y, por ende, las reglas de la moralidad, a partir de las inclinaciones naturales del hombre. Ellas son el vehículo que facilita esta aprehensión y, al ser poseídas por todos los hombres, hacen posible que ese conocimiento sea universal, al menos en sus principios primeros; no es necesario, por lo tanto, un estudio científico de la naturaleza humana, ni un saber exacto de los principios de la ciencia moral, para la captación de los preceptos de la ley natural; basta seguir la inclinación de la naturaleza y adherir al bien que se nos presenta como evidente.

#### V. Conclusión: de la "falacia naturalista" a la "falacia positivista"

Las páginas precedentes han dejado debidamente aclarado —al menos ésa ha sido nuestra intención— que el cargo de incurrir en la "naturalistic fallacy" no puede ser imputado al tomismo: ni el primer principio práctico, ni aquéllos que se evidencian a partir del conocimiento de las inclinaciones naturales, ni —sobre lo que no hemos podido hablar aquí— los derivados por modo de conclusión de los preceptos autoevidentes,<sup>61</sup> son deducidos de proposiciones especulativas; no existe aquí, por lo tanto, falacia de ninguna especie, como no sea la que cometen los positivistas al acusar a todas las filosofías iusnaturalistas de un error que sólo puede imputarse a algunas, falacia esta última conocida clásicamente como *mutatio elenchi* y por la cual se refuta lo que el adversario no ha sostenido.

Pero lo que es más, tal como lo ha demostrado Sergio Cotta,<sup>62</sup> la auténtica "falacia naturalista" es aquélla en la que incurren la enorme mayoría de los positivistas, al pretender derivar normas de simples hechos, sean éstos los sentimientos del sujeto, los usos sociales, la voluntad del legislador, la voluntad general o la de la clase dominante. Del hecho de que el derecho positivo *sea*, no puede seguirse el que *deba ser* obedecido; para que esto último ocurra, es preciso referir la legislación positiva a un principio de obligatoriedad situado más allá de ella misma, con lo cual se vuelve necesariamente a una posición iusnaturalista, aunque más no sea genéricamente considerada.

miento por connaturalidad (*La afectividad y la gnoseología tomista*), EUNSA, Pamplona, 1964 y CASAUBÓN, JUAN A., *La actividad cognoscitiva del hombre*, Ariel, Buenos Aires, 1979, pp. 50-52. JACQUES MARITAIN, en *El alcance de la razón*, EMECE, Buenos Aires, 1959, sostiene también que el conocimiento del derecho natural es "per modum inclinationis", pero considera a esta vía como la única, excluyendo el "per modum scientiae"; esto, desde nuestro punto de vista, no resulta correcto. Vid. también, SIMÓN, YVES, *The tradition of natural law*, Fordham U.P., New York, 1967, pp. 125-136, quien sigue en lo fundamental las ideas de Maritain.

<sup>61</sup> ST, I-II, q. 95, a. 2.

Mal que les pese a los nuevos epígonos del positivismo, la razón humana seguirá sin mostrar una indiferencia universal<sup>62</sup> frente a la conducta del hombre y a considerar algunos actos mejores que otros, con independencia de las leyes dadas por la sociedad humana. Y en esta búsqueda de los principios de la conducta buena, la enseñanza de Tomás de Aquino resulta ser un punto de mira notable, con intuiciones fundamentales que no pueden ser dejadas de lado en la estructuración de una filosofía práctica que, desprovista de prejuicios y parcialidades, pretenda ser fiel a la realidad de las cosas humanas.

CARLOS IGNACIO MASSINI  
CONICET  
Universidad de Mendoza

---

<sup>62</sup> COTTA, SERGIO, "Seis tesis sobre las relaciones entre el derecho natural y el derecho positivo", en: *Persona y Derecho*, EUNSA, Pamplona, 1981, pp. 151 y ss.

<sup>63</sup> Cfr. HERVADA, JAVIER, *Introducción al derecho natural*, EUNSA, Pamplona, 1981, pp. 139-140. Escribe a este respecto, ROBERT SPAEMAN, que "la constante disputa en torno a la cuestión de si es razonable hablar o no de algo como el derecho natural, no ha podido cambiar hasta ahora nada del hecho que sirve de base a la idea del derecho natural: los hombres distinguen acciones justas e injustas. Y el criterio último de esta distinción no es la adecuación de las acciones a las leyes positivas existentes, pues estos mismos hombres distinguen también leyes justas e injustas, sentencias justas e injustas"; "La actualidad del derecho natural", en: *Crítica de las utopías políticas*, EUNSA, Pamplona, 1980, p. 315.

# SIGNIFICADO DEL PENSAMIENTO DE MICHELE FEDERICO SCIACCA PARA EL HOMBRE DE HOY

## INTRODUCCIÓN \*

Este acto, uno de los más significativos de mi vida por el simbolismo y el sentido providencial que tiene para mí, trae a mi memoria la doctrina de Antonio Rosmini sobre la gratitud: "Este sentimiento nace del conocimiento que tiene el hombre de haber recibido los bienes, de haber sido beneficiado. Ahora, el recibir bienes no pone ninguna dignidad moral en quien los recibe; (...) la dignidad moral está entera de parte de quien los da, siendo aquellos bienes objetivos para quien los produce y no para quien los recibe, respecto del cual son subjetivos": En efecto, aunque colmado por el honor y el bien subjetivo con el cual se me honra, la dignidad moral y el mérito pertenecen totalmente a quienes lo dan: los Padres Rosminianos, Michele Federico Sciacca, el gran ausente-presente y Dios mismo como dador de todo bien objetivo. Dos movimientos del ánimo produce la gratitud que llena mi corazón: Primero, "de estima y de amor hacia la dignidad moral de su benefactor, y este debe ser naturalmente un afecto alegre y lleno de gozo"; el segundo no es otro que "el sentido de un cierto pudor" por el bien recibido y que "se manifiesta en una humillación de sí mismo".<sup>1</sup> Pudor y saludable humillación, sentimiento de la propia nada y, a la vez, ánimo lleno de gozo, que me hace pedir a Dios lo mismo que pedía Rosmini: "Nadifícame en mí, tu Hijo sólo sea en mí, no sea más yo, nadifícame en mí".<sup>2</sup> Desde el abismo de la propia nada, emerge, pues, esta gratitud hacia los Padres rosminianos, hacia el maestro y amigo ausente-presente y hacia Dios como supremo dador de todo bien.

Pero como el motivo central que nos reúne es el décimo aniversario de la muerte de Sciacca a quien considero un importantísimo benefactor de mi labor intelectual y de mi vida espiritual, el efecto (este bien recibido) "tiene un movimiento natural de retorno hacia su causa".<sup>3</sup>

### 1. LA DIALECTICA EN EL ESPIRITUALISMO CRITICO

En el momento de poner punto final a la presente obra que, en tantos aspectos es profundamente autobiográfica, este movimiento natural de retorno de que habla Santo Tomás, debe ser, ante todo, de retorno vivo y vivificante del pensamiento de Sciacca. Cómo él mismo lo escribió al entregarme la se-

\* Este trabajo ha sido —menos algunas páginas previas y el cuarto párrafo— mi conferencia pronunciada en el XIX Curso de la Cátedra Rosmini, el 26 al 30 de agosto de 1985, en el Centro Internazionale di Studi Rosminiani de Stresa, con motivo del décimo aniversario de la muerte de Sciacca. He preferido dejar intacto el tono evocativo y coloquial de algunos pasajes.

<sup>1</sup> *Principii della scienza morale*, c. VIII, a.5.

<sup>2</sup> *Invocazioni*, n° 62, en *Spiritualità rosminiana*, p. 74, a cura di Remo Bessero Belti, Edizioni Paoline, Milano, 1964.

<sup>3</sup> SANTO TOMÁS, *S. Th.*, II, II, 106, 3.

gunda edición de *Problemi di Filosofia* (Roma, 1944) en 1957: "questo libro di un 'ieri' quasi lontano con l'affetto di un 'oggi' che è 'sempre'". Aunque esta afirmación se refería a un libro juvenil, es aplicable a todo el desarrollo de su pensamiento porque el tiempo pasado (*ieri*) que no califica Sciacca de "lontano" sino de *quasi* lontano, permite pensar, en virtud del término "quasi", que está al alcance de la mano; el presente (*oggi*) supone, con afecto y entrega de sí, el *ieri* que se hace presente y que, por eso, existe continuamente, en el tiempo infinito de la existencia (*sempre*). De ahí que el "retorno" re-constructivo de su pensamiento debe revivir, implicados y copresentes, el *ieri*, el *oggi* y el *sempre*.

El "‘ieri’ quasi lontano", supone el retorno hacia los orígenes, hacia el pensamiento juvenil que, desde 1931, en notas críticas a obras de Gentile, Chiavacci, Caramella, Battaglia y otros, manifiesta que ya en aquel tiempo de sus frescos veinticuatro a veintisiete años, dos exigencias fundamentales constituían el común denominador de su pensamiento: la interioridad y la trascendencia. Podríamos decir que la proto-filosofía sciaquiiana supone la mutua implicación de interioridad y trascendencia desde que, en 1931, sostenía que el ser es *acto* (mostrado en la interioridad) pero que el acto del actualismo gentiliano no podía lograr concreción en el momento moral y ni siquiera existir sin renunciar a la inmanencia (exigencia de trascendencia). Esta suerte de interioridad al acto del idealismo es lo que entonces llamaba el "espiritualismo puro" que es, también, momento religioso como revelación del hombre al hombre por la revelación de Dios en Cristo. La dialéctica gentiliana no podía satisfacer esta exigencia implícita en el Acto puro, siempre inexhausto, aunque, para Sciacca, conservaba su valor el fecundo principio de la autoconciencia identificada con la interioridad; así, la única metafísica posible no era otra que la del Ser-Pensamiento-Acto, en la cual Dios está creando siempre y la interioridad se hace una con todo el Espíritu; en tal caso, o se salva al Espíritu y se pierden los sujetos empíricos y con ellos se pierde nuevamente la interioridad singular, o se salvan los sujetos y se pierde el Espíritu y su unicidad racional; por eso, mientras Sciacca afrontaba, desde el actualismo, fieras polémicas contra los católicos, simultáneamente comprendía que la interioridad se perdía en el seno del actualismo; por eso, manteniendo la idealista tesis de la interioridad como autoconciencia, sostenía que ésta reen- viaba a una Interioridad absoluta, una interioridad infinita puesta *en* mi interioridad singular pero que no era puesta *por* mi interioridad. No se trataba ya del acto puro, ni del yo como mera conciencia (Martinetti), ni de la cosa en sí como idea (Carabellese), sino de la conciencia (interioridad) en cuya inmanencia se muestra el ser.

Desde esta perspectiva, aquella interioridad, todavía inmanentista, afirmaba que tanto el sujeto cuanto el objeto eran puras abstracciones en la medida en la cual se mantuvieran como tales sin afirmar la misma *relación* de uno y otro; por tanto, la afirmación primera de mi interioridad implicaba que lo único real era la síntesis, es decir, la misma relación sujeto-objeto que, bajo la influencia de Aliotta, constituía el "acto concreto de experiencia". Pero esta afirmación le conducía, fatalmente, a sostener que la realidad no es sustancia, sino relación y condenaba a la interioridad a no evadirse jamás de la

relación misma; el acto concreto debe ascender por grados de relación (o actividad) sin agotarse nunca. Podría quizá decirse que, en los años juveniles, la interioridad era, pues, la misma relación en tensión hacia la Interioridad absoluta que será, ella también, relación inagotable.

Esta actividad del espíritu no puede no trascenderse a sí misma porque la realidad no se reduce ni al sujeto (que desemboca en el solipsismo y desvanece el objeto) ni al objeto (que condena a la nada del sujeto): pero uno no es sin el otro porque el acto de negar el sujeto constituye su aparición y el acto de negar el objeto le hace aparecer; por tanto, la dualidad misma sujeto-objeto es la realidad como relación en la cual ambos son constitutivos de lo real; esto significa, para el Sciacca juvenil, la ruptura de la absolutidad del Acto gentiliano porque afirma, desde el actualismo, la realidad del objeto y, también desde el actualismo, reivindica la realidad del sujeto singular, de modo que el Acto del actualismo es transmutado en un acto real-relacional que implica la indisolución del sujeto en los objetos y de los objetos en el sujeto; luego, el espíritu tiene siempre necesidad de un otro diverso de sí y, por eso, rompiendo con el Acto gentiliano, en cuanto actividad espiritual *se trasciende* a sí mismo; pero Sciacca seguía siendo idealista porque los momentos de la actividad espiritual (momentos lógico, estético, moral y religioso) se implican y *son* toda la realidad como experiencia en la cual se distinguen al incluirse y al incluirse se distinguen. Cada momento, cada "punto de vista", es absoluto en su orden y, a la vez, es exigencia de trascendencia hacia Dios como infinita actividad y siempre relación. Esta exigencia de la Trascendencia desde la inmanencia del acto-relación que asume la instancia blondeliana, consideraba al Dios del tomismo como mero Motor Inmóvil, intelectualista y objetivista y al Dios del idealismo como sordo a la voz de la conciencia singular; pero, si Dios es perenne actuación y siempre en acto (actividad absoluta), se actúa creando y creando se actúa y Dios y el mundo resultan coeternos; luego, la interioridad de las *Linee di uno spiritualismo critico*, conduce a la Interioridad absoluta, la cual es Dios pero no como realidad en sí sino como experiencia interior, continua relación creadora, acto de amor infinito. La exigencia de interioridad singular implica, así, la exigencia de trascendencia absoluta; pero, a la vez, si, como en el actualismo, se afirma por un lado la infinitud del pensar (que es pensar en acto) y, al mismo tiempo, se sostiene que debe adecuarse el pensamiento finito de lo pensado al infinito pensar, surge la evidencia de la imposibilidad de semejante adecuación y, para Sciacca, es menester afirmar que el pensamiento trasciende todo contenido y es siempre inadecuación; si todo es inmanente a todo, el acto no puede ser inmanente a sí mismo y la autoconciencia (interioridad absoluta) se pone como autotrascendencia. Y así he llegado a la primera conclusión: El común denominador de todo el pensamiento juvenil de Sciacca es la *mutua implicación de interioridad y exigencia de trascendencia y la consiguiente ruptura con el sacro horror* (como dice el "Programa metafísico" de 1937) *de afirmar el Ser más allá del pensamiento y proclamar la necesidad de volver a la Metafísica*. En verdad, aquel "ieri quasi lontano" del que me habló Sciacca en 1957, sólo necesitaba el encuentro con Rosmini para que se fuera haciendo un "oggi" que anticipaba su pensamiento de "siempre".

## 2. LA DIALECTICA EN EL ESPIRITUALISMO CRISTIANO

El encuentro con Rosmini —que curiosamente provocó el propio Gentile— desvanecerá la tesis de la realidad como mera relación y la exigencia de la trascendencia como mera exigencia; a la vez, permitirá la aparición de los primeros rasgos de la dialéctica ontológica propiamente sciaquiiana, sin olvidar las influencias siempre presentes de Blondel, Platón y San Agustín. En efecto, el descubrimiento del sistesismo rosmينiano que supone que el sujeto, desde la *interioridad* se mueve hacia la adecuación de la Idea la que, a su vez, reenvía al Existente infinito (trascendencia), pone el fundamento del nervio esencial del pensamiento sciaquiiano: la dialéctica de la implicancia y la copresencia que es, siempre, implicancia de interioridad y tensión al infinito. Este desarrollo, que alcanza su mayor significación en *Filosofía e Metafísica* (1950) concluye definitivamente con la dialéctica del Acto gentiliano e inaugura aquella tensión ontológica, intrínseca al ser, entre finito-infinito; tensión rosmينiana, sí, pero también agustiniana y con sus raíces en Platón. Esta revolución interna del pensamiento sciaquiiano conduce, por un lado, a la intrínseca inherencia entre filosofía, metafísica a interioridad y, por otro, a la concepción de la inteligencia como constitutivamente *teísta*. En cuanto a lo primero, si la filosofía es búsqueda (tensión) y su objeto trasciende la búsqueda, “la metafísica es igual a trascendencia porque tal es también la filosofía”. En tal caso, la inteligencia como *intus legere* es no sólo un leer en el *intus* de las cosas, sino, ante todo, un leer en nuestro *intus* (interioridad); en cuanto a lo segundo, esta “interiorización” del ser pone en evidencia que mi ser consiste en algo que le trasciende; si es así, la metafísica debe poner como esencial para sí misma el principio primero de la existencia individual, que es el acto creador; y, a la vez, si mi ser es *de y para* el Ser, aparece, por un lado, el *límite* de mi ser y, por otro, mi consistencia está allende el límite como aspiración infinita (ser-para-Dios). Contrariamente a la fenomenología heideggeriana del *Dasein*, la finitud no clausura el límite sino que lo abre. Y así, el Sciacca de *Filosofía e Metafísica* no sólo hecha “estallar” el Acto gentiliano, sino que ha superado inconmensurablemente aquella búsqueda de la Interioridad infinita de las *Linee*, ahora transfigurada en la implicación entre interioridad y tensión a la Trascendencia, una en la otra con analogía de distancia infinita. Esto explica por qué en el período del “espiritualismo cristiano”, el acto de pensar es, él mismo, acto de poner el problema de la existencia de Dios *ab interiore homine*; semejante acto no sería racional y fundado si se lograra demostrar la autosuficiencia del mundo y, por eso, Dios trascendente como problema es la única “hipótesis” ineliminable.

Este es el punto exacto de engarce de la metafísica de la experiencia interior como *trans-physisca* y, a la vez, como *metanthópeia*; de modo que la Idea rosmينiana no sólo conduce a Dios sino que *implica* también al sujeto existente; de ahí que la metafísica deba partir de una crítica de la experiencia (lo real dado en *nuestra* experiencia interior) que no es más aquel lejano acto concreto de experiencia (pura relación) ni el Acto puro inmanente a todo, sino *sín-*

*tesis* concreta de ser y pensar (no "identidad"); de la verdad y el *intellectus* que ilumina la *ratio*. Por tanto, el sujeto intuye la verdad que no es sin la inteligencia que la piensa; el ente inteligente no "pone", no "crea", la verdad que intuye y, por eso, existe la Verdad absoluta que es Dios. Nuevamente, ahora de modo todavía más evidente, los dos momentos esenciales: *interioridad* y *trascendencia*, en cierto modo copresentes, pero distintos (con distancia infinita) pero necesariamente implicados. De modo que ya en el período "espiritualista cristiano", la dialéctica sciaquiiana acogía, por un lado, la exigencia metafísica perenne del pensamiento tradicional y, por otro, confería sentido a la exigencia moderna del punto de partida en la autoconciencia (experiencia interior); y el todo del pensamiento sciaquiiano es, por eso, *integralmente moderno e integralmente tradicional*, como lo ha puesto de relieve Filippo Piemontese.<sup>4</sup> Como se ve, la dialéctica platónica de ascenso hacia los Modelos absolutos, transfigurada en la tensión a Dios-Persona en San Agustín (*irrequietum est cor meum*), logra su formulación madura en el sistesismo rosminiano que, en Sciacca, se pone también como "convergencia total"; lo cual viene a coincidir con la conciencia refleja de los límites ontológicos del hombre en Santo Tomás, los que, considerados en el punto de partida de las cinco vías, hace, de cada una de ellas —como muchos años más tarde lo pondrá de relieve el propio Sciacca— "respuestas positivas que el hombre, desde lo interno de su estatuto ontológico... da al máximo problema" de Dios.<sup>5</sup> Y así llegamos a la segunda conclusión: esta mirada retrospectiva como "retorno" a aquel "ieri quasi lontano", ha puesto en evidencia que el abandono, por insuficiente, del primitivo relacionismo exigencialista del "acto concreto de experiencia", de la ruptura del Acto inmanente a Sí mismo y la asimilación del sistesismo rosminiano (primer esbozo de la dialéctica propiamente sciaquiiana) ha concluido en la necesaria implicación de interioridad (inteligencia teísta) y tensión hacia la trascendencia del Dios-Creador. Lo cual, desde lo interno del pensamiento moderno y contemporáneo, propone el camino de corrección de sus errores y la solución positiva de sus exigencias. Aquel "ieri quasi lontano" se ha convertido en un "oggi quasi dal tutto presente".

### 3. LA DIALECTICA EN LA METAFISICA DE LA INTEGRALIDAD

Sin embargo, apenas si ha comenzado el desarrollo de la dialéctica interioridad-trascendencia que tiene su primera expresión en la síntesis primitiva ontológica que es acto de pensar, experiencia integral del ser, acto primero, intuente del acto del ser-presete. Es *síntesis*, es *ontológica* y es *primera* y, por eso, intrínsecamente dialéctica en cuanto presencia-ausencia en la cual la ausencia está condicionada por la presencia y, por tanto, es mutua implicancia (también dialéctica) de subjetividad y objetividad. Sciacca le da, al térmi-

<sup>4</sup> "La dialettica dell'implicanza nel pensiero di Michele F. Sciacca", en Atti del III Congresso Regionale di Filosofia *Michele Federico Sciacca e la filosofia dell'integralità*, vol. I, p. 38, Edizioni Spes Milazzo, 1968; cfr. las agudas observaciones de Maria A. Raschini, Antimo Negri y Emilio Pignoloni; en el mismo sentido, Pier Paolo Ottonello, "La 'dialettica d'implicanza' nella 'filosofia dell'integralità'", vol. II, pp. 370-379, publicado luego en el volumen *Saggi su Sciacca*, Studio Editoriale di Cultura, Genova, 1978.

<sup>5</sup> *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, p. 116.

no "implicancia", su significación estricta que alude al acto de llevar en sí, de contener, de "plegar" (*im-plicare*) algo sobre sí mismo, de modo que A contiene, "pliega" a B, sin identificarse con ella pero, en lo concreto, siendo unidad (no identidad) con B que sigue siendo distinta. De modo que este movimiento de retorno a la originariedad del pensamiento sciaquiano, pone por fin de manifiesto el núcleo esencial del que todo depende y que es esta dialécticidad del ser como tal en la que los opuestos no se excluyen, ni se "resuelven", ni se anulan sino que, siendo en concreto copresentes, se "pliegan", se im-plican, manteniéndose idénticos a sí mismos; como la dialéctica se mueve en lo concreto (no como el ser y el no-ser de la lógica hegeliana que son tales en cuanto abstracciones), coexisten uno *en* el otro (im-PLICADOS) en una *síntesis* nueva, originaria. Y así, no solamente se ha producido la inversión total del Acto gentiliano, sino que el mismo sistesismo rosminiano y la dialéctica de las tres formas del ser, se desarrolla en la nueva dialéctica de la implicancia y la copresencia, a mi modo de ver, una de las doctrinas más originales y fecundas de todo el pensamiento contemporáneo.

Por consiguiente, el juicio sintético primitivo *es* im-PLICACIÓN y copresencia del ser-acto *interiormente* presente y del ser-acto intuitivo; luego, es interioridad implicante de la objetividad del ser-acto (interioridad objetiva) que, a su vez, conlleva o implica la autoconciencia como captación refleja, o síntesis gnoseológica, de la síntesis primitiva. Este acto primero (Idea del ser) nunca pleno y, por eso, un hacerse siempre inexhausto, no es en absoluto el Acto gentiliano (convertido ahora en acto personal) ni es la "presencia total" laveliana, sino acto singular del sujeto y acto del objeto (implicados y copresentes), sentimiento fundamental del existir personal cuyo dinamismo es el desarrollo en el tiempo infinito de la existencia; no el hecho de lo real sujeto al devenir del temporalismo cósmico. Y así, el acto primero ontológico im-PLICA, "pliega" consigo el autoser, el autopensar y el autoquerer y deja surgir el vínculo entre ser existencial (sujetividad) y ser como Idea (objetividad) que es el ser amoroso y "violento" o forma moral del ser. Luego, una forma se im-PLICA en la otra y, a su vez, como cada acto especifica la síntesis primitiva y la muerte es acto de vida consciente, el acto del morir trasciende la conciencia. Y así aparece, implicado y copresente, el tema esencial de *Morte ed immortalità*; la dialéctica sciaquiana muestra que la plena actualidad del acto de la conciencia no es loggable en el tiempo vital y, por eso, el acto del morir implica la inmortalidad superhistórica. Luego, el problema no es resuelto por tantas fenomenologías contemporáneas de la muerte que, metodológicamente, excluyen el tema esencial de la inmortalidad implicado en aquel; una fidelidad total a la misma exigencia del pensamiento actual muestra su contradicción y su insuficiencia.

En cuanto el hombre es sujeto, tiene la experiencia (acto) del ser: Implica, copresentemente, su propia estructura de ente real subsistente (individuo) el que, a su vez, implica al individuo sensiente (sujeto); éste implica al sujeto sensiente inteligente (sujeto humano), que tiene el autoconocimiento de sí (yo) y, por fin, implica el todo como sujeto espiritual (persona); esto permite pensar que la dialéctica sciaquiana *es sucesiva*, se desarrolla y se pueden

descubrir estratos sucesivos inagotables; prueba de ello es que la persona implica, a su vez, lo transnatural trans-finito (el hombre es naturalmente transnatural); pero esta propiedad va "plegada" en el mismo sentimiento fundamental que, por ser síntesis de finito-infinito (implicados y copresentes) es "des-equilibrio" como "tensión hacia", expresada por la "lógica del infinito" (inteligencia moral) que, en Sciacca, bien podría llamarse la *lógica de la dialéctica de la implicancia*.

En el mismo sentido, la intuición del ser (síntesis primitiva) se vuelve activa por la libertad, en aquella implicada: Iniciativa en el ser especificada como libertad inicial que es, simultáneamente, ser disponible para el Bien infinito (capacidad infinita para el Infinito); de ahí que la libertad de elección (*libertà di scelta*) "agotada" en las "cosas" del tiempo empírico del devenir, sea asumida y suspendida en la libertad de escogimiento (*libertà di elezione*) que libera de las elecciones en el tiempo existencial infinito (escogimiento objetivo del Bien infinito); luego, la libertad inicial lleva consigo (implicada y copresente) la libertad de elección (*scelta*) y la libertad de escogimiento (*elezione*) y, a su vez, cada una de éstas, en su mutua implicación, abren al hombre al escogimiento *absoluto*, término infinito de la dialéctica de la tensión. Bajo la comprensión de esta doctrina fundamental se mueven las "dialécticas" (siempre la misma en el fondo): cosas-valores, desasimiento-compromiso, concupiscencia-apatía, humorismo-ironía y otras semejantes y, a la vez, cada forma de la libertad lleva implicadas las formas del tiempo; de este modo, en la dialéctica sciaquiiana, el tiempo *entra* en el ser sin disolverlo (como en el fenomenólogo de *Sein und Zeit*); este aspecto del pensamiento de Sciacca quizá no ha sido suficientemente destacado: No pone el ser en el tiempo sino *el tiempo en el ser*. Y esto es así porque siendo el acto primero ontológico siempre "personal", podemos decir que la persona es el ser (primer modo de ser presente el acto del ser); pero también podemos decir (porque el acto primero coincide con la libertad inicial) que el *tiempo* es el ser y, por consiguiente, en el ser finito (que es la persona) *ser y tiempo se convierten*; ser y tiempo se implican y son co-presentes; por eso, no se "resuelve" el ser en el tiempo, sino que en el tiempo se recupera el ser. De este modo, a la vez que se asume y soluciona el problema de la temporalidad planteado por la filosofía contemporánea (y en el modo mismo en que ha sido planteado), se elimina la vertiente nihilista (vía de la nada) restaurando el todo en el ser (vía del ser); esto significa también una límpida expresión de la dialéctica en la que la libertad inicial genera el tiempo inicial (como inicial aceptación o rechazo del *ser*) y, a su vez, la libertad de elección (*scelta*) implica el tiempo vital en los átomos de la temporaneidad; la libertad de escogimiento (*elezione*) implica el tiempo existencial, ya en los momentos de la temporalidad existencial, ya en la culminación del escogimiento absoluto en el Instante. Como mi intento no es simplemente exponer sino mostrar el *phylum* esencial de la dialéctica y extraer conclusiones, nuevamente parece advertirse una suerte de *escala sucesiva de implicaciones* en las cuales Sciacca recupera instancias esenciales del pensamiento actual no-metafísico o anti-metafísico (por ejemplo, que el hombre se hace y hace y sólo Dios crea, la recuperación del acto primero de libertad que proyecta ya el devenir del tiempo

vital, ya el futuro del tiempo existencial, etc.); pero ahora *depurados* de su impotencia y solucionados por la dialéctica de la tensión finito-Infinito. Como en San Gregorio de Niza y en San Agustín, el hombre genera su tiempo porque la libertad, con anterioridad, implica el tiempo y sus formas; en su estatuto ontológico trans-natural, la historia apunta hacia el futuro metahistórico de la perfección en el acto supremo final de la libertad de escogimiento (cuyo objeto es Dios en el Instante) generando el tiempo original que lleva implicadas y recuperadas todas las formas del tiempo. Y así, la libertad integral implica y lleva co-presente al tiempo integral. Como el avance dinámico de una serie de círculos concéntricos, la dialéctica sciaquiiana del ser va mostrando la integralidad del hombre y, en él, del todo como tal.

En este afán de excavación hasta la médula misma de la metafísica, el ser como Idea (esencia del ser) es el *límite* ontológico de la inteligencia que implica la tensión hacia el Límite absoluto, Dios, que es el límite del hombre y de la realidad, es decir, de la totalidad. La dialéctica sciaquiiana, apoyándose aquí en la doctrina rosminiana de las tres formas del ser, nos hace recordar que la inteligencia está *constituida* por el ser que es la *medida* de todo lo que es y, por tanto, implica (pre-contiene) los *límites* de todo ente y de sí misma; de modo que la dialéctica de la implicancia se ahonda en sí y, a la vez, pone en evidencia que la *nada* del existente es éste su no poder ser de y por sí y el *ser* del existente es éste su ser *de y por* otro (su abaliedad dirían los doctores medievales); en tal caso y no siendo su ser-por-otro una "alienación" hegeliana, es su límite ontológico y, si es su límite, el *ser* no deviene la *nada* negándose sino que el ser permanece como ser y, en lo concreto, es síntesis dialéctica [ser-nada (límite)] cuyos componentes no pueden no permanecer sino como contrarios e idénticos a sí mismos, aunque sin excluirse, sin negarse: El ser es el ser y no es el no-ser, pero, en cuanto límite, lo implica y, en este momento, la dialéctica (y la misma filosofía como tal) "toca" su cima esencial; los círculos concéntricos de la dialéctica llegan a su *centro*, como a su vórtice donde todo termina y donde *todo* comienza.

Insisto: Donde *todo* comienza, porque la conciencia del límite implica la doble presencia ya del ser contingente, ya de la tensión al Absoluto: Presencia del ser contingente que, como tal, existe por el Ser necesario; de ahí que la dialéctica del ser conlleve en su mismo movimiento *el* problema fundamental de la existencia de Dios y de la *creatio ex nihilo*. Pero la conciencia del límite co-incide con el ser como Idea que es infinito con infinitud extensiva y analógica respecto del Infinito actual de Dios, infinitud analógica (la del ser como Idea) que implica (y pre-supone) la participación metafísica inicial de todo *ente* en el acto del *ser*. Aunque este momento esencial de la dialéctica había sido anticipado por Sciacca en *Filosofía e Metafísica*, es menester esperar a *Ontología triádica e trinitaria* para comprobar el nuevo desarrollo de la doctrina de la participación metafísica como *interna* a la dialéctica de la implicancia; la participación, a su vez, respecto de aquello de lo cual se participa (el *ser*) implica la distinción y diversidad y, respecto del ente diverso en cuanto diverso, implica el acto creador por el cual "tiene" ser; por consiguiente, la participación, en el orden lógico-ideal implica la analogía y, en el orden ontológico, implica la *creatio ex nihilo* manifestada en el "vínculo

creatural" que es tensión finito-Infinito. Y así, al llegar nuestra indagación a la médula misma de la dialéctica, en ella encontramos el Principio de creación, ya implicado en la rosminiana Idea del ser ("lo divino" en el hombre) por Dios abstraída de Sí mismo, analógicamente infinita y, a la vez, puente de unión con el ser real, ontológicamente otro diverso en cuanto creatura. En este punto culminante de la dialéctica, Sciacca muestra que si la creación hace ser a lo que no era de la Nada, lo creado no es *sin* la Nada aunque no sea *por* la Nada sino por el Ser; el acto creador *anula* la Nada; pero cada ente finito es, por eso mismo, "reclamado" tanto por el Ser cuanto por la Nada. La dialéctica de la implicancia pone de manifiesto que toda metafísica no-creacionista, sean antigua o moderna, se ve forzada a sostener, al modo de la gnosis plotiniana, que el ente finito es "caída" del *mismo* ser; es decir, se trata siempre del Mismo y, en el fondo, la alteridad es una mera apariencia; tanto, que si vamos más al fondo todavía, la relación *ser-seres* es equivalente a *Ser-No ser*; lo finito no es nada "nuevo" y las metafísicas no-creacionistas, desde Parménides a Hegel y Nietzsche, son metafísicas de la Nada; trátase de una dialéctica circular que se mueve de lo Mismo a lo mismo y de lo mismo a lo Mismo ("fuera" de Lo cual hay Nada) y que significa que los *entes* son nada y que el *ser* también es Nada; falsa dialéctica que supone que el límite es una deficiencia; por el contrario, el límite "es el constitutivo ontológico de todo ser y, como tal, no es ni una deficiencia ni una imperfección", sino *su* perfección en cuanto finito; por lo tanto, lo finito, desde sí mismo, *consiste* en relación creatural al Principio creador que es Dios y, por eso, "todo lo creado es dialéctico por esencia en cuanto, por esencia, es en relación a Dios. Lo creado es *tensión* al Creador".<sup>6</sup> Por eso, en el ser creado, la dialéctica de la implicancia (tensión a, en él pre-contenida en cuanto no *es* sino que *tiene* el acto de ser) alcanza como su término disyunto absoluto (en terminología escotista) en el Ser Infinito y, en él, la *integralidad* de las potencias del ser finito; dialéctica, pues, de la implicancia y la copresencia; pero, por eso mismo, dialéctica de la integralidad de lo creado; en esta perspectiva, *lo que* existe, existe porque el Ser quiere o ama que exista (lo crea *ex nihilo*) y carece de sentido preguntarse por qué hay ser y no más bien *nada*;: simplemente *hay* ser y *lo* pienso porque he sido pensado por Aquel por el cual yo soy (vía del Ser); si no hay creación, en realidad una dialéctica de la total inmanencia se devora a sí misma porque no solamente *anula* lo finito sino que convierte al Ser en la Nada: Nulidad total (vía de la Nada). La dialéctica del Límite, es la "luz" de la inteligencia, la raíz de la cultura verdadera, la medida objetiva de todo ente en relación creatural al Ser infinito; la antidialéctica de la e-limnación del límite (y por eso del Ser) es el "oscurecimiento" de la inteligencia, el crisol de la anticultura, la no-medida de la "estupidez" (esencia anti-esencial de la filodoxa), el nihilismo del "occidentalismo" que, como una trágica máscara que simula la vida, cubre la podredumbre y la muerte del alma de Occidente.

Y así llegamos a la tercera conclusión: No sin antes recordar a las tres anteriores: En la *primera*, se destacó la mutua exigencia de interioridad y

<sup>6</sup> *Atto ed essere*, p. 63.

Trascendencia dentro de la misma realidad como relación, lo cual conllevaba la necesidad de la metafísica; en la *segunda*, etapa del "espiritualismo cristiano", se puso de relieve la primera formulación de la implicación de interioridad (entendida como la inteligencia intuitiva de la verdad objetiva, inteligencia teísta) y la Trascendencia de Dios, lo cual dejó de ser exigencia dentro de la immanencia de la relación; trátase ahora de la tensión hacia Dios personal y Creador (al modo agustiniano y rosminiano) y de la ruptura crítica con el Acto gentiliano. Por fin, en la *tercera*, la dialéctica interioridad-Trascendencia se formula como dialéctica de la integralidad o de la implicancia y la copresencia del todo del ser que, en el ser creado, es implicación y copresencia (síntesis concreta en lo concreto) de todos los modos de presencia del *ser* (integralidad). Como se ve, entre la primera conclusión y la segunda, hay un paso crítico y una ruptura (tanto con la "relación" inmanentista como con el Acto puro); en cambio, entre la segunda y la tercera sólo hay desarrollo, una mayor perfección y una final y madura formulación de la dialéctica de la integralidad propiamente sciaquiiana.

#### 4. LA DIALECTICA DE LA INTEGRALIDAD Y EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS

La progresiva consolidación de la dialéctica de la implicancia es, a mi modo de ver, perfectamente congruente o, si se quiere, convergente, con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Esta convergencia, hasta cierto punto anunciada por algunos críticos (Jolivet, de Finance, Padovani) en modo alguno debe ser entendida como una adhesión extrínseca o una suerte de "encuentro", desde luego legítimo. No. Como intentaré mostrarlo enseguida, esta convergencia ha surgido desde la médula misma de la dialéctica sciaquiiana, *ab intrinseco* de la reflexión filosófica llevada a cabo con total independencia y capacidad creadora. Esto es, precisamente, lo que le confiere un valor ciertamente inusitado.

No se puede hablar, tampoco, de coincidencias esenciales solamente (que, por supuesto, existen) sino de una interna convergencia integral al mismo tiempo que subyace una crítica, a veces mordaz, a un "tomismo" manualístico. Ante todo, la afirmación de lo que Sciacca llama la *laicidad* del saber humano (por oposición al laicismo) y que implica la afirmación de la "autonomía (no la autosuficiencia) del saber humano" que hace de Santo Tomás "el primer filósofo «moderno»", como lo viene sosteniendo desde 1945.<sup>7</sup> En realidad, el laicismo moderno niega la "cultura laica" que, en Santo Tomás, sólo significa autonomía de la ciencia respecto de la religión.<sup>8</sup> Esta laicidad, expresada por la filosofía de la integralidad en *Filosofía e Metafísica* y en *L'interiorità oggettiva*, supone, en Santo Tomás, que "no se puede elaborar el dogma de modo coherente careciendo de una *metafísica del ser*, fundamento de la teología domática"; de modo que, tanto en Sciacca como en Santo Tomás, el principio del *ser* es el punto unificante.<sup>9</sup> La convergencia es, aquí, punto

<sup>7</sup> "Schede su S. Tommaso", en *Studi sulla filosofia antica*, p. 417.

<sup>8</sup> *Gli aristi contro la verticale*, pp. 120, 159, 175-176.

<sup>9</sup> *Prospettiva sulla metafísica di S. Tommaso*, pp. 41, 42, 44.

de partida originario puesto que en Santo Tomás, la primera captación del ser es una intuición confusa, la cual aunque se efectúe sobre una percepción sensible, ésta “no elimina la inmediatez de la intelección porque se halla en un plano distinto. En el ámbito de lo inteligible lo primero que la mente capta es el ser y en forma inmediata”.<sup>10</sup> Luego, el ser no es propiamente “concepto” porque no prescinde de nada y, en ese sentido, puede llamarse *idea* del ser; en tal caso, implica un *juicio* expresado por el término *ser* y que viene a coincidir con el juicio sintético primitivo como implicación y copresencia de ser y pensamiento. Más allá del tomismo asumido y reinterpretado por Rosmini (tesis que con tanto ardor defendió el P. Giuseppe Muzio) no cabe duda que el ser-acto sciaquiano manifiesta un acuerdo esencial con la tesis central de la metafísica de Santo Tomás de que el ser como acto (*esse ut actus*) o actualidad de toda forma, es acto de la esencia; pero esto es posible solamente porque el *esse*, tanto en la metafísica de Santo Tomás como en la de San Agustín y Rosmini, ha sido concebido de manera nueva en base al principio de *creación*.<sup>11</sup> Y todavía puede irse más lejos puesto que el *ens* implica el *esse* (no es pensable el ente sin el ser participado) y el *esse* implica el *ens* (el ser sólo es concebible en cuanto participado en el ente) y, por eso, son co-presentes sin que uno se “convierta” en el otro, indisolublemente unidos a la vez que verdaderamente diversos. En *Atto ed Essere* muestra Sciacca la inadecuación del *esse* y del *ens*: Precisamente “porque el *esse* no es adecuado por el *ens* y es inadecuado, el *esse* es la «inquietud» perenne del *ens*”.<sup>12</sup> Y así venimos a comprobar que la dialéctica de la integralidad (de la implicancia y la copresencia) se hace una con la doctrina de Santo Tomás pero en una formulación nueva, dinámica, original.

La tesis sciaquiana de la inadecuación *esse-ens* conlleva la de la participación trascendental, la analogía y la creación de la Nada que están siempre implícitas o explícitas en toda metafísica del ser, como, eminentemente, en la filosofía de Santo Tomás. Llama la atención que Sciacca cite siempre a Santo Tomás cuando expone los principios ya de la determinación, ya de la participación, ya de la analogía: Y es lógico respecto de lo primero, porque el ente finito no participa del ser “según el modo universal de ser, como es en el primer principio, sino particularmente, según cierto modo *determinado* de ser”, respecto de lo segundo, porque todo ente finito (determinado) es por participación (del *esse*) y esta participación implica que Dios es el creador de todo “otro” ente; respecto de lo tercero, porque en el mundo sólo el ser como *Idea* (que tiene extensión infinita) es análogo.<sup>13</sup> De ahí que, exponiendo a Santo Tomás, el propio Sciacca saca las conclusiones: “la analogía está fundada sobre la participación de los seres en el Ser el que, a su vez, implica la creación: creación, participación y analogía fundan la absoluta tras-

<sup>10</sup> GUSTAVO E. PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, p. 171, Eudeba, Buenos Aires, 1970.

<sup>11</sup> *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, pp. 89-90.

<sup>12</sup> *Atto ed Essere*, p. 55.

<sup>13</sup> Cfr. *L'oscuramento dell'intelligenza*, pp. 24-25; 43-44; en este pasaje, los textos de Santo Tomás citados por Sciacca son los siguientes: *Comm. s. De Causis*, prop. 4; *De Substantiis separatis*, c. 8; *S.Th.*, I, 105, 3c.

endencia de Dios y la autonomía de lo real en su propio ser".<sup>14</sup> En la obra de Sciacca no existe una indicación expresa acerca de la especie de analogía, aunque todo hace ver que se refiere siempre a la analogía de atribución intrínseca fundada en la participación no predicamental sino trascendental. A su vez, el libro más tomista de Sciacca, la *Ontologia triadica e trinitaria*, muestra, en la doctrina sobre la creación de la Nada y en la distinción entre metafísicas no creacionistas y metafísicas creacionistas, un acuerdo total con "su" Tomás de Aquino, bien lejos, ciertamente, de algunas "exposiciones" de manual que Sciacca siempre criticó con razón. Determinada con precisión la médula y el originario punto de partida de la metafísica de la integralidad y, en ella, el acuerdo esencial, no parece necesario desarrollar las doctrinas que, como los rayos que parten de un foco central, se siguen inmediatamente de él. Basta con lo dicho y con la inevitable afirmación de que esta convergencia, *no podía no ser* desde el momento en el cual se ha puesto al ser como acto (el *actus essendi*) como inevitable punto de partida. En ese sentido, concuerdo con la autorizada opinión de Monseñor Giannini: "la teoría tomista y la de Sciacca tienen en común un mismo estilo de esencialidad metafísica, que les lleva a sentir de modo análogo y concorde los grandes problemas del pensamiento y a proponer las soluciones con parecido rigor. Es, en el fondo, el estilo de los clásicos o, al menos, de aquellos que se consideran, ante todo, discípulos de la verdad".<sup>15</sup> No se trata, pues, de un concordismo más o menos extrínseco, inconcebible en un filósofo de la calidad de Sciacca, sino en la inevitable *convergencia esencial* implicada en toda metafísica del ser.

##### 5. SIGNIFICADO DEL PENSAMIENTO DE SCIACCA PARA EL HOMBRE DE HOY

###### a) *Progresiva constitución de una filosofía cristiana*

Este grande esfuerzo especulativo que se ha identificado con el movimiento de retorno a lo esencial del pensamiento sciaquiiano, toca ya aquel "*oggi che è sempre*" del que me habló un día. La totalidad del pensamiento de Sciacca puede ser considerada como la *progresiva constitución de una filosofía cristiana para el hombre de hoy*: Y esto debe sostenerse tanto desde el punto de vista de su evolución histórica, cuanto desde el punto de vista teórico. En el primer sentido, la prueba está a la vista y no es otra cosa que la evolución interna desde sus primeros escritos (1931) hasta sus obras póstumas (como creo haberlo demostrado en mi libro): En la evolución del pensamiento sciaquiiano, una obra es, en relación con la anterior, más madura y críticamente más cristiana que la anterior, siempre lejos de todo fideísmo. En el segundo sentido, el desarrollo interno de la dialéctica sciaquiiana va *construyendo* una filosofía cristiana original, a la vez que coincide con el Magisterio de la Iglesia: Así, la tensión dialéctica entre inteligencia intuyente de la verdad descubierta (en la interioridad) y Dios-Verdad, pone al sujeto en *disponibilidad* para la recepción de la Palabra revelada y ya es, por eso, filosofía cristiana; como lo es, en lo concreto, el dinamismo que implica el agustiniano

<sup>14</sup> *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, p. 101.

<sup>15</sup> *L'ultimo Sciacca*, p. 71, Studio Editoriale di Cultura, Genova, 1980.

“quaerere veritatem”; pero, sobre todo en la madurez, el sistesismo originario manifestado en la interioridad objetiva, dialéctica de la tensión finito-Infinito, ha puesto de relieve —para el filósofo que es también creyente— que Cristo no ha revelado solamente a Dios en su insondable misterio, sino que “también ha revelado al hombre su humanidad profunda; en consecuencia, en el Evangelio hay también verdades humanas, que llamamos reveladas... y constituyen el fundamento de las verdades dogmáticas, las que, a su vez, esclarecen a las primeras”; por tanto, en la unidad concreta del hombre cristiano, “el valor de una filosofía cristiana reside precisamente en ser una concepción integral del hombre integral, no siendo ninguna doctrina tan integral como el Cristianismo”.<sup>16</sup> En el mismo sentido, el *esse* como acto de ser participado en los *entes*, remite al *Ipsum Esse*, que es Quien ha dicho de Sí mismo que es el Ser que es; la persona humana (síntesis de sentimiento fundamental intelectual y sentimiento fundamental corpóreo) es naturalmente trans-natural y apunta hacia el Dios Encarnado que, al hablar, “ha revelado al hombre”.<sup>17</sup> La libertad de escogimiento (elezione) al superar y suspender todas las elecciones (scelte) en el escogimiento absoluto se abre a la posibilidad de la libertad suprema en la Gracia que es, también, la donación de Dios en el tiempo escatológico; en cuanto el hombre lleva consigo, *es*, la dialéctica de la interna triadicidad de las formas del ser, consiste en una analogía remotísima pero real de la trinitariedad divina; y así, la *integralidad* de las dimensiones del hombre *constituye*, en sí misma, la estructura de la filosofía *integralmente cristiana* que, por serlo, no sólo no es menos filosofía, sino *integralmente filosofía*.

Esta filosofía, por ser integralmente cristiana e integralmente filosofía no puede no ser fundamento de una expresión teológica, como, en el caso de Sciacca, puede fácilmente demostrarse; y tampoco ha eludido lo que, en otra ocasión, he llamado la transposición mística de la metafísica de la integralidad ya que un pensamiento que quiere expresar la integralidad del hombre y de lo real y que, por eso, consiste en “ascenso” hacia el Amor infinito, no puede eludir el camino interior de la Gracia que conduce al *cognitio Dei experimentalis*, frecuentemente expresada con lenguaje poético como el de muchos maestros de la mística española que Sciacca conocía perfectamente bien.

#### b) Una metafísica cristiana de la integralidad para el hombre de hoy

Todo el dinamismo de la dialéctica sciaquiiana conduce a una instancia siempre necesaria a toda filosofía cristiana: “reconstruir el concepto de *integralidad*”.<sup>18</sup> Si tuviéramos en cuenta las antiguas distinciones de la lógica escolástica, el término “integralidad” mentaría un *todo* complejo, dotado de una *unidad* ontológica aunque sea dissociable en miembros; éstos, si existen realmente, *constituyen* un todo actual; pero el término “integralidad” utilizado por Sciacca, ya no parece coincidir con aquel todo “físico” integral de los escolásticos, porque aquí se refiere, más bien, a lo íntegro (*integer*) como

<sup>16</sup> *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*, p. 66, Louvain-Paris, 1956.

<sup>17</sup> *L'uomo, questo "squilibrato"*, p. 205.

<sup>18</sup> *Saint Augustin et le néoplatonisme*, p. 66.

aquello a lo que no falta ninguno de sus miembros; sería un todo actual en el cual, cada miembro, en la unidad sintética concreta, se distingue del otro y, manteniendo la distinción, se *implican* siendo co-presentes en la unidad del todo; es decir, de lo íntegro. Como lo expresa agudamente María Adelaide Raschini: si "íntegro" es aquello que tiene ilesas todas sus partes, en Sciacca "la integridad es... un criterio metodológico que extrae del objeto del saber... su razón de ser".<sup>19</sup> Luego, la dialéctica sciaquiiana es dialéctica de la integralidad en cuanto el objeto es asumido y, en él, conservadas todas sus partes (vía del Ser); de ahí el valor de esta dialéctica frente a la des-integración del sujeto y de lo real en el nihilismo contemporáneo (vía de la Nada); el mundo des-integrado debe pues re-integrarse en el Ser que le confiere sentido.

Tal es, nada menos, el significado esencial del pensamiento de Sciacca para el hombre de hoy. Este significado se traduce, ya en la crítica tenaz y profunda de la vía negativa del mundo actual, ya en la indicación de la vía positiva del Ser y de la interioridad cristiana. Aquí debe valorarse en su justa medida la influencia de Sciacca en el mundo. Esta influencia, a mi modo de ver, ha seguido, primero, dos caminos; y, después, ha desembocado en el exilio actual: el primero, que llega hasta la década del 60 al 70, ha sido el de una influencia fuerte, visible, intensa y, a veces, polémica. Son los años, primordialmente, de su presencia italiana y europea; de las traducciones de muchas de sus obras al español, al portugués, al francés, al alemán, al inglés; es el tiempo de sus anuales visitas a la península española cuya cultura conocía y amaba como pocos europeos. En América, su influencia ha sido intensa y penetrante, especialmente en la Argentina y en otros países iberoamericanos como México, Brasil, Chile, Perú, Centro América; también ha estado presente en los Estados Unidos, sobre todo por las traducciones de Robert Caponigri. En la Argentina se tradujeron varios de sus libros, se publicaron otros por él mismo preparados, colaboró en varias revistas filosóficas, por un cierto tiempo en el diario *La Nación*, de Buenos Aires, dirigió alguna colección y en mi país se escribió sobre su pensamiento, se le brindaron homenajes y dictó cursos y conferencias. El otro camino de su influencia ha sido silencioso, subyacente y muchas veces estrictamente personal. Más acá de esta doble vía seguida por su influencia, en la década del 70 al 80, parece desaparecer, como ciertos ríos que se vuelven subterráneos aunque siguen abonando la tierra, temporalmente esterilizada por la contaminación de la *filosoxa*, de la *anticultura* y del *occidentalismo*, bien representados por los neopositivismos, la "filosofía" analítica, las hermenéuticas despersonalizantes, los estructuralismos vacíos, ciertos análisis del lenguaje, los pragmatismos tecnocráticos, los científicismos reduccionistas, las pseudoteologías y las pseudomísticas que cubren el planeta.

Sin embargo, allí está vivo, como un fermento que siempre puede producir una serie de reacciones químicas sin modificarse en su naturaleza; fermento silencioso que "ánima" la levadura como aquella familiar y evangélica que, literalmente, se oculta en una masa constituida por microorganismos unicelulares capaces de hacer fermentar todo el cuerpo en que se encuentran; simbó-

<sup>19</sup> MARIA ADELAIDE RASCHINI, *La dialettica dell'integralità*, p. 26, Studio Editoriale di Cultura, Genova, 1985.

licamente, levadura espiritual que, desde el cuerpo, aparentemente inerte, es capaz de hacer fermentar la integralidad del cuerpo de la cultura aunque no sepamos con exactitud *cuándo* ni *dónde*; pero sí sabemos que la condición pre-requerida es el *desierto* espiritual. Sin el desierto, no “levantará” la levadura del espíritu; sin dolor, no habrá gozo; primero el desierto como el ámbito abandonado por sus habitantes (lo apóstatas de hoy), despoblado, vacío, solo, inhabitado. De ahí que, hoy, el pensador cristiano como Sciacca, tenga el supremo honor de ser *vox clamantis in deserto*. Y nuestro filósofo ha sido y es voz que clama en el desierto, en los dos sentidos que tiene la expresión: Negativamente, en cuanto el mundo autosuficiente es como una morada “desamparada y abandonada en el desierto” (Is. 27, 10). En semejante desierto de la Nada, no hay *nadie* que le escuche. Positivamente, sólo se puede alcanzar a Dios “a través del desierto” como Cristo que, para ir al Padre, primero debió ir al desierto para ser tentado: místico “desierto” interior donde madura la semilla que puede volver a hacer *habitabile* la tierra devastada. Un verdadero pensador cristiano ha de pasar por este desierto y por el *exilio* que será signo de su grandeza siempre in-actual. El mismo Sciacca lo dice en el prólogo de *Ontología triádica e trinitaria*: “purtroppo oggi la speculazione, ormai impegno desueto, e condannata all’esilio”. Y estoy seguro que el término “exilio” era empleado por el querido maestro en los dos sentidos que tiene en las Escrituras: ante todo, como sinónimo de “deportación” y de “cautividad”, efectos de aquella teofanía invertida en que consistía la infidelidad de Israel; el exiliado, por eso, está desterrado en su propia tierra contemplando la Viña de Yahveh talada, hollada, devastada (Is. 5, 5-6). Sciacca así lo pensaba hace muchos años como cuando me escribía aquella carta que sería el prólogo a la primera edición de mi libro sobre la metafísica de la integralidad: “Oggi, chi si occupa di metafisica o di ontologia (a meno che non ripeta che la prima è defunta e non interessa l’uomo e che l’altra si riduce a fenomenologia) è un superstite dell’attuale (e certamente transitorio) naufragio della filosofia”. Pero, el “exilio” tiene también otro sentido emergente del anterior: La partida hacia el exilio, la deportación, implica el retorno triunfal como experiencia de muerte y resurrección a modo de Quien ha sido y es el Exiliado por esencia. Quien ha escogido la difícil —pero ciertamente genial— constitución de una verdadera filosofía cristiana, sabe que hoy ha escogido la vía del exilio; pero *también*, desde ese árido desierto de muerte, la vía de la resurrección y de la vida verdadera. Pensar, sufrir, crear, en la temporaneidad porvenirista de nuestro mundo es, como dice San Pablo (2ª Cor. 5, 6), “vivir en exilio lejos del Señor”. Pero a la espera, siempre inminente, de su Presencia.

## 6. EL MENSAJE FINAL DEL GRAN FILOSOFO CRISTIANO

Y así concluyo: Como Sciacca quería, aquel “ieri quasi lontano”, se ha transfigurado en un “oggi che è sempre”; el “Oggi” del Instante donde él actualmente vive; este “Oggi” es el supremo foco de atracción del movimiento de “retorno” de mi ánimo. La última lección del maestro fue recogida en aquel recordatorio que sus íntimos escucharon de sus labios poco antes del tránsito: “E una proba terribile...”. “Sia fatta la Tua Volontà sempre... sempre...”

sempre". Ante todo, la Prueba, la última, como terrible examen y ruptura, acto-final presente del tiempo infinito de la existencia y, a la vez, inicial como entrada definitiva en el Instante; lección final en la que la Voluntad de Dios es acatada por amor y para siempre. De ahí la reiteración del "sempre", "sempre", "sempre", como expresión de la *entrada* que es, también, supremo *retorno*, ahora totalmente *actual*, a la Casa del Padre. Y esta entrada-retorno acontece en el momento preciso; por eso enseña Rosmini: "quello era il miglior momento per Lui, il momento nel quale era maturo pel Cielo e che più non giovava (Dio) di lasciarlo esposto alle tentazioni ed ai pericoli della vita presente"<sup>20</sup> Era, pues, el momento preciso, *el momento final que coincide con el Instante*; por eso, si este mundo no es más que "un breve sonido entre dos silencios eternos", como solía decir Michele Federico Sciacca, nuestro maestro y amigo dejó la estridencia de este mundo para unirse al eterno y beatificante Amor infinito.

ALBERTO CATURELLI

---

<sup>20</sup> Lettera al Conte Antonio Fedrigotti (6.2.837), en *Spiritualità rosminiana*, p. 155, a cura di Remo Bessero-Belti, Edizioni Paoline, Milano, 1964.

## LA SOCIEDAD NACIONAL Y LA SOCIEDAD INTERNACIONAL PARA EL ANALISIS DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

1. La Doctrina Social de la Iglesia es un cuerpo doctrinario tan rico y extenso, que a los fines de esta exposición, se impone buscar un *esquema* breve pero suficiente, para tratar de iluminar la situación contemporánea de la Sociedad internacional, y desde ésta, también a la de las Sociedades nacionales.

Para ello procuramos identificar a las *cuatro causas* clásicas correspondientes al concepto de sociedad, o sea, la causalidad material o principio indeterminado de la misma; la causalidad formal o principio determinante de la sociedad; la causalidad eficiente, o sea, la que pone a la causa formal; y la causalidad final, o término intencional del agente al actuar. De tal elaboración surgirá la diferencia entre Sociedad nacional y Sociedad internacional, pero tanto para una como para otra, hemos de afirmar que *la sociedad implica un grado altamente evolutivo de la relación entre los seres humanos*. Al respecto tenemos presente la distinción<sup>1</sup> de Jacques Maritain entre Comunidad y Sociedad. Tres elementos caracterizan a la primera: *pluralidad de personas, hechos naturales* que se imponen a dichas personas, y el surgimiento de las mismas, por estos hechos forzosos, de *intereses similares*. Caracterizan a la Sociedad también tres elementos: *pluralidad de personas, actos deliberados y libres* de las mismas y *finés* concertados. Mientras la Comunidad es un hecho natural, la Sociedad es un evento cultural, en el que el espíritu asume a lo dado. Y como *el hombre es unidad sustancial de espíritu y materia*, tiende naturalmente a asumir con su espíritu a la realidad en la que se encuentra ubicado: *toda comunidad tiende a convertirse en Sociedad*.

2. Dice Juan XXIII en *Pacem in terris*,<sup>2</sup> al hablar del error en que muchos incurren al pensar que las relaciones entre los hombres pueden regirse por las mismas leyes cósmicas de las fuerzas irracionales, que en verdad las leyes reguladoras de las relaciones entre los hombres, Dios las ha escrito en la naturaleza del ser humano: "son en efecto, estas leyes las que indican claramente cómo los individuos deben regular sus relaciones en la convivencia humana; las relaciones de los ciudadanos con la autoridad pública dentro de cada comunidad política; las relaciones entre estas mismas comunidades políticas; finalmente, las relaciones entre los ciudadanos y comunidades políticas de una parte y aquella comunidad mundial, de otra, que las exigencias del bien común universal reclaman urgentemente que por fin se constituya".

La *causalidad material* de la Sociedad humana está constituida, pues, por *las relaciones entre los hombres*. Este es el principio indeterminado, cuya forma determinante puede ser justa o injusta, eficaz o ineficaz, cristiana o pagana, etc. Santo Tomás<sup>3</sup> al tratar el tema magno de las divinas Relaciones, puntua-

<sup>1</sup> MARITAIN, JACQUES, *El Hombre y el Estado*, Ed. Kraft, Buenos Aires, 1952.

<sup>2</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, Punto 7.

<sup>3</sup> SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I, q. 28, a. 1.

liza que "la relación, por su razón propia, no significa más que referencia a otro". Y añade: "este referirse se halla a veces en la misma naturaleza de los seres, como sucede cuando algunas cosas están por naturaleza ordenadas unas a otras y tienen entre sí inclinación mutua, y estas relaciones son forzosamente reales...". La relación puramente de razón, en cambio, está en la comparación que ésta efectúa respecto de dos cosas. *La relación entre los seres humanos es una relación real*, en tanto la existencia misma de todo ser humano implica referencia a los demás hombres. Es que toda persona humana, por su misma existencia, ya afecta a la existencia del prójimo. Nadie ha visto su propio rostro, pues el espejo da una visión invertida: nos conocemos en el rostro del prójimo.

Dios ha creado al hombre sociable y por eso señala León XIII en su encíclica *Libertas*<sup>4</sup> que "no puede, en efecto, dudarse que la sociedad establecida entre los hombres, ya se mire a sus partes, ya a su forma que es la autoridad, ya a su causa, ya a la gran copia de utilidades que acarrea, existe por voluntad de Dios, que es quien creó al hombre para vivir en sociedades, y quien le puso entre sus semejantes para que las exigencias naturales, que él no pudiera satisfacer solo, las viera cumplidas en la sociedad".<sup>5</sup>

3. La *causalidad formal* es el ordenamiento que, en dichas relaciones, produce la *recta razón* o, dicho en otras palabras, es la *recta racionalidad de las mismas*. Señala la encíclica *Pacem in terris*<sup>6</sup> que "...las relaciones entre los pueblos, no menos que entre los particulares, se han de regular, no por la fuerza de las armas, sino según la recta razón, o sea, conforme a la verdad, a la justicia y a una eficiente solidaridad". Ello es lógico, pues el ser humano tiene justificativo, según la Constitución *Gaudium et Spes*<sup>7</sup> "al crearse, por su inteligencia, superior al universo de las cosas". Su razón y su inteligencia *especifican* a la naturaleza humana y la distinguen en el Universo, como apta para captar lo universal y, por lo tanto, dotada de libre albedrío que le permite elegir alternativas a la particularidad propuesta. Pero esta inteligencia humana, capaz de penetrar la inteligibilidad del ser, es recta en tanto expresa el orden natural que Dios mismo, como Creador, ha impreso en la propia naturaleza humana y en la naturaleza misma de todas las cosas. Y ello es así, porque la *ley natural* es la participación de la criatura en la *ley divina o eterna*, o sea, el pensamiento eterno de Dios, quien desde siempre ha concebido cómo deben ser las relaciones humanas. La *ley positiva humana* tiene, en dicha ley natural, su fundamento y su limitación. Su fundamento, pues la propia ley natural exige que el ser humano determine la norma correspondiente a las variables circunstancias de tiempo y lugar; su limitación, pues la determinación de esa ley positiva no podrá, en justicia, violar a la ley natural, y más aún, encontrará en ésta su fuente de inspiración. Ha dicho Pío XII que "el orden nuevo del mundo de la vida nacional e internacional... no deberá en adelante apoyarse sobre la incierta arena de normas mudables y efímeras, abandonadas al arbitrio del egoísmo colectivo e individual. Deben más bien

<sup>4</sup> LEÓN XIII, *Libertas*, Punto 14.

<sup>5</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, Punto 16. Confirmatorio.

<sup>6</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, Punto 114.

<sup>7</sup> VATICANO II, *Constitución pastoral "Gaudium et Spes"*, punto 15.

alzarse sobre el fundamento inconcuso, sobre la roca incommovible del derecho natural y de la revelación divina".<sup>8</sup>

Porque si bien la recta razón ordena adecuadamente a las relaciones entre los hombres, ella tiende a la curación de los efectos del pecado y a la perfección en tanto está potenciada, por así decirlo, *por la Gracia divina*, que opera en la intimidad del alma de cada persona humana, de tal manera que los cristianos pueden comunicar a la sociedad temporal, en la medida en que sean fieles al don de la Gracia, toda esa plenitud que nace de la Revelación.

4. La *esencia de la sociedad* ha quedado definida en la unión de la causalidad material y de la causalidad formal, o sea, que *la sociedad no es otra cosa que las relaciones recíprocas entre los hombres ordenados por la razón, razón que, por tratarse de acciones y pasiones humanas, petitiona fines*. La relación natural en que nos encontramos inicialmente se transfigura así, en relación cultural, elaborada, libre y deviene la sociedad. Dijimos ya que toda comunidad tiende a convertirse en sociedad. Y en ésta, los intereses similares que se daban en aquélla, aparecen elaborados en finalidades comunes a los socios.

Pero quien pone a la causa formal, movido por la causa final, o sea, el agente, la causa eficiente, es quien *actualiza en la existencia a la esencia de la sociedad*. Y como ésta no es otra cosa que un momento elevado de evolución de la relación humana, y ésta reside en los hombres que, por su corporeidad, están en un tiempo y en un lugar, *aparecen múltiples sociedades que entran en la historia*.

5. La *causalidad eficiente* inmediata de la sociedad es *la persona humana*, pero no debemos perder nunca de vista que la causalidad primera es siempre *Dios*. El ha creado al hombre y lo ha creado sociable. Por tanto, la constitución de la sociedad y su desarrollo es algo bueno. Pero Dios es causa primera de todo acto humano. De ahí, pues, que detrás del esfuerzo humano, está el inefable esfuerzo divino. Dice el filósofo argentino y nuestro Maestro en la Universidad Nacional de Córdoba, Alberto Caturelli<sup>9</sup> que "si es natural la sociedad, natural es su origen, y si es natural su origen, su causa última es el autor de la naturaleza, Dios. Por eso, parece no solamente falsa, sino inútilmente complicada y problemática la doctrina del contrato artificial, sea que los hombres se hayan reunido porque primero vivieron en guerra continua y por su misma preservación decidieron asociarse, como creyó Hobbes (1588-1679), o porque primero vivieron en un estado asocial, libérrimos, y decidieron asociarse por un contrato que generó la sociedad, causa de los males del hombre, como sostuvo Juan Jacobo Rousseau (1712-1778). La doctrina del contrato artificial ignora el caráctr social del hombre, que es un constitutivo suyo, como ahora, entre otros, lo ha puesto Heidegger de manifiesto en su analítica del existente".

<sup>8</sup> PÍO XII, *Summi Pontificatus*, Punto 32.

<sup>9</sup> CATURELLI, ALBERTO, *La Filosofía*, Ed. Gredos, Madrid, 1977, XIII, 9b, Parte I.

*Causa inmediata en la constitución temporal de la sociedad humana es la persona misma del hombre.* Señala la Constitución *Gaudium et Spes*<sup>10</sup> que “los hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la comunidad civil son conscientes de su propia incapacidad para realizar una vida plenamente humana y perciben la necesidad de una comunidad más amplia, en la que todos conjuegan, día tras día, sus fuerzas en vista a una constante mejora del bien común”. Y Paulo VI<sup>11</sup> puntualiza que “el hombre no es verdaderamente hombre, más que en la medida en que dueño de sus acciones, y juez de su valor, se hace él mismo autor de su progreso, según la naturaleza que le ha sido dada por su Creador y de la cual asume libremente las posibilidades y las exigencias”. En realidad, la tendencia social del hombre nace tanto de su indigencia, que necesita el auxilio del prójimo; cuanto de su grandeza, capaz de asumir a toda la humanidad y a todo el Universo, en su inteligencia y en su amor. Y ciertamente que la constitución de la sociedad implica concertar las acciones para un fin común, lo que petitiona la existencia de una *inteligencia* ordenadora de las mismas hacia la finalidad propuesta, o sea una *autoridad*,<sup>12</sup> autoridad que no puede ser la arbitrariedad del gobernante, pues ella es “la facultad de mandar según razón”.<sup>13</sup>

Las estructuras concretas de dicha autoridad “pueden ser múltiples según el modo de ser de cada pueblo y la marcha de su historia”<sup>14</sup> y, por cierto, “del hecho de que la autoridad derive de Dios no se sigue el que los hombres no tengan la libertad de elegir las personas investidas con la misión de ejercitarla, así como de determinar las formas de gobierno y los ámbitos y métodos según los cuales la autoridad se ha de ejercitar. Por lo cual, la doctrina que acabamos de exponer es plenamente conciliable con cualquier clase de régimen genuinamente democrático”, según las enseñanzas de S.S. Juan XXIII, en la memorable encíclica *Pacem in terris*. Por nuestra parte, añadimos que, *si toda autoridad proviene de Dios, lo que cierta y seguramente no proviene de Dios, como el ultraje a la persona humana o la persecución a la Iglesia de Cristo, carece de legitimidad.*

6. La *causalidad final* de la sociedad humana es el *bien común* de los socios. Pío XI lo señala claramente diciendo que “promover el bien común temporal es el fin de la sociedad civil”.<sup>16</sup> La constitución *Gaudium et Spes*<sup>17</sup> destaca que “el bien común abarca todas las condiciones de la vida social que permiten al hombre, a la familia y a la asociación conseguir más perfecta y rápidamente su propia perfección”. Doctrina perpetua de la Iglesia, es también la que fluye del concepto mismo de ley del Doctor Angélico<sup>18</sup> o sea ordenación de la razón al bien común promulgada por el que tiene cuidado de la comunidad. Este bien común es el buen vivir de los socios producido por la

10 VATICANO II, *Constitución pastoral “Gaudium et Spes”*, punto 74.

11 PAULO VI, *Populorum Progressio*, Punto 34.

12 VATICANO II, *Constitución pastoral “Gaudium et Spes”*, punto 74.

13 JUAN XXIII, *Pacem in terris*, Punto 47.

14 VATICANO II, *Constitución pastoral “Gaudium et Spes”*, punto 74.

15 JUAN XXIII, *Pacem in terris*, Punto 52.

16 PÍO XI, *Divini Illius Magistri*, Punto 44.

17 VATICANO II, *Constitución pastoral “Gaudium et Spes”*, punto 74.

18 SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, 1-2, 90, 4c.

acción concertada de todos ellos. Es por el bien común donde se ve claramente que no es el hombre para la sociedad, sino la sociedad para el hombre, pues como dice S.S. Pío XI<sup>19</sup> "en el plan del Creador la Sociedad es un medio natural, del cual el hombre puede y debe servirse para el logro de un fin, siendo la Sociedad Humana para el hombre y no viceversa".

7. Por obra de la causa eficiente, la esencia de la sociedad se actualiza en la existencia de diversas sociedades concretadas en diversos tiempos y lugares. Entra así en la historia y se va constituyendo en diversas sociedades, *determinadas* por el elemento *cuantitativo*, o sea, la extensión de sus socios, o bien por el elemento *cualitativo*, o sea, por la finalidad concreta que persigue.

Dijimos que *toda comunidad tiende a convertirse en sociedad*. Pues bien sobre las comunidades nacionales se fueron creando *las sociedades políticas nacionales*. Desde el instante mismo en que existieron en nuestro planeta dos sociedades políticas nacionales, surgió la *comunidad internacional*, pues los hombres que integraban aquellas dos unidades nacionales tenían el interés objetivo común de evitar la guerra y de ayudarse en la paz.<sup>20</sup> La Iglesia tiene dicho, por voz de uno de sus más grandes Pontífices, Pío XII<sup>21</sup> que "la doctrina católica sobre el Estado y la sociedad civil se ha fundado siempre sobre el principio de que, según la voluntad divina, los pueblos forman en conjunto una comunidad con fines y deberes comunes". Porque sobre la base de la comunidad internacional, ya presente en la antigüedad, la Edad Media fue creando las sociedades supranacionales, aunque regionalizadas por su fe, su cultura y su geografía. Es en los cimientos de la sociedad supranacional regional de Europa occidental, en la Cristiandad occidental, donde se levanta el edificio de *la moderna Sociedad internacional*.<sup>22</sup> A partir de Westfalia 1648, los Estados europeos aceptan convivir pacíficamente, a pesar de sus diferencias de fe y de ideas. Es en este núcleo donde van ingresando potencias extracontinentales, como la Sublime Puerta en 1856 (Tratado de París), y, en la segunda mitad del siglo pasado, las grandes naciones asiáticas: Siam, Japón y China. También América ingresa de modo masivo en la segunda mitad del siglo pasado, particularmente con las grandes conferencias internacionales de La Haya, de 1899 y 1907. Después de la segunda Guerra Mundial se unen a la sociedad internacional los nuevos Estados africanos y ésta es exhibe hoy prácticamente completa, planetaria, universal. *El magno problema que afronta nuestro siglo, desde el punto de vista político, consiste en institucionalizar dicha Sociedad internacional*. Fracasada la Sociedad de las Naciones (1919), es sustituida por la actualmente vigente Organización de las Naciones Unidas (1945), que reúne a ciento cincuenta y siete Estados de todo el mundo. Aunque referido al campo económico, ya Pío XI<sup>23</sup> exhortaba a las naciones a promover, "por medio de sabios tratados e instituciones, una fecunda y feliz cooperación...". Y en días más recientes, otro Pontífice, Paulo VI<sup>24</sup> destacaba su

<sup>19</sup> Pío XI, *Divini Redemptoris*, Punto 13.

<sup>20</sup> BAQUERO LAZCANO, PEDRO, *Misión, crisis y futuro de las Naciones Unidas*, Ed. Universidad Nacional de Córdoba, 1977.

<sup>21</sup> Pío XII, *Alocución de Navidad*, 1948.

<sup>22</sup> VERDROSS, ALFRED, *Derecho Internacional Público*, Ed. Aguilar, Madrid, 1957.

<sup>23</sup> Pío XI, *Quadragesimo anno*, Punto 89.

<sup>24</sup> PAULO VI, *Au moment de prendre*, Punto 3;

apoyo moral a ONU, diciendo que "representa el camino obligado de la civilización moderna y de la paz mundial...", aunque con razón su antecesor Juan XXIII<sup>25</sup> había advertido que "deseamos, pues, vivamente que la Organización de las Naciones Unidas pueda ir acomodando cada vez mejor se estructura y sus medios a la amplitud y nobleza de sus objetivos".

La Sociedad internacional tiene, pues, instituciones universales, y dentro de dicho sistema, el de ONU, se han ido creando sistemas regionales (como el de nuestra OEA), a la vez que organizaciones especializadas (como la Organización Mundial de la Salud, o la UNESCO) en determinados y concretos fines parciales. La Sociedad nacional se encuentra hoy inmersa en la creciente dimensión de la vida internacional. Por ello, veremos cuáles son los aspectos sobresalientes de cada una de sus cuatro causas, primero respecto de la Sociedad internacional y finalmente trataremos de iluminar, siempre a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia, el destino presente de las Sociedades nacionales.

8. Si *la causalidad material* de la Sociedad humana, tanto nacional como internacional, está dada por las relaciones entre los hombres, podemos destacar, en la actualidad, algunos aspectos más sobresalientes: a) *La explosión cuantitativa en el crecimiento de las relaciones humanas*, tanto por el crecimiento mismo de los sujetos de las relaciones, cuanto por el desarrollo tecnológico que vehiculiza a las mismas. Por eso ha podido decir Juan XXIII<sup>26</sup> que "los problemas más importantes del día en el ámbito científico y técnico, económico y social, político y cultural, por rebasar con frecuencia las posibilidades de un solo país, afectan necesariamente a muchos y algunas veces a todas las naciones". Ante esta situación, han proliferado en el mundo las prácticas de la esterilización y del aborto, frente a la firme oposición de la Iglesia Católica: el remedio ante la superpoblación no es matar, sino *explotar racionalmente las riquezas del planeta*. En torno del niño recién llegado es más congruente que canten los ángeles y no que lloren los hombres. Pero es claro que la explotación racional de las riquezas del planeta y su necesario complemento de distribución internacional, hiere al egoísmo de los imperios vigentes, comunista y capitalista. b) *La concentración de la riqueza*, ya que aproximadamente el veinte por ciento de la población mundial tiene el ochenta por ciento de la riqueza, de la renta, lo que *tiende a arrojar a las tres cuartas partes de la humanidad, a condiciones infrahumanas*. Señala Juan XXIII<sup>27</sup> que "el problema tal vez mayor de nuestros días es el que atañe a las realciones que deben darse entre las naciones económicamente desarrolladas y los países que están aún en vías de desarrollo económico: las primeras gozan de una vida cómoda; los segundos, en cambio, padecen durísima escasez". ¿Cómo no escuchar, en estos tiempos, a la voz apocalíptica que, en medio de los cuatro seres, y ante el caballo negro del hambre, decía: "un litro de trigo por un denario, tres litros de cebada por un denario", indicando el altísimo costo del alimento?<sup>28</sup> Y la solución, el camino sigue siendo la justicia, para el caso *la justicia distributiva*: "queda por instaurar una mayor justicia en la distribución de los

<sup>25</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, Punto 145.

<sup>26</sup> JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, Punto 201.

<sup>27</sup> JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, Punto 157.

<sup>28</sup> *Apocalipsis*, 6, 6.

bienes, tanto en el interior de las comunidades nacionales como en el plano internacional".<sup>29</sup> c) Una *confusión divisionista* de la unidad humana. Volvamos al Magisterio eclesiástico y escuchemos a *Mater et Magistra*:<sup>30</sup> "...los hombres, y principalmente las supremas autoridades de los Estados, tienen en su actuación concepciones de vida totalmente distintas. Hay, en efecto, quienes osan negar la existencia de una ley moral objetiva, superior a la realidad externa y al hombre mismo, absolutamente necesaria y universal y, por último, igual para todos. Por esto, al no reconocer los hombres una única ley de justicia con valor universal, no pueden llegar en nada a un acuerdo pleno y seguro". Nuestra Señora, la Santísima Virgen María, que anda de peregrina por este mundo, hace ya más de un siglo, en sus celestiales apariciones, dijo bien claramente en la primera de ellas, en la Salette, Francia, 1846, "Olvidada la santa fe en Dios, cada individuo querrá guiarse por sí mismo y ser superior a sus semejantes".<sup>31</sup> Y ésta resulta la situación, bien descriptiva de lo que hoy acontece en el mundo: "Dios permitirá a la vieja serpiente sembrar la división entre los reinantes, en toda las sociedades y en todas las familias".<sup>32</sup> Hay que volver a las fuentes: "el orden que rige en la convivencia entre los seres humanos es de naturaleza moral. Efectivamente, se trata de un orden que se cimenta sobre la verdad, debe ser practicado según la justicia, exige ser vivificado y completado por el amor mutuo. . .".<sup>33</sup> d) Una *exasperada violencia*, de tal suerte que, como dice la Santísima Virgen en la Salette, no se oye "más que rumor de armas y de blasfemias".<sup>34</sup> Las guerras posteriores a la Segunda Guerra Mundial, ya han cobrado tantas vidas como ésta; las potencias imperiales como la Unión Soviética sofocan a sangre y fuego cualquier intento de liberación de los nobles pueblos de Polonia, Checoslovaquia, Alemania Oriental, Hungría, Afganistán, en tanto los imperios de Occidente imponen también su voluntad con el rigor de las armas, como ocurrió en Malvinas. Y a ello se suma el terrorismo internacional. No se oye, verdaderamente, más que "rumor de armas y de blasfemias". La violencia es como un fuego que enciende el orgullo rechazando la existencia del otro, por la sencilla razón de que esa existencia marca su límite. Frente a ello se levanta una vez más la voz de la Iglesia:<sup>35</sup> "una ordenación jurídica en armonía con el orden moral y que responda al grado de madurez de la comunidad política constituye, no hay duda, un elemento fundamental para la actuación del bien común". El Derecho y la Moral que lo fundamenta a aquél, implican la pluralidad de sustancias humanas, y la necesidad de armonizarlas por la Justicia, que dé a cada uno lo suyo, y por el Amor, que da lo suyo de cada uno.<sup>36</sup>

9. Hemos dicho que *la causalidad formal* de la Sociedad humana, tanto nacional como internacional, está constituida por la recta racionalidad. Esta recta racionalidad supone la construcción de la sociedad sobre *la base inconvencible del derecho natural*, pues sin él el derecho positivo no tiene otro fun-

<sup>29</sup> PAULO VI, *Octogesima adveniens*, Punto 43.

<sup>30</sup> JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, Punto 205.

<sup>31</sup> *La Salette, Mensaje de la Santísima Virgen a Melania*, punto 14.

<sup>32</sup> *La Salette, Mensaje de la Santísima Virgen, a Melania*, punto 5.

<sup>33</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, Punto 37.

<sup>34</sup> *La Salette, Mensaje de la Santísima Virgen, a Melania*, punto 20.

<sup>35</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, Punto 74.

<sup>36</sup> PIO XII, *Summi Pontificatus*, Punto 29, Confirmatorio.

damento que el poder irracional del gobernante. A su vez, el derecho natural toma su fuerza obligatoria de la propia *ley eterna*, del propio pensamiento eterno de Dios, el Cual, en tanto término real trascendente para cada persona humana, libera a ésta de las pretensiones de absoluto de los entes finitos y temporales, sean la raza, la nación, la clase, el dinero, el jefe, etc.

El *sistema jurídico internacional vigente* a nivel mundial, por norma positiva, ha consagrado en la Carta Constitucional de la ONU (art. 2) cuatro grandes principios: la buena fe, la igualdad soberana de los Estados, la solución pacífica de los conflictos y la no intervención. A ellos debemos añadir el principio de la justicia, expresamente enunciado como principio de la Organización, en el art. 1º. A su vez, la Resolución 2625 (XXV) de la Asamblea General de dicha Organización, ha añadido, en el art. 1, el principio de solidaridad internacional. La *buena fe* internacional exige cumplir las obligaciones conforme a la voluntad real con que se contrajeron. La *igualdad* de los Estados implica que, en las mismas situaciones, se rigen por la misma norma jurídica, y esta igualdad se fundamenta en el derecho de *soberanía* o, mejor, de poder soberano, vale decir supremo en un ámbito relativo a determinadas personas (población), espacio (territorio), tiempo (existencia), poder que, con acierto, ya no se considera absoluto, pues queda *limitado* por los derechos de la propia Sociedad internacional, por los derechos de los demás Estados y por los derechos esenciales de la propia persona humana. *La solución del conflicto internacional debe ser pacífica*, esto es que la guerra está prohibida, con dos excepciones: la que realiza la propia Organización para imponer el Derecho al Estado rebelde (art. 42, Carta ONU), y la de legítima defensa (art. 51, Carta ONU) ante la agresión armada extranjera. Se llaman conflictos internacionales,<sup>37</sup> según la definición clásica del Dr. Emilio Baquero Lazcano a “las disensiones que ocurren entre los Estados en el orden internacional, es decir, situaciones de pugnas u oposiciones entre dichos Estados, sosteniendo propósitos, intereses o pretensiones jurídicas contradictorias, cualquiera que sea su importancia y gravedad; pero en sentido estricto la denominación de conflicto sólo debe expresar las disensiones de carácter grave”. La *no intervención* exige que los Estados se abstengan de tomar injerencia coactiva en los asuntos de otro Estado. La *justicia* es la voluntad perpetua y constante de dar a cada uno lo suyo. La *solidaridad* es llamada en la Resolución antes mencionada “cooperación” y consiste en la acción concertada para “el bienestar general de las naciones”.

Estos pocos principios constituyen un basamento razonablemente valioso, como cimientos del orden internacional: *relaciones* de buena fe, *organizadas* por la justicia, en virtud de la acción concertada de *Estados con igualdad de derechos* y para obtener el *bienestar general*. Las cuatro causas de la Sociedad humana reciben un principio adecuado al derecho natural. Si estos principios constituyen *la esencia* de ONU, no es menos cierto que, la propia Carta al organizar *la existencia* de la misma, los desvirtúa en favor del *equilibrio de las superpotencias*, fundamentalmente por el modo de constitución, votación y fa-

<sup>37</sup> BAQUERO LAZCANO, EMILIO, *Soluciones Pacíficas de los Conflictos Internacionales*, Ed. Universidad Nacional de Córdoba, 1980, p. 3, Cap. I, punto 1.

cultades del Consejo de Seguridad, que permite a las grandes potencias decidir los asuntos referidos a la paz y a la seguridad internacionales, según su gusto (arts. 23, 24, 27, 39 y siguientes Carta ONU).

De ahí la ambivalencia de Naciones Unidas, sus contradicciones, su valor y el imperativo de perfeccionarla. De ahí también que no ha podido crear una verdadera y plena autoridad mundial, por lo que grandes Poderes escapan al control del Derecho y de la Moral internacional. Y la pugna de crear un orden internacional al margen de Dios y del derecho natural. Tal el ateísmo marxista vehiculizado por ese gigantesco imperio expansivo y totalitario de la Unión Soviética. Es verdad que el marxismo mismo va declinando en sus prestigios ante la intelectualidad mundial, fundamentalmente por la contradicción entre sus promesas de libertad y la realidad opresiva de los regímenes históricos marxistas. Mas, como el marxismo es solamente un momento en el desarrollo del error en la historia, avanza otro ateísmo más peligroso tal vez, porque ya no pretende apoyarse en mitos, sino en ciencia. Es Comte, es el Positivismo, que ha proclamado<sup>38</sup> la necesidad de "sustituir en todo lo absoluto por lo relativo". Es el ateísmo que viene indebidamente asociado al espectacular progreso de las ciencias naturales. Y entonces escuchamos con asombro a la Santísima Virgen de la Salette: "Los gobernantes civiles tendrán todos un mismo designio, que será el de abolir y hacer desaparecer todo principio religioso, para dar lugar al materialismo, al ateísmo, al espiritismo y a toda clase de vicios".<sup>39</sup>

10. La *causalidad eficiente* inmediata de la Sociedad humana son los hombres. Pero en la vida internacional, por la deformación de los principios y propósitos de ONU, las instituciones internacionales mismas brindan un margen de arbitrariedad máximo a las superpotencias. En la Segunda Guerra Mundial se enfrentaron los *tres grandes sistemas de política internacional*<sup>40</sup>: la *hegemonía* en que un Estado se impone a los demás y les fija la ley, que fue corporizada en la tiranía nazi; el *imperio del Derecho*, en que todos los pueblos fijan la ley, por acuerdo, que fue invocado por la Carta del Atlántico como propósito de las potencias aliadas y que inspiró los principios y propósitos de la ONU; y la hegemonía de las grandes potencias llamada *equilibrio internacional*, que fue consagrado en Yalta, en 1945, e institucionalizado en el Consejo de Seguridad. Paralelamente y ante la insuficiencia de ONU, en buena medida determinada por esa contradicción interna, se han ido creando *Poderes paralelos, cuasi clandestinos*, de los cuales puedo citar a dos: las Corporaciones económicas multinacionales, organizadas en Occidente por la Trilateral Commission y el terrorismo internacional, inspirado y estimulado por el imperio del Oriente. Su crecimiento crea, como en la novela Frankenstein, de Mary Schelley, graves problemas a sus creadores mismos, en cuanto a las posibilidades de control. Pero ciertamente que pretenden sustituir a los pueblos como sujetos naturales del orden internacional, para modelar una vida inter-

<sup>38</sup> COMTE, AUGUSTO, *Discurso sobre el Espíritu Positivo*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1982, p. 93, Parte I, Cap. 3, ap. I.

<sup>39</sup> *La Salette, Mensaje de la Santísima Virgen, a Melania*, Punto 17.

<sup>40</sup> TOMBERG, VALENTÍN, *La Problemática del Derecho Internacional a través de la historia*, Ed. Bosch, Barcelona, 1961.

nacional según la arbitrariedad de sus voluntades y por el fundamento exclusivo de su Poder.

1. La *causalidad final* es el bien común internacional, en el caso de la Sociedad con ese alcance. Es evidente que la distorsión interna de ONU, el sistema del equilibrio hegemónico de Estados Unidos y la Unión Soviética, y la creación de Poderes mundiales, paralelos y hasta cuasi clandestinos, o directamente clandestinos, obstaculizan severamente la posibilidad de encauzar el esfuerzo de las naciones hacia el bien común. Y, sin embargo, nunca debemos perder de vista que Dios es la causa mediata de la sociedad humana, y es también el fin trascendente del hombre. *En tanto El quiere la sociedad internacional, no debemos descansar en luchar por su recta constitución.* En tanto él nos atrae como Causa final, debemos siempre recordar la oración de Jesús:<sup>41</sup> "Para que sean uno como nosotros somos uno". Porque la sociedad humana es también un aprendizaje inefable que Dios nos ofrece, de aprender a vivir el Cielo, llevándonos por el amor los unos a los otros. Mientras más cueste, más mérito.

12. La *Sociedad humana nacional* se ve inmersa en un mundo de creciente penetración internacional, lo que la ha impelido a limitar su soberanía. Todo el problema está en que esta limitación sea hecha *para el bien común internacional*, en cuyo caso se justifica, y *no para el bien particular y sedicente* de las grandes potencias o, mucho menos justificado aún, para provecho de particulares poderosos, sean las centrales del terrorismo internacional, sean las Corporaciones económicas multinacionales. *Lo que está en juego, en esta hora crucial para los Estados nacionales, es su subsistencia con un mínimo suficiente de libertad.* Esto tendría que llevarlos a la alianza, a *la integración*, para no ser utilizados por los grandes Poderes del mundo, como intermediarios de la gran lucha entre aquéllos. Y ahí está el proyecto pendiente de San Martín, de Bolívar y de los grandes de América Latina, la gran nación Hispanoamericana inconclusa, entendiendo en la Hispanidad también a Portugal y a Brasil, como enseña el eminente filósofo Calvao de Souza. Surgiría así una potencia inspirada en su cultura, en los fundadores del Derecho y de la Moral internacional, en la escuela teológica española con Francisco de Vitoria al frente, que podría intentar algún liderazgo mundial con la originalidad de no pretender ser servida por las demás naciones, sino de servir las.

La consolidación recta y ordenada de la Sociedad humana, *preservando las naciones* y avanzando hacia la Sociedad internacional *perfeccionada*, continúan siendo objetivos para el cristiano de nuestros días, de impostergable imperatividad. Para que no llegue aquel hombre de satánica grandeza, que anunciaba Donoso Cortés, que impondrá la norma universal de su capricho; para que aprendamos a ser uno como Cristo y su Padre lo son; para que la belleza no se exilie de la Tierra bajo el fuego atómico; para que se enjuguen las lágrimas de Nuestra Señora, que anda llorando por el mundo, la falta de santidad de sus hijos. Porque, como decía León Bloy<sup>42</sup>, la única tristeza es no ser santos.

PEDRO E. BAQUERO LAZCANO

<sup>41</sup> Mt., 17, 22.

<sup>42</sup> BLOY LEÓN, *La Mujer Pobre*, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1968.

## NOTAS Y COMENTARIOS

### ETIENNE GILSON: BIBLIOGRAFIA

La personalidad de Etienne Gilson no ha sido estudiada aún en profundidad. Hace algunos años se celebraba el centenario de su nacimiento, y prácticamente —salvo casos aislados— no se pudo constatar esta efemérides en el mundo filosófico. Pero no por eso Gilson deja de ser un pensador de talla. Sus méritos son cuantiosos. De la mano de Gilson es fácil encontrarse con la auténtica filosofía de Santo Tomás de Aquino, interpretada con todas sus consecuencias y puesta en conexión con la filosofía actual.

Por eso, hemos querido contribuir al conocimiento de la amplia obra de este filósofo, recogiendo la bibliografía, en la que se han recopilado en primer lugar los libros publicados por fechas de aparición, a los que siguen los artículos, reunidos siguiendo el mismo criterio. Seguidamente, se ordenan todas las publicaciones que han aparecido sobre Gilson en los últimos cuarenta años, seguidas de las obras conmemorativas de su muerte y las tesis doctorales que hasta el momento se han llevado a cabo sobre su pensamiento.

Creemos que con ello se aporta una bibliografía bastante amplia que puede ayudar a los estudiosos de la obra gilsoniana.

#### 1) *ETIENNE GILSON: OBRAS Y ARTICULOS*

##### A) LIBROS

—*La liberté chez Descartes et la théologie*  
Alcan, París, 1913; Vrin, París, 1983.

—*Index scolastico-cartésien*  
Alcan, París, 1913; Vrin, París, 1979.

—*Le Thomisme. Introduction à la philosophie de S. Thomas d'Aquin*  
A. Vix, Strasbourg, 1919; Vrin, París, 1922; 1927; 1942; 1944; 1965.

—Trad. esp. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de A.*  
Desclee de Brouwer, Buenos Aires, 1951; Eunsa, Pamplona, 1978.

—*Etudes de philosophie médiéval*  
Faculté des Lettres, Strasbourg, 1921.

—*La philosophie au Moyen Age*  
Payot, París, 1922; 1944

—Trad. esp. *La filosofía en la Edad Media*  
Sol y Luna, Buenos Aires, 1940; Pegaso, Madrid, 1940; Gredos, Madrid, 1940.

—*La philosophie de Saint Bonaventure*  
Vrin, París, 1924; 1943

- Trad. esp. *La filosofía de San Buenaventura*  
Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948.
- Saint Thomas d'Aquin*  
Gabalda, París, 1925; 1930.
- Trad. esp. *Santo Tomás de Aquino*  
Aguilar, Madrid, 1950.
- René Descartes: Discours de la Méthode (texte et commentaire)*  
Vrin, París, 1925; 1935
- Introduction à l'étude de Saint Augustin*  
Vrin, París, 1929; 1943.
- Etudes sur le rôle de la pensée médiévale sur la formation, du système cartésien*  
Vrin, París, 1940.
- L'esprit de la philosophie médiévale*  
Vrin, París, 1932; 1944.
- Trad. esp. *El espíritu de la filosofía medieval*  
Emecé, Buenos Aires, 1957; Rialp, Madrid, 1981.
- Les idées et les lettres*  
Vrin, París, 1932.
- La théologie mystique de S. Bernard*  
Vrin, París, 1934.
- Pour un ordre catholique*  
Desclée de Brouwer, París, 1934
- Trad. esp. *Por un orden católico*  
Ediciones de Arbol, Madrid, 1936.
- Le réalisme méthodique*  
Téqui, París, 1936
- Trad. esp. *El realismo metódico*  
Rialp, Madrid, 1950.
- Christianisme et philosophie*  
Vrin, París, 1936
- Die Geschichte der christlichen Philosophie von Ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*  
Schoeningh, Paderborn, 1936-37; 1952-54.
- The unity of philosophical experience*  
Scribners', New York, 1937.
- Trad. esp. *La unidad de la experiencia filosófica*  
Rialp, Madrid, 1966.
- Reason and Revelation in the Middle Ages*  
Scribners', New York, 1938.

- Héloïse et Abélard*  
Vrin, Paris, 1938; 1948; 1964.
- Réalisme thomiste et critique de la connaissance*  
Vrin, Paris, 1939.
- Dante et la philosophie*  
Vrin, Paris, 1939.
- God and philosophy*  
Yale University Press, New York, 1941.
- Trad. esp. *Dios y la filosofía*  
Emecé, Buenos Aires, 1945.
- Théologie et histoire de la spiritualité*  
Vrin, Paris, 1943.
- Pétrarque et sa Muse*  
Oxford University Press, London, 1946.
- Philosophie et incarnation selon Saint Augustin*  
Institut d'Etudes médiévales, Toronto, 1947.
- L'être et l'essence*
- Vrin, Paris, 1948; 1962
- Version inglesa *Being and Some Philosophers*  
Institut d'Etudes médiévales, Toronto, 1948; 1952
- Trad. esp. *El ser y los filósofos*  
Eunsa, Pamplona, 1979.
- Jacques Maritain: son oeuvre philosophique*  
Desclée de Brouwer, Paris, 1948
- Trad. esp. *Jacques Maritain: su obra filosófica*  
Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1950.
- Saint Bernard, textes choisis et présentés par E. Gilson*  
Plon, Paris, 1949.
- L'Ecole des Muses*  
Vrin, Paris, 1951.
- Les métamorphoses de la cité de Dieu*  
Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1952
- Trad. esp. *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*  
Troquel, Buenos Aires, 1954; Rialp, Madrid, 1965.
- Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales.*  
Vrin, Paris, 1952.
- Thomas Aquinas and our Colleagues*

- Painting and reality*  
Pantheon, New York, 1957; Vrin, Paris, 1958 (Peinture et réalité)
- Trad. esp. *Pintura y Realidad*  
Aguilar, Madrid, 1961.
- Introduction à la philosophie chrétienne*  
Vrin, Paris, 1960.
- Le philosophe et la théologie*  
Fayard, Paris, 1960
- Trad. esp. *El filósofo y la teología*.  
Guadarrama, Madrid, 1962.
- Elements of Christian Philosophy*  
Doubleday, New York, 1960
- Trad. esp. *Elementos de filosofía cristiana*  
Rialp, Madrid, 1969.
- Introduction aux arts du beau*  
Vrin, Paris, 1963.
- Matières et formes*  
Vrin, Paris, 1964.
- De la notion d'être divin dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*  
Roma, 1965.
- La société de masse et sa culture*  
Vrin, Paris, 1967.
- Les tribulations de Sophie*  
Vrin, Paris, 1967.
- Linguistique et philosophie*  
Vrin, Paris, 1969.
- Trad. esp. *Lingüística y filosofía*  
Gredos, Madrid, 1974.
- D'Aristote à Darwin (et retour)*  
Vrin, Paris, 1971
- Trad. esp. *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*  
Eunsa, Pamplona, 1976.
- Dante et Béatrice*  
Vrin, Paris, 1974.
- Saint Thomas moraliste*  
Vrin, Paris, 1974.
- El amor a la sabiduría*  
Senderos, Caracas, 1974.
- L'Athéisme difficile*  
Vrin, Paris, 1979.

- Constantes philosophiques de l'être*  
Vrin, Paris, 1983.
- Etudes médiévales. Textes de 1932-1969*  
Vrin, Paris, 1983.
- Humanisme et Renaissance. Textes de 1952-1964*  
Vrin, Paris, 1983.

## B) ARTICULOS

Los artículos citados en esta sección de la bibliografía son casi todos los publicados por E. Gilson a lo largo de su vida. Algunos de ellos han sido recogidos en diversos volúmenes, pero no hemos tenido esto en cuenta para facilitar su localización.

- “Notes sur Campanelle”, *Annales de philosophie chrétienne*, 165 (1913), 491-513.
- “La doctrine cartésien de la liberté et la théologie”, *Bulletin de la société française de la philosophie*, 14 (1914), 207-258.
- “Le système de Thomas d'Aquin”, *Revue de Cours et de Conférences* (1913-14), 22-230; 352-359; 429-436; 572-580.
- “L'inneisme cartésien et la théologie”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 22 (1914), 456-499.
- “Art et métaphysique”, *Revue de Méthaphysique et de Morale*, 23 (1916), 243-267.
- “Du fondement des jugements esthétiques”, *Revue de la France et de l'étranger*, 83 (1917), 524-546.
- “Essai sur la vie intérieure”, *Revue de la France et de l'étranger*, 89 (1920), 23-78.
- “Météores cartésiens et météores scolastiques (1)”, *Revue Néo-scolastique de philosophie*, 22 (1920), 358-384.
- “Descartes et Harvey (1)”, *Revue de la France et de l'étranger*, 90 (1920), 432-458.
- “Descartes et Harvey (2)”, *Revue de la France et de l'étranger*, 91 (1921), 108-139.
- “Le sens du terme abêtir chez Pascal”, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1 (1921), 338-344.
- “Descartes en Holland”, *Revue de Méthaphysique et de Morale*, 28 (1921), 545-556.
- “Météores cartésiens et météores scolastiques (2)”, *Revue Néo-scolastique de philosophie*, 23 (1921), 73-84.

- “La religion et la foi”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 29 (1922), 359-371.
- “Spinoza interprète de Descartes”, *Chronicum Spinozianum*, 3 (1923), 681-687.
- “Le platonisme de Bernard de Chartres”, *Revue Néo-scolastique de philosophie*, 25 (1923), 5-19.
- “Le bilan religieux du XIXe siècle français”, *Foi et Vie*, 26 (1923), 1197-1202.
- “S. Bonaventure et l'évidence de l'existence de Dieu”, *Revue Néo-scolastique de philosophie*, 25 (1923), 237-262.
- “De la Bible à François Villon”, *Annuaire de l'Ecole de Hautes-Etudes* (1923-24), 3-24.
- “Descartes et la pensée religieuse de son temps”, *Annuaire de l'Ecole de Hautes-Etudes* (1923-24), 56-57.
- “Descartes et la Métaphysique scolastique”, *Revue de l'Université de Bruxelles*, 29 (1923-24), 105-139.
- “L'Humanisme de S. Thomas d'Aquin”, *Atti del V Congr. Intern. Fil. Napoli*, 1924, pp. 976-989.
- “La conclusion de la Divine Comédie et la mystique franciscaine”, *Revue d'Histoire franciscaine*, 1 (1924), 55-63.
- “Sur un texte du Duns Scot”, *Revue d'Histoire franciscaine*, 1 (1924), 106-107.
- “Saint Bonaventure et l'iconographie de la Passion”, *Revue d'Histoire franciscaine*, 1 (1924), 405-424; 2 (1925), 289-290.
- “Notes médiévales au Tiers Livre de Pantagruel”, *Revue d'Histoire franciscaine*, 2 (1925), 72-88.
- “Michel Menot et la technique du sermon médiéval”, *Revue d'Histoire franciscaine*, 2 (1925), 301-350.
- “Notes pour l'explication de quelques raisonnements scripturaires usités au Moyen Age”, *Revue d'Histoire franciscaine*, 2 (1925), 350-360.
- “L'interprétation traditionnelle des Stigmates”, *Revue d'Histoire franciscaine*, 2 (1925), 467-479.
- “La pensée religieuse de Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 32 (1925), 519-537.
- “Saint François et la pensée médiévale”, *Etudes italiennes*, 8 (1926), 12-27.
- “Saint Thomas et la pensée franciscaine”, *Studiis franciscans*, 38 (1926), 187-198.
- “Le VIe Congrès International de philosophie”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 33 (1926), 509-544.
- “Pourquoi s. Thomas a critiqué St. Augustin”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1 (1926), 5-127.

- “Avicenne et le point de départ de Duns Scot”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 2 (1927), 89-146.
- “Le rôle de la philosophie dans l'histoire de la civilisation”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 34 (1927), 169-176.
- “Sur le Jesu Dulcis Memoria”, *Speculum*, 3 (1928), 322-334.
- “Recherches sur la formation du système cartésien, de la critique des formes substantielles au doute méthodique”, *Revue d'Histoire de la philosophie*, 3 (1929), 113-164.
- “Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 4 (1929), 5-149.
- “Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin”, *Mélanges Mandonnet*, t. I, Paris, 1930, pp. 371-383.
- “Humanisme médiéval et Renaissance”, *Rev. Trimestrelle canadienne*, 16 (1930), 1-17.
- “La scolastique et l'esprit classique”, *Rev. Trimestrelle canadienne*, 16 (1930), 164-176.
- “L'avenir de la métaphysique augustinienne”, *Revue de Philosophie*, 1 (1930), 690-714.
- “La idée de philosophie chez S. Augustin et chez S. Thomas”, *Acta Hebdomadae augustiniano-thomisticae*, 1 (1931), 75-87.
- “La tradition française et la chrétienté”, *Vigile*, 1 (1931), 53-87.
- “Sur un Auguste Comte”, *La vie intellectuelle*, 12 (1931), 245-249.
- “Le problème de la philosophie chrétienne”, *La Vie intellectuelle*, 12, 1931, 214-232.
- “Examen de Conscience”, *Vigile*, 2 (1932), 85-99.
- “Réalisme et méthode”, *Rev. de Sciences philosophiques et théologiques*, 21 (1932), 161-186.
- “Le Moyen Age et le naturalisme antique”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 7 (1932), 5-37.
- “Béatitude et contemplation”, *La vie intellectuelle*, 20 (1933), 181-194; 357-370.
- “Autour de la philosophie chrétienne, la spécificité de l'ordre philosophique”, *La vie intellectuelle*, 21 (1933), 404-424.
- “Albert le Grand à l'Université de Paris”, *La vie intellectuelle*, 22 (1933), 9-28.
- “Roger Marston: un cas d'augustinisme avicennisant”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 8 (1933), 37-42.
- “Sur quelques difficultés de l'illumination augustinienne”, *Rev. Néo-scholastique de philosophie* 26 (1934), 321-331.

- “Sens et nature de l'argument de S. Anselme”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 9 (1934), 5-51.
- “Le méthode réaliste”, *Revue de Philosophie*, 5 (1935), 97-108.
- “La intelligence au service du Christ-Roi”. *La vie intellectuelle*, 41 (1936), 181-203.
- “Les seize premiers Theoremata pensée de Duns Scot”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 11 (1938), 5-86.
- “Franz Brentano's Interpretation of Medieval Philosophy”, *Mediaeval Studies*, 1 (1939), 1-10.
- “Dix variations sur un thème d'Héloïse”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 12 (1939), 387-399.
- “Le christianisme et la tradition philosophique”, *Les Sciences philosophiques*, 29 (1941), 249-266.
- “Sagesse et société”, *Temoignages*, 1 (1942), 39-54.
- “L'âme raisonnable chez Albert le Grand”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 14 (1945), 5-72.
- “Pierre Lombard et les théologies de l'essence”, *Revue de moyen age latin*, 1 (1945), 61-64.
- “Multum ad...”, *Mediaeval Studies*, 7 (1945), 337-339.
- “Le thomisme et les philosophies existentielles”, *La vie intellectuelle*, 13 (1945), 144-155.
- “Pierre Lombard et les théologies de l'essence”, *Revue de moyen age latin*, 1 (1945), 61-64.
- “Multum ad...”, *Mediaeval Studies*, 7 (1945), 337-339.
- “Le thomisme et les philosophies existentielles”, *La vie intellectuelle*, 13 (1945), 144-155.
- “Pour une éducation nationale”, *Revue intellectuelle*, 13 (1945), 116-132.
- “L'esprit de chrétienté”, *Revue intellectuelle*, 13 (1945), 18-36.
- “La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 15 (1946), 55-91.
- “Note sur les noms de la matière chez Gilbert de la Porré”, *Revue de moyen age latin*, 2 (1946), 173-176.
- “Un gomer de manne”, *La vie intellectuelle*, 14 (1946), 6-19.
- “Egypte ou Grèce”, *Mediaeval Studies*, 8 (1946), 43-52.
- “Notes sure le vocabulaire de l'etre”, *Mediaeval Studies*, 8 (1946), 150-159.

- “La vertu de la patience selon S. Thomas et S. Augustin”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 15 (1946), 93-104.
- “La conoscenza dell'essere”, *Esistenzialismo. Acta Pontificiae Academiae Romano-Romanae S. Thomas Aquinatis et religionis catholicae*, Vol. 13, Torino, 1947, pp. 103-114.
- “L'art d'identifier les auteurs. A propos d'André le Chapelain”, *Revue de moyen age latin*, 3 (1947), 60-62.
- “Magisterium (divinale) de Guillaume d'Auvergne”, *Revue de moyen age latin*, 3 (1947), 160.
- “Regio dissimilitudinis, de Platon à S. Bernard de Clairvaux”, *Mediaeval Studies*, 9 (1947), 108-130.
- “Une sagesse rédemptrice”, *Revue Thomiste*, 48 (1948), 3-5.
- “L'objet de la métaphysique selon Duns Scot”, *Mediaeval Studies*, 10 (1948), 21-92.
- “El derrumbamiento de la filosofía moderna”, *Finisterre*, 6 (1948), 37-62.
- “Doctrinal History and its Interpretation”, *Speculum*, 24 (1949), 483-492.
- “Les terreurs de l'an deux mille”, *Rev. de l'Université de Ottawa*, 19 (1949), 67-81.
- “In memoriam. M. Grabmann”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 24 (1949), 5-8.
- “Simplicité divine et attributs divins selon Duns Scot”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 17 (1949), 9-43.
- “Dios y la filosofía”, *Estudios franciscanos*, (1949), 285-292.
- “L'Existence de Dieu selon Duns Scot”, *Mediaeval Studies*, 11 (1949), 23-61.
- “Maimonide et la philosophie de l'Exode”, *Mediaeval Studies*, 13 (1951), 223-225.
- “Sur l'office de S. Augustin”, *Mediaeval Studies*, 13 (1951), 233-34.
- “La sagesse et le temps”, *Lumière et Vie*, 1 (1951), 77-92.
- “Nature et portée des preuves scotistes de l'existence de Dieu”, en *Mélanges Maréchal*, t. II, Paris, 1950, p. 378-395.
- “Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique”, *Antonianum*, 26 (1951), 40-48.
- “Les principes et les causes”, *Revue Thomiste*, 52 (1952), 39-63.
- “Les philosophantes”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 19 (1952), 135-140.

- “Note sur un texte de Cajétan”, *Antonianum*, 27 (1952), 377-380.
- “Sub umbris arborum”, *Mediaeval Studies*, 14 (1952), 149-151.
- “Note sur le revelabile selon Cajétan”, *Mediaeval Studies*, 15 (1953), 199-206.
- “Les maîtresses positions de Duns Scot d'après le Prologue de l'Ordinatio”, *Antonianum*, 28 (1953), 7-18.
- “Eglise et cité de Dieu chez S. Augustin”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 20 (1953), 5-23.
- “Rémarques sur l'expérience en métaphysique”, *Actes du XI Congrès Int. de Phil.*, t. IV, 5-10.
- “Cajétan et l'existence”, *Tijdschrift vor Philosophie*, 15 (1953), 267-286.
- “Note sur un texte de S. Thomas (la dedicace du Peri Hermeneias)”, *Revue Thomiste*, 54 (1954), 148-152.
- “Boèce de Dacie et la double verité”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 22 (1955), 81-99.
- “Cajétan et l'existence”, *Tijdschrift vor Philosophie*, 15 (1953), 267-286.  
*raire du Moyen Age*, 22 (1955), 113-136.
- “Révélation et unité des hommes”, *Vie intellectuelle*, 26 (1955), 6-24.
- “La reforma filosófica de Santo Tomás de Aquino”, *Universidad Nacional de Colombia* (1956), 9-22.
- “Cité des hommes et cité de Dieu”, *La Documentation catholique*, 53, p. 1437-1447 (1956).
- “Sur deux thèmes de réflexion”, *Doctor Communis*, 10 (1957), 155-164.
- “Marsile Ficin et le Contra Gentiles”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 24 (1951), 101-113.
- “Peinture et imagerie”, *Les Etudes philosophiques*, 12 (1957), 302-307.
- “Note sur une frontière contestée”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 25 (1958), 59-88.
- “L'oeuvre d'art et le jugement critique”, *Rivista di Estetica*, 3 (1958), 361-373.
- “La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne”, *Revue de Sciences religieuses*, 32 (1958), 168-196.
- “Souvenir de Bergson”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 64 (1959), 129-140.
- “La paix de la sagesse”, *Aquinas*, 3 (1960), 28-46.

- “Avicenne et les origines de la notion de cause efficiente”, *Atti di XII Congr. Int. di Fil.*, t. IX, pp. 121-130.
- “De la connaissance du principe”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 66 (1961), 373-397.
- “Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu”, *Divinitas*, 5 (1961), 23-87.
- “Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme au début XVI siècle”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 28 (1961), 163-279.
- “Note sur l'être et le temps chez S. Augustin”, *Recherches Augustiniennes*, 2 (1962), 205-223.
- “Note pour l'histoire de la cause efficiente”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 29 (1962), 7-31.
- “L'être et Dieu”, *Revue Thomiste*, 62 (1962), 181-203; 398-417.
- “Prolégomènes à la Prima Via”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 30 (1963), 53-70.
- “Hombre y voluntad”, *Atlántida*, 1 (1963), 363 y ss.
- “Sur la problematique thomiste de la vision béatifique”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 31 (1964), 67-88.
- “L'Affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au début du XVIe siècle in Umanesimo europeo e umanesimo veneziano”, *Firenze*, 1964, pp. 31-61.
- “Virtus essendi”, *Mediaeval Studies*, 26 (1964), 1-11.
- “De la notion d'être divin dans la philosophie de S. Thomas”, *Doctor Communis*, 18 (1965), 113-129.
- “Trois études dantesques pour le VIIe centenaire de la naissance de Dante”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 32 (1965), 71-126.
- “Trois leçons sur le thomisme et sa situation présente”, *Seminarium*, 17 (1965), 682-737.
- “El caso Teilhard de Chardin”, *Finisterre*, 13 (1966), 3-20.
- “Le dialogue difficile”, *Seminarium*, 18 (1966), 968-990.
- “La philosophie et les arts libéraux”, *Actes du VIe Congr. Int. de Phil. Med.*, Paris, 1969, 269-272.
- “Sur les vicissitudes des principes”, en *Mélanges Chenu*, t. I, Paris, 1967, pp. 277-289.
- “Dante's Notion of a Shade: Purgatorio XXV”, *Mediaeval Studies*, 29 (1967), 124-142.

- “L'esse du Verbe incarné selon S. Thomas d'Aquin”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 35 (1968), 23-36.
- “Avicenne en Occident au Moyen Age”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 36 (1969), 89-121.
- “Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 40 (1973), 7-36.

## 2) LIBROS Y ARTICULOS SOBRE E. GILSON

- BARS, H.: “Gilson et Maritain”, *Revue Thomiste*, 79 (1979), 237-271.
- BELLEMARE, R.: “Etienne Gilson chez les peintres”, *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1959, 257 ss.
- BETTONI, E.: “Il Duns Scoto di Gilson”, *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 46 (1954), 178-192.
- BOGLIOLO, L.: “Per una fondazione teoretica della filosofia cristiana nella luce del pensiero gilsoniano”, *Doctor Communis*, 38 (1985), 279-298.
- BONETTI, A.: “L'essere e l'essenza secondo Gilson”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 41 (1949), 353-366.
- BOUCHARD, G.: “Gilson, l'oeuvre d'art et le roman”, *Philosophiques*, 9 (1982), 185-221.
- BOYER, C.: “Saint Thomas et S. Augustin d'après Gilson”, *Gregorianum*, 8 (1927), 106-109.
- BUONADONNA, G.: “Gilson interprete di Cartesio”, *Studi Filosofici e Pedagogici*, Pisa, 1 (1977), 137-162.
- CORVEZ, M.: “E. Gilson, philosophe historien”, *Doctor Communis*, 38 (1985), 351-356.
- DEMPF, A.: “Etienne Gilson”, *Philosophisches Jahrbuch*, 62 (1953), 353-366.
- DE FINANCE, J.: “L'ESSE dans la philosophie d'Etienne Gilson”, *Doctor Communis*, 38 (1985), 269-279.
- DE ST. MAURICE, B.: “A propos du Jean Duns Scot de Gilson”, *Etudes Franciscaines*, 5 (1954), 65-70.
- DE ST. MARIE, J.: “E. Gilson et la métaphysique de la substance”, *Doctor Communis*, 38 (1985), 298-335.
- D'ORST, D.: “La negazione del problema critico in E. Gilson”, *Sophia*, 28 (1960), 36-46.
- ECHAURI, R.: *El Pensamiento de E. Gilson*, EUNSA, Pamplona, 1979.
- ELDERS, L.: “The Spirit of Mediaeval Philosophy”, *Doctor Communis*, 38 (1985), 243-255.
- FOREST, A.: “Deux historiens de la philosophie (E. Bréhier et E. Gilson)”, *Rencontres*, 30 (1949), 31-51.

- GEFFRE, L.: "Philosopher dans la foi: E. Gilson et Maritain", *Vie Spirituelle*, 104 (1961), 220-230.
- GIACON, C.: "S. Tommaso e l'esistenza come atto: Maritain, Gilson, Fabro", *Medioevo (Padova)*, 1 (1975), 1-28.
- GIANNINI, G.: "Filosofia e teologia in un recente volumen de Gilson (Le philosophe et la théologie)", *Doctor Communis*, 13 (1960), 131-142.
- GOURIER, H.: "De l'histoire de la philosophie à la philosophie", *Rencontres*, 30 (1949), 53-69.
- GREGORT, T.: "Gilsonian Thomism", *Listening*, 9 (1974), 168-172.
- HAYEN, G.: "De l'histoire de la philosophie à la philosophie", *Nouvelle Revue Théologique*, 72 (1950), 518-521.
- LASIC, H.: "J. Maritain et E. Gilson, penseurs de la philosophie chrétienne", *Obnouljeni Zivst (Zagreb)*, 39 (1984), 97-111.
- LECLERQ, J.: "Le saint Bernard de Gilson: une théologie de la vie monastique", *Doctor Communis*, 38 (1985), 227-34.
- LIVI, A.: "Etienne Gilson: metafisica e metodologia dell'esperienza storica", *Filosofia Oggi*, n° 4 (1984), 547-557.
- LIVI, A.: "Bibliografia gilsoniana", *Doctor Communis*, 38 (1985), 381-391.
- LIVI, A.: "La filosofia di E. Gilson", *Doctor Communis*, 38 (1985), 211-220.
- LIVI, A.: "E. Gilson; il tomismo come filosofia cristiana", *Atti di Congrès S. Tommaso*, VIII, 285-300.
- LIVI, A.: *Etienne Gilson: Filosofia cristiana e idea del limite critico*, EUNSA, Pamplona, 1970.
- LIVI, A.: *E. Gilson: El Espiritu de la Filosofia medieval*, Magisterio Español, Madrid, 1984.
- LOBATO, A.: "Le Thomisme de E. Gilson", *Doctor Communis*, 38 (1985), 234-243.
- MC GRATH, M.: *E. Gilson. A Bibliography*, Inst. Est. Medievales, Toronto, 1982.
- MADEC, G.: "E. Gilson et la philosophie augustinienne", *Doctor Communis*, 38 (1985), 220-227.
- MAURER, A.: "Gilson on Linguistic and the Philosophy of Language", *Doctor Communis*, 38 (1985), 335-345.
- MC INERNT, R.: "Gilson Theory of Art", *Doctor Communis*, 38 (1985), 345-351.
- MATANI, M.: "Le réalisme existentiel de E. Gilson", *Filosofia Oggi*, n° 4 (1984), 558-572.
- MONDIN, B.: "La storia della filosofia medioevale di E. Gilson", *Doctor Communis*, 38 (1985), 255-269.
- PALACIOS, L. E.: "La gnoseología de E. Gilson", *Revista de la Universidad de Buenos Aires* (1950), 435-465.

- PELLEGRINO, U.: "Il filosofo e la teologia secondo E. Gilson", *Scuola Cattolica*, 92 (1964), 251-260.
- PENCO, C.: "Linguistica e filosofia", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 65 (1973), 522-531.
- PERINI G.: "Gilson: un tomismo contestato", *Doctor Communis*, 38 (1985), 356-389.
- PETRUZZELLIS, N.: "Il pensiero e il retaggio filosofico di E. Gilson", *Doctor Communis*, 33 (1980), 12-30.
- PRUNIERES, J.: "L'être selon E. Gilson", *Etudes Franciscains*, 18 (1968), 251-274.
- QUINN, J.: *The Thomism of E. Gilson, A. Critical study*, Villanova, Pennsylvania 1971.
- ROBERT, D.: "A propos d'un texte capital d'E. Gilson", *Revue Thomiste*, 80 (1980), 439-455.
- ROMEYER, B.: "Où va l'être et l'essence de M. Gilson?", *Archives de Philosophie*, 18 (1952), 83-115.
- SACCHI, M.: "Gilsoniana", *Sapientia*, 36 (1981), 129-153.
- SOKOLOV, V.: "La philosophie et la lutte idéologique dans la France contemporaine", *Voprosy Filosofii (URSS)*, 2 (1950), 104-127.
- TILLETTE, X.: "De Gilson a Schelling. Le Débat de la philosophie chrétienne", *Presenza filosofica*, 7 (1981), 3-6.
- TOSO, M.: "E. Gilson e la filosofia realista di S. Tommaso", *Salesianum*, 44 (1982), 641-666.
- TOSO, M.: "E. Gilson e il realismo tomista", *Salesianum*, 45 (1983), 533-573; 845-880.
- VAN RIET, L.: "Philosophie et existence", *Revue Philosophique de Louvain*, 46 (1948), 352-376.
- VERNEAUX, R.: "L'épistémologie de M. Gilson", en *E. Gilson, philosophe de la chrétienté*, Cerf, 1949.
- ZUM BRUNN, E.: "La philosophie chrétienne et l'exégèse de l'Exode 3,14 selon E. Gilson", *Revue de Théologie et de philosophie*, 102 (1969), 94-105.
- AA. VV.: *Etienne Gilson et nous: La philosophie et son histoire*, Vrin, Paris, 1959.
- AA. VV.: *Mélanges E. Gilson*, Vrin, Paris, 1959.

### 3) ARTICULOS CONMEMORATIVOS SOBRE GILSON

- D'ALVERNY, M. T.: "In memoriam. Etienne Gilson", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 45 (1978), 1-4.
- D'ALVERNY, M. T.: "E. Gilson (1884-1978)", *Cahiers de Civilisation Médiéval*, 22 (1979), 425-430.

- BERTI, E.: "Gilson. Itinearario di un filosofo cristiano", *Studium* (Roma), 75 (1979), 301-316.
- DERISI, O. N., "E. Gilson. In memoriam", *Sapientia*, 33 (1978), 297-302.
- DE GANDILLAC: "E. Gilson et la question disputée de philosophia christiana", *Etudes Philosophiques*, 35 (1980), 1-21.
- PALACIOS, J. M.: "E. Gilson. 1884-1978", *Estudios*, 125 (1979), 119-121.
- PONFERRADA, G.: "E. Gilson", *Sapientia*, 34 (1979), 112-114.
- SHOOK, L. K.: "E. Gilson", *Mediaeval Studies*, 41 (1979), 7-15.
- VAN STEENBERGHEN, "E. Gilson, historien de la pensée medievale", *Revue Philosophique de Louvain*, 77 (1979), 487-507.
- VAN STEENBERGHEN, "E. Gilson, In memoriam", *Revue Philosophique de Louvain*, 76 (1978), 538-545.
- VIGNAUX, P.: "Etienne Gilson", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 84 (1979), 289-295.
- WENIN, C.: "Actualité de la pensée d'E. Gilson", *Revue Philosophique de Louvain*, 78 (1980), 590-594.

#### 4) TESIS DOCTORALES SOBRE GILSON

- CARREL, J. C.: *Essai de critique théologique de L'esprit de la philosophie médiévale*, Gêneve, 1950.
- EBNER, H. P.: *Gilson's interpretation of esse in St. Thomas*, Montréal, 1955.
- EDIE, C. J.: *The philosophy of Etienne Gilson*, Lovaina, 1958.
- GATESS, J. F., *The attempted reconciliation of Augustine and Aquinas in Gilson*, Philadelphia, 1951.
- SAVARIA, M. G.: *E. Gilson's concept of the nature and scope of philosophy*, Washington, 1951.

PEDRO JAVIER MOYA OBRADORÉS  
Murcia (España)

## EN TORNO AL CONCEPTO DE DIGNIDAD

En nuestro tiempo no es sorprendente que nos encontremos con términos a los que damos un significado concreto, aunque muchas veces no reflexivo y que, sin embargo, son empleados con significaciones diversas o incluso opuestas por ideologías de distinto signo con la mayor facilidad. Hay que reconocer que muchas veces no damos la debida importancia a este hecho. Esa ambigüedad en el uso la vemos por ejemplo en la palabra "Democracia", que puede significar una forma de gobierno, un "estilo de vida" o el clima en el que se permiten todas las libertades, incluida a veces hasta la de atentar contra las bases mismas de una nación, como ocurre con los gobiernos que autorizan a destruir la vida humana indefensa. Pero no nos ocuparemos ahora de la democracia. Vamos a tomar ahora otra palabra que encierra un concepto al que no siempre se alude cuando se la utiliza, una palabra que también tiene un uso ambiguo: la "dignidad".

No se habla de dignidad de las plantas o de dignidad de los animales sino que hablamos de dignidad con referencia al hombre o bien a la persona. Los problemas que se nos plantean son los siguientes: 1) ¿Qué significa dignidad?: 2) ¿Se puede hablar de dignidad del hombre o se debe hablar exclusivamente de dignidad de la persona humana? 3) ¿Cuál es el fundamento de esta dignidad del hombre o de la persona?

*Dignidad como "valor" y dignidad como "honor"*

En lo que hace a la primera cuestión remitimos al lector al análisis etimológico-histórico que hace Alvaro D'Ors en un artículo publicado en "La Ley" (Tomo 1980-C, pág. 978). La conclusión a la que llega el profesor español allí es que, tanto en griego (axioma) como en latín (dignitas), se entendía por dignidad un algo merecido por alguien, si bien el significado griego hacía más referencia al merecimiento de un "valor", mientras que el latino se refería al merecimiento de un "honor".

En efecto, en nuestro lenguaje cotidiano decimos que alguien es digno queriendo significar que posee ciertas virtudes como la lealtad, honestidad, etc. y que por ello merece honra. Por el contrario, decimos que una cierta mala acción es indigna de una persona que tiene reputación moral alta. Es decir, que al hablar de una persona, le llamamos digna si encontramos en ella calidad moral, bondad moral. Con este uso corriente de la palabra dignidad, pues, no significamos la dignidad de cada persona humana ni la dignidad del hombre por razón de su naturaleza, sino la dignidad que poseen ciertas personas: las personas rectas. En el lenguaje corriente, por tanto, no hallamos la respuesta a la segunda pregunta que nos habíamos hecho. Tratemos entonces de abordarla con otros argumentos.

*Dignidad natural: ¿idea kantiana?*

En el artículo arriba citado, D'Ors sostiene que hay un abuso del concepto "dignidad" como atributo natural del ser humano; esto es, que la idea de que todo hombre, incluso el no cristiano, tiene dignidad es kantiana, no cristiana.

Según D'Ors la dignidad es actual en los bautizados, mientras que podemos llamar dignidad potencial a la que tienen los demás hombres por el hecho de estar llamados a un fin sobrenatural. Sólo en este último sentido sería lícito hablar de una dignidad del hombre como tal hombre. Este autor hace un llamado de atención por las lamentables infiltraciones dentro del lenguaje de la Iglesia, en contra de su tradición más respetable, que se han hecho de este concepto kantiano de dignidad. He aquí algunas palabras de ese artículo que podrán aclarar un poco más su pensamiento: "En otros términos: la dignidad del hombre natural depende de su fin. Esto es lo esencial para la concepción cristiana de la dignidad natural: su vocación a la verdadera dignidad sobrenatural". En cuanto a esas infiltraciones, D'Ors cita textos del Concilio Vaticano II, como la "Gaudium et Spes" y la "Dignitatis humanae" e incluso algunas palabras del actual Pontífice, haciendo hincapié, entre otras cosas, en las dificultades que acarrea "esa renuncia a la tradición de la Iglesia", siendo la más conspicua "la de considerar como un «derecho» de la «dignidad humana. el poder rechazar la dignidad de ser bautizado, es decir, la «libertad religiosa»".

Vamos a tratar de investigar estos planteamientos dada la perplejidad que nos causan estas afirmaciones sobre el corte con la tradición multisecular de la Iglesia en cuanto al concepto de dignidad.

#### *Dignidad del hombre y dignidad de la persona*

Tomemos algunos autores muy anteriores al Concilio Vaticano II. Después de transcribir el texto de Génesis I, 26: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza", dice San Gregorio de Nisa: "En efecto, en el alma se ponen de manifiesto su majestad y dignidad real, elevada sobre toda clase de bajezas, en el hecho de que es independiente y obra con plena libertad. ¿De quién es esto propio sino de un rey? En lugar de púrpura está revestido de virtudes, que es el más regio de todos los vestidos; el cetro sobre el que se apoya es la propia inmortalidad, y en lugar de diadema real le adorna la corona de la justicia (...) Y el cuerpo humano tiene una posición erecta, elevado hasta el cielo, mirando hacia lo alto. También esto revela la soberanía y la dignidad real".<sup>1</sup>

Por tanto el hombre es semejanza de Dios sobre todo por su espíritu, aunque también en su cuerpo brilla su gloria, tal como lo hace notar Santo Tomás de Aquino: "El alma humana se une con el cuerpo, porque de esta manera posee de una manera más perfecta su naturaleza, y es más semejante a Dios que cuando está separada del cuerpo: en efecto, cada cosa es semejante a Dios en cuanto que es perfecta, aunque la perfección de Dios y la perfección de la criatura no sean de la misma especie".<sup>2</sup> Es evidente que aquí Santo Tomás no está hablando de los bautizados sino de todos los hombres, dejando entrever que ya en su naturaleza, espiritual y corporal, el ser humano posee la dignidad; ya en su naturaleza el hombre se acredita esas alabanzas de San Gregorio Niceno.

Respondamos ahora con Santo Tomás a la segunda pregunta que nos habíamos formulado: "La persona significa una cierta naturaleza con un

<sup>1</sup> SAN GREGORIO NICENO, *De hominis opificio*, L. III, cap. 2-8.

<sup>2</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, 5, 10 ad 5.

cierto modo de existir. Pero la naturaleza que la persona incluye en su significación es de todas las naturalezas la más digna, a saber, la naturaleza intelectual según su género. Igualmente también el modo de existir que importa la persona es el más digno, a saber, que algo sea existente por sí (ut aliquid scilicet si per se existens).<sup>3</sup> Así, entre los demás seres, la persona es el más perfecto tanto en lo tocante al propio estatuto ontológico, la subsistencia, como por lo que se refiere a su naturaleza intelectual. Es el ser más digno entre todos los seres. Esta nota de dignidad está incluida en el término latino persona. Antonio Millán Puelles señala que "en este punto coinciden entre sí dos pensadores de tan heterogénea orientación como Tomás de Aquino y Kant. Para el primero, la persona es el ser más eminente, el más perfecto de toda la realidad (perfectissimum in tota natura, *S. Theol.*, I, c. 29, a. 3); y para Kant, mientras los demás seres tienen únicamente un valor de medios, la persona, por el contrario, es de suyo —en sí misma— un fin: algo dotado de ese valor intrínseco que se denomina dignidad (innere Wert, d. i. Würde, cfr. *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, sección 2)".<sup>4</sup>

Con este último texto llegamos a abordar la tercera pregunta, médula de este artículo: ¿En qué estriba, cuál es el fundamento de la dignidad de la persona y del hombre?

#### *El fundamento de la dignidad natural: Kant y Santo Tomás*

Veremos cómo, aunque Santo Tomás y Kant coinciden en señalar la dignidad del hombre y de la persona, sin embargo difieren en cuanto al fundamento de esa dignidad y al modo definitivo de conceptuarla.

Dice Kant: "La humanidad misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por ningún hombre (ni por otro, ni siquiera por sí mismo) como un simple medio, sino siempre, a la vez, como un fin, y en ello estriba precisamente su dignidad (la personalidad)".<sup>5</sup> No cabe duda de que Kant ha acertado a divisar lo que es la persona como sujeto de la moralidad, enfrentada con su libertad al deber. No cabe duda de que eso es una realidad humana imponente. Pero también resulta claro que no pone de relieve el fundamento, ni la fuente, pero sí la enérgica reivindicación de la dignidad del ser libre, y así pasará a la tradición del humanismo secularizado. Porque la persona está situada frente al deber, precisamente por eso es libre; puesto que deber y libertad se implican mutuamente. Pero ya en el mismo texto kantiano, la libertad aparece como pura autonomía sin referencia al bien y a Dios. Por lo tanto, Kant considera que el hombre es un fin en sí mismo, lo cual es a todas luces falso, porque si el hombre fuera fin de sí mismo sería su propio dios; pero es evidente que es Dios y no el hombre el fin del ser humano. E. Gilson afirma: "El propio Kant, con todo el personalismo insito en su doctrina no será sino el heredero de la tradición cristiana cuando vea en la persona la identidad de una sustancia pensante, siempre la misma en todos los actos que ésta ejerce...". Y aclara el propio Gilson en nota al pie de página: "No se trata naturalmente del acuerdo de la filosofía de Kant con la filosofía de San Buenaventura o de Santo Tomás, sino de la persistencia de la influencia de los filósofos cristianos a través de las filosofías no cristianas".<sup>6</sup> Concluimos, pues,

<sup>3</sup> *Ibid.*, q. 9, a. 3.

<sup>4</sup> ANTONIO MILLÁN PUELLES, *Léxico Filosófico*, voz: Persona, Rialp, Madrid, 1984.

<sup>5</sup> E. KANT, *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, 38, III, 321.

<sup>6</sup> E. GILSON, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Editorial Rialp, Madrid, 1957, p. 209 y nota 25.

que no hay una cristianización del pensamiento kantiano en los textos del Concilio Vaticano II y siguientes sino una secularización que Kant ha hecho de un concepto que anteriormente habían afirmado los Padres. Porque el verdadero fundamento de la dignidad del hombre en su naturaleza está en aquellas palabras del Génesis: hecho a imagen y semejanza de Dios; imagen y semejanza que radican sobre todo en el alma, con sus potencias: la inteligencia y la voluntad —junto a la libertad, propiedad de ésta—, pero también en el cuerpo, como hemos visto. Es decir, la dignidad humana no es sólo en razón del fin del hombre sino por su misma constitución somático-espiritual, que lo asemeja al Creador. Y la dignidad de la persona le viene por su subsistencia, que lo hace libre y responsable de sus actos.

### *La libertad religiosa*

Por lo que hace a la libertad religiosa, no es algo desgajado de la Tradición de la Iglesia aunque tal vez sí una verdad recientemente afirmada por los Papas en vistas de la secularización del mundo contemporáneo. Aquí citamos unas palabras de alguien que fue llamado por Cornelio Fabro "un maestro de libertad cristiana", Monseñor José María Escrivá de Balaguer: "Yo defendiendo con todas mis fuerzas la *libertad de las conciencias*, que denota que a nadie le es lícito impedir que la criatura tribute culto a Dios. Hay que respetar las legítimas ansias de verdad: el hombre tiene obligación grave de buscar al Señor, de conocerle y de adorarle, pero nadie en la tierra debe permitirse imponer al prójimo la práctica de una fe de la que carece; lo mismo que nadie puede arrogarse el derecho de hacer daño al que la ha recibido de Dios. Nuestra Santa Madre la Iglesia se ha pronunciado siempre por la libertad, y ha rechazado todos los fatalismos, antiguos y menos antiguos. Ha señalado que cada alma es dueña de su destino, para bien o para mal".<sup>7</sup>

Cabe agregar que es cierto que la dignidad del bautizado es infinitamente mayor que la del no bautizado (el orden sobrenatural está a infinita distancia del orden natural), pero no se puede desconocer la existencia de una dignidad natural del hombre y de la persona.

TOMÀS AGUSTÍN CASAUBÓN

---

<sup>7</sup> JOSE MARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, Homilía: La libertad, don de Dios, en *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid, 1977, 32-33.

## BIBLIOGRAFIA

A. BAUSOLA, *Friedrich W. J. Schelling*, La Nuova Italia, Firenze, 1975.

La obra se divide en tres partes: la primera es una exposición de las líneas fundamentales del pensamiento de S.; la segunda, está compuesta por una serie de capítulos breves en los que el autor traza un cuadro histórico amplio: relaciones entre el pensamiento de S. y coetáneos, sucesores, interpretaciones, etc. La tercera parte del libro presenta una bibliografía bastante amplia, dividida en once partes según criterios habituales: biografías, antecedentes, época del pensamiento de S., intérpretes principales, grandes temas de la filosofía schellingiana.

Por lo que se refiere al pensamiento de S., es la primera parte del libro la que se debe tener más en cuenta. Bausola sitúa a S. en una encrucijada intelectual conflictiva, definida fundamentalmente por tres elementos: por la reflexión de S. sobre la *Crítica del juicio* (las otras dos Críticas kantianas de alguna manera representan lo que S. quiere evitar o superar: la partición de la esfera de la razón pura y de la razón práctica); además —y es el segundo elemento— influye en la primera reflexión de S. el tema de la unidad tal como lo ha tratado Spinoza. Por último, la influencia cultural despierta en S. una serie de intereses amplios que querrá integrar en su síntesis: tales elementos son sobre todo los clásicos del romanticismo, pero donde destacan fundamentalmente dos: el arte y la naturaleza. Y comenta Bausola que S. “realizzò in forma esponenziale la tendenza, che sarebbe poi stata tipica del romanticismo, all'unità oltre i dualismi, alla mediazione degli opposti partendo da un principio unitario, alla valorizzazione dialettica e armonica insieme di tutti gli aspetti del reale e della vita” (p. 1).

Desde un primer momento, S. procura superar el dualismo kantiano buscando la unidad del saber filosófico; sin embargo, su interpretación de Kant es a través de Fichte, al que, con todo, criticará. La propuesta de S. se puede definir como un intento de un saber deductivo en el que se articulen armoniosamente el idealismo trascendental —nacido de la crítica a Fichte— y la filosofía de la naturaleza, interpretada en clave no mecanicista —oponiéndose a las teorías de Kiehmeyer y Ritter—. La individuación del principio del saber debe permitir el tratamiento, dentro de un bloque unitario, de problemas que aparecen en asentada dicotomía en la filosofía crítica: sujeto y objeto, filosofía e historia, historia y naturaleza, individuo y sociedad, etc. Este grupo de problemas, desde la óptica de la unidad del saber definen una primera época del pensamiento de S. En cambio, dice Bausola, el segundo S. está preocupado por la comprensión especulativa unitaria de los hechos histórico-religiosos.

En el *Sistema del idealismo trascendental* S. se centra sobre el primer grupo de problemas. Movidio por la fundación última del idealismo, busca un principio que posibilite un saber incondicionado: la condición primaria de ese saber es la identidad del pensamiento, de modo que se puedan transformar todos los juicios sintéticos en juicios de identidad. Ahora bien, la identidad del pensamiento es autoconciencia, el Yo es principio incondicionado e idéntico. De esta manera, a juicio de Bausola, la reflexión gnoseológica constituye

desde ese primer momento hasta el final de la vida de S., la metafísica fundamental que, aunque sufrirá variaciones temáticas y angulaciones diversas en el tratamiento de los problemas, permanecerá siempre en ese grado de fundamentalidad. En este momento, la crítica a la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte queda mejor perfilada; en efecto, S. reprocha a Fichte el haber puesto un principio de limitación externo al Yo, cuando el Yo es identidad, aunque en líneas generales esté de acuerdo que la limitación del Yo es real o adquiere una dimensión real que afecta a la posibilidad del Yo como identidad. El límite, dice S., deriva de la estructura misma del Yo: él mismo es lo ilimitado y lo limitado; la limitación es, pues, no-Yo en cuanto el Yo se objetiva; así, el no ser es tan originario como el ser porque coincide en la identidad activa del Yo; por otra parte, el no-Yo será efectivamente deducible del Yo. De esta manera se consigue trazar un diseño básico de lo real a partir de la identidad del Yo, es decir, la filosofía de la naturaleza es la dualidad constituida negativamente pero, es, al mismo tiempo, complemento de la filosofía trascendental: la autoconciencia impone esos dos momentos.

Bausola sintetiza así el núcleo fundamental de la filosofía de S.: "L'io é infinito solo in unione col finito, come infinita posizione ed infinito sorpassamento del límite; esso non é mai infinito come identità delle due attività originarie, che sono reali solo nella reciproca limitazione. L'io raggiunge l'infinità come infinità che si nega e si riafferma come infinito, cioè, che si fa infinito e risorge da esso; l'infinito è perciò infinito come finito e infinito, come loro identità. In quanto tale, l'infinito è la infinita serie degli atti di limitazione e di sorpassamento di tale limitazione" (p. 11). El desdoble es objetivo, es saber, y, simultáneamente, el ir-contra es la anulación de la causalidad objetiva *ab extrinseco*, que se presenta en el Yo como una exigencia moral. Y, a su vez, el mantenimiento de un Yo absoluto, portador de la finitud objetiva, supone la vinculación activa con el no yo: hay necesidad de movimiento si hay autoconciencia.

En este sentido, el arte es la forma más alta de actividad, ya que se trata de una producción con conciencia: la obra de arte es la objetividad más perfecta del Yo. La integración del arte dentro del sistema unitario del saber, y por eso fundado, dio al movimiento romántico una sustentación metafísica. Y así como la física de S., derivada de la filosofía de la naturaleza, no tuvo feliz aceptación, a la inversa, su filosofía del arte encontró, al menos en un primer momento, un amplio consenso.

"La filosofía dell'identità segna certo un momento di 'pacificazione' sistematica, in Schelling (...)" (p. 14). En efecto, sea en la *Exposición de mi sistema filosófico* (1801), o en *Sobre la relación de lo ideal y de lo real en la naturaleza* (1806), obras comprendidas en un arco de tiempo relativamente extenso, S. insiste y profundiza en las ideas fundamentales del *Sistema*, aunque es en este mismo momento en que las preocupaciones del autor por los problemas relacionados con la historia y la religión, comienzan a manifestarse con un renovado peso. Tales señales de que dichos temas siguen vivos en el pensamiento de S., se pueden ver en *Bruno* (1802) y en *Filosofía y religión* (1804). La afirmación de Bausola comprende, en efecto, un aspecto amplio y fundamental del desarrollo intelectual de S., aunque está matizada por estos temas que afloran en su especulación. Desde un punto de vista teórico, en estos años madura en S. la idea de las determinaciones progre-

sivas del Absoluto, de modo que éste es, a la vez, un todo en acto mientras deviene. Pero S. no plantea la cuestión en términos estrictamente ontológicos, pues no pone una distinción entre Absoluto y mundo: como se vio, el no-Yo, o el momento finito del infinito es momento objetivo, por eso *devenir-ser en acto* están interpretados como unidad activa y objetiva.

Una dirección más acentuadamente religiosa aparece en el pensamiento de S. con las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809). La libertad debe ser entendida bajo la idea central de que Dios es vida y amor; aunque hay en esta tesis un retorno a la identidad como actuación sucesiva, ya que la libertad en esa situación, es autonomía o, si se quiere, es autonomía de la situación. Al mismo tiempo, S. quiere proponer una alternativa al tema del mal como imperfección, tal como aparece en Spinoza, y, desde otra perspectiva, hay que contar con las influencias teosóficas de Böhme, Oetinger y von Baader, fundamentalmente. Según Bausola, en las obras póstumas de S., *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación* que corresponden, sin embargo, a esta misma época, hay un paso decisivo "in direzione cristiana" (p. 17).

Siguiendo, en algún sentido, las reflexiones de la filosofía de la identidad, S. entra en un nuevo periodo de su especulación: el de la filosofía negativa y positiva. De algún modo, se concentran aquí algunos temas clásicos del racionalismo, sobre todo los referidos a los conceptos de esencia, existencia y posibilidad. La razón entiende la esencia, el posible, mas no la existencia, que aparece desde la experiencia: no es la existencia un atributo esencial y, si la razón la entiende de alguna manera, será bajo la forma de posibilidad. En este sentido, según los márgenes de posibilidad que deja entrever la esencia, la existencia es concebida como su complemento; y, así, de la conjunción de esencia y posibilidad (de existencia) se puede deducir el futuro actual. La filosofía es negativa en cuanto adscribe el pensamiento a lo posible ideal (posibilidad esencial); y es positiva en cuanto integra la actualidad al momento idealista que la precede. La razón es en sí misma incondicionada, es potencia infinita; si se va a la condición de la ilimitación, se deberá decir que a la potencia infinita de conocer le corresponde necesariamente una 'cantidad' infinita de ser potencial; pero como la potencia tiende a actuarse —en su negación como potencia— el acto, o el ser actual es una necesidad del movimiento racional. Ahora bien, la filosofía negativa porque está exclusivamente en el ámbito de la idealidad, es un momento anterior a la reflexión sobre lo que ya es ente. Así su ámbito propio es lo posible que no es ni negativo, porque incluye la positividad de la tendencia, ni positivo, porque no es acto. Si a la posibilidad corresponde una actualidad, tal actualidad es necesaria; por esto, el paso de la filosofía negativa a la positiva es un paso exigido por el ente necesario.

De estas reflexiones, nace la proposición de una nueva lectura del argumento ontológico. S. critica la formulación clásica en su punto de partida, y sostiene que el argumento puede darse si se comienza a razonar desde 'lo necesariamente existente', que según S. está exigido por la potencia de realización en absoluto. Si el mundo existe —la experiencia lo muestra—, la potencia realizada del infinito existe; o, lo que es lo mismo, es el mismo Absoluto el que existe. De este modo, si la existencia es realización de la posibilidad, el mundo es deductible *a priori* desde su condición. El argumento ontológico

incluye al mundo. Ahora bien, este mundo es querido y el querer es el *actus* de la potencia de ser. La unidad del acto querido como *a priori* y del ser como realización, no es otra cosa que identidad. El ser, dice Bausola, es *compos sui* porque el existente necesario es voluntad infinitamente 'queriente'. Por ello "(...) il nuovo tentativo di mediare ragione e libertà, finalit  e necessit , il quale, per , gioco su di una distinzione di piani conoscitivi che non si traduce, come in Kant, in un dualismo anche di tipo di realt  distinti in funzione del loro rapporto alla conoscenza (fenomeno e noumeno); i due tipi di conoscenza, in Schelling, forniscono due diversi aspetti di una realt  che   scandita su un alternarsi di momenti liberi e di momenti necessari" (p. 24).

Bausola, haci ndose eco de la tesis de Pareyson, ve en S. un sistema que comporta un cierto grado —que continuar — de disolución del idealismo racionalista. La exposición de las ideas centrales de S. permiten entrever esta posibilidad y, en un sentido más amplio, se puede afirmar que esta pequeña obra de Bausola es una buena introducción, por momentos densa, al pensamiento de S. La serie de discusiones y situaciones históricas varias tejidas alrededor del filósofo alemán, que cierran el libro, son un aporte interesante no sólo desde un punto de vista histórico sino también especulativo. De todos modos, baste un elenco de estas cuestiones sobre las cuales —sobre cada una— pueden desarrollarse interesantísimas discusiones.

Bausola presenta en primer lugar la interpretación de Hegel, y señala que su juicio sobre S. ha constituido la base de uno de los esquemas interpretativos más habituales sobre S. Inmediatamente hace referencia a la interpretación de F. J. Stahl, y continúa con la descripción del *Sp tidealismus*, caracterizado como un esfuerzo teorético para arribar al verdadero Dios, acompañado con la investigación de la cuestión crítica sobre el derecho y los límites de la razón empeñada en ese intento.

Refiere seguidamente la interpretación de Kierkegaard, y pone un punto de acuerdo entre éste y S. en el común rechazo al racionalismo; aunque indica que el acuerdo no es profundo y se limita a ese punto. Es interesante la descripción de S. en el pensamiento ruso (Kireevskij), sobre todo si se tiene en cuenta la tradición racionalista rusa de la que fueron protagonistas grandes metafisicos racionalistas: sobre todo Leibniz y en menor medida Wolff. Las consideraciones históricas que siguen se sitúan en la relación de S. con pensadores italianos del s. XIX y del presente (Galluppi, Rosmini, Spaventa, entre los primeros; Severino, Pareyson, Semerari y Petruzzellis, entre los segundos). Es interesante el espacio dedicado al estudio —o a las anotaciones— de la interpretación existencialista de S.; se detiene sobre todo en K. Jaspers, W. Jankel vi tch, A. Dempf y M. Heidegger.

Por último dedica dos secciones a los estudios ético-políticos inspirados en S. (A. Holerbach y G. Luk cs), y a los de est tica e historia (G. M hlis, M. Adam, L. Pareyson y N. Petruzzellis).

La bibliografía final, como señalábamos, es amplia y esencial.

AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE, *La sinrazón metafísica del ateísmo*. Prólogo del R. P. Dr. Stanislavs Ladusans S. J., Universidad Regiomontana y Publicaciones Paulinas, México, 1986, 256 pp.

Este libro del conocido filósofo mexicano es como una coronación y como una consecuencia: Una coronación de su pensamiento filosófico porque el tema —el siempre presente problema de Dios y de su posible negación— constituye la culminación de su metafísica y de toda metafísica verdaderamente tal; es también una consecuencia coherente de una ingente obra de pensador y de una inculdicable militancia filosófica. Y digo militancia porque esa calificación corresponde a quien concibe la filosofía misma como “propedéutica de salvación”. De ahí que no deba sorprendernos el tema actualísimo de este libro que ha germinado en el IX Coloquio Filosófico Internacional celebrado en San Pablo en 1981, hasta brindarnos ahora este fruto maduro, como lo pone de relieve el P. Stanislavs Ladusans en su Prólogo.

El primer paso (el debate sobre Dios y el ateísmo) ya muestra la doctrina subyacente (que se hará explícita a partir del cap. XVI) sobre la religación del hombre y cómo “el ateísmo destruye dialécticamente —no realmente— la religación (p. 28). Basave muestra la imposibilidad ontológica del ateísmo: “Mi yo es substancia... porque existe en sí, aunque no exista por sí. En alguna forma, el efecto se asemeja a la causa. La causación eficiente y la causación formal me configuran como ente deiforme. La causación final me constituye en un ente teotrópico” (p. 30). Aquí está la tesis esencial que atraviesa toda la obra y permite al autor iluminar una psicogénesis del ateísmo contemporáneo y una tipología del mismo; respecto de lo primero, las causas principales del ateísmo son el escándalo de los cristianos, deficiencias de formación, injusticias, cientificismo, horizontalismo especialmente el marxista y el humanismo existencialista. Respecto de lo segundo, los diversos tipos de ateísmo (cientificista, antropológico, cosmológico) permiten a la reflexión de Basave afirmar que “si el hombre no se agota en el conocimiento científico, el mundo tampoco resulta autosuficiente, nos remite a un ser postulado y no dado que es fundamentalidad última” (p. 68). Con Ortega y con Zubiri (pero con personal libertad) se muestra que “el ser fundamental es el eterno y esencial ausente” (que en cierto modo falta en el mundo); pero, al mismo tiempo, es “el eterno y esencial presente”; de este modo, “la realidad transc científica y teofánica del mundo es advertible por ese ente teotrópico que llamamos hombre, mientras no autodestruyamos, por la libre opción, nuestro constitutivo y radical teotropismo” (p. 69). Lo cierto es que, sobre base materialista, quedan inexplicados el fenómeno del movimiento, el origen de la vida y del pensamiento. Pero quizás lo más interesante para la conciencia filosófica sin prejuicios, sea el intento de Basave de mostrar la irracionalidad del ateísmo (tesis de la cual participo totalmente) y que resulta probada a lo largo de este libro; habida cuenta de las formas del ateísmo (dogmático, agnóstico, crítico y concepciones ateas de Dios), la indiferencia no alcanza a ocultar el miedo a Dios que pronto se convierte en odio a Dios (p. 78); Basave denomina “tensión indicativa” a este vacío de Dios, tensión que es, precisamente, manifestación de la dimensión teotrópica del hombre y que concluye mostrando la insensatez del ateísmo (p. 82).

A partir de estos supuestos, comienza el análisis crítico: Ante todo, el anti-teísmo de Nietzsche como “desfiguración cristiana” la que conlleva cuatro

falsedades: que el hombre sano sea opresor de los demás, la confusión entre caridad cristiana y altruismo comteano, las virtudes como "voluntad de nada", el amor a Dios como evasión del mundo; de ahí que semejante mundo sin Dios "resulte insoportable... y absurdo" (p. 91-2); bajo la lupa crítica de Basave pasan los personajes de Dostoievski; el ateísmo psicologista de Freud que intenta sustituir la metafísica y la teología por la psicología dejando intacto el problema religioso (p. 101); analiza luego la unidimensionalidad del pensamiento de Marx que opta por suprimir a Dios en la supuesta antítesis hombre-Dios (p. 105) y muestra la inconsistencia del positivismo lógico y sus sofismas relativos a las premisas. La errónea concepción de Dios del ateísmo postulatorio de Hartmann, deja paso a una crítica ajustada al ateísmo sartreano y al ateísmo "autodevorante" de Camus quien se encierra en "un desesperado solipsismo inhumano" (p. 132). Muy oportuno me parece el tratamiento del ateísmo "cristiano" de los "teólogos" de la muerte de Dios y de la "desmitologización" de Bultmann, sobre todo porque muestra la endeblez especulativa que un "prestigio" de moda no logra ocultar; si los actos de Dios "no son sucesos históricos" y Dios está totalmente oculto (fuera del Universo), en el fondo, "Bultmann —al igual que Schleiermacher— concuerda con los científicos en que no hay más conocimiento que el de las cosas existentes y que sólo existen las cosas que pueden ser objeto de la investigación científica" (p. 140). El nihilismo radical se le presenta a Basave como "la idolatría de la nada", aunque "no se puede idolatrar la nada sin ser devorado por ella" (p. 145); más allá de esta "huida de Dios", desfilan en el análisis Robinson, Cox, Van Buren, el "ateísmo provisorio" de Borchert y, sobre todo, el ateísmo práctico y agnosticismo de Russell al cual somete a minuciosa refutación que muestra sus numerosas incongruencias internas.

La positividad constructiva de la metafísica cristiana se pone en evidencia en el resto de la obra y, sobre todo, en el tratamiento del problema de la existencia de Dios; Basave comienza por demostrar que "entre los acontecimientos que presenciemos se da una consecuencialidad y no simplemente una sucesión"; es decir, consecuencialidad de causa-efecto y, a la vez, revaloriza el principio de razón suficiente el cual "reivindica no sólo una validez universal que se extiende a toda la realidad, sino una validez fundada sobre una necesidad interna de orden metafísico" (p. 187, 180). A esto debe agregarse la revalorización del principio de finalidad (que en Basave tiene especial importancia para su propia prueba de la existencia de Dios); esto le conduce, ante todo, a explicitar lo que denomina "teotropismo humano" (el hombre como buscador de Dios) lo que supone un "conocimiento prefilosófico de Dios" (p. 183) de modo que las pruebas constituyen "un desarrollo científico de la intuición primera, prefilosófica del acto de ser" (p. 184). Manteniendo, pues, las cinco vías tomitas y, luego de una breve exposición de los argumentos propuestos por Sciacca y Maritain, Basave ofrece el suyo que podríamos denominar la vía por la plenitud subsistencial. He lo aquí: "Mi afán de plenitud subsistencial, que se me presenta coexistiendo orgánica y dialécticamente con mi desamparo ontológico, con mi insuficiencia radical, en forma parecida al contrapunto musical, implica la Plenitud Subsistente e infinita de donde proviene, precisamente, mi concreto afán de plenitud que se da en el tiempo. Si existe nuestro afán de plenitud subsistencial —y esto es un hecho evidente— existió siempre una Plenitud Subsistencial, porque si no hubiera existido, no se darían todos nuestros concretos afanes de vida y de más vida"; por consiguiente: "Mi argumento de afán de plenitud subsistencial se funda en la finalidad. Si Dios no existiera, el afán de plenitud subsistencial —y la misma idea de plenitud— sería un efecto sin causa. Pero

un efecto sin causa resulta absurdo. La causa final es la causa de las causas. Lo que exige el argumento no es sólo una plenitud ideal, sino una Plenitud Subsistencial" (p. 188; cf. también, p. 47 y 201).

Los tres últimos capítulos apuntan a tres grandes temas: El misterio de Dios, el hombre como ente teotrópico y deiforme y la irracionalidad del ateísmo frente a los datos de la ciencia: Respecto de lo primero, aunque la pregunta ¿quién es y cómo es Dios? carece de sentido *quoad nos* (p. 198), es el que Es (Ex. 3, 13-14) en el orden especulativo; pero, en el orden existencial es amor (p. 200); la metafísica de Dios, por eso, se articula, para Besave, en "la conciencia ontológica de nuestro ser teotrópico y de nuestro ser deiforme" (p. 202) que conduce derechamente al ámbito del Dios vivo. De ahí la necesidad de ahondar en la naturaleza de este "animal deiforme y ente teotrópico" que es el hombre (el hombre es *homo religiosus*) y en la última perfección del hombre consistente en su participación en el Ser infinito (p. 213-4). Al cabo de este esfuerzo, vuélvese a ver con más claridad la impotencia del ateísmo frente a los datos de la ciencia que no puede dudar del hecho del movimiento físico, que no puede negar la diferencia cualitativa entre la mera materia orgánica y la vida y, por fin, que no puede solucionar (si se encierra en el ámbito de la materia) el problema del origen y causa del pensamiento (pp. 219-221): "las leyes cósmicas no pueden existir sin un Legislador cósmico. Ante el Supremo Hacedor surge un irresistible sentimiento de gratitud y de adoración" (p. 228).

Tal es la obra y tal el pensamiento que he presentado como una coronación y como una consecuencia. Es gratificante que, en medio de la decadencia general de Occidente, surjan en Hispanoamérica con renovado vigor los antiguos y nuevos (ahora sobre todo *nuevos*) retoños de la Metafísica del Ser. La obra del filósofo mexicano es, en ese sentido, ejemplar. En ese surco de la Metafísica del Ser debemos seguir, como el labrador que ara sin volver la cabeza.

ALBERTO CATURELLI

## INDICE DEL VOLUMEN XLI

### EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>La causa. I. Principio y causa</i> .....	5
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La causa. II. Los diversos tipos de causa</i> ..	85
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La causa. III. Los principios de causalidad eficiente y final</i> .....	163
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La causa. IV. Necesidad de la primera causa o acto de Dios</i> .....	243
<i>Sapientia, a los cuarenta años de su fundación</i> .....		83

### ARTICULOS

GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>El tema de la verdad en Santo Tomás: sus fuentes</i> .....	11
FRANCISCO REGO:	<i>En torno a tres concepciones de la verdad formal</i> .....	37
IGNACIO T. LUCERO:	<i>Las dos dimensiones esenciales de la verdad formal</i> .....	47
JUAN J. SANGUINETI:	<i>La naturaleza como principio de racionalidad</i> .....	55
JOSE M. DE ESTRADA:	<i>Libertad y temporalidad</i> .....	67
CESAREO LOPEZ SALGADO:	<i>La sospecha de orientalismo y dualismo en Platón</i> .....	93
DANIEL O. GAMARRA:	<i>Esencia, posibilidad y predicación: a propósito de una distinción aviceniana</i> .....	101
JUAN E. BOLZAN:	<i>Fundamentación de una ontología de la naturaleza</i> .....	121
EDGARDO CASTRO:	<i>El conocimiento trascendental de Dios y la metafísica de la naturaleza</i> .....	167
FEDERICO MIHURA SEEBER:	<i>Aportes para una caracterización del silogismo práctico</i> .....	181
SILVANA FILIPPI:	<i>El dinamismo ético-social y la educación del hombre según Aristóteles</i> .....	195
RAÚL ECHAURI:	<i>Pintura y significación</i> .....	211

CARLOS I. MASSINI:	<i>La cuestión del "paso" indebido de las proposiciones especulativas a las prácticas y la respuesta de Tomás de Aquino</i> .....	249
ALBERTO CATURELLI:	<i>Significado del pensamiento de Michele Federico Sciacca para el hombre de hoy</i> ....	265
PEDRO E. BAQUERO LAZCANO:	<i>La sociedad nacional y la sociedad internacional para el análisis de la doctrina social de la Iglesia</i> .....	281

## NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO CATURELLI:	<i>III Congreso Católico Argentino de Filosofía. XVII Coloquio Interamericano de Filosofía. Crónica. La filosofía cristiana en Hispanoamérica</i> .....	71
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>Octavio N. Derisi, filósofo cristiano</i> .....	133
	<i>Dos juicios europeos acerca de la obra filosófica de Monseñor Derisi</i> .....	141
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Introducción a Santo Tomás</i> .....	145
JUAN A. CASAUBON:	<i>El evolucionismo, ¿una evidencia?</i> .....	219
STANISLAVS LADUSANS:	<i>El análisis social en la perspectiva filosófico-cristiana</i> .....	223
PEDRO J. MOYA OBRADORS:	<i>Etienne Gilson: bibliografía</i> .....	291
TOMAS A. CASAUBON:	<i>En torno al concepto de dignidad</i> .....	306

## BIBLIOGRAFIA

JOHN C. CAHALAN:	<i>Causal realism</i> (E. Castro) .....	75
JOHN FINNIS:	<i>Natural law and natural rights</i> (C. I. Massini) .....	76
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>Introducción al Tomismo</i> (O. N. Derisi) ...	78
BATTISTA MONDIN:	<i>Storia della filosofia medievale</i> (O. N. Derisi) .....	78
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Estudios de metafísica y gnoseología</i> (A. Di Pietro) .....	148
SANTO TOMAS DE AQUINO:	<i>Comentario de la Ética a Nicómano</i> (E. La Croce) .....	151
GONZALO FERNANDEZ DE LA MORA:	<i>La envidia igualitaria</i> (J. L. Martínez Peroni) .....	153
TEOFILO URDANOZ:	<i>Historia de la filosofía. T. VIII</i> (O. N. Derisi) .....	155
CORIOLOANO ALBERINI:	<i>Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino</i> (M. I. García Losada) ..	157

SANTO TOMAS DE AQUINO:	<i>Comentario de la Política de Aristóteles</i> (M. J. A. Daneri) .....	159
V. GARCIA HOZ:	<i>Calidad de educación, trabajo y libertad</i> (M. J. A. Daneri) .....	233
JACQUES GENET:	<i>Chine et le Catholicisme</i> (G. E. Ponferrada) .....	234
GABRIEL J. ZANOTTI:	<i>Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia</i> (A. M. Mallea) .....	235
ERNESTO LA CROCE:	<i>Ética e metafísica nell'Ética Eudemia di Aristotele</i> (J. A. Casaubón) .....	238
GABRIEL J. ZANOTTI:	<i>Persona humana y libertad</i> (E. Castro) ..	239
A. BAUSOLA:	<i>Friedrich W. J. Schelling</i> (D. Gamarra)...	310
A. B. FERNANDEZ DEL VALLE:	<i>La sinrazón metafísica del ateísmo</i> (A. Caturelli) .....	314
INDICE DEL VOLUMEN XLI .....		317

---

Impreso en los Talleres Gráficos de  
UNIVERSITAS, S. R. L.  
Ancaste 3227 — Buenos Aires

---

CALZADO  
E  
INDUMENTARIA  
DEPORTIVA

**A T O M I K**  
**La expresión del movimiento**

 **Panamérica de Plásticos S.A.I.C.**

---

---

**ASTRA**

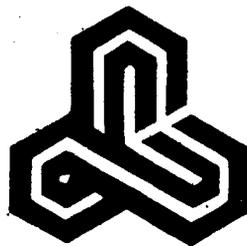
**ASTRA**

**ASTRA**  
**COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.**

---

---

**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 AZUCAR**

**Ledesma una empresa que ES argentina**

**MOLINOS SANTA MARIA**

**CORNA, S. A.**

**PEKIN 2971**

**Isidro Casanova**

**651-0948**

**SARMIENTO 767**

**Piso 2º**

**40-6789 y 6833**

**ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.**

**CONSIGNATARIOS**

**COMERCIAL Y AGROPECUARIA**

---

*Ac. Corrientes 378 - 5º piso*

*T. E. 394 - 1360 - 1364*



**FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES**

**PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD**

**BAZAR FRANCES**

**IMPORTACION - REPRESENTACIONES**

**Carlos Pellegrini y Rivadavia  
1009 Capital Federal  
Tel. 35-2081/9**

**SANCHEZ ELIA**

**PERALTA RAMOS**

**SEPRA S. C. A.**

**ARQUITECTOS**

**ARENALES 1132  
CAPITAL**

**YERBA MATE Y TE**

***Taragui*** 

**Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes**

## **PENSAMIENTO**

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las  
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento

Pablo Aranda, 3

28006 Madrid-España

Adhesión de la

Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

**CORDOBA 320**

**BUENOS AIRES**