

SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía

• Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Naturaleza del conocimiento humano. El significado de la abstracción en Santo Tomás (III)* 163

ARTICULOS

- FEDERICO MIHURA SEEBER: *La certeza de la evolución (Reflexiones crítico-filosóficas)* 171
- PEDRO J. MOYA OBRADORS: *Etienne Gilson ante las falsas interpretaciones del pensamiento de Santo Tomás de Aquino* 185
- IGNACIO E. M. ANDEREGGEN: *Diferencias en la comprensión medioeval del De divinis nominibus de Dionisio Areopagita* 197
- JAVIER FERNÁNDEZ AGUADO: *Deus, causa sui en Descartes* 211

NOTAS Y COMENTARIOS

- OSCAR ROTELLA: *¿Un desliz en la Summa Logicae de Guillermo de Ockham? Algo más sobre el problema de los universales en Aristóteles* 221
- B. D. TELLO: *Derecho natural* 224
- EDGARDO CASTRO: *Antropología y evolucionismo* 233

BIBLIOGRAFIA

HÉCTOR JORGE PADRÓN: *Materia y materiales en Aristóteles*, (J. E. Bolzán), p. 236; FEDERICO MIHURA SEEBER: *Metodología Política II, Dialéctica-Dialéctica Peirástica-Dialéctica Agonal*, (Juan A. Casaubón), p. 238; HANS BLUMENBERG: *Il riso della donna di Tracia*, (J. Fernández Aguado), p. 239.

1989

Año XLIV

(Julio-Setiembre 1989)

Nº 173

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

NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO HUMANO. EL SIGNIFICADO DE LA ABSTRACCION EN SANTO TOMAS

III

LA ABSTRACCION

1. De los datos sensitivos al conocimiento intelectual

Todo el problema del conocimiento se reduce, según ya advertimos antes, a cómo se une el conocimiento sensitivo con el intelectual, indispensables ambos para una verdadera aprehensión de la realidad.

Porque sin conocimiento sensitivo no hay aprehensión inmediata o intuitiva de la realidad trascendente. Y sin conocimiento intelectual no se llega a la aprehensión del ser trascendente formalmente tal.

Hemos visto en la Segunda Parte de este trabajo los errores sobre el conocimiento humano, cómo provienen principalmente de atenerse ya sólo al conocimiento espiritual de la inteligencia con prescindencia o desmedro del conocimiento sensitivo —racionalismo en sus diversas formas—; o de atenerse al solo conocimiento sensitivo con desmedro o negación del conocimiento intelectual, como esencialmente superior al de los sentidos —empirismo en sus diversas formas, positivismo y neoempirismo lógico matemático.

El intento de unir ambos conocimientos por Kant fracasó por reducir la actividad intelectual a un formalismo vacío de ser objetivo. La fenomenología de Husserl fue la que más se aproximó a la verdadera solución, pero no llegó a ella por desconocer la abstracción y haber querido unir los conocimientos sensitivo e intelectual como intuitivos.

En todos estos sistemas, de extremo espiritualismo o de extremo empirismo con el formalismo kantiano y la fenomenología de Husserl, lo que falta y los ha llevado a no aprehender la verdadera realidad del conocimiento es haber desconocido la abstracción.

Porque la verdadera solución del problema consiste en unir la intuición sensitiva, la aprehensión inmediata de la realidad trascendente con la de-velación del ser trascendente formalmente tal por el concepto.

Y esta vinculación de los dos conocimientos que conducen a la aprehensión auténtica del ser trascendente por el concepto intelectual desde los datos de la intuición sensitiva, únicamente puede lograrse por la abstracción de la inteligencia del ser trascendente dado en los datos sensitivos, pero oculto en ellos por la materia. Mediante la abstracción que toma el ser formalmente tal del dato sensitivo, sin la materia individual que lo oculta, la inteligencia llega a la de-velación y aprehensión inmediata del ser trascendente, bien que sin las notas individuantes, con las cuales se unirá luego mediante el juicio.

2. El conocimiento intelectual supone y se apoya en el conocimiento sensitivo

La inteligencia humana no posee ideas innatas. Como dice Aristóteles y repite Santo Tomás, la inteligencia es "tanquam tabula rasa, in qua nihil scriptum est", "es como una tabla rasa en la cual no hay nada escrito".

El origen de las ideas surge desde el conocimiento sensitivo "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu", "nada hay en el entendimiento que no haya pasado primero por los sentidos" (Aristóteles y Santo Tomás).

Esto no quiere decir, como interpreta el empirismo de Locke, que el entendimiento no haga más que reproducir los datos de los sentidos, agruparlos, separarlos o combinarlos entre sí pero sin superarlos.

Este principio de Aristóteles, repetido por Santo Tomás, quiere decir que el entendimiento humano no tiene ideas innatas o infusas por Dios o contempladas en una preexistencia, como quiere Platón, sino que las adquiere mediante los datos de la intuición sensitiva, de donde las extrae, pero como objeto formal propio y con las cuales aprehende formalmente el ser trascendente, esencialmente superior e irreductible al objeto de los sentidos, en los cuales el ser está dado, pero sin ser aprehendido formalmente tal, oculto por la materia.

Henos ya frente al problema de cómo la inteligencia toma su objeto formal, el ser inmaterial o espiritualizado, de los datos sensitivos que son materiales: cómo pasa del dato sensitivo material al concepto espiritual, en el cual se aprehende formalmente el ser u objeto trascendente desde las notas esenciales del ser, la "quidditas rei materialis", "la esencia o notas esenciales del ser material".

3. Doble causa instrumental

El instrumento es una causa subordinada a la causa eficiente principal, que actúa bajo el influjo de ésta. El instrumento coadyuva con la causa principal de dos maneras: 1) ya modificando la materia sobre la cual actúa la causa principal. Así un cuchillo o un tenedor ayuda a la causa principal a cortar o a pinchar, el instrumento encauza la acción de la causa principal —la fuerza de la mano en este caso— a un determinado modo de obrar. 2) En segundo lugar el instrumento puede actuar modificando directamente la acción de la causa principal. Así en el cine la película modifica directamente la luz, que es la causa principal, la cual al pasar a través de ella, toma sus imágenes, sin modificarlas, y las hace luminosas y visibles de oscuras que eran.

4. La elaboración de la "species impressa" o imagen espiritual del objeto sensitivo

Este segundo tipo de instrumento es el que ejerce la imagen sensitiva de la imaginación —el "phantasma"— sobre el entendimiento agente o activo. Este no es un entendimiento para entender, sino para iluminar espiritualmente el objeto de la imagen sensitiva, sin modificarlo, para que pueda ella actuar sobre la inteligencia espiritual, que es la que entiende.

El entendimiento agente, dice Aristóteles, es como una "luz" que despoja a la imagen sensitiva de la materia, que oculta en su potencia el ser, y lo hace espiritual e inteligible en acto, al prescindir de la materia. El objeto inicial de la

intuición sensitiva, reproducido por la imaginación, pasa a existir en el acto espiritual del entendimiento agente, sin perder ni modificar sus notas objetivas, llega a existir espiritualmente, despojado de sus notas materiales individuantes, que impiden su inteligibilidad en acto. Este objeto, ya existente en acto espiritual, inteligible en acto, al estar despojado de la materia es la species impressa, es decir, el objeto espiritualizado o iluminado por un acto espiritual del entendimiento agente, y capaz ya de determinar al entendimiento para que lo aprehenda y con él entienda.

El entendimiento agente ejerce una actividad a priori, pero no en el sentido kantiano, que transforma el fenómeno en objeto, sino que simplemente ilumina o hace inteligible en acto el objeto de la imagen sensitiva —sin modificarlo en nada— que era inteligible sólo en la obscuridad de la potencia, por la materia que impedía su acto o inteligibilidad. El a priori de la actividad del entendimiento activo confiere transparencia o acto inteligible al objeto material de los sentidos, al darle existencia espiritual. El entendimiento agente, pues, no modifica para nada el objeto, simplemente lo hace existir en un acto espiritual, que pone en acto su inteligibilidad, que estaba obscurecida en la potencia por la materia de la imagen sensitiva. El ejemplo del cine viene al caso: la figura oscura de la película no es cambiada por la luz, sino simplemente iluminada, colocada en acto visible. Es lo que en el plano espiritual realiza precisamente el entendimiento agente o función espiritualizadora de la imagen sensitiva, que traslada el objeto de la imagen, sin modificarlo en sí mismo, a un acto espiritual, en que logra objetividad en acto y puede así determinar a la inteligencia espiritual para conocer.

Como la materia sellada por la cantidad es el principio de individuación, al perder su materialidad, sin perder sus notas esenciales, el objeto, en la imagen espiritual o species impressa, resulta el mismo, pero abstracto, no individual.

Por eso, la inteligencia humana no posee intuición del objeto concreto, al que aprehende inmediatamente de un modo abstracto —en su esencia, sin las notas individuantes—. Maritain afirma que se puede llamar a esta aprehensión una “intuición abstractiva”, un conocimiento inmediato del objeto sin sus notas concretas individuales.

La species impressa o determinación objetiva espiritual no es un medio en el cual —in quo— se entiende, sino sólo un medio por el cual —medium quo— el entendimiento llega a aprehender el objeto, llega a entender.¹

¹ Los averroístas han interpretado que el entendimiento agente de Aristóteles es único y común para todos los hombres. Desde fuera de la inteligencia individual, la ilumina con su objeto, pero él no pertenece al hombre, está por encima de él. Esta interpretación no se ajusta a la verdadera naturaleza del conocimiento humano. Este debe tener en sí mismo todo lo necesario para entender. No es posible que la inteligencia humana llegue a entender con un entendimiento ajeno que está fuera de ella. Toda esta interpretación es enteramente arbitraria y como tal inadmisibles. De aquí que la explicación de Santo Tomás que hemos dado en este trabajo, es la única que se ajusta a la verdad y a sus exigencias, sea cual haya sido realmente el pensamiento de Aristóteles. En todo caso la interpretación de Santo Tomás además de ser la única coherente y ajustada a la realidad del conocimiento, se ajusta al texto de Aristóteles. Rolfest, uno de los mejores intérpretes de Aristóteles, sostiene que la interpretación tomista expresa el verdadero pensamiento de Aristóteles. En todo caso es la única admisible para explicar adecuadamente el acceso del entendimiento al objeto intuitivamente dado en los sentidos.

Toda la actividad del entendimiento agente para realizar las especies impresas y ésta misma son inconscientes, llegamos a conocerlas como exigencias necesarias para explicar cómo el objeto material de la fantasía se espiritualiza y se hace inteligible en acto y capaz, por eso mismo, de determinar al entendimiento espiritual y hacerlo capaz de aprehender el objeto trascendente.

5. De la species impressa a la species expresa o concepto

Inteligible en acto en la imagen espiritual o species impressa del entendimiento agente, el objeto es capaz de determinar al entendimiento pasivo, a la inteligencia, de modo que, fecundada espiritualmente por él, ella es capaz de dar a luz el concepto, lo concebido, y aprehender en él —medium in quo— el objeto trascendente, que ha podido llegar a él, gracias a su espiritualización y puesta en acto realizados por el entendimiento agente en la species impressa. De este modo las notas esenciales del objeto han llegado a determinar a la inteligencia.

La species impressa no conoce, es el medio indispensable para que la inteligencia pueda aprehender su objeto, el ser trascendente, es decir, pueda entender, es un medio mediante el cual (quo) la inteligencia llega a entender.

El entendimiento activo sólo hace existir en un acto espiritual el objeto trascendente, desde la imagen sensitiva, y con él determina —por eso es species impressa— y fecunda objetivamente al entendimiento para que entienda.

Ya determinado por el objeto trascendente espiritualizado, en acto espiritual de la species impressa, el entendimiento produce la species expresa o el concepto —concebido por el acto de entendimiento, fecundado por la species impressa o imagen espiritual del objeto— en el cual —in quo— aprehende y conoce el objeto real trascendente. Porque el concepto es un acto subjetivo y objetivo a la vez. Es el acto del entendimiento, en el cual existe el objeto tomado de la imagen sensitiva, pero espiritualizado, hecho inteligible en acto.

Por eso en el concepto hay que distinguir claramente dos aspectos, el subjetivo: un acto espiritual del entendimiento, y otro objetivo: es el objeto presente en él y en el cual —in quo— la inteligencia aprehende o alcanza el objeto real trascendente. La riqueza espiritual del acto de entender, como ya lo hemos advertido antes, contiene existencia para el propio acto subjetivo de entender y para conferirla al objeto presente en él por la species impressa. Es lo que llama Maritain la "superexistencia" o riqueza de existencia del acto de entender, que posee existencia para su propio acto subjetivo y existencia para dar cabida en él a otro ser distinto de él, que es el ob-jectum.

Volvemos al tema de la intencionalidad, esencial al acto del conocimiento, especialmente intelectual, como lo han subrayado Santo Tomás y Husserl. En el mismo acto de entender —fecundado objetivamente por la imagen espiritual, la species impressa del objeto— están intencionalmente identificados sujeto y objeto, pero como realmente distintos.

El concepto o species expresa es, por eso, un medio consciente, en el cual —in quo— está presente, como distinto del acto inteligente, el objeto real trascendente. No se trata de una identidad real de sujeto y objeto, sino de una dualidad real dada en el seno del mismo acto consciente de entender. Esto es

precisamente la intencionalidad, constitutiva y esencial del acto de entender y donde sujeto y objeto, realmente distintos, están presentes en el mismo y único acto de entender. "Intelligens in actu es intellectum in actu", "el entendimiento en acto es lo entendido en acto", dice Santo Tomás refiriéndose a la identidad intencional, que cubre una dualidad real de sujeto y objeto en la unidad del acto cognoscente.

6. El Intelectualismo Realista

El concepto aprehende inmediatamente el ser u objeto trascendente. Lo entendido —el objeto— es lo primero que capta el concepto. Sólo por reflexión capta el concepto subjetivo o acto de entender. Lo primero que se conoce es el objeto entendido, y luego, volviendo sobre el acto, se aprehende el sujeto inteligente.

Esta aprehensión inmediata del objeto o del ser trascendente es una verdad evidente por sí misma. No se puede separar el sujeto del objeto. El conocimiento, sobre todo el intelectual, es una realidad intencional esencialmente tal.

Plantear el problema del conocimiento del siguiente modo: cómo sé que a mi entendimiento responde un objeto, es deformar el conocimiento, porque no hay acto de entender sin la presencia en él del objeto. Este planteo llamado del "puente" entre sujeto y objeto, falsea la realidad del concepto en el planteo mismo del problema: separa el sujeto del objeto, identificados intencionalmente en el acto de entender.

Por eso, el Intelectualismo Realista es una verdad evidente por sí misma. Pero se puede demostrar indirectamente. Directamente no se puede demostrar, porque sólo la inteligencia sería capaz de hacerlo, y habría que suponer ya que la inteligencia es capaz de conocer la verdad.

Pero el valor de la inteligencia para conocer la verdad no necesita demostración. Porque cualquier intento para demostrar que la inteligencia carece de valor para conocer la verdad o ser trascendente, o que pone en duda tal valor, no se puede formular siquiera sin el valor objetivo de la inteligencia. Porque si la inteligencia es capaz de probar que ella es incapaz de conocer la verdad, de aprehender el ser trascendente o dudar del mismo, tal negación o duda no tiene valor si la inteligencia no es capaz de conocer la verdad. Por eso, negar o poner en duda el valor de la inteligencia es contradictorio.

Pero el valor de la inteligencia para conocer la verdad no necesita demostración, según lo dicho antes, se puede mostrar el valor de la inteligencia para aprehender el ser trascendente, por un análisis del concepto, que en la intencionalidad de su acto incluye el sujeto con el objeto trascendente.

7. El Juicio

El concepto aprehende el ser o realidad trascendente, pero no afirma ni niega nada de él. Por eso, es indispensable para aprehender el ser o verdad trascendente, pero no basta. Así, si digo "hombre", "animal", "mesa", son conceptos objetivos; pero con ellos solos no conocemos la realidad. Es menester devolverlos e integrarlos con ésta mediante el juicio. Vg. "Juan es hombre" o "el hombre es un animal racional".

El juicio es la operación central del conocimiento humano porque en él el sujeto llega a ver la conformidad de la realidad con el concepto. En verdad, todo juicio explícita o implícitamente incluye el sujeto: vg. "yo aprendo que el hombre es un animal racional". El concepto del predicado es reintegrado al sujeto en la contemplación de la inteligencia o del sujeto. Y en esto consiste precisamente la aprehensión de la verdad: ver la identidad del concepto del predicado con la realidad del sujeto.

El hombre no posee intuición intelectual, no capta con sólo la inteligencia conceptual la realidad, precisamente porque no es un espíritu puro. Es un animal racional, compuesto substancial de alma y cuerpo. El alma es una substancia espiritual incompleta, que necesita del cuerpo para captar intuitivamente con los sentidos la realidad trascendente material inmediata. Pero los sentidos intuyen el ser trascendente material, sin develarlo formalmente como ser, según dijimos ya antes. A través de la abstracción la inteligencia aprehende con el concepto el ser trascendente, pero despojado de sus notas individuantes.

El juicio suple la intuición intelectual, la aprehensión directa del ser real, propia de las substancias completas espirituales o puros espíritus —los ángeles—. El juicio vuelve a unir el ser trascendente del predicado o del concepto con la realidad concreta, de donde fue abstraído. En ese acto es cuando el hombre propia y estrictamente conoce, aprehende la identidad del concepto objetivo con el ser real existente.

En el juicio se une el carácter intuitivo de los sentidos con el ser del concepto abstracto, formalmente aprehendido por él, pero sin las notas individuales: una intuición compuesta que suple la intuición simple de los puros espíritus.

En esta contemplación de la identidad del ser del concepto con la realidad concreta, el sujeto cognoscente tiene conciencia de sí y de esta aprehensión de la realidad. Por ejemplo: "Veo o comprendo que Juan es hombre". Es decir que en el juicio no sólo se aprehende la identidad del concepto con la realidad en que consiste la verdad, sino que el sujeto toma conciencia de esta verdad.

Por eso, los primeros son juicios de existencia, vg.: "Juan es hombre", "esto es una mesa". La inteligencia ve la identidad del contenido conceptual —predicado— con la realidad concreta; y eso es precisamente la aprehensión de la verdad, la posesión intelectual de la realidad trascendente en la mente. La conjunción de la sensación con el concepto en el juicio hace posible esta aprehensión de la realidad trascendente concreta en que consiste la verdad.

Luego la inteligencia, con la ayuda de la experiencia y del raciocinio, va extendiendo sus conocimientos, descubre las notas esenciales —vg.: "Los ángulos de un triángulo valen dos rectos"—. Y más tarde, mediante el principio analítico de causalidad llega a conocer las realidades estrictamente espirituales, como la esencia de la propia inteligencia, de la libertad y del alma espiritual, y logra alcanzar el conocimiento del mismo Ser en sí y necesario de Dios, como Causa primera de todo ser contingente y finito. En todos estos pasos la inteligencia siempre avanza sobre la aprehensión del ser trascendente.

En el fundamento de todos estos conocimientos, están los juicios iniciales de existencia de la realidad material. Porque el objeto formal de la inteligencia

—lo que “per se primo attingit intellectus”— es la “quidditas rei materialis”, “la esencia de las cosas materiales” (Santo Tomás): el concepto de las esencias materiales, que a su vez no pueden aprehenderse sin el acto de ser, ya que no son sino modos o capacidades de ser. El ser es un trascendental, sin cuya presencia no tiene sentido ni la esencia ni el acto de entender.

Todo otro ulterior conocimiento, aun el de los objetos espirituales, tiene su fundamento en estos primeros conceptos y juicios de los entes materiales. De aquí que la realidad espiritual se llegue a conocer por la abstracción de las notas materiales.

8. La inteligencia y el ser trascendente

Lo importante es subrayar que desde aprehensión del ser trascendente por el concepto objetivo, a través de la intuición sensitiva, que se pone en contacto directo, sin intermediarios, con el ser real, la inteligencia está siempre en posesión del objeto real trascendente inicialmente existente y más tarde con las esencias, que no existen, pero son capaces de existir.

Gracias a esta unión de sensación intuitiva y concepto intelectual, mediante la abstracción, en el juicio la inteligencia aprehende conscientemente la realidad y se posesiona de la verdad. Insertada en el ser trascendente desde el comienzo de sus primeros conceptos, todos los ulteriores pasos de la inteligencia, rectamente deducidos, dados en la evidencia sobre él, tanto en su ampliación como en su profundidad, van avanzando sobre él en su conquista.

Sin la posesión del ser trascendente la inteligencia no puede actuar con su actividad esencialmente intencional. Comienza con los conceptos unívocos del ser predicamental —sustancia, cualidad, cantidad, relación, hábito, ubicación, situación, tiempo, acción y pasión— luego asciende, mediante conceptos análogos, al ser trascendental con sus propiedades identificadas con él, que en el estado puro se identifican con el Ser imparticipado, con el Ser de Dios.

Aun en la penumbra de los conceptos análogos, la inteligencia no se desprende del ser trascendente; y aunque al Ser en sí lo alcance con los conceptos inicialmente tomados de la realidad material, con conceptos imperfectos en cuanto al modo de expresarlo, lo aprehende sin deformarlo en su auténtica realidad trascendente. La imperfección no afecta a la realidad aprehendida del objeto, sino sólo al modo imperfecto de aprehenderlo.

Todo el recorrido de la inteligencia en las ciencias, sobre todo en la Filosofía y máxime en la Metafísica, es conquista sucesiva del ser, un enriquecimiento incesante con la posesión progresiva del ser, en su esencia y acto de ser, hasta llegar al Acto puro del Ser de Dios.

De aquí que, como en hermosa y precisa frase se expresa Santo Tomás: “Intellectus quodammodo fit omnia”, “el entendimiento de alguna manera se hace intencionalmente todas las cosas”. Por la identidad intencional con el objeto, la inteligencia se posesiona y enriquece con el ser trascendente de todas las cosas: se identifica intencionalmente con todo ser. Nada hay, pues, que no caiga bajo el dominio de la inteligencia, desde que ella es capaz de aprehender el ser en cuanto ser, que abarca toda la realidad creada e increada.

Lo cual no quiere decir que la inteligencia conozca perfectamente todas las cosas y menos desde un principio que no haya cosas que se ocultan a su mirada. Precisamente porque su objeto formal propio, lo que "per se primo attingit", "lo que primeramente alcanza", es la "quidditas rei materialis", "la quiddidad o esencia de las cosas materiales", a medida que se aleja y eleva sobre tal objeto formal —sin dejar de estar siempre en posesión del ser trascendente— su conocimiento es más imperfecto, en cuanto al modo de aprehender —no en cuanto a su aprehensión misma— su objeto.

La inteligencia aprehende el ser en todo su ámbito, aunque de un modo imperfecto en cuanto al modo de aprehenderlo en los niveles que superan los seres imperfectos finitos o predicamentales, es decir, cuando alcanza los objetos trascendentales: ser, verdad, bondad, unidad y belleza, que en sí no encierran imperfección y se identifican y, en suprema instancia, son el Ser en sí infinito y omniparfecto de Dios, y sólo son aprehensibles con conceptos análogos.

Además, como la inteligencia, en posesión del ser, avanza por la experiencia y el raciocinio para formular nuevos juicios y conocer con ellos nuevos objetos o nuevas facetas de los mismos, la conquista y posesión del ser trascendente, ya en el plano científico, ya en el plano filosófico, es inagotable.

La inteligencia es capaz de conocer todas las cosas de una manera comprensiva o en general, pero no cada cosa en particular. Por eso su labor de conocimiento del ser trascendente es inagotable.

9. El Intelectualismo Realista de Santo Tomás

Este Intelectualismo se ubica entre dos extremos falsos: el Intuicionismo y el Agnosticismo.

Se trata de un Intelectualismo que se posesiona del ser trascendente en todos sus niveles, pero no de una manera intuitiva —propia de Dios y de los puros espíritus— sino abstractiva. Mediante la unión de la intuición sensitiva y el concepto objetivo, logrado por abstracción de los datos de aquella intuición, en el juicio aprehende el ser o realidad trascendente, no intuitivamente sino "dividendo et componendo", por abstracción y composición de los conceptos "predicados" con el sujeto.

Pero esta aprehensión abstractiva de la realidad está lejos de ser un agnosticismo. Se trata de una aprehensión o posesión inmediata del ser real trascendente, logrado por la colaboración de la sensación y del entendimiento —propia del hombre, compuesto substancial de cuerpo y alma— en el juicio, a través de la abstracción de los conceptos.

Sin llegar a la intuición, el juicio la suple imperfectamente, logra la aprehensión inmediata del ser trascendente de la manera explicada, a través de la abstracción de los datos de la intuición sensitiva devueltos a ésta. Ni Intuicionismo ni Agnosticismo, sino Realismo Intelectualista o Intelectualismo Realista moderado.

(Continuará)

LA CERTEZA DE LA EVOLUCION (Reflexiones crítico - filosóficas)

1. *Ubicación del tema*

Una reflexión crítica sobre el denominado “problema de la Evolución”, desde la perspectiva filosófica, debe partir de la correcta ubicación del campo y objetivo de la misma.

El ámbito formal que a la Filosofía compete con relación a éste como a otros problemas suscitados por la investigación científica, queda bastante bien definido apelando a un texto de Aristóteles. En él sostiene el filósofo la legitimidad con la que el “hombre de formación general” puede someter al análisis crítico las pruebas y conclusiones a las que arriba el especialista en una ciencia determinada. “Porque —dice— aparte del hecho de que las afirmaciones formuladas representen la verdad o no, deben darse previamente ciertas reglas definidas por medio de las cuales se compruebe la validez del método expositivo”.¹ Es decir, que lo que a la actitud intelectual y reflexiva compete, en este caso, no es introducirse en la disputa sobre los datos experimentales, sino reflexionar sobre el alcance y veracidad de los mismos, sobre el modo como han sido obtenidos y sobre su interpretación. Porque bien podría ocurrir que las pruebas aducidas a favor o en contra, correctamente interpretadas, no avalen las respectivas posiciones, que aquello que se pretende que prueben no sea lo que en realidad prueban.

No se han de exponer pues, aquí, las diversas pruebas que se aducen en favor o en contra del “hecho” evolutivo, ni se ha de discutir en detalle el tema de los mecanismos genéticos o poblacionales, ni el estado actual de la cuestión paleontológica. Todo ello pertenece, en rigor, al ámbito de las ciencias experimentales o empíricas; y el filósofo —así como el hombre común— se limita a recibir las informaciones que sobre los hechos, novedosos o no, los especialistas quieran proveerle. Lo que al filósofo y al hombre común (al segundo como poseedor de “sentido común” e inteligencia crítica natural, al filósofo como pensador sistemático a partir de ese mismo sentido común e inteligencia natural) sí les compete, y de lo que ninguna exigencia de especialización puede excluirlos, es del derecho y la aptitud para *interpretar* los datos provistos por la ciencia, de un modo conforme con los principios de la realidad natural conocida por todos.

No se ha de ignorar, sin embargo (y ello forma parte de un primer momento, “común”, de la actitud crítica), que ya en esta instancia de *transferencia de la información científica* al gran público no especializado, se impone, en el caso de ciertas teorías científicas, la necesidad de un resguardo y una prevención crítica. Ello acontece en forma especial en el caso del pretendido “fenó-

¹ ARISTÓTELES, *De Partibus Animalium*, I, 639 a 13.

meno" de la evolución, ya que él obliga (a quien, como el filósofo, ha transitado o pretendido transitar por otros ámbitos de la actividad intelectual) a llamar la atención sobre los supuestos y consecuencias *ideológicos* que respectivamente condicionan a, o se desprenden de, las formulaciones científicas aparentemente más "positivas" del mismo. Porque es indudable que la afirmación o negación de la evolución biológica arrastra consecuencias decisivas en ámbitos tan extracientíficos (en el sentido positivo del término) como la religión, la moral, la política y las concepciones culturales en general. Desde Darwin hasta nuestros días, nadie con un mínimo de inteligencia ha dejado de ver la importancia "cosmovisional" que conlleva la aceptación o el rechazo de las tesis evolucionistas. Ya Darwin, en efecto, se vio obligado (en un medio cultural más susceptible que el nuestro respecto de las consecuencias morales y religiosas de las teorías científicas) a defender su teoría de las acusaciones de ateísmo. Karl Marx, por su parte, vio en la teoría darwinista de la selección natural "el fundamento histórico-natural de (su) obra" y "la base biológica de la lucha de clases en la historia".² Y, más cerca de nosotros, el padre Teilhard de Chardin consideró a la evolución, más que una teoría, un sistema o una hipótesis, "una condición general a la cual deben plegarse y satisfacer de aquí en adelante, para ser pensables y verdaderas, todas las teorías, todas las hipótesis, todos los sistemas".³ Y, en clara contradicción con la postura de este sacerdote, la encíclica de S.S. Pío XII, *Humani Generis*, prevenía sobre la actitud de considerar a la hipótesis evolucionista "con temeraria audacia" y "cual si nada hubiera en las fuentes de la revelación que exija una máxima moderación y cautela en esta materia".⁴

Ahora bien, frente a ello nadie puede ignorar que esta "atmósfera" ideológica que rodea al evolucionismo actuará sobre el propio hombre de ciencia, y mucho más aún sobre los medios de información, que tienen a su cargo la divulgación de los descubrimientos. Esto último es, sin duda, mucho más evidente que lo primero; y, sin embargo, no debe olvidarse que el hombre de ciencia es hombre, implicado como tal en un mundo socio-cultural en el que la divulgación científica juega un papel ideológico preponderante. ¿Puede esperarse que en todos los casos sea consciente de esa influencia y se abstraiga de ella en el momento de ingresar a su gabinete de trabajo? Es el conocido zoólogo Adolft Portmann quien ha alertado sobre la influencia de los supuestos culturales e ideológicos que, como "suelo nutricional", condicionan el nacimiento y desarrollo de muchas teorías científicas.⁵

Así pues, sería pueril negar la influencia de tales condicionamientos ideológicos sobre la expresión e interpretación de los datos descubiertos por el hombre de ciencia. En lo que hace al tema de la evolución y, en especial, a la expresión de los datos supuestamente confirmadores de la teoría, esta influencia ha de entenderse no sólo en relación con una posible *tergiversación* o mendacidad del científico respecto de los hechos, descubiertos o no. Aunque

² Cartas de Marx a Engels, cit. por W. von Wyss, *Ch. Darwin, ein Forscherleben*, Zürich, 1958; y por C. D'ARMAGNAC, "Epistemologie et Philosophie de l'Evolution", *Archives de Philosophie*, Enero-Marzo, 1960.

³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, ed. du Seuil, Paris, 1955.

⁴ *Humani Generis*, II, 2.

⁵ A. PORTMANN, *Das Tier als soziales Wesen*, Herder, Freiburg, 1964, p. 255.

algo de ello se ha dado, ciertamente, en el caso de la evolución (se ha de recordar, sólo como muestra, para la Paleontología del sonado fraude del “hombre de Piltown”, y para la Genética el “milagro de los sapos” de P. Kammerer, sometidos a un proceso de pintura para “probar” la tesis lamarckiana de la herencia), lo que interesa destacar aquí es la acción de los referidos marcos ideológicos sobre la *interpretación* de los datos revelados por la ciencia experimental. En efecto, esta interpretación viene ya dada por lo general —o sugerida— por los propios representantes del quehacer científico. Y ellos participan, en gran proporción, de ciertos presupuestos mentales para los que el transformismo biológico resultaría, también, una “confirmación”.

2. Los hechos y la interpretación de los hechos

La distinción entre “lo dado” y la “interpretación de lo dado” es una distinción bastante elemental, pero en este caso no está de más recordarla. Su importancia se impone con sólo recurrir a unos ejemplos, igualmente elementales. Todo hombre que goce del sentido de la vista ve el hecho del “movimiento aparente del sol por el firmamento”. Igualmente, todo hombre de sentidos normales puede comprobar experimentalmente el fenómeno del “eclipse de luna”, cuando la ve oscurecerse total o parcialmente en un período distinto al de sus fases normales de mengua o crecimiento. Esto es lo que Aristóteles llamaba *conocer el hecho*, o *conocer que algo es* (*hóti* en griego, en latín *quia*). Pero quien conoce la causa que produce uno u otro fenómeno —la rotación de la tierra sobre su eje en el primer caso, la interposición de la tierra entre el sol y la luna, en el segundo— “interpreta” el hecho. Es decir, conoce *lo que es* un fenómeno y otro, y lo conoce a través de *su causa* o “por qué” (*dióti* en griego, *propter quid* en latín). “Interpretar” es, pues, en el uso que aquí se le da al término, *entender lo que es el hecho* remitiéndolo a su causa. (Interpretar es, sin duda, en un sentido más estricto, comprender la significación de una expresión hablada o escrita). Por otra parte, según Aristóteles, esta vinculación entre el conocimiento de “lo que es” un fenómeno y el conocimiento de su causa, se da en algunos casos, no en todos: se da en aquéllos en los que la noción de “ser causado de una determinada manera” está implícita en la esencia y definición del fenómeno. En tales casos —dice Aristóteles— es lo mismo saber, de una cosa, “lo que es” y “por qué es”.⁶ Ahora bien, es evidente por lo demás que, si un hecho y su causa nos son inmediatamente conocidos, si el conocimiento de la causa nos es dado inmediatamente con la captación del hecho, no hay nada más que inquirir, no hay más problema: en el hecho nos viene dada la interpretación por la causa. De este modo, si vemos al “punguista” robando la cartera del pasajero, sabremos interpretar inmediatamente el hecho: se ha dado un robo y no la mera ausencia de una cartera.

Las reflexiones que siguen intentan mostrar que nunca las afirmaciones científicas referidas a la evolución son expresión de un *hecho* en el sentido consignado, malgrado las expresiones utilizadas para difundirlas. Al contrario de

⁶ ARISTÓTELES, *Anal. Post.*, II, 2.

lo que habitualmente se lee en los partidarios de la evolución, en el sentido de que se trata de un "hecho probado hasta la saciedad por la Biología y la Paleontología",⁷ la evolución no es sino una interpretación causal de los hechos; interpretación que de ningún modo viene dada junto con la captación de los hechos experimentados. Muy por el contrario, estos hechos descubiertos por la experimentación científica, o patentes a la experiencia vulgar, admiten *todos* ser interpretados de otro modo que "evolutivamente".

3. *Los hechos biológicos y su interpretación "evolutiva"*

¿Qué se requeriría, en efecto, para que la evolución apareciera "probada por los hechos"? La respuesta a esto implica, sin duda, poseer el concepto o noción de *lo que* es la evolución, o de lo que se pretende que sea; de modo tal que ciertos hechos aparezcan como confirmación de la misma.

Sin necesidad de entrar en la controversia actual sobre la noción de "evolución" en las distintas tendencias, y ateniéndonos a lo que puede haber de común entre ellas, se ha de postular que, por "evolución" se entiende "la capacidad de los seres vivos para generar, por interacción con el medio, seres vivos de distinta especie". Es decir, la evolución a la que se refiere el "problema de la evolución" es la capacidad de transformación específica, y está significada por el término "transformismo". Las analogías entre los seres vivos actuales, o la sucesión de formas fósiles distintas, y aún progresivas no son, en tal sentido, comprobación del "hecho" de la evolución, porque lo que se entiende por "evolución" no es ese hecho, *sino su causa*. Es decir, la evolución es la teoría que pretende explicar tales hechos —las diferencias y analogías orgánicas— *remitiéndolas a una causa orgánica y natural*. Ahora bien, probar la realidad de esa capacidad orgánica *experimentalmente* exigiría haber comprobado la existencia de la génesis trans-específica, y todas las experiencias biológicas y genéticas inclinan, más bien, a constatar todo lo contrario.

En siglos en que primó una actitud filosófica y metodológica más exigente, los hombres tenían por cierto —por *experimentalmente* cierto— al hecho de la "generación trans-específica". Creían, en efecto, —erróneamente, y por deficiencia de los medios de verificación experimental— que los gusanos nacían de la materia en descomposición, sin intervención de generadores vivos. Pero más exigentes en cuanto a los recaudos críticos y a los presupuestos causales invocados, atribuían esta "generación" a la "virtud" causal del sol o de los astros, porque entendían (con todo rigor lógico) que "lo más no puede salir de lo menos", que todo efecto pide una causa proporcionada; y que admitir lo contrario implicaría que el *ser* resulta de la *nada*, proposición a todas luces absurda. Por eso es que a partir del dato —para ellos evidente— de la originación de un ser vivo sin generadores vivos, proponían una causa acorde con las potencialidades conocidas de los seres. En la generación espontánea debía intervenir un factor causal proporcionado que "potenciara" —por así decir— a la materia inanimada, que por sí sola no era suficiente para dar cuenta del fenómeno com-

⁷ BERNUNDO MELÉNDEZ, *Origen de la Vida y el Hombre*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963.

probado. "Interpretaban", en suma, el dato sensible, el "hecho" de la generación espontánea, como una *generatio aequivoca*⁸

El problema actual respecto de la evolución es éste: que no hay datos "evolutivos"; y que la interpretación que se propone como "causa evolutiva" de los únicos datos ciertos, no puede serle atribuida a los organismos vivos como "potencialidad" a partir de la experiencia que de ellos poseemos.

La evolución no es un hecho ni puede ser postulada como una "capacidad" de los vivientes, en primer lugar, a partir de la experiencia *actual* de la vida. En efecto, las experiencias biológicas confirman, machaconamente, la validez del viejo principio de Harvey, confirmado experimentalmente por Pasteur: "omne vivum e vivo", "omne vivum ex ovo". Esto es, todo ser vivo surge de un ser vivo, y de un ser vivo *específicamente determinado* y semejante. La generación, aun en el campo de la experimentación genética —inclinada ya desde hace bastante tiempo a encontrar pruebas de la evolución trans-específica— se presenta siempre como "generatio univoca": los mecanismos de generación diferencial, de consanguinidad, hibridación, aislamiento geográfico, etc., se revelan como mecanismos de *conservación de la especie*. De cambio, sin duda, pero de cambio y adaptación al medio que hacen posible la subsistencia de la especie en los distintos "habitat" y momentos de su existencia.

En segundo lugar, no puede considerarse, tampoco, confirmadora de la evolución, a la experiencia biológica *pretérita*. A saber, la que provee (con todas las limitaciones que para una ciencia biológica representa el hecho de manejarse con restos o vestigios de vida) la Paleontología. El dato paleontológico no confirma ni puede confirmar —en sana crítica epistemológica— el hecho de la evolución, porque lo que la Paleontología provee es, solamente, la comprobación de la existencia de organismos pretéritos, distintos de los actuales. Y mientras no se haya comprobado que la generación trans-específica está dentro de las capacidades del ser viviente, el paleontólogo podrá establecer todas las "líneas de descendencia" que le parezcan más coherentes, pero no podrá atribuir *continuidad generativa* entre ellas. Y esto —una vez más— porque cuando se habla de "evolución" se hace referencia, no al *hecho* de las diferencias entre el biocosmos pasado y el presente, sino a la *causa* de esa diversidad y sucesión. Lo que la teoría de la Evolución dice, respecto del dato paleontológico, es que los organismos actuales se han originado por un proceso generativo-adaptativo a partir de los pretéritos. Pero a esto último *no* lo atestigua la información paleontológica. Pretender, a pesar de ello, que la sola comprobación de variaciones orgánicas en el tiempo fuera una prueba de la evolución, constituiría una simple "petición de principio": sería dar por admitido, como postulado de la prueba, aquello que se debería probar; a saber, que las diferencias específicas comprobadas son efecto de un proceso generativo, de una *filogénesis*.

⁸ Interesa registrar la "valoración metafísica" que hace Santo Tomás de la *generatio aequivoca*: "...es manifiesto que la generación recibe su especificación del término, que es la forma de lo engendrado; y cuando ésta es más próxima a la forma del generante, tanto más verdadera y perfectamente es la generación: como la generación unívoca es más perfecta que la no unívoca; porque pertenece a la razón del generante que genere a lo semejante a sí mismo según la forma". *Summa Th.*, I, 33, 2 ad 4.

Que el transformismo no se funda en el testimonio fósil, se manifiesta en el hecho de que no fue necesario recurrir a esta prueba para postular la idea de una evolución. Las analogías entre las formas presentes fueron las que primero *sugirieron* a algunos la existencia de un parentesco. Esto se le ocurrió al hombre desde la más remota antigüedad: Anaximandro y Empédocles en Grecia, Lucrecio en Roma, compartieron explicaciones materialistas y evolucionistas de las diversidades y analogías orgánicas; explicaciones notablemente parecidas, en sus contenidos epistemológicos esenciales, a las modernas. La teoría evolucionista no debió esperar, pues, a los "descubrimientos" de la Paleontología moderna para postularse como teoría explicativa. Porque ella es, en efecto, una *interpretación causal* de los hechos y no un *hecho*. Y esto mismo se confirma si lo analizamos recíprocamente: del mismo modo que el dato paleontológico no prueba la evolución sino a aquél que la *presupone como interpretación*, recíprocamente, quien posea una visión no-evolucionista puede admitir tranquilamente el dato de la aparición diferida de las especies vivas. No de otro modo, en efecto, presenta la Biblia el proceso de la Creación. Y nadie, en sus cabales, podría afirmar que la Biblia nos impone una visión transformista de la Creación. Efectivamente, el Génesis nos relata la Creación como una *originación gradual y diferida* de los seres: primero luz y tinieblas, mares y tierra firme y luminarias del cielo; después los seres vivos empezando por los de más simple organización, vegetales, animales del mar, animales terrestres y, por último, el hombre. Y si el escritor sagrado hubiera estado movido por un interés científico, probablemente hubiera presentado con mucho más detalle estos distintos momentos o "días" (entre los vegetales, primero las talófitas, las gimnospermas; entre los animales los invertebrados antes que los vertebrados, etc.): había tiempo sobrado para ello, en cada uno de estos "días" que la exégesis más elemental reconoce como largos espacios de tiempo. Ahora bien, la concepción bíblica de la Creación no es por ello "evolucionista", en el sentido de que pudiera pretenderse que los vivientes más "complejos" surgieran de los más "simples" por un proceso generativo natural. Al contrario, como afirmando el carácter *específico y determinado* de cada ser-término de la Acción Creadora, se añade insistentemente en el texto sagrado, que Dios creó a todos ellos, a cada uno "según su especie".

Resulta, así que el problema de la evolución no es un problema referido a la certeza de ciertos hechos biológicos, sino una *interpretación causal* de los mismos. Para el hombre pre-evolucionista, los hechos biológicos eran los mismos que para el hombre "evolucionista": veía las mismas analogías orgánicas; conocía, por la Biblia, la "evolución" del biocosmos hasta su forma plena y terminada⁹. Y, aún más, el hombre pre-evolucionista tenía por cierto un "hecho" que, si hoy los evolucionistas consiguieran reproducir, sin duda difundirían como prueba decisiva: la generación espontánea. Sin embargo todos estos hechos, supuestamente "evolutivos", no alteraron para nada su convicción de la auto-identidad y fijeza de las especies.

⁹ En este sentido, el término "evolución" puede ser aceptado por evolucionistas y anti-evolucionistas; se puede estar dispuesto a admitir, aun siendo anti-evolucionista, que en un sentido hubo "evolución": en el sentido de que la faz total del cosmos recién quedó completada después de un largo período de tiempo.

Aunque nuestra elemental distinción entre “hechos” e “interpretación” es habitualmente pasada por alto en las discusiones sobre la evolución, algunos autores, aún evolucionistas, han reparado en ella. Dice, así, Alfred Sherwood Romen, que Darwin “intentó probar que el cuadro paleontológico no es meramente compatible con una base evolutiva, sino que se interpreta con más facilidad de este modo que bajo el supuesto de la creación especial”. Y añade: “Sus argumentos son persuasivos, pero cabe sospechar que un partidario del creacionismo especial, en su época, podría haberlo resistido (...) podría haber seguido creyendo en una serie esencialmente discontinua más que en una evolución continua de especies. Y respecto a la pauta de progreso y diferenciación habría podido argumentar de modo razonable que, en las creaciones sucesivas, el creador (naturaleza o deidad) podría haber seguido un curso lógico y que las nuevas especies creadas podrían haber tendido a configurarse según las direcciones generales de lo antiguo, y que el progreso general visto en los sucesivos períodos podría compararse al cuadro visto en el progreso de las máquinas y aparatos modernos, en el que las ‘creaciones’ de años sucesivos tienen una naturaleza cada vez más avanzada, aunque ninguna heladera o automóvil da origen a su sucesor”.¹⁰

En el mismo sentido que la cita anterior, es decir, como reconociendo el carácter de *esquema de interpretación*, y no de *hecho*, del evolucionismo —y la posibilidad de interpretar los mismos hechos bajo distintos supuestos— se puede mencionar el texto de Wilfrid Le Gros Clark,¹¹ referido, en este caso, a la interpretación de las analogías orgánicas contemporáneas: “Incluso los biólogos pre-darwinistas y antievolucionistas reconocían, sin duda, que el cuerpo humano está construido según el mismo plan general de otros mamíferos, en particular los monos y dentro de ellos los antropoides. Pero si ellos prestaban alguna atención sería a esta circunstancia (...) consideraban tales semejanzas sólo como pruebas de un plan general en la mente del Creador, diseño básico al que la humanidad tenía por fuerza que conformarse como cualquier otra criatura viva a fin de cumplir las exigencias naturales de la vida sobre el planeta”.

Refirmando la posibilidad sugerida en la última cita, y según la cual las analogías orgánicas pueden ser interpretadas, no como *indicio de parentesco*, sino como *condiciones básicas de desarrollo* para estructuras *diversas* se ha de destacar la posición de Adolfo Portmann en su interpretación de las semejanzas en los primeros estadios del desarrollo embrional. Contra el supuesto que inspirara la famosa “ley de la recapitulación”, de Haeckel (la *ontogenia* reproduce los estadios de la *filogenia*), afirma el eminente zoólogo que “la correspondencia o coincidencia en la distribución de los esbozos primeros de diferentes vertebrados no es sencillamente un indicio de parentesco, sino que indica potencias formadoras de estructuras, absolutamente necesarias en estos primeros estados”.¹²

¹⁰ Cit. por S. A. BARNETT en *Un siglo después de Darwin*, Alianza, Madrid, 1966.

¹¹ Cit. por S. A. BARNETT, *op. cit.*

¹² A. PORTMANN, “Die biologische Bedeutung des ersten Lebensjahres beim Menschen”, *Universitas*, 4, 1949.

4. *Naturaleza de la interpretación evolucionista de los hechos*

Pero si el problema de la evolución se refiere más bien a un esquema de interpretación causal que a un "hecho", ¿cuál es el tipo de interpretación propuesto, y por qué esa interpretación ha obtenido una acogida tan generalizada entre los hombres de ciencia? ¿Por qué, además —podría preguntarse— ha logrado la extraordinaria difusión extracientífica que se le conoce y que no tiene parangón entre las teorías científicas?

La "teoría de la Evolución" sostiene, sencillamente, que las diferencias y analogías del biocosmos son el resultado de un proceso generativo-adaptativo de diversificación. Afirma el evolucionismo que, al igual que lo que ocurre con las semejanzas y diferencias entre variedades y razas de una determinada especie, la generación y la adaptación al medio son las causas que explican el total de semejanzas y diferencias (o de diferencias dentro de la semejanza) por las que reconocemos el orden o sistema de los organismos.

La "definición" expuesta de la interpretación evolucionista tiene, sin duda, un carácter muy general, y obliga a advertir que hay diferencias entre las distintas escuelas evolucionistas. A estas diferencias, los evolucionistas suelen considerarlas intrascendentes con respecto a la aceptación generalizada y a la "certeza" del *hecho* de la evolución. Aducen, así, que lo que está aún en discusión es la cuestión de las *causas*, pero que el *hecho* es indiscutible. Pero ya se ha visto lo que hay que pensar de esta distinción entre el hecho y la causa, *con respecto a la evolución*: la evolución no es para nadie un hecho, sino una interpretación causal. Y así, es posible alegar que —contra lo que los evolucionistas afirman— en la polémica sobre las causas de la evolución (los autores suelen decir, para disimular la consecuencia, "mecanismos" y no "causas"), aparece comprometida la pretendida certidumbre del hecho. O que las causas aducidas son tales que invalidan la inspiración fundamental del transformismo. En efecto, si para explicar la circunstancia sumamente perturbadora de que, en el registro paleontológico los grandes "phyla" aparecen de un modo relativamente rápido —"explosivo"— y presentando gran parte de su riqueza específica, se aduce que no bastan las mutaciones genéticas comprobadas y que hay que recurrir a "grandes mutaciones" ("mutaciones sistémicas" es decir, que transforman "de un golpe" el plan básico de desarrollo: hipótesis de Goldschmidt, seguido por Schindewolf, Beuerlen, etc.), parecería que, entonces, el evolucionismo perdería —o amenazaría perder— su carácter de teoría científica y natural para acercarse peligrosamente a la "explicación creacionista". Esto es lo que ya vio Darwin en su época, y respecto de lo cual advirtió, un poco como "guardián de la ortodoxia": "Desde el punto de vista de la ciencia (...) creer que formas nuevas se hayan desarrollado súbitamente de manera inexplicable, a partir de formas anteriores enteramente diferentes, no ofrece ninguna ventaja sobre la antigua creencia en la creación de las especies a partir del polvo de la tierra".¹³ Darwin alertaba, con ello, el hecho de que proponer causas desconocidas —aunque naturales— para dar cuenta de las variaciones filéticas, no agregaba gran cosa a las tesis creacionis-

¹³ *The Origin of Species*, Br. Enc., ch. XV, p. 240.

tas. Aunque se las presentara como evolucionistas, las hipótesis de tales "mecanismos" desvirtuarían la *inspiración fundamental* del evolucionismo.

¿Cuál es, pues, esa inspiración fundamental de la interpretación causal evolucionista? Sencillamente dicho, esa inspiración consiste en proponer una *causa natural verificable* para explicar el origen de las especies; que es decir, de las *formas específicamente diversas* que pueblan el cosmos.

No puede dudarse que esa pretensión de la interpretación evolucionista es la que explica su éxito en los medios científicos y, por extensión, en un medio cultural general en el que el "cientificismo" constituye una opinión generalizada y un factor ideológico de primera magnitud.

Debe recordarse pues, una vez más, que la evolución no es un hecho para ningún hombre de ciencia, en el sentido de un hecho de experiencia directa. Es una interpretación causal. Pero es la interpretación causal que atribuye los hechos materiales del mundo circundante a otros hechos antecedentes y causales. Responde por ello, idealmente, a las exigencias de la *cientificidad positiva*. Bajo tal consideración se afirma la "certeza subjetiva" de la *evolución para el hombre de ciencia*.

Ningún hombre de ciencia ha visto nunca un "hecho evolutivo". Pero, es claro, la evolución —se alega— es "la única explicación científica posible del origen de las especies". Y se comprende que cuando los evolucionistas dicen que la evolución es un hecho "probado hasta la saciedad por las ciencias" no están queriendo decir que algún tipo de evolución haya sido experimentalmente comprobado —al modo como los antiguos habían "comprobado" la generación espontánea—. Lo que quieren decir —se comprende, decimos, pero no lo comprenden así todos— es que la única manera de explicar con "hechos verificables" el origen de las especies, es mediante la evolución.¹⁴ Esto está claro, pero se pueden levantar frente a ello dos objeciones.

En primer lugar, aunque se conceda el derecho del científico para, extrapolando, *suponer* hechos que expliquen a los hechos actuales, ¿no debería, al menos, poder reproducirlos? Si bien es imposible —obviamente— "experimentar" el proceso milenario de la evolución orgánica, ¿no se debería demostrar que el pasaje entre especies es *posible*, comprobándolo en especies actuales? Porque, en efecto, hay autores evolucionistas que rechazan la exigencia de que la evolución debiera ser experimentalmente comprobada, alegando que no puede ser verificado de este modo un fenómeno ya acaecido e irreversible; del mismo modo a lo que ocurre con los hechos históricos. "Tampoco podemos reproducir el viaje de Colón —dice uno de ellos¹⁵— y

¹⁴ Debe reconocerse que hay científicos anti-evolucionistas —y de primer nivel— que no admiten esta restricción. Para ellos el fracaso del evolucionismo transformista como explicación del origen de las especies no supone el fracaso de toda explicación científica al respecto. Tal el caso de la revolucionaria obra de ROBERTO FONDI, paleontólogo de la Universidad de Siena, cuyos trabajos *Dopo Darwin. Critica all'evoluzionismo* (trad. al español por ed. UNSTA de Tucumán) y *Organicismo ed Evoluzionismo* (ed. Il Corallo, Roma, 1984), que rechazan el evolucionismo, han provocado gran conmoción en el mundo científico. No es posible extenderse aquí, no obstante, en la discusión de esta novedosa e interesante posición.

¹⁵ E. AGUIRRE, *Origen de la Vida y el Hombre*, BAC, Madrid, 1963, p. 388.

saber, por conocimiento histórico cierto, que Colón descubrió América". Esto es, sin duda, así: hay sobrados testimonios históricos que confirman el viaje de Colón, como para que no quepan dudas del hecho. Pero es igualmente evidente que para cualquier cognoscente actual, el viaje de Colón aparece como intrínsecamente *posible* de ser realizado, dada la reconocida capacidad humana, pretérita y actual, de trasladarse a través del océano. Si, al contrario, nada en las facultades humanas nos permitiera admitir que el hombre puede fletar un barco y desafiar el peligro, la presencia de hombres blancos en América no sería, con seguridad, atribuida al descubrimiento.

Pero, en segundo lugar —y ésta es la objeción más importante—: aun concediendo que la evolución fuera "la única explicación *científica* posible", es decir, la única teoría que explica un hecho por hechos antecedentes y verificables, ¿es la evolución la única explicación *en absoluto*? Afirmarlo equivale a rechazar "a priori" el derecho del razonamiento metafísico y teológico para incidir en esta problemática con su propia metodología explicativa. Es presuponer, en suma, que la explicación científica de algo es la única explicación en absoluto. Y, claro está, esta es la actitud del *cientificismo* frente a la Metafísica y la Teología: la exclusión de estas disciplinas del escenario de la disputa académica, como otras tantas apelaciones a causas "no verificables".

Sin embargo, aunque el principio metodológico que pide excluir causas no verificables en la explicación de los hechos naturales sea un sano presupuesto para las ciencias positivas, cabe destacar que él es válido siempre y cuando el objeto sobre el que se aplique *sea un objeto que entre en el campo de las ciencias positivas*. Cuando, por el contrario, este "principio de verificación" se aplica a objetos que están más allá del campo de la ciencia positiva, él induce en las mayores falacias y engaños. Y bien, puede ponerse en tela de juicio la afirmación según la cual la explicación del origen de las especies es un *cometido de la ciencia positiva*.

Es claro que la siguiente afirmación puede ser acusada de pesimista y esterilizante; no obstante, parece verdadera: *el problema de los orígenes de las formas específicas no es un problema científico, sino metafísico y teológico*. Abocándose a él, la ciencia se interna en un tembladeral en el que no debería haber entrado, y del cual no puede salir si no es con el auxilio de la Filosofía. ¿Es que se pone, con ello, límites a las posibilidades de descubrimiento de la mente humana? Sí y no: lo que, como aspiración cognoscitiva no es posible a la ciencia, puede ser posible a otros hábitos cognoscitivos. Por el camino de la ciencia no es posible dar respuesta al problema del origen de las especies porque es un tema que no es susceptible de racionalización exhaustiva: las formas de la realidad son un *dato* en el cual se basa toda nuestra ciencia; no son, pues, susceptibles de conocimiento racional-científico, sí lo son de intelección y comprensión *metafísica*.

Todo aquél que aún guarde en su conciencia algo de los rigurosos criterios epistemológicos de la filosofía tradicional, recordará la definición fundamental formulada por Aristóteles: la ciencia —cualquiera que sea— es un hábito demostrativo o probatorio *a partir de ciertos principios*. Pero estos mismos principios no pueden ser demostrados o probados en ese ámbito cientí-

fico y con sus procedimientos, sino a costa de un sofisma de "razonamiento circular" o "círculo vicioso". Tales principios sólo pueden ser fundamentados a la luz de una ciencia superior: la ciencia de los principios del ser, es decir, la Metafísica. Ahora bien, a la luz de ciertas incoherencias surgidas en la argumentación evolucionista, no parece aventurado afirmar que ellas son un ejemplo del vicio epistemológico apuntado. Según nuestra interpretación, la discusión sobre el "origen de las especies" es un problema que atañe a los principios en los que se basa la Biología. No puede, por lo tanto, ser resuelto con el instrumental nocional de la propia ciencia biológica experimental. A quien objetara que la anterior restricción epistemológica presenta un acusado sabor "logicista" o meramente formal, sería bueno invitarlo a reflexionar sobre el modo como, a nuestro entender, estas incorrecciones formales —la falacia de "razonamiento circular"— se concretan en el campo de la argumentación evolucionista.

Quien dice, en efecto, "origen de las especies", se está refiriendo a las causas de la especiación, a la causa de las diferencias. El evolucionista pretenderá "resolver" o "explicar" dichas diferencias apelando a ciertas propiedades orgánicas que, como la adaptación, la selección natural, la generación o el desarrollo, presuponen, todas ellas, precisamente lo que por ellas se intenta demostrar. Es decir, presuponen al ser vivo específicamente determinado. Porque todos estos conceptos tienen sentido solamente como propiedades de un sujeto que es "algo", cuya vida es una forma determinada de vida, para la cual tiene sentido alguna de estas cosas: adaptarse para no desaparecer, multiplicarse para subsistir, etc. La hipótesis evolucionista no ha podido escapar a este sofisma en sus distintas versiones: así el "lamarckismo" la ha puesto de manifiesto en su divulgada máxima según la cual "la función hace al órgano". ¿Cómo es que una actividad con sentido utilitario y finalista podría anteceder a la estructura facultativamente adecuada para ejercerla? ¿No es que aquí el efecto, la actividad, está explicando incorrectamente a la causa, el órgano? Pero igualmente aparece el mencionado sofisma en las formas más sutiles del razonamiento neo-darwinista. Se habla, en su ámbito, de los mecanismos de variación y "adaptación poblacional de las especies". Estas, en efecto, se adaptan a distintas circunstancias del medio merced a la variación poblacional. Pero si es la especie la que "aprovecha" las variantes convenientes, ¿cómo podrían ser estas mismas variantes hechas responsables del origen de la especie? El término "evolución de la especie" es, sin duda, válido y admisible, mientras signifique esto: que es la especie la que evoluciona, y esto dentro de límites más o menos amplios; pero no es válido si se lo hace significar que la evolución "produce" la especie, o es causa de especiación.¹⁶

¹⁶ Esta aplicación de un principio lógico a la estructura argumental concreta de la biología evolucionista sería digna de un análisis mucho más detallado. Con ello se vería que no se trata de una objeción sólo formalista o "gramatical". Así, por ejemplo, la hipótesis según la cual las especies vivas más perfeccionadas en cuanto a sus mecanismos de cambio adaptativo deberían ser las privilegiadas como estructuras "morfogenéticas", choca con el hecho de que las mismas deberían ser reconocidas, también en principio, las más estables por su mayor capacidad de adaptación. La mera reproducción sexual —por tomar un ejemplo sencillo— es un agente de mayor variabilidad. Pero ella constituye, al mismo tiempo, una reconocida barrera específica. Reconocemos aquí la aplicación bioló-

Volviendo, pues, a lo anterior: la evolución no es un hecho, sino una *interpretación causal de los hechos*. Si esta interpretación causal es admitida, en general, por los hombres de ciencia, es porque ella *responde a las estructuras o presupuestos mentales del hombre de ciencia*. En lo anterior se ha pretendido mostrar, junto con la caracterización del tipo de causalidad aducido por la interpretación evolucionista —y la razón de su aceptación generalizada— los motivos que habrían *para una crítica seria de la misma, desde el punto de vista de la Filosofía*.

5. La crítica filosófica del evolucionismo

Sin embargo, la adopción de esta perspectiva crítico-filosófica no es habitual entre los filósofos. Ocurre que los filósofos *también* están sometidos al ambiente evolucionista y cientificista generalizado, y cuando reciben de las usinas de divulgación científica la información de que “la evolución es un hecho indiscutible” para el científico, porque “todos (lo cual no es cierto) los científicos la admiten”, no se paran a reflexionar sobre la seriedad de tales asertos. Como parten de la base de que la información es veraz, se apresuran a cumplir el cometido que creen propio de la Filosofía y de los filósofos: integrar este nuevo “hecho”, que la experiencia vulgar no revela, al esquema total, cosmovisional o “entitativo” de la Filosofía.

Y otro tanto ha de decirse de los teólogos. Para no quedar desplazados de la actualidad científica, en cuyo ámbito se habría puesto de manifiesto este “nuevo nivel” de la causalidad orgánica, se apresurarán a armonizarlo con los fines y la sabiduría de un Dios creador. Confróntese, por ejemplo, la opinión de F. Selvaggi, profesor de la Universidad Gregoriana, quien llega a decir que si bien Dios, según su “potencia absoluta”, habría podido crear directamente a todos los seres, resulta más congruente con su “potencia, sabiduría y bondad” el haberlos creado “evolutivamente”.¹⁷ Surgen, así, de estos intentos de integración del “hecho” evolutivo en un esquema cosmovisional, filosófico o teológico, las *metafísicas* o *teologías de la evolución*, con las cuales la teoría queda investida con todas las galas del andamiaje intelectual humano, y prácticamente invulnerable a la crítica.

Vemos, así a X. Zubiri, definir *filosóficamente* a la evolución, recibida como “dato” de los científicos: “La originación de las esencias específicas por

gica del principio aludido: la especie, principio de adaptación, no podría ser considerada efecto de la misma.

También como verificación de un razonamiento circular podría interpretarse el reconocimiento que actualmente se insinúa en el ámbito de la biología molecular, en el sentido de que el DNA, previamente considerado causa de la especificidad proteínica y fenotípica, deba ahora considerarse también efecto de esta última. Aludiendo a ello expresa el referido R. Fondi que “están equivocados (...) los secuaces del ‘dogma central de la biología’ (que atribuye esencialmente al DNA la causa morfogenética de los vivientes) (...) En realidad, las diferentes estructuras orgánicas dependen al mismo tiempo *tanto* del DNA como de las proteínas específicas; por lo cual no es posible considerar al uno como prioritario respecto de las otras, o viceversa”. Cfr. *Organicismo ed Evolucionismo*, p. 89.

¹⁷ *Problemi delle Origini*, ed. Università Gregoriana, Roma, 1966, p. 329.

metaespeciación es lo que llamamos 'evolución' (...). El ámbito de las esencias específicas no es sólo *táxis*, orden, sino que es 'génesis esencial'. Esta génesis no consiste en el mero hecho de que unas especies estén producidas por otras. Esto podría no ser sino una 'generación equívoca' (...) pero no se trata de ésto (...). La originación tiene ante todo un carácter 'sistemático' (...). Cada esencia específica tiene una intrínseca 'potencialidad evolutiva' (...) la meta-especiación tiene un carácter de relativa continuidad progresiva".¹⁸

Encontramos así, también, por la misma senda de "refundición" metafísica de la evolución, a autores católicos y tomistas, que pretenden descubrir en la metafísica del Aquinate "premoniciones" del pensamiento evolucionista.¹⁹ En un artículo sobre "Tomismo y Evolución" afirma un autor neo-tomista que "Santo Tomás ve (en el *actus essendi*) una energía trans-esencial que bajo el influjo del existir puro da a luz un aumento de existencia. Desde entonces la eficiencia no depende más principalmente de este tipo específico que es la esencia: es una sobreabundancia de orden existencial"; de lo cual concluye que "es necesario haber comprendido todo el relieve existencial de la noción tomista del actuar, para entrever que una *energía de evolución* puede insertarse en la actividad de las causas segundas".²⁰

Este es, pues, el papel que normalmente se le atribuye a la Filosofía en su "trato" con la hipótesis evolucionista. Este de interpretar las consecuencias filosóficas, metafísicas y teológicas de la evolución; supuesto, desde luego, que el hecho de la evolución es un hecho irrefragable, un "nuevo nivel de la causalidad orgánica", como a menudo se expresa. Y la consecuencia de este trabajo de los filósofos y de los teólogos es el que insinuáramos: una nueva "tanda" de argumentos probatorios de la evolución viene a sumarse a los provistos, supuestamente, por la ciencia. Estos nuevos argumentos, elaborados en el ámbito de disciplinas preferencialmente deductivas como la Filosofía y la Teología, *estabilizan* a la hipótesis evolucionista en un marco demostrativo, lo que la hace, desde entonces, inmune a la crítica.

No es del caso considerar aquí las consecuencias realmente nefastas que, para la concepción filosófica o teológica, resultan de estas metafísicas evolucionistas. Lo menos que puede decirse de ellas es que necesariamente generan una metafísica del "movilismo universal" del estilo de la del viejo Heráclito, donde nada permanece idéntico a sí mismo, y donde la misma diferencia entre lo verdadero y lo falso pierde todo sentido.

¹⁸ X. ZUBIRI, *Sobre la Esencia*, Soc. de Est. y Publicaciones, Madrid, 1963, pp. 256-257.

¹⁹ Ignorando con ello, sin embargo, la más lapidaria oposición teológica anticipada por Santo Tomás a los intentos actuales de síntesis entre evolucionismo y creación. Rechaza Santo Tomás, en efecto, en la *Suma contra Gentiles*, la hipótesis según la cual el acto creador se redujera sólo a la producción de la *materia*, pudiendo, a partir de allí, resultar las *diferencias*, ya sea del *azar*, de la *materia*, o de *cualquier otra causa segunda*. Afirma allí Santo Tomás, en suma, que el acto creador se extiende a la *materia* y a la *forma*, es decir, a la integridad del ser material, sin intermediación alguna. Cfr. *Summa c. Gen.*, II, 39-45.

²⁰ E. BAILLEUX, "Thomisme et Evolution", *Revue Thomiste*, 68, 1968, p. 592.

Interesa destacar, en cambio, que el cometido de la Filosofía con respecto al problema de la evolución no es éste de integrar al nuevo hecho supuestamente atestiguado por la ciencia en el ámbito de una interpretación ontológica. El cometido de la Filosofía está en el ejercicio de su función *crítica*, en la que es irremplazable. Cuando todos los argumentos filosóficos y teológicos han sido sumados para engalanar al evolucionismo, es necesario que algún filósofo con alma de niño diga lo que nadie dice: "el Emperador está desnudo". Toda la metafísica evolucionista y la teología evolucionista fallan por la misma base. Porque lo que filósofos y teólogos han dado por supuesto, lo que han admitido como una transferencia de información de los "expertos", a saber, que la evolución es un hecho *cierto* del mundo de la vida, es falso. La evolución no es un hecho sino *la interpretación científicista de los hechos*. Interpretación que podrá pasar inadvertida al propio hombre de ciencia —y que no es acusable por ello de mendacidad o de tergiversación de los hechos— pero que opera, sin duda, en la expresión científica de los hechos y en su transmisión, cuando por una suerte de ilusión intelectual el científico cree "ver" en el dato de la Paleontología, de la Anatomía comparada o de la Embriología, "confirmaciones" del parentesco esencial de todas las formas de vida.

En el campo de la Filosofía y en el de la Teología, están vigentes las advertencias de dos autoridades respectivas. Para la Filosofía, la de Aristóteles que se ha mencionado al comienzo: "El hombre de formación general (...) puede someter a crítica las conclusiones del especialista, porque aparte del hecho de que las afirmaciones formuladas representen la verdad o no, deben darse previamente ciertas reglas por medio de las cuales se compruebe la validez del método (...)". Para el teólogo, la formulada en la encíclica *Humani Generis* por S.S. Pío XII cuando afirma que entre los creyentes "algunos, con temeraria audacia, traspasan la libertad de discusión, obrando como si el origen mismo del cuerpo humano de una materia viva preexistente fuese ya absolutamente cierta y demostrada por los indicios hasta el presente hallados y por los raciocinios en ellos fundados, y cual si nada hubiese en las fuentes de la revelación que exija una máxima moderación y cautela en esta materia".

ETIENNE GILSON ANTE LAS FALSAS INTERPRETACIONES DEL PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS DE AQUINO

1. - ITINERARIO FILOSOFICO DE ETIENNE GILSON

El 19 de Septiembre de 1978 moría Etienne Gilson; había nacido en 1884, y ocupó su vida en el estudio sereno y profundo de la Filosofía. Sus últimos años, de gran lucidez y vigor intelectual, todavía estuvieron empleados en conferencias y Congresos, hasta la publicación de "Elements d'une métaphysique thomiste de l'être", que apareció en 1973.¹ Hacía 60 años que el joven Gilson presentaba su tesis doctoral con el título *La liberté chez Descartes et la théologie*.²

Este largo período de tiempo ha sido colmado por nuestro filósofo con un trabajo fecundo de investigación histórica que se ha caracterizado por su rigor y precisión, pero especialmente por su fidelidad a una línea de pensamiento de la que se ha constituido en representante destacado. Es precisamente desde esta posición de la que parte toda su filosofía, como él mismo cuenta en lo que podría titularse su autobiografía intelectual.³

A) Acercamiento a la Filosofía Moderna

Se puede decir que el trabajo de Gilson tiene un comienzo en el que confluyen dos líneas de fuerza: de un lado, el deseo de comprobar la veracidad de las ideas que sus profesores de la Sorbona tenían acerca de la Filosofía de la Edad Media, y que por otra parte eran compartidas por casi todos los espíritus de la época. Estas ideas se pueden concentrar en la afirmación de que después de los griegos viene Descartes, no quedando nada entre ellos "aparte de una filosofía fundada en la fe y en la autoridad que son la negación misma de la filosofía".⁴

La segunda línea de fuerza que impulsa todo su trabajo posterior se centra en la sugerencia de su maestro L. Lévi-Brühl acerca de un posible trabajo que relacionara Descartes con la Escolástica.

De esta forma, se sitúa Gilson desde el principio en el campo de la historia de la filosofía, concluyendo en su estudio que "el pensamiento cartesiano señala con relación a las fuentes de las que deriva, mucho menos un progreso que un empobrecimiento".⁵ Este contacto con Descartes engendra en Gilson una gran

¹ En *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age (ADHDLMA)* 40 (1983) 7-36. Cfr. M. T. D'ALVERCNY-M. D. CHENU; "E. Gilson: In memoriam", *ADHDLMA*, 45 (1978) 4 ss. Citaremos el artículo de Gilson por E.

² GILSON, E., *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, 1913.

³ GILSON, E., *Le philosophe et la théologie*, Paris, 1960. Citaremos por la traducción de G. Torrente Ballester: *El filósofo y la Teología*, Madrid, 1964. (En lo sucesivo, FT).

⁴ FT, p. 112.

⁵ *Ibid.*, p. 113. Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de E. Gilson*, Pamplona, 1979, p. 14.

“desolación intelectual, al ver el pobre residuo que el cartesianismo había conservado de posturas filosóficas cuya plena justificación no estaba en él, sino en las teologías escolásticas (...). Las conclusiones de la doctrina no estaban en duda, pero sí un modo sumario de no retener más que una serie de conclusiones sin sus justificaciones”.⁶ Y así, tras la publicación de su tesis, ya citada, Gilson escribe el *Index Scolastico-Cartesien*, en donde compara los diversos tratamientos de los temas según los diversos autores y escuelas.

Poco a poco aumenta el interés de Gilson por ir a buscar en la Filosofía de la Edad Media lo que realmente había existido: se había alimentado ciertamente de Aristóteles y de la Filosofía griega, pero había desembocado en Descartes, como si aquella no hubiera existido.⁷ Y es que los griegos salieron de la Edad Media de modo distinto a como entraron en ella.

Llegado a este punto, el trabajo de Gilson se centra en esta época de la Historia de la Filosofía.

B) *Gilson y la Filosofía Medieval*

La investigación de la Filosofía Medieval, se convierte, pues, en objetivo preferente del trabajo gilsoniano. Si había realmente filosofía en la Edad Media, allí mismo tendría que ir a buscarla el estudioso. Y él, que se siente historiador utiliza el siguiente principio metodológico: renunciar a inventar para intentar comprender.⁸ Y así, encontraba en su camino teologías que, no siendo propiamente filosofías, cambiaron las ciencias filosóficas: “Los teólogos del siglo XIII no han partido de las ciencias filosóficas de su tiempo para adaptarles la teología; han partido de la fe, para asumir, metamorfoseándolas con su luz, las ciencias filosóficas de su tiempo”.⁹

Filosofando a la luz de la fe, la Edad Media construye “aportaciones originales, muchas de las cuales pasarían a las metafísicas, las noéticas, las epistemologías y las morales de las filosofías, a las que en efecto, fueron posteriormente integradas”.¹⁰ No hay, por el contrario originalidad alguna, cuando se separan las doctrinas filosóficas de sus correspondientes síntesis teológicas. No se pueden entender bien así, y cuanto más se separen las doctrinas de la Edad Media de la teología “la filosofía tiende a reducirse a una técnica común cada vez más desprovista de originalidad que en el límite se confundiría con la filosofía de Aristóteles revisado por Avicena o Averroes”.¹¹

⁶ *FT*, p. 113.

⁷ Cfr. *FT*, p. 115.

⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 122.

⁹ “Les théologiens du XIIIe siècle ne se sont pas partis des sciences philosophiques de leur temps pour leur adapter la théologie, ils sont partis de la foi pour assumer, en les métamorphosant à sa lumière, les sciences philosophiques de leur temps”. GILSON, E., “Les recherches historico-critiques et l’avenir de la Scolastique”, *Antonianum*, 26 (1951), 45.

¹⁰ *FT*, p. 131. “Philosophant, non à la lumière de la physique, mais dans celle de la foi, ils nous ont laissé des métaphysiques, et même des philosophies de la nature; qu’il n’y a pas lieu pour nous de refaire continuellement”, GILSON, E., “Les recherches...”, p. 47.

¹¹ “(...) la philosophie tend à s’y réduire à une technique, commune de plus dépourvue d’originalité qui, à la limite, se confondrait avec la philosophie d’Aristote revue par Avicenne ou Averroes”, GILSON, E., “Les recherches...”, p. 43.

Para Gilson, pues, no se puede entender la filosofía de la Edad Media como si se integrara en la fe del siglo XIII la doctrina aristotélica. Esto es importante y constituye el juicio de los trabajos de Gilson, pues permite entender lo que es la filosofía cristiana para nuestro autor.¹²

Desde esta concepción de la Edad Media, aparecen en el trabajo de Gilson todos los grandes filósofos medievales: Santo Tomás de Aquino,¹³ San Buenaventura,¹⁴ Duns Scoto,¹⁵ así como un curso de historia de la Filosofía Medieval.¹⁶ A lo largo de este recorrido, no sólo ha profundizado en la doctrina de los grandes maestros, sino que además ha constatado la influencia que estas mismas doctrinas han ejercido sobre la filosofía moderna.¹⁷

Esta pasión por el estudio del Medioevo, se extenderá a figuras tan importantes como San Bernardo, Dante, San Agustín, Abelardo, con un tratamiento que va desde la historia de la filosofía, a la estética, la metafísica y la historia del pensamiento en general.¹⁸ Al fundar con Chenu la revista *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Gilson ha asegurado la continuidad en el intento de comprender mejor el Medioevo.

C) Encuentro con Santo Tomás de Aquino

En 1919 publica Gilson el libro que le hará famoso: *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de S. Thomas d'Aquin*.¹⁹ A pesar de todo, él mismo lo calificará posteriormente de "modesto trabajo de debutante" y "monumento levantado por el autor a su propia ignorancia de las cuestiones de las que hablaba".²⁰

En cualquier caso, lo que se constataba con claridad es que paralelamente a los trabajos sobre filosofía medieval a que antes hemos aludido, se produce en Gilson un encuentro con Tomás de Aquino que se irá haciendo más profundo cada vez, de tal forma que en 1960 escribirá: "el estudio del Aquinate realmente no tiene fin, pero en ello reside uno de los encantos de una vida consumida en compañía del Doctor Universal de la Iglesia. Siempre se aprende algo nuevo de él".²¹

¹² Se puede ver un tratamiento exhaustivo del problema así como las discusiones que originó hacia los años 30, en Livi, A. *Etienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico*, Pamplona, 1970. El mismo Gilson explica el problema en varios lugares; vid. especialmente *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, 1969, caps. I y II.

¹³ *Le thomisme. Introduction a la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Strasborg, 1919. En adelante, T.

¹⁴ *La philosophie de S. Bonaventure*, Paris, 1924.

¹⁵ *Jean Duns Scot*, Paris, 1954.

¹⁶ *La Philosophie au Moyen Age*, 2 vol. Paris, 1922.

¹⁷ *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale sur la formation du système cartésien*, Paris, 1930.

¹⁸ Puede consultarse la bibliografía de Gilson en *Sapientia* 41 (1986) 291-305. En ella hemos incluido todas sus publicaciones; resultan de interés para el tema que nos ocupa ya que hay alusiones frecuentes a interpretaciones incorrectas de los autores medievales.

¹⁹ En 1965 se publicó la 6ª edición. Por expreso deseo de Gilson, no se ha cambiado prácticamente la formulación de los problemas en las diversas ediciones, si bien los Prólogos suelen explicar la evolución del pensamiento del autor.

²⁰ T, pp. 9-11. Cfr. FT, p. 116.

²¹ *Elements of Christian Philosophy*, New York, 1960.

Todavía en 1973, cuando ordena sus notas sobre Santo Tomás para publicar su último artículo, decide titularlo "Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être", no sin antes añadir: "Habría cedido a la tentación de titular estas notas «mi Santo Tomás de Aquino», si hubiera estado seguro de hacer comprender, que no entendía por ello otra cosa que aquello que en la doctrina del Maestro ha alimentado mis reflexiones a lo largo de muchos años".²²

Para Gilson, pues, el trabajo de Santo Tomás es filosofía, y esto lo sostiene frente a muchos que opinan lo contrario, aun a riesgo de quedar aislado: "Digo bien, filosofía, pues aun insistiendo en el carácter esencialmente teológico de la doctrina, mantengo más que nunca que esta teología, por su naturaleza misma, incluye no solamente de hecho sino *necesariamente*, una filosofía estrictamente racional. Negarlo equivaldría a negar que las piedras son auténticas piedras so pretexto de que sirven para construir una catedral".²³ Se acomete así el estudio del Aquinate con una norma metodológica precisa: estudiar las nociones que aparecen en su obra, pero que son específicamente suyas y que no aparecen en obras anteriores.²⁴ Lo que haya podido tomar de filosofías que le han precedido, pierde su importancia, al darle un sentido y un significado totalmente nuevos.²⁵

El estudio de Santo Tomás hará de Gilson no sólo el representante más destacado del tomismo del siglo XX, sino también el más fuerte crítico de una buena parte de la llamada neoescolástica, que pretendiendo aparecer como continuadora de la obra del Santo, no le supo ser fiel al querer conciliarlo con filosofías extrañas a su espíritu. Este dato, hará aún más fuertes los lazos de unión de nuestro filósofo con el Maestro.

D) *El Tomismo de Etienne Gilson*

Consciente de que su modo de hacer filosofía está "demodé" y de que ello le acarrearía problemas de aceptación en los círculos filosóficos de la época,²⁶ descubre Gilson que lo que dice Santo Tomás no está suficientemente bien expresado por sus seguidores; dicho de otro modo: se utiliza el mismo lenguaje del Aquinate, pero con un espíritu completamente distinto al suyo: "Lo que fue más profundo del mensaje filosófico de Tomás de Aquino, parece haber quedado olvidado después de su muerte".²⁷

En efecto, Gilson constata que ya desde los *Theoremata de Ente et Essentia* de Egidio Romano, se lleva a cabo una inversión en los contenidos del pensa-

²² "J'aurais cédé à la tentation d'intituler ces notes "Mon saint Thomas d'Aquin", si j'avais été sûr de faire comprendre que je n'entendais rien d'autre par là que ce qui, dans la doctrine du Maître, a nourri mes réflexions métaphysiques au cours des longues années", E, p. 33.

²³ T, p. 9.

²⁴ Cfr. T, p. 22.

²⁵ "Qu'il s'agisse de physique, de physiologie ou de météores, saint Thomas n'est que l'élève d'Aristote; mais qu'il s'agisse de Dieu, de la genèse des choses et de leur retour vers le créateur, saint Thomas est lui-même", GILSON, E., *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1976, t. II, p. 529.

²⁶ Cfr. GILSON, E., *Constantes philosophiques de l'être*, Paris, 1983 (obra póstuma). Vid. especialmente pp. 17-23.

²⁷ GILSON, E. *El ser y los filósofos*, Pamplona, 1979, p. 231.

miento del Doctor Común, si bien hay que tener en cuenta que se lleva a cabo precisamente por aquellos que se llaman sus discípulos, representantes oficiales del "tomismo" de escuela. Por eso se puede decir que "las sustituciones del pensamiento de Santo Tomás, no han sido buscadas conscientemente; la mayoría de las veces proceden del análisis de pensamientos extraños y a veces completamente opuestos al suyo".²⁸

Especialmente en lo que se refiere a la concepción del *esse*, encuentra Gilson que ya desde muy pronto desaparece su correcta visión de todo el horizonte especulativo. Sabe nuestro filósofo que no se trata de repetir exactamente a Santo Tomás por parte de sus seguidores, pero ve también la necesidad de que estos mismos seguidores traten los problemas desde los mismos principios y sólo desde ellos: "Yo no creo que una escuela sea un grupo de hombres que se repiten unos a otros; pero es al menos un grupo de espíritus que se inspiran en los mismos principios y los conocen por dentro; tienen, pues autoridad para determinar su sentido".²⁹

Recapitando Gilson sobre sus años de aprendizaje en la Universidad, constata la existencia de un cierto olvido de Santo Tomás por parte de muchos profesores; nada más natural en aquéllos que no participaban en las tesis del Aquinate, dada su mentalidad racionalista. Pero lo que realmente le llama la atención es ver cómo los mismos que se llaman tomistas, desde comienzos del siglo XX, han dejado que se pierda en las escuelas católicas el verdadero sentido de la filosofía de Santo Tomás.³⁰ Si es cierto que toda metafísica reposa en una cierta manera de concebir el ser, si el ser de Santo Tomás se entiende de modo distinto, no cabe duda de que se profesa una metafísica distinta.³¹

Está claro por tanto que en unas ocasiones se interpretó mal a Santo Tomás inconscientemente por no haber entendido su pensamiento. Gilson es respetuoso en todos estos casos: "Se comprende cómo ciertos tomistas, de los que Cayetano es el ejemplo más ilustre, hayan reducido de alguna manera la doctrina de la primacía del *esse* al plano de la esencia, sin tener el sentimiento de alterar en nada la doctrina. Quizá incluso pensaban hacerla más accesible sin violentar la verdad".³²

Pero últimamente, en nuestro siglo, la interpretación incorrecta del Aquinate deriva de la problemática planteada por una educación religiosa presentada en forma pseudo-filosófica. Desde el tradicionalismo del siglo XIX se cometió el error "de aceptar el planteamiento del problema elegido por los adversarios",³³ cuando en realidad la misma aceptación del punto de partida llevaba a conclusiones completamente contrarias a las de Santo Tomás. En este punto el ataque

²⁸ GILSON, E., *Constantes philosophiques...*, op. cit., p. 65.

²⁹ GILSON, E., *El realismo metódico*, Madrid, 1950, p. 101.

³⁰ FT, p. 195.

³¹ *Ibid.*, p. 196.

³² "On comprend par là comment il se fait d'éminents thomistes dont Cajétan est le plus illustre exemple, aient en quelque sorte ramené la doctrine du sommet de l'esse au plan de l'essentia, et qu'ils l'aient fait sans avoir le sentiment d'altérer en rien la doctrine. Peut-être même pensaient-ils la rendre ainsi plus accessible, sans faire violence à la vérité". GILSON, E., "La paix de la Sagesse", *Aquinas*, 3 (1960), p. 40.

³³ FT, p. 96.

de Gilson es mucho más duro, tanto en lo que se refiere a la metafísica como en lo que toca a la Teoría del conocimiento.³⁴ No se puede aceptar el planteamiento de doctrinas diferentes, para hacer un tomismo particular: "Hay una ley que hace que toda refutación de un error tomada de las consecuencias que engendra, lleva inevitablemente al error mismo del que se derivan estas consecuencias".³⁵

Habrà que proponerse, pues, permanecer fieles al pensamiento de Tomás de Aquino, especialmente en lo que se refiere a "aquellas fórmulas que él no ha utilizado jamás".³⁶

Y esto es lo que hemos llamado el tomismo de Gilson: el deseo llevado a la práctica a lo largo de toda su vida, de liberar el pensamiento del Aquinate de adherencias extrañas buscando lo que fue realmente su línea de pensamiento para no caer de nuevo en el error: "Se puede decir lo que piensa Santo Tomás de manera distinta a como él mismo lo dijo, y hay demasiados casos —hablando del siglo XX— en que esto es inevitable, pero es siempre difícil hacerlo siguiendo su línea de pensamiento. Especialmente es difícil, sin una decisión previa sobre lo que fue su línea de pensamiento".³⁷ En su insistencia por recuperar el auténtico tomismo, llegará a decir Gilson que "es esencial llamar la atención sobre la peligrosa actitud de los que interpretando a Santo Tomás admiten ante todo —como un principio— que es necesario hacerle sufrir las transformaciones necesarias para ponerlo de acuerdo con filosofías más modernas, y ante todo, con las de nuestro propio tiempo".³⁸

2. - ERRORES EN LA INTERPRETACION DE SANTO TOMAS

Prácticamente en el momento de la muerte de Santo Tomás de Aquino, se empieza a producir una alteración en la consideración de su pensamiento. No cabe duda que es la doctrina del *esse* la que realmente tiene trascendencia a lo largo de la historia de la filosofía, pero es asimismo constatable por Gilson, que la separación de Santo Tomás se lleva a cabo en otros muchos puntos. Cier- to que no son importantes y que se puede opinar de forma diversa, pero en lo que insiste nuestro autor es en que hay que justificar las posturas adoptadas

³⁴ Cfr. especialmente GILSON, E., *El realismo metódico*, *op. cit.* Se puede ver aquí el propósito de Gilson de no tratar problemas como si fueran de Santo Tomás, si él mismo no los trató, y expresar términos que nunca empleó. Cfr. la crítica a GARRIGOU-LAGRANGE, *El sentido común*, Madrid, 1980, en GILSON, E., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, 1939, p. 17 (RT).

³⁵ Cfr. RT, p. 32.

³⁶ Cfr. GILSON, E., *Constantes...*, *op. cit.*, pp. 57-60.

³⁷ "On peut dire ce que pense saint Thomas autrement que lui-même ne le dit, et il n'y a que trop des cas, parlant au XXe siècle où cela est pratiquement inévitable, mais il est toujours difficile de le faire en suivant la ligne de pensée qui fut la sienne. Il est surtout difficile de le faire sans une décision préalable sur ce qui fut sa ligne de pensée (*Ibid.*, p. 65).

³⁸ "Il est au contraire essentiel d'attirer l'attention sur l'attitude dangereuse de ceux qui, en interprétant saint Thomas admettent d'abord, comme un principe, qu'il est nécessaire de lui faire subir les remaniements nécessaires pour les mettre d'accord avec des philosophies plus modernes, et d'abord celles de notre propre temps" (GILSON, E., "La paix de la sagesse", *op. cit.*, p. 32).

con textos del Aquinate que realmente sean válidos. En ningún caso se deben manipular.

A) *El orden filosófico en la obra de Tomás de Aquino*

Desde que Gilson se atrevió a escribir *Le Thomisme*, siguiendo en su exposición el orden de la *Summa Theologiae*, se viene discutiendo acerca de lo que podría ser la filosofía de Santo Tomás presentada como él hubiera deseado si se tratara de dar un curso filosófico y no teológico.³⁹ Ya hemos indicado antes las opiniones de nuestro autor sobre la indudable filosofía que se encuentra incluida en el trabajo teológico medieval. Para Gilson, Tomás ha elaborado una filosofía desde las exigencias de la teología y para su servicio. Lo admirable es que trata los problemas filosóficos y los resuelve con la fuerza de la razón. Y por esto comienza a estudiar a Dios como ser; se llega desde aquí a estudiar a los entes que forman el mundo de la naturaleza y en ella está el hombre, que puede volver de nuevo a Dios por el camino de la virtud y de la moral.

Este es el orden de la *Summa* y de *Le Thomisme*, que como ya hemos indicado, tuvo muchas críticas: Mandonnet creía que no se debe hablar de sistema, y que no se puede presentar así la filosofía de Santo Tomás. Roland-Gosselin no está de acuerdo con la teoría de las especies; Chenu, por su parte, opina que no se respeta del todo la autonomía de Santo Tomás al filosofar; Forest cree que no se debe comenzar por el "revelabile", y Manser, en fin, vuelve a la esencia del tomismo desde el acto y la potencia.⁴⁰ Frente a todo ello dirá Gilson que repugna imponer a los filósofos un orden que ellos mismos no han seguido,⁴¹ y por eso, y a pesar de las críticas, sigue reeditando su libro siguiendo el mismo orden que la *Summa*: "no tenemos ninguna exposición de conjunto de lo que hubiera sido una 'filosofía tomista' redactada por el mismo Santo Tomás, pero sus tesis maestras se encuentran por todas partes en sus escritos teológicos, donde el historiador las va a buscar".⁴²

El orden filosófico, por tanto, es el de la *Summa*; se ha escrito que se debe explicar a Santo Tomás en el orden mismo que presenta Aristóteles en sus libros aduciendo que el Aquinate escribió sus comentarios al Filósofo para que se utilizaran como una *Summa Philosophiae* que no escribió nunca,⁴³ y para ello se aduce un texto del *Peri Hermeneias* que interpretado correctamente viene a decir todo lo contrario.⁴⁴

Por todo ello, habrá que recordar de nuevo que sólo a propósito de problemas teológicos encontramos el pensamiento filosófico último de Santo Tomás.

³⁹ Cfr. GILSON, E., "Note sur un texte de S. Thomas", *Revue Thomiste*, 54 (1954), 148-152.

⁴⁰ Cfr. LOBATO, A., "Le thomisme de E. Gilson", *Doctor Communis*, 38 (1935), 234-242. Véase también VAN STEENBERGHE, F., "In memoriam", *Revue Philosophique de Louvain*, 76 (1978), 538-545.

⁴¹ Cfr. Prólogo a la 3ª ed., Paris, 1927.

⁴² Nous n'avons aucun exposé d'ensemble de ce qu'eût été une philosophie thomiste rédigée par S. Thomas lui-même, mais les maîtresses thèses s'en rencontrent partout dans ces écrits théologiques, où l'historien les voit à l'oeuvre" (*L'être et l'essence*, Paris, 1977, p. 84).

⁴³ ISAAC, J., *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Romae, 1951.

⁴⁴ Ver el texto en GILSON, E., "Note sur un texte...", a. cit., p. 149 ss.

Hubiera sido deseable encontrarlo sistematizado, pero no es así, por lo que cuando Tomás habla de un problema, es imprescindible saber las cuestiones filosóficas que abordará.⁴⁵

B) Santo Tomás y Aristóteles

Brevemente abordaremos ahora otro de los temas que Gilson ha señalado como clave para entender bien a Santo Tomás. Se ha dicho con no poca frecuencia que lo único que hace Tomás de Aquino es repetir a Aristóteles, cristianizando su filosofía. Nada más lejos de la verdad, pues no está claro que le siga al pie de la letra: "El hecho de que cite a Aristóteles sin cesar, no prueba en modo alguno que se contente con seguirlo. Se puede asegurar esto, comparando el papel que juegan las mismas fórmulas en su nuevo contexto tomista y en su antiguo contexto aristotélico".⁴⁶

Hemos apuntado ya lo que representa para la filosofía de Aristóteles la obra de Santo Tomás. No es un añadido, sino un auténtico progreso que conlleva una reforma absoluta⁴⁷ en la misma medida en que éste se sitúa en el orden del ser, y el Estagirita en el de la sustancia. Y es claro que cuando no se está de acuerdo en el ser y se entiende de otro modo, se tiene que estar en desacuerdo necesariamente, en otros muchos puntos. Desde la diferente concepción de Platón y Aristóteles en torno al conocimiento, no podrá ser igual la respuesta a la pregunta sobre qué es el ser,⁴⁸ y si se pregunta por la causa primera de este ser, tampoco será idéntica la respuesta: basta pensar que el Dios de Santo Tomás no es algo "que está por encima de la naturaleza como estaban las Intelligencias Separadas y el Primer Motor de Aristóteles cuya sobrenaturalidad se reducía a su inmaterialidad".⁴⁹

Esta modificación de la noción de Dios respecto de Aristóteles, procede precisamente de la modificación de la noción de sustancia; para Gilson, lo primero que hay que indicar al ver esto, es que "se pone en evidencia la transformación profunda que Santo Tomás hace sufrir al aristotelismo de Aristóteles".⁵⁰ Cada vez que se reduce el ser de Santo Tomás al ente de Aristóteles se convierte el tomismo en aristotelismo, y esto lo han hecho —según Gilson— precisamente los tomistas, que discutían inútilmente con los escotistas, defendiendo lo que Santo Tomás no había dicho. Y aquí recuerda Gilson el conocido texto de Báñez, que ya denunciaba los errores de algunos de los discípulos de Santo

⁴⁵ Cfr. *L'être et l'essence*, *Op. cit.*, p. 85.

⁴⁶ "Le fait qu'il cite sans cesse Aristote ne prouve aucunement qu'il se contente de le suivre. On peut d'ailleurs s'en assurer en comparant le rôle que jouent les mêmes formules dans leur nouveau contexte thomiste et dans leur ancien contexte aristotélicien" (*L'être et l'essence*, *Op. cit.*, p. 87).

⁴⁷ Cfr. *L'être et l'essence*, *Op. cit.*, p. 89.

⁴⁸ Cfr. *Constantes...*, *Op. cit.*, pp. 17-19.

⁴⁹ "...celui d'un au-dessus ou d'un au-delà de la nature, comme étaient les Intelligences Separées et le Premier Moteur d'Aristote..." (GILSON, E., "L'être et Dieu", *Revue Thomiste*, 62 (1962), p. 417.

⁵⁰ "Met en évidence la transformation profonde que saint Thomas fait subir à l'aristotelisme d'Aristote" (GILSON, E., "De la notion d'être divin dans la philosophie de S. Thomas", *Doctor Communis*, 18 (1965), 122.

Tomás: "Et hoc est quod saepissime clamat Divus Thomas, et thomistae nolunt audire quod esse est actus actuum et perfectio perfectionum".⁵¹

C) Distinciones postomistas de *essentia* y *esse*

Este punto es quizás el más delicado en el tratamiento de nuestro problema. Hemos advertido ya que en torno a este tema gira la radicalidad de la filosofía tomista, y es por ello por lo que también en este tema, se produce el oscurecimiento después de Santo Tomás.

Gilson ha tratado extensamente este punto. Primero en *L'Être et l'essence*, y después en su versión inglesa.⁵² Se puede decir que los errores en la comprensión de la auténtica doctrina del Aquinate están encerrados en uno solo: el papel del *esse* como acto de la esencia: "Todas las doctrinas que atribuyen a la esencia un *esse essentiae* que le es propio, se excluyen por eso mismo de la auténtica tradición tomista".⁵³ Según Gilson, para obtener una correcta visión de la ontología tomista basta extender a la noción de ente en cuanto ente, las conclusiones válidas para cada sustancia en particular.

Este desplazamiento del *esse* empieza a llevarse a cabo en tiempos cercanos a Santo Tomás. Gilson realiza un extenso trabajo crítico que va desde el discípulo directo del Aquinate, Gil de Roma, hasta Suárez, pasando por Duns Scoto, Trombetta, Cayetano y otros. No vamos a entrar nosotros directamente en este análisis que es mejor conocer en la propia obra del filósofo francés.⁵⁴ Digamos estrictamente que para Gilson es central en el tratamiento de la cuestión, la controversia entre Egidio Romano y Enrique de Gante a propósito de la estructura metafísica del ser finito.⁵⁵

Para Egidio Romano, una *cosa* es la esencia y otra *cosa* es la existencia: "Esencia y existencia son dos cosas distintas realmente".⁵⁶ Y aquí está ya la grieta que va a llevar al tomismo por caminos extraños a Santo Tomás de Aquino y que Gilson va a denunciar.⁵⁷ Hasta Suárez, se lleva a cabo el divorcio que ya comenzó Avicena entre la esencia y la existencia, que continuó Scoto y que concluirá en Cayetano.⁵⁸ Pero cuando en Suárez parece recuperarse para la esencia su intrínseca relación al *esse*,⁵⁹ el análisis detenido demuestra que la

⁵¹ *Ibid.*, p. 124.

⁵² GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Pamplona, 1979.

⁵³ *E.*, p. 17, nota 7.

⁵⁴ Puede verse en GILSON, E., *El Ser y los filósofos*, *Op. cit.*, pp. 121-169. También en *EE*, *Op. cit.*, pp. 124-186. Cfr. MOYA OBRADORS, P. J., "El Ser de Santo Tomás de Aquino según Etienne Gilson", *Anales de Filosofía* (Murcia), IV (1986), 175 ss.

⁵⁵ Cfr. GILSON, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 451, cit. por ECHAURI, R., *El pensamiento de E. Gilson*, *Op. cit.*, p. 127.

⁵⁶ "Essentia et esse sunt duae res realiter differentes", *Ibid.*, p. 128. Lo que dice Santo Tomás es que la *essentia* es *aliud* que el acto de ser; y que el acto de ser es *aliud* que la esencia. Pero no se puede traducir espontáneamente *aliud* por otra cosa". Cfr. *EE*, p. 107.

⁵⁷ Cfr. DE FINANCE, J., "L'esse dans la philosophie chrétienne d'Etienne Gilson", *Doctor Communis*, 38 (1985), 269-278.

⁵⁸ Cfr. GILSON, E., "Cajétan et l'humanisme théologique", *ADHDLMA*, 22 (1955), 113-136.

⁵⁹ *El Ser y los filósofos*, *Op. cit.*, p. 154.

separación de Tomás de Aquino se hace todavía más radical, puesto que no es esto lo que él quería decir:

“Parece claro lo que está sucediendo en la mente de Suárez. Comienza por identificar ser con esencia. Consecuentemente concibe todos los seres actuales simplemente como diversas esencias plenamente actualizadas. Y se pregunta después qué podría añadir la existencia actual a un ser ya existente”.⁶⁰

En resumen se puede afirmar que lo que se ha hecho aquí es suprimir el *actus essendi*, y esto se ve más claramente en la obra de Wolff con la que culmina el esencialismo: “El ente no designa ya lo que existe, es decir, lo que ejerce el acto de ser (*esse habens*) según la óptica de Santo Tomás, sino lo que puede existir, o sea, aquello a lo que no repugna la existencia. Mientras que para Santo Tomás sin el *esse* el ente no es un ente, para Wolff, el ente es un ente sin la existencia”.⁶¹ Se está atribuyendo, pues, a Santo Tomás una doctrina que no es la suya, en éste como en tantos otros temas, aunque menos centrales.⁶²

Por esto, cuando estudia Gilson la relación que esta filosofía del ser tiene con el existencialismo actual, se apresura a decir que ante todo hay que hablar del tomismo tal como es: “Se trata, pues, de saber si el tomismo, concebido como una doctrina en que el *esse actualis existentiae* es, no la esencia del ser sino el acto de esa esencia, puede entrar en conversaciones con los existencialismos actuales”.⁶³ Porque dentro del mundo tomista no es éste el tomismo de todos. Cayetano sostenía frente a Scoto la distinción tomista de esencia y existencia; Scoto ve en la existencia un modo de la esencia más que un acto de ésta, y Suárez rechaza la distinción.

Para Gilson, el auténtico tomismo, no el de las esencias existencialmente neutralizadas, se puede reducir a tres tesis fundamentales:

- a) “El análisis metafísico de lo real lleva a situar en el corazón mismo del ser, y más allá de la esencia misma, un acto primitivo de la esencia que es el acto mismo de existir”.⁶⁴
- b) “El existir es la raíz misma del ser”.⁶⁵

⁶⁰ *Ibid.*, p. 159. Así lo ven también actualmente otros autores: “Manca in Suarez il genuino concetto di *actus essendi*, elemento strutturale dell'ente o realizzatore dell'essenza, scambiato con il suo aspetto fenomenico esistenziale; come manca in Scoto da cui Suarez dipende; e manca in tutti coloro che piu o meno direttamente hanno subito l'infusso di Suarez, non escluso Kant” (DGL'INNOCENTI, U., “La distinzione reale nel De Ente et Essentia di S. Tommaso; *Doctor Communis*, 10 (1965), p. 173.

⁶¹ ECHAURI, R., *Op. cit.*, p. 145.

⁶² Cfr. GILSON, E., “Notes pour l'histoire de la cause efficiente”, *ADHDLMA*, 29 (1962), 7-31.

⁶³ “Il s'agit donc de savoir si le thomisme, conçu comme une doctrine où l'esse actualis existentiae est, non pas l'essence de l'être, mais l'acte de cette essence, peut entrer en conversation avec les existentialismes contemporaines” (GILSON, E., “Le thomisme et les philosophies existentielles”, *La vie intellectuelle*, 13 (1945), p. 145. Puede verse la traducción castellana en *Sapientia*, 3 (1947), 106-117.

⁶⁴ “L'analyse métaphysique du réel aboutit à situer au coeur de l'être, et par delà son essence même, un acte primitif de l'essence qui est l'acte même d'exister” (*Ibid.*, p. 146). Cfr. *S. Th.*, I, q. 8, a. 1 ad 4m.

⁶⁵ *Ibid.* Cfr. *C.G.*, I, 22.

- c) "Cada cosa posee en sí misma un acto de ser propio y distinto de los otros".⁶⁶

D) *Rasgos puramente tomistas del esse*

Teniendo presente lo que ya hemos indicado, se pueden aislar algunos puntos concretos en los que no se ha seguido a Santo Tomás, confrontándolos con los textos mismos. Cada uno de estos puntos exigiría un tratamiento detenido, pero sólo queremos constatar la problemática denunciada por Gilson:

- 1) El primado del acto de ser. El ente dice siempre relación al acto de ser y no directamente a la esencia: "Ens non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum".⁶⁷ Por eso "toda doctrina en que el sentido directo de ente no sea el acto por el cual una cosa es, se desvía de la auténtica enseñanza de Tomás de Aquino".⁶⁸
- 2) La esencia no es el ser sino aquello *por lo que y en lo que* la cosa tiene el ser.⁶⁹
La esencia, pues no es nada sin su acto de ser; es ontológicamente neutra en tanto no reciba la actualidad del *esse*.
- 3) El *esse* no es nada si no es el ser de alguna cosa. El ser finito no es sino aquello por lo que una esencia o cosa, es.⁷⁰
- 4) Ante todo, el ser. Para ser bueno, es preciso antes ser. Y para ser causa, primero hay que ser: "Este primado del ser es lo que divide el tomismo de una metafísica del bien".⁷¹ Por eso dice Santo Tomás: "Hoc nomen bonum est principale nomen Dei in quantum est causa, non tamen simpliciter, nam esse praecognoscitur causae".⁷²
- 5) El acto de ser es "esse substantiae, non accidentale". El acto de ser causa el ser de la sustancia, mientras que el accidente toma el ser de la sustancia como ser propio:⁷³

"Esse non dicitur accidens quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiae (est enim actus essentiae), sed per quamdam similitudinem, quia non est pars essentiae, sicut nec accidentis".⁷⁴

- 6) No habla Santo Tomás de que el ser del ente sea otra cosa que la esencia. Lo que dice es que el ser de la sustancia es otro que (aliud) la esencia: "Esse est aliud ab essentia vel quidditate".⁷⁵

⁶⁶ *Ibid.* Cfr. C.G., I, 14.

⁶⁷ *In I Sent.*, d. 8, q. 4 a. 3.

⁶⁸ *E.*, p. 8.

⁶⁹ *De Ente et Essentia*, I, 2.

⁷⁰ Non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse, aliquid sit" (*In De Dio*, Nom., a. 751).

⁷¹ *E.*, p. 10.

⁷² *S. Th.*, I, q. 13 a. 11 ad 2m.

⁷³ *E.*, p. 11.

⁷⁴ *De Pot.*, q. 5, a. 4 ad 3m.

⁷⁵ *De Ente et Essentia*, c. V, 3.

- 7) El ser del ente es acto y no potencia; es el acto de los actos y la perfección de las perfecciones. Algunos han criticado a los tomistas el que consideren que la existencia es una forma,⁷⁶ pero esto no lo dice Santo Tomás. Toda forma, ciertamente es acto, pero no todo acto es una forma.⁷⁷ El *esse* es acto de la sustancia, que lo es por su forma. Hay que distinguir los dos planos como ya vimos arriba.
- 8) Santo Tomás dice con frecuencia que la forma da el ser, referido siempre al ser sustancial. "Dice que el ser viene a la sustancia por la forma, pero el ser que la forma transmite es el que tiene del *esse*".⁷⁸

Despojado el tomismo del acto de ser, se está lejos de Santo Tomás. Termine-
mos estas reflexiones con una palabras de nuestro autor que expresan lo que
supone este cambio en la metafísica del ser:

"La obra de Cayetano cuyo texto ha sustituido frecuentemente al texto de la Summa, es el ejemplo perfecto de lo que puede ser un tomismo sin acto de ser (...) que ha satisfecho a generaciones enteras de teólogos cuya filosofía no tenía más que acoger a este monstruo aristotélico que es el *esse* concebido en el interior mismo de la sustancia, como acto de la esencia o quiddidad, o naturaleza y en su propio orden más formal que la forma misma de la cual es acto".

PEDRO J. MOYA OBRADORS
Murcia - España

⁷⁶ DESCOQS, P., "Le Suarezisme", *Archives de Philosophie*, vol. III (1924), p. 314.

⁷⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 8 a. 1 ad Resp.; I, q. 4 a. 1 ad 3m.; *De Spir. Creat.*, a. 1 ad 5.

⁷⁸ E, p. 15. Cfr. *S. Th.*, I, q. 14 a. 4 ad Resp.; I, q. 29 a. 1 ad 4 m. Cfr. GILSON, E., "Maimonide et la philosophie de l'Exode", *Mediaeval Studies*, 13 (1951), p. 223.

DIFERENCIAS EN LA COMPRESION MEDIOEVAL DEL *DE DIVINIS NOMINIBUS* DE DIONISIO AREOPAGITA

Presentaremos en este artículo, que es continuación del que publicáramos no hace mucho tiempo en esta revista acerca del pensamiento dionisiano sobre las uniones y las discreciones divinas, y cuya lectura supone, las etapas más significativas en la comprensión del texto areopagítico, en el camino que conduce, a través de las traducciones latinas y comentarios, a la interpretación del pensamiento de Dionisio por parte de Santo Tomás.¹

No expondremos el pensamiento completo de los distintos autores respecto del texto de Dionisio sobre las uniones y discreciones, sino solamente aquellos elementos de cada uno que a nuestro juicio son interesantes para comprender el comentario tomista.

Debemos distinguir, además, entre el valor y significado de las traducciones y el de los comentarios. Las traducciones constituyen el material sobre el que se apoya la construcción filosófica y teológica del Aquinate. El comentario tomista lo es no directamente del texto griego dionisiano, sino de la traducción de Juan Sarraceno, que representa la mediación fundamental que hay que tener en cuenta para la comprensión de aquél. La traducción de Escoto Eriúgena, anterior cronológicamente, nos ilumina sobre los motivos que indujeron a la elección de la traducción de Sarraceno en cuanto se consideran las razones por las que ha sido dejada de lado por Santo Tomás (y no sólo por él), y en cuanto a veces, directamente, es preferida a la de Sarraceno, o al menos, presentada como autoridad. Los comentarios nos ilustran sobre las comprensiones posibles del texto latino dionisiano en función de los distintos presupuestos filosóficos; y en este sentido nos muestran en relieve el pensamiento del Aquinate. Además nos permiten determinar hasta qué punto pueden haber influido en el Comentario tomista como fuente directa de inspiración en sentido positivo o negativo.

Presentaremos ahora los elementos, en orden cronológico, en primer lugar de las traducciones, y en segundo de los comentarios, que presentan interés para nuestro propósito.

a) *La traducción de Escoto Eriúgena*

Precedida por pocos años por la traducción de Hilduino, a la que corrige y se contrapone² la de Escoto Eriúgena (s. IX) fue el instrumento funda-

¹ Sobre este tema cfr. I. ANDEREGGEN, *La Metafísica de Santo Tomás en la "Exposición sobre el De divinis nominibus de Dionisio Areopagita"*, Edit. Univ. Católica Argentina, Buenos Aires, 1989.

² "Hilduin se retrouve dans Scot Erigène". Cfr. THÉRY, G., *Etudes dionysiennes; Hilduin, traducteur de Denys, Vrin, París, 1932. Aquí t. II, p. 166.*

mental para la formación de la gran masa de especulación medioeval dionisiana por varios siglos. Aún cuando aparecieron más tarde otras traducciones, la de Escoto continuó a constituir un punto fundamental de referencia, tanto que fue editada varias veces al lado de las traducciones latinas modernas cuando ya los libros impresos habían reemplazado a los manuscritos en pleno Renacimiento.

Por lo que se refiere a nuestro texto del capítulo segundo sobre las uniones y discreciones, constatamos en general en la traducción de Eriúgena el respeto por el carácter oriental, misterioso y dinámico del texto griego. Sin embargo, la tendencia a dividir los largos períodos del original dionisiano, cuidadosamente articulado con partículas auxiliares, oscurece la estructura total del texto, y por lo tanto permite a los lectores articularlo a su vez de modo propio, pero ya distinto del original. Esta característica de la traducción de Escoto será aún acentuada en las interpretaciones posteriores.

Escoto presenta la relación entre las uniones divinas y la Singularidad de Dios de modo casi jerárquico: las uniones son algo de la Singularidad divina, como seres que dependen de otro ser. A lograr este efecto contribuye el traducir las uniones (*henóseis*) y la Singularidad de Dios (*Monimótes*) con el mismo término (vocant enim... *unitates* quidem divinas superarcanas et superincognitae *unitatis* occultas et inremeabiles [super]^{2 bis} *collocationes*, *discrectiones* vero optimas *divinitatis* et *processiones* et *manifestationes*),³ lo cual acentúa la comunidad cualitativa entre las uniones y la Singularidad, y paralelamente su separación substancial, por así decir, porque el término "unidad" tiende a connotar algo completo y cerrado en sí, distinto de otras "unidades".⁴

La estructura de la distribución en la realidad tanto increada cuanto creada de las unidades (uniones) y discreciones fue en cambio transmitida por Escoto con bastante fidelidad. A la Unidad divina corresponden propias unidades y discreciones, y a su vez a la discreción (creación) corresponden propias unidades y discreciones (*Et aiunt, sacra eloquia sequentes et dicte unitatis propria, et iterum discretionis esse quasdam speciales unitates et discretiones*).⁵

Debemos, sin embargo, hacer notar por último las ambigüedades de interpretación que esta traducción permite, y que se explican en gran medida si se tiene en cuenta el pensamiento sistemático de su autor como contexto.

Y en efecto, en el caso que nos ocupa, las unidades o colocaciones son atribuidas a la Unidad (*Monimótes*), y las discreciones a la Divinidad (*Thearchía*), lo cual no manifestaría nada especial si no fuese que enseguida es consolidada la misma distinción (*Sicut in unitate divina sive superessentialitate unitum quidem est uniprincipali trinitati et comune superessenciale subsistentia*

^{2 bis} El manuscrito vaticano latino 176, folio 194 vta. dice "collocationes" en vez de "supercollocationes".

³ PL 122, 1121 C.

⁴ Debe notarse que sin embargo es más cercano a la mente de Dionisio esto que la llana identificación de las uniones con la Singularidad que dará la traducción de Juan Sarraceno en la práctica.

⁵ Ms. vat. lat. 176 f. 194 vta., = PL 122 1121 C; cfr. PL 122 1122 C y 1123 A.

superdeus deitas et superbonus bonitas...)⁶ Las expresiones con que Escoto traduce a Dionisio dan fundamento para que nos preguntemos si es distinta la Unidad respecto de la Trinidad o divinidad. No faltan aún otros pasajes —aunque no decisivos— que hacen aparecer esta duda como seria.⁷

Esta consideración, sumada a la que haremos poco más adelante respecto de la división cuádruple de la naturaleza, nos permite entender la actitud que respecto de Escoto tomarán algunos pensadores medioevales y eventualmente el mismo Santo Tomás.

b) *La traducción de Juan Sarraceno*

Este trabajo data de 1167 y corresponde a la necesidad de los teólogos de acceder al texto dionisiano de una manera más precisa que con la versión de Escoto Eriúgena —aunque utilizándola—, la cual con el pasar de los siglos había terminado por resultar demasiado oscura. Una breve observación del pasaje correspondiente a nuestro texto del capítulo segundo del *De Divinis Nominibus* nos dará la pauta de sus características.

Lo primero que aparece al análisis es la restitución de la diferencia terminológica en la expresión de las uniones (unioniones) y la Singularidad divina (Singularitas), que la traducción anterior había uniformado, pero así también contrapuesto, como lo uno respecto de lo múltiple (Unitas-unitates). Aquí existe más margen para matizar la explicación de las uniones divinas.

Pero la característica más importante de la traducción de Sarraceno está constituida por el modo original de distribuir las uniones y discreciones en la realidad divina.

Esta versión presenta claramente, como la de Escoto, la distinción entre uniones y discreciones (unioniones-discreciones). Pero hay un problema cuando se trata de situar las segundas uniones y discreciones, que el texto griego y Escoto atribuyen a la discreción (creación).. La traducción de Juan Sarraceno las atribuye a "dicha unión" y a "dicha discreción" (Et dicunt, sancta eloquia sequentes, et dictae unionionis proprias [idía] et rursus discrecionis quasdam esse proprias [idikàs] et discreciones et unioniones).⁸ Materialmente podría entenderse el texto del mismo modo que la traducción de Escoto, pero para

⁶ Ms. vat. lat. 176 f. 194 vta. literalmente. Seguimos esta lección por ser más coherente con el contexto, y sobre todo por ser muy probablemente la que leyó Santo Tomás. En el texto del Migne la Unidad divina es presentada "sine superessentialitate": PL 122 1121 C. En el texto publicado en la edición de las obras de Dionisio Cartusiano, Tournai, 1902, t. XVI, p. 45, encontramos otra versión y otra puntuación: "...et dictae unitatis propria; et iterum discrecionis esse quasdam speciales et unitates et discreciones, ut [variante: et] in unitate divina sive superessentialitate". La variedad de versiones e intelecciones del texto en este punto demuestra que los medievales percibían en él un problema especial.

⁷ Cfr. PL 122, 1113 B; 1114 A; 1116 B.

⁸ En la edición de la Exposición de Santo Tomás de C. Pera, este texto de Sarraceno se encuentra en el cap. 2, lectio 2, nº 41.

esto habría que forzarlo suponiendo después del primer "propias" un sustantivo femenino en acusativo, al que correspondería el participio "sequentes".

La verdadera explicación, y la más simple, es que Sarraceno transformó el "propria" de Escoto en "propias" con toda intención. En efecto, de este modo se crea un paralelismo —artificial, por cierto— entre las uniones y discreciones que había apenas presentado, y estas nuevas —en singular— unión y discreción. Pero hemos visto que Sarraceno suprimió la pareja escotista de términos: Unidad-unidades, que en su traducción corresponde a: Singularidad-uniones, lo cual significa que la unión para él no es la Singularidad, porque de otro modo no hubiese cambiado la correspondencia establecida por su predecesor.

Por otra parte los términos "unión" y "discreción" están, ambos, afectados por el adjetivo "dicha", para identificarlos con las uniones y discreciones puestas más arriba, al contrario de lo que sucedía con la traducción de Escoto, en la que "dicha" Unión era lo Superinefable, y las uniones y discreciones correspondían a la discreción (= creación, según se desprende de la estructura total del contexto; aunque a decir verdad más claramente en el texto griego que en el latino de Escoto). Esto se ve aún más nítidamente si se considera la inversión del orden de los términos operada por Sarraceno al transformar: "discretionis esse quasdam speciales" (tês diakriseos einai tinas idikàs) en: "discretionis quasdam esse proprias". Esta inversión, contraria no sólo a la traducción anterior, sino al mismo texto griego que Sarraceno tenía delante, no puede no ser intencional.

En efecto, ella permite más directamente el paralelismo con el primer "propias", que a su vez resultaba de otro cambio intencional. De este modo resulta que hay uniones y discreciones propias de las uniones, y uniones y discreciones propias de las discreciones. El descubrimiento de la cuidada estructura de la redacción de Dionisio no es ya posible, y el texto se hace realmente incomprensible.

Según G. Théry "Juan Sarraceno buscó constantemente despojar la versión de Escoto de todo lo que podía hacer recordar el carácter oriental de Dionisio. Sarraceno trabaja para latinos, y para adaptar la teología griega de Dionisio a cerebros latinos".⁹

Nuestro pasaje, además de esto, nos manifiesta una clara intención doctrinal, capaz de justificar cambios tan graves en el texto, al punto de hacerlo menos claro que la traducción que pretendía mejorar, y que el mismo Sarraceno declara punto de referencia.¹⁰

La intención es salvaguardar la Esencia divina del peligro de disgregación que supone la doctrina de Escoto Eriúgena, que sostiene que "la división de

⁹ "Jean Sarrazin, traducteur de Scot Erigène", en: *Studia Mediaevalia in honorem Josephi Martin*, Brugis, 1948, pp. 359-381, aquí p. 377.

¹⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 369. G. Théry cita una frase de la carta "Prudentiae vestrae" de Sarraceno, editada en PL 199 143: "erit autem vestrae discretionis hanc meam translationem cum translatione Johannis Scoti comparare".

la naturaleza recibe cuatro especies por cuatro diferencias: de las cuales la primera es en la que crea y no es creada, la segunda en la que es creada y crea, la tercera, en la que es creada y no crea, la cuarta, en la que ni crea ni es creada".¹¹ La primera división de la naturaleza es Dios, la segunda, *las ideas divinas*. Los medioevales conocían muy bien el tema. Sarraceno aleja el peligro transportando la división de las uniones y discreciones del terreno ontológico al terreno lógico lingüístico: las uniones y discreciones se refieren a clasificaciones humanas.

Coherentemente, y como consecuencia, el ejemplo de las luces de lámparas es quitado del ámbito de las uniones para ser asignado a las tres divinas personas, con procedimientos semejantes, perdiendo así su valor simbólico y dinámico.

c) *Las glosas medioevales al texto del De Divinis Nominibus*

Existía en la Universidad de París, por el siglo XIII, una especie de "Suma dionisiana" formada por traducciones de las obras de Dionisio, y los Comentarios a éstas en uso corriente. Poseía además una serie de explicaciones que acompañaban lateralmente al texto (de la traducción de Escoto), y una serie de glosas interlineales aclaratorias de los diversos términos en particular. Esto último era algo aplicado en la Edad Media a los textos de máxima autoridad.

Las glosas que a modo de comentarios de los distintos temas estaban al lado del texto latino, eran atribuidas a San Máximo el Confesor.¹² Modernamente se estableció con criterios de crítica externa e interna que muchas de las glosas o escolios transmitidos por el Medioevo con aquella atribución tienen en realidad por autor a Juan de Scitópolis. Por otra parte, están traducidos bastante libremente. Había entremezclados, además, partes del *De Divisione Naturae* de Escoto Eriúgena: se trata de al menos 99 pasajes (más 3 de origen distinto e incierto), de los cuales 73 corresponden a las glosas del *De Divinis Nominibus*, y los otros a las otras obras. Por el tiempo en que Santo Tomás redactaba su Comentario propio, esos textos gozaban todos, globalmente, de la autoridad de San Máximo el Confesor,¹³ al que cita algunas veces el Aquinate en sus obras —aunque no en el *Comentario al De Divinis Nominibus*— como "Maximus" o "Commentator".¹⁴

¹¹ *De Divisione Naturae*, PL 122 411 B-412 A.

¹² Esta atribución llega hasta la edición de Migne. Cfr. DONDAINE, H. F., *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII siècle*, Roma, 1953, p. 24. El autor cita el estudio en que Urs von Balthasar demuestra que esta atribución se remonta a tiempo muy antiguo: "Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis", *Scholastik*, 15, 1940, pp. 16-38.

¹³ *Ibidem*, p. 71: "en el momento que nos interesa, es decir, en pleno siglo XIII, todos los usuarios del Corpus que conocemos citan sin dudar los nuevos textos bajo la misma rúbrica que los Escolios: Maximus, Commentator, a veces Johannes o simplemente Glossa".

¹⁴ *Ibidem*, pp. 12-13, se refiere a *De Veritate*, q. 9 a. 4 ob. 3, y *III Sent.*, d. 27, q. 1 a. 2 ob. 2, en que Santo Tomás atribuye al Commentator un texto del *De Divisione Naturae* de Escoto (PL 122 519 B).

Las glosas al segundo capítulo comienzan manifestando una fuerte intención doctrinal: "Y en este capítulo se convencen sobre todo los que dogmatizan en la Trinidad alguna desemejanza: como los arrianos, los eunomianos y macedonianos. Luego, además, los nestorianos y acéfalos" ("Et in isto capitulo convincuntur maxime omnes qui in trinitate dissimilitudinem dogmatizant, ariani videlicet eunomiani, et macedoniani. Deinde vero nestoriani et acephali").¹⁵ La Glosa sigue aquí el texto griego de los Escolios, aunque reforzando el sentido argumentativo-polémico. Podemos encontrar otros puntos a continuación en que es confirmada la misma dirección interpretativa. Leamos, por ejemplo, otra traducción libre de los Escolios: "Dice 'manifestaciones', porque manifiestan las doctrinas místicas. Debe notarse que no hay que pasar por alto la divina Escritura cuando se disputa acerca de Dios" (manifestationes ait quia misticas manifestant doctrinas. Notandum quod non oporteat praetergredi divinam scripturam dum de Deo disputatur).¹⁶ A esta última idea: discutir acerca de Dios desde las Escrituras, son fieles todos los comentaristas medioevales del *De Divinis Nominibus*.

Cuando llega al texto sobre las uniones y discreciones de que tratamos, la Glosa se preocupa en primer lugar por explicar quiénes son aquellos que nos dan la "tradición de la sagrada teología"¹⁷ y explican la doctrina sobre las uniones y discreciones. El glosador parece dar muestras de sentido crítico cuando compara la traducción latina con el texto griego: "Los que son formados en las ciencias sagradas son llamados 'ieromiste', que el intérprete tradujo: sagrados doctores" (Qui ad sacra sunt instituti ieromiste dicuntur, quod interpres sacros doctores notavit).¹⁸ Esta observación parece ir más allá del puro transcribir el texto de los Escolios para establecer una comparación entre el texto de Escoto y el texto griego del *De Divinis Nominibus*.

Este dato nos da la pauta de que la explicación del delicado pasaje sobre las uniones y discreciones que sigue fue redactado con plena conciencia del contenido, y sobre el texto griego. Como era el caso de la traducción de Sarraceno, aquí también el acento está puesto del lado del lenguaje teológico, subjetivo: "Hay que notar de qué manera digan los teólogos, en el lenguaje sobre Dios, las unidades de la Trinidad y de qué manera las discreciones" (Notandum qualiter dicant theologi in Dei loqui unitates Trinitatis et qualiter discreciones).¹⁹

¹⁵ Ms. vat. lat. 176 f. 193. Sigue el texto que Migne (cfr. PG 4 209 D y variae lectiones et correcciones) presenta como variante. Parece reflejado aquí el ambiente intelectual de la Universidad de París a principios del siglo XIII, en las disputas que condujeron a las condenas publicadas en el *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Parisiis, 1889, t. I, p. 170, n^o 128, del año 1240. El primer y segundo error de los allí condenados tienen fuertes puntos de contactos con problemas que surgen del pensamiento de Escoto Eriúgena, y que se reflejan en sus traducciones (cfr. nota 6 más arriba). Notemos respecto del problema de la Trinidad que aquí nos interesa: "Secundus (error), quod licet essentia una sit in Patre et Filio et Spiritu Sancto, tamen ut in ratione forme una est in Patre et Filio, sed non una in hiis cum Spiritu Sancto, et tamen forma hec idem sit quod divina essentia..."

¹⁶ Ms. vat. lat. 176, f. 194; cfr. PG4 213D.

¹⁷ "Sacre theologie traditionis sacri dutores". La Glosa interlinear sobre la palabra "traditionis" escribe: "id est doctrine". Ms. vat. lat. 176, f. 194 vta.

¹⁸ Ms. vat. lat. 176, f. 194 vta; cfr. PG 4 216 C: Hieromystai légontai oi tà hiera memyeménoi.

¹⁹ Ms. vat. lat. 176, f. 194 vta.

Para el glosador medieval se trata de la cuestión del modo de hablar adecuado para expresar las propiedades o atributos de toda la Trinidad y las propiedades de las personas (o las Personas mismas). Este último texto, significativamente, no se encuentra en el original griego de los Escolios.

A continuación explica en particular qué son las unidades y qué las discreciones. Sigue aquí nuevamente el texto griego de los Escolios, pero con una profunda modificación de significado.

La explicación de las unidades supone una nueva referencia al orden del lenguaje y/o del conocimiento: "Las ocultas unidades son las uniones: dice, las incomprensibles noticias o ciencias de la divina Esencia. Pues cuál es la esencia de la Santa Trinidad, nadie lo conoció jamás" (*Occultas unitates sunt uniones, ait incomprehensibiles de divina essentia noticiones [sic] sive scientias: ipsius enim Sancte Trinitatis quid sit essentia nemo novit unquam*).²⁰

Es cierto que la esencia de Dios nadie, nunca, la pudo conocer, pero sí en cambio es posible tener parciales conocimientos acerca de ella, como el saber que es bondad y ser y vida, etc.; éstas son uniones —subjetivas— de la mente a Dios. El texto de Escoto: "unitates", es explicado con un concepto apoyado —probablemente— en el texto de Juan Sarraceno: "uniones". El sentido crítico es puesto al servicio de la doctrina. Sarraceno aquí sigue fielmente el texto griego, y el glosador aprovecha el hecho para reforzar su interpretación.

Las discreciones son explicadas como las Personas divinas mismas: "Dice discreciones las subsistentes, es decir personales, existencias; es decir: por un lado, expresa el inefable esplendor del Hijo, por otro expresa la no inteligible procesión del Espíritu Santo" (*Discretionis vero ait subsistentiabilis [sic], id est, personabilis [sic] existencias, id est, Filii quidem ineffabile expressat splendorem, Spiritus vero Sancti non intelligibile [sic] expressat processionem*).²¹ El texto procede de los Escolios griegos, pero traduciéndolos, los transforma de acuerdo con la doctrina latina de la Trinidad, pues en el texto griego las discreciones no se identifican con las personas (relaciones), sino con algo de ellas —al modo como las uniones son algo de la Esencia divina—, que son sus relaciones.²²

Para completar nuestra visión de la teología de las glosas, hagamos una breve referencia a la Glosa interlinear.

Esta Glosa no hace sino confirmar el sentido de la interpretación de la Glosa lateral. Cuando el texto latino dice que "la teología trasmite algunas cosas de modo unido, y otras de modo discreto" (...*theologia quaedam quidem unitum tradit, quaedam vero discrete*),²³ se apresura a escribir sobre "theo-

²⁰ *Idem*.

²¹ *Idem*.

²² Cfr. PG 4 216 C.

²³ Ms. vat. lat. 176, f. 194.

logia": "id est Sacra Scriptura", sobre "unitum": "id est quod toti trinitati conveniunt", sobre "discrete": "id est quod singulis personis".²⁴

Poco más adelante debe cambiar el sentido del latín de Escoto, demasiado disgregativo de la realidad divina, que hace aparecer las unidades "unidas al todo de la divinidad" (unita quidem toti [sic] divinitatis sunt...) escribiendo encima que "hay que notar que están unidas en la Santa Trinidad" (notandum quod sunt unita in sancta Trinitate).²⁵

Cuando llega a nuestro texto más importante sólo se preocupa por decir que "tradición" significa "doctrina",²⁶ y "sagrados eloquios" significa "la verdad de la Sagrada Escritura" (Sacre Scripture veritatem).²⁷

d) *Las obras de Tomás de Vercelli (Thomas Gallus + 1246)*

La producción de este autor de la escuela de San Victor en París es todavía, a pesar de las recientes ediciones de algunas de sus obras, casi totalmente desconocida. Entre sus escritos más importantes figuran los Comentarios a Dionisio Areopagita.

Del *De Divinis Nominibus* se ocupó en dos oportunidades. En una primera redactó la "Extractio" o paráfrasis del texto destinada a facilitar su lectura al modo de una traducción de la traducción. Esta obra fue conocida en la Edad Media, entró en el "corpus dionysiacum" formado por traducciones y comentarios; y alcanzó a ser impresa con los primeros libros del Renacimiento. En una segunda oportunidad redactó una "Explanatio" sobre el *De Divinis Nominibus* que no alcanzó el éxito de la primera, y que es un verdadero comentario, todavía inédito.

Leamos el lugar de la Extractio correspondiente a nuestro texto del capítulo segundo sobre las uniones y las discreciones divinas:

"Luego procede a una más profunda explicación de dichos vocablos [unión y discreción], asignando otro género de unión y discreción en las realidades divinas, es decir, según la esencia y el proceso a las cosas creadas, mostrando que según las Sagradas Escrituras en la unidad de la divina esencia hay discreción de personas y en las personas discretas una especial unión y especial discreción, de modo que a la Trinidad toda de modo uniforme convienen los atributos esenciales, como: esencia, divinidad, bondad, identidad, y la unidad inefable congruente propiamente a Dios y que excede la simplicidad de todos los existentes.

Declara la discreción de esta unión y la unión de la discreción con un ejemplo elegante. A saber: sea que en una casa haya muchas luces...".²⁸

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Idem.*

²⁶ Ms. vat. lat. 176, f. 194 vta. Cfr. nota 17.

²⁷ *Idem.*

²⁸ Cfr. *Dionysiaci* I, Paris, 1937: Paraphrase de l'abbé de Verceil Thomas Gallus, pp. 677-678, nos. 74-79.

El contexto inmediatamente precedente a este pasaje nos muestra la intención de explicar las afirmaciones de Dionisio como una distinción entre las denominaciones "personales" y "esenciales" en Dios, que se identifican con las cosas discretas y las unidas. El *De Divinis Nominibus* trata de las denominaciones esenciales.

En el presente lugar el texto de Dionisio está reconstruido en clave doctrinal. La misma utilización del género literario de la paráfrasis facilita grandemente esa reconstrucción.

El primero de los párrafos del texto que citamos está construido sobre la estructura del texto dionisiano sólo en apariencia. Este atribuía nuevas discreciones y uniones sólo a la discreción, mientras la paráfrasis por una parte pone la discreción en la unidad divina, y todavía, por otra, en las discreciones (en plural) nuevas uniones y discreciones. Además, la identificación rígida de las discreciones con las Personas divinas, y de las uniones con la esencia divina, en función de la doctrina trinitaria, anula la significación real de esa afirmación, que se convierte en una mera acomodación nominal al texto dionisiano.

En efecto, en el segundo párrafo se habla de "discreción de la unión y unión de la discreción" (*unionis discretionem et discretionis unionem declarat*). El poner en relación simétrica y recíproca los términos acentúa el valor nominal del discurso, por otra parte, bastante confuso (por no decir incoherente en su conjunto), y facilita su acomodación a la designación de una realidad ya concebida, mientras que en Dionisio mismo el lenguaje posee adherencia a la realidad y una tendencia a significarla y simbolizarla como identificándose con ella, con gran expresividad. El texto dionisiano en la explicación del Abad de Vercelli no es sino la ocasión de un desarrollo doctrinal. Sólo que, como atenuante, debemos decir que Tomás de Vercelli se basó para su paráfrasis en la traducción de Juan Sarraceno, que ya interpretaba el texto en una determinada dirección y no permitía el contacto con la idea original.

Pasando ahora a considerar la segunda de las obras en que Thomas Gallus explica el texto que nos ocupa, vemos que en el principio de su *Explanatio* el autor nos muestra una visión más sistemática y ordenada del tema de las uniones y discreciones, cuando precisamente puede proceder con mayor libertad en la interpretación del texto, porque no se trata de una paráfrasis sino de un comentario.

"El título del segundo capítulo muestra que en él se trata de los nombres esenciales que corresponden a la simplicísima unidad de la divina esencia y que convienen indistintamente a todas las personas eternas, y de las denominaciones esenciales que se atribuyen indistinta e inconfusamente a las propias personas. El orden de lo tratado es este: primero dice que este nombre: Bien, conviene a toda la Trinidad, así como también todos los nombres divinos esenciales, y esto lo muestra por el testimonio de las Escrituras acerca de la bondad, esencia, y vida; y que estos nombres se atribuyen a todas las personas a veces conjuntamente y a veces de modo distinto. Luego muestra que la

afirmación produce una confusión respecto de la distinción personal, porque dice que los nombres personales se atribuyen de modo común a todas las personas. Luego ejemplifica acerca de los nombres esenciales y unitivos, y acerca de los personales. Y por eso más distintamente luego insinúa otro género de unión y discreción en las realidades divinas, es decir: según la esencia de la propia naturaleza y el proceso a las cosas creadas. Luego muestra la discreción unida de la esencia divina y la unión discreta (*unitam divinae essentiae discretionem et discretam unionem*) bajo la forma del elegante ejemplo de las muchas lámparas que están en una sola casa... Aunque este ejemplo corporal es incomparablemente deficiente respecto de la explicación de la Santa Trinidad y Unidad. Dice luego que las personas son distintas entre sí, de modo que ninguna es la otra. Posteriormente dice que la multiplicidad del proceso de la simplicidad divina a las cosas creadas se une en cualquiera se tome de las divinas Personas”.²⁹

Este pasaje muestra que el aspecto lógico-sistemático no es el más fuerte del pensamiento de Tomás de Vercelli, aunque es ya más claro y ordenado que lo que manifiesta en la otra obra. El principio de interpretación es la doctrina trinitaria sobre los atributos que se predicán de todas las personas, y los que se predicán de cada una.

La presentación de los temas del capítulo segundo no es muy articulada. Cuando llega a las uniones y discreciones de la discreción en el texto específico de que nosotros tratamos el autor se muestra tan desorientado como en la otra obra, y en el fondo deja de lado la idea dionisiana para condensar toda la problemática en la “unión discreta” y “discreción unida”, que no existen en el texto de Dionisio, pero que tienen un punto de apoyo en la ambigüedad de la traducción de Juan Sarraceno, que al llegar al ejemplo de las luces de lámparas dice que son “unita discretionem (henoména te diakrísei) et unionem discreta (kai te henosei diakekriména)”. Basta leer en ablativo “unita” y “discreta”, para que tengamos la unión discreta y discreción unida que encontramos en varios comentarios medioevales.³⁰

El ejemplo de las luces de lámparas evidentemente es referido a la Trinidad, cosa de por sí suficiente para alterar respecto del pensamiento dionisiano la interpretación de todo el capítulo.

Por último se refiere con una original comprensión del texto a la unión de la discreción o discreción unida que consiste en la unidad de la multiplicidad (substantificación, vivificación, sapientificación) de los procesos divinos en la creación respecto de cada una de las Personas divinas. Dionisio en realidad dice que cada uno de esos procesos se refiere a las tres Personas, pero no quita su distinción. En nuestro autor en cambio la preocupación por reconducir todo a la unidad divina es fundamental.

²⁹ Ms. Archivio di San Pietro D 181 (Biblioteca Vaticana), f. 101.

³⁰ Cfr. por ejemplo el ms. vat. lat. 175 (siglo XIV); en una glosa lateral al texto del *De Divinis Nominibus* en la traducción de Juan Sarraceno se refiere al tema de una “...discrete unitatis et unite discretionis...”, folio 46.

e) El comentario de San Alberto Magno

Existe en Nápoles, como se sabe, un manuscrito de una parte del Comentario de San Alberto al *De Divinis Nominibus* copiada por la mano de Santo Tomás. Es evidente que este solo hecho nos da la pauta de la importancia que tiene el comentario albertino —además de la relación general de discipulazgo—, para la comprensión del pensamiento del Aquinate en su propio Comentario.

San Alberto, que proclama al principio del suyo seguir la traducción de Juan Sarraceno "quia melior est", se aparta de ella en el caso de nuestro texto sobre las uniones y las discreciones para seguir el sentido de la de Escoto.

Ya nos da un indicio de esto su modo de dividir el texto:

"Ahora determina acerca de esas realidades [unidas y discretas] por razones y semejanzas cualesquiera encontradas en las cosas, que son más conocidas para nosotros. Esta parte entonces se divide en dos partes. En la primera determina acerca de la unión de las realidades discretas, en la segunda determina acerca de la discreción de ellas".³¹

Esta división corresponde en parte al texto dionisiano, tanto latino cuanto griego, en cuanto manifiesta que las que se dividen nuevamente en uniones y discreciones son las discreciones, y no también las uniones. Se aparta, sin embargo, del texto en cuanto dice "discreciones" y no "discreción de la discreción". Para Dionisio la discreción aquí era la creación; para San Alberto, en cambio, se trata de discreción como identificada con las personas divinas. En efecto, leemos:

"Y dicen los santos maestros siguiendo los santos eloquios y las cosas propias de dicha unión que tal unión no impide que haya algunas cosas propias o propiedades de la divina esencia que es común a todos, por las cuales se distingue de las esencias creadas. Y, además, dicen que hay algunas propias —la otra traducción: especiales— uniones y discreciones de la discreción, esto es: de las personas distintas" (Et dicunt sancti magistri sequentes sancta eloquia et propria dictae unionis, idest quod dicta unio non impedit, quin sit aliqua propria vel proprietates divinae essentiae, quae communis est omnibus, quibus distinguitur ab essentiis creatis. Et rursus dicunt esse quasdam proprias —alia translatio: especiales— uniones et discreciones discretionis, idest personarum distinctarum).³²

Si comparamos este texto con el citado poco más arriba, del mismo San Alberto, constataremos la confusión que produce la identificación de la (segunda) "discreción" —que en Dionisio correspondía a las creaturas—, con las "discreciones" identificadas en el último texto, a su vez, con las personas divinas. La estructura general del texto y contexto escapa en este caso nueva-

³¹ SAN ALBERTO, *Commentarium in De Div. Nom.*, c. 2; 22, 10-15, p. 58.

³² *Idem*, c. 2; 27, 31-39, p. 61.

mente al sentido dionisiano. Sin embargo, es fácil ver el esfuerzo de San Alberto por llegar a una comprensión fiel al sentido original. En este pasaje en particular constatamos, como hemos dicho, el recurso del autor tanto a la traducción de Juan Sarraceno cuanto a la de Escoto. Esto se repite a lo largo del Comentario.

Aquí San Alberto llega a tomar materialmente los términos de la traducción de Sarraceno, y el sentido, en cambio, de la de Escoto Eriúgena. En el texto arriba citado nos encontramos con el hecho de que los correspondientes pasajes de Sarraceno y Escoto, del segundo toma San Alberto sólo una palabra: "propria", sin referencia explícita, haciéndola pasar como perteneciente a la traducción del primero. Esto se explica por la atracción —tal vez inconsciente— que ejerció el texto de Escoto, mientras quería citar según el otro como proyecto general.

A su vez la referencia, en este caso explícita, a la traducción de Escoto cuando recuerda que en ésta aparece "speciales" en vez de "proprias", tiene su causa en lo mismo: aquel término se adapta mejor a la explicación que quiere dar del texto.

Por último, notemos que San Alberto adaptó además a su interpretación la distribución de los periodos del texto, que no corresponde a ninguna de las dos traducciones.

Con estos presupuestos podemos decir que el texto de Dionisio para San Alberto significa lo siguiente: existen las propiedades de Dios correspondientes a las tres Personas, que son las uniones; existen además las discreciones, que corresponden a las procesiones de las Personas divinas.³³ Si consideramos ahora en particular estas últimas: las discreciones, es decir, las Personas divinas, encontramos que existen uniones y discreciones de esas discreciones. La única explicación que da San Alberto es ésta: "porque la discreción no impide la unión, o porque tienen algo en lo que se unen, que les es propio respecto de la creatura, y algo en lo que se distinguen, que es propio a una respecto de la otra" (*quia discretio non impedit unionem vel quia habent aliquid in quo uniuntur, quod est eis proprium respectu creaturae, et aliquid in quo distinguuntur, quod est uni proprium respectu alterius*).³⁴

La explicación no da gran luz sobre el tema; sin usar la expresión, recae en aquellas "unión discreta" y "discreta unión" que habíamos encontrado en las Glosas medioevales y en Thomas Gallus. Así, unión y discreción no son sino propiedades genéricas para decir que en Dios hay realidades comunes y realidades propias, sin que haya confusión de las personas o separación total.

Por supuesto, el ejemplo de las luces de lámparas es tomado respecto de las tres Personas. El mundo dionisiano está lejos, pues por este ejemplo —que, como hemos visto, para el autor desconocido tiene un sentido muy

³³ Cfr. c. 2; 27, 6-31, p. 61.

³⁴ *Idem*, 39-43.

distinto y bien determinado— pasa el eje del pensamiento del Areopagita, como cobrando fuerza para diversificarse a partir de su valor simbólico y dinámico. La comprensión del texto por parte de San Alberto Magno no presenta así variantes substanciales respecto de las otras interpretaciones medioevales que hemos analizado.

f) *El significado de las interpretaciones medioevales occidentales del texto dionisiano*

Si queremos señalar un carácter general a la sucesión de lecturas del texto del Areopagita en ese período, debemos referirnos al cambio de valencia en la relación subjetividad-objetividad que en el pensamiento de Dionisio se presentaba con un sentido bien determinado.

La relación entre el acercamiento espiritual del alma, mediante el conocimiento, hacia la realidad, y la realidad misma meta del movimiento espiritual, se presentaban en Dionisio con un carácter profundamente armónico.

En occidente, en cambio, esa relación se presentará problemática. La visión de la realidad presentada por el Areopagita será transformada según acentuaciones diversas por el lado de la subjetividad o de la objetividad.

El eje de esa transformación lo encontramos en la contraposición entre los caracteres de las traducciones de Escoto y de Sarraceno.

En la traducción de Escoto los finos matices del texto dionisiano quedan objetivados, y la realidad divina en sí misma jerarquizada según distintos elementos: Dios y las unidades.

En la traducción de Sarraceno los matices del texto son organizados en favor de la expresión subjetiva del conocimiento de una realidad cuya estructura objetiva se da como determinada de antemano de acuerdo con la doctrina medioeval sobre la Trinidad.

El carácter común a las dos traducciones es la tendencia a la logicidad, a la división y composición. Es una nota profundamente occidental.

Los comentarios medioevales se orientan en función de los puntos terminales opuestos de este eje.

De un lado se ubica el comentario de San Alberto, alineado según el espíritu de la traducción de Escoto. Del otro, las Glosas y Thomas Gallus.

Tenemos así un poco más clara la estructura del panorama histórico doctrinal que condicionará, al menos como punto de partida, el pensamiento de Santo Tomás en su Comentario al *De Divinis Nominibus*, cuyo estudio emprenderemos en continuidad con las reflexiones hasta aquí expresadas, en otra oportunidad.

TEXTOS LATINOS:

Thomas Gallus: Extractio, De Divinis Nominibus: Paraphrase de l'abbé de Verceil Thomas Gallus, Dionysiaca I, Paris, 1937, p. 677-678, n. 74-79.

“Deinde procedit ad pleniorum dictorum vocabulorum declarationem, assignans aliud genus unitionis et discretionis in divinis, scilicet secundum essentialiam et processum ad creata, ostendens quod secundum sacras scripturas in unitate divinae essentialiae sit discretio personarum et in personis discretis sit specialis unitio et specialis discretio, videlicet quod Trinitati toti uniformiter conveniunt essentialia, ut essentia, Deitas, bonitas, identitas, et omnium existentium simplicitatem excedens et proprie Deo congruens unitas ineffabilis, etc.

Huius unitionis discretionem et discretionis unitionem declarat per elegans exemplum. Verbi gratia: esto quod in una domo sint plura luminaria...”

Thomas Gallus: Explanatio (inérita): Manuscrito Archivio di San Pietro (Biblioteca Apostólica Vaticana) D 181, folio 101:

“Thearcican (*sic*) totam essentialiam? (Titulus secundi capituli ostendit quod in eodem tractatur de nominibus essentialibus qui pertinent ad divine essentialitatis simplicissimam unitatem et indistincte conveniunt omnibus eternis personis et denominationibus essentialibus qui distincte et inconfuse attribuuntur propriis personis. Ordo ad (?) tractandi talis est: primo dicit quod hoc nomen boni convenit toti trinitati sicut et omnia divina nomina essentialia, et hoc ostendit per testimonia Scripturarum de bonitate, essentialia, et vita; et quod hae (?) nomina omnibus personis attribuuntur, quandoque coniunctim, quandoque divisim. Deinde ostendit sententiam inducere confusionem distinctioni personali per hoc quod dicit nomina essentialia communiter attribui omnibus personis. Deinde exemplificat de nominibus essentialibus et unitivis et de personalibus. Et ideo distinctius (?) deinde insinuat aliud genus unitionis et discretionis in divinis scilicet secundum proprie nature essentialiam et processum ad creata. Deinde ostendit unitam divinae essentialitatis discretionem et discretam unitionem sub eleganti exemplo plurium luminarium in domo una... Licet hoc corporale exemplum incomparabiliter deficiat a sancte trinitatis et unitatis explic(it)atione deinde dicit distinctas esse ad invicem personas, ut nulla sit alia. Postea dicit multipliciter processui divine simplicis ad creata uniri in qualibet divinarum personarum”.

DEUS, CAUSA SUI EN DESCARTES

La filosofía cartesiana fue, y sigue siendo en nuestros días, polo de atracción para muchos filósofos y pensadores. A pesar de la innumerable bibliografía publicada sobre su pensamiento, pueden señalarse ciertos temas que han de ser objeto de mayor estudio. Y se descubren también otros aspectos de su filosofía que han sido apenas explorados. Abordaremos a continuación uno de ellos: el concepto de *causa sui*.

1) *Ens a se y causa sui*

El estudio del concepto cartesiano de *causa sui* exige la previa comprensión del sentido que para Descartes tiene la causa eficiente. Y de manera central la nota de universalidad que le concede. Sólo entonces se entiende por qué Dios, para Descartes, *no puede no tener una causa*. Nadie antes que él se había expresado así. O al menos nunca se había dicho con tal radicalidad. Una breve panorámica histórica nos ayudará a entenderlo.

a) *Breve apunte histórico en torno a Deus, causa sui*

El uso del concepto *causa sui* no es exclusivo de la filosofía moderna. Buen número de autores que pueden considerarse clásicos lo utilizaron, otorgándole diversos contenidos. Pero el sentido de la expresión sufrirá un cambio radical en la filosofía cartesiana, giro que culminará con Spinoza y más tarde será empleado por no pocos autores modernos.¹

Entre los autores clásicos destaca Lactancio, quien señala que “en verdad, aquello que no puede llegar a ser lo que es, pues en algún momento comenzó a ser, es lógico que —puesto que nada ha sido antes de él—, él antes que todas las cosas, *se creara desde sí mismo*”.² Plotino parece inclinarse en esta dirección pero, sin embargo, no será siempre claro respecto a esta doctrina. Mientras en un pasaje de las *Eneadas* afirma, refiriéndose a Dios, que “*se produce a sí mismo (...), se da a sí mismo la existencia* y él es lo que es, no por azar sino porque así lo ha querido”,³ en otros lugares de la misma obra aparece el Uno como inengendrado e inengendrable, permanentemente estable.

Otros autores utilizarán la expresión en sentido opuesto, para definir su imposibilidad en Dios. Ese negar la autocausalidad de Dios no significa, sin em-

¹ Puede encontrarse, por ejemplo, un estudio referido al uso del término *causa sui* en Lavelle, Blondel y Sartre, en ECOLE, J., “La notion de Deus causa sui dans la philosophie française contemporaine” en *Revue Thomiste*, 54 (1954), pp. 374-384. El mismo artículo contiene una somera introducción histórica de la que he tomado algunas referencias que señalo a continuación en el texto.

² LACTANCIO, L. C. P., *Institutiones divinae*, I, cap. 7.

³ PLOTINO, *Eneadas*, VI, 8: *De la liberté et de la volonté de l'Un*, t. VI, Les belles lettres, Paris, 1954.

bargo, un rechazo global del concepto. Algunos autores defenderán la auto-causalidad operativa de la voluntad humana, pero negarán una *causa sui* de carácter entitativo y también su aplicación al Absoluto. Entre los que rechazan la posibilidad de una autocausalidad divina se encuentran Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás.

Aristóteles niega la autocausalidad divina, alegando el principio de no contradicción, pues el motor de sí mismo sería, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, motor y movido, acto y potencia.⁴ Por otra parte, como es sabido, admite que la voluntad humana es una cierta *causa sui*, haciendo de ésta el origen de la libertad. Así afirma que "la virtud ética toma su nombre de esto: de la palabra *éthos*, costumbre o hábito, y se llama virtud ética porque nosotros la conseguimos por habituación".⁵

También San Agustín rechaza la autocausalidad divina: "quien piensa que Dios sea de tal potencia que se puede engendrar a sí mismo yerra tanto más cuanto que no es así Dios, ni tampoco la creatura espiritual ni corporal: pues no hay absolutamente ninguna cosa que se engendre a sí misma en el ser".⁶

Por último, Santo Tomás criticará dicho concepto en diversas ocasiones. Afirma, por ejemplo, que "Dios no tiene causa (...), puesto que El es la primera causa eficiente".⁷

Por otra parte, y en lo que se refiere estrictamente a la expresión *causa sui*, parece que fue introducida en la literatura filosófica medieval por medio de traducciones latinas de Alfarabi. El sentido originario no se refería a Dios, que era, más bien, *Principium sui*. *Causa sui* podía aplicarse al hombre en cuanto libre, pues se autodetermina libremente.

La continuidad en el uso de la expresión ha sido notable. Muchos autores además de los señalados han empleado este concepto aplicándolo a Dios o al hombre. Entre ellos destacan Spinoza y Hegel. Tal vez sea éste último el que mayor utilidad ha encontrado en la autocausalidad. Pretende encontrar el concepto de autocausalidad divina en Aristóteles cuando éste define el Absoluto como *noesis noeseos*.⁸ Hegel no se percató de que en la definición aristotélica, si bien hay reflexión eterna, no se da un proceso constructivo. Pero acusará a Aristóteles de colocar a Dios junto a los seres por no haber incluido en El la negatividad.

⁴ Señala Aristóteles en la *Física*: "en cuanto al motor, él está ya en acto; por ejemplo, es lo caliente que calienta y, de una manera general, lo que genera es lo que posee la forma". De no ser así, "el mismo ser sería, al mismo tiempo y bajo el mismo punto de vista, caliente y no caliente". Y, un poco antes, "es, pues, imposible que lo que se mueve a sí mismo se mueva a sí mismo en su totalidad pues él sería todo el trasladado y transportado respecto de la misma especie de traslado, en tanto que es específicamente uno e indivisible; o bien, él sería alterado y alteraría y, en consecuencia, a la vez enseñaría y recibiría la enseñanza, curaría y sería curado con la misma curación" (ARISTÓTELES, *Física*, VIII, 5, 57 b 2, Aguilar, Madrid, 1964).

⁵ ARISTÓTELES, *Gran Ética*, I, 7, 1185 b, Aguilar, Madrid, 1964.

⁶ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, I, 1, B.A.C., Madrid, 1956.

⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 3, 7. Pueden verse textos paralelos en *Summa Theologiae* I, 5, 3; 104, 1; II, 16, 1, Marietti, Turín, 1938-1967.

⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7 y 9, 1072 b 3-31; 1074 b 15; y 1075 a 10, Aguilar, Madrid, 1954.

Será, sin embargo, Spinoza el que lleve el concepto *causa sui* hasta sus últimas consecuencias. Lachièze-Rey ha mostrado la superación spinozista del concepto *causa sui* frente a Descartes.⁹ Pero, a mi juicio, su interpretación de la autocausalidad divina spinozista no llega a la última y definitiva raíz del problema.¹⁰ Tampoco parece que Schulz resuelva definitivamente el problema cuando señala que "con su definición de la *causa sui* Spinoza sobrepasa toda la tradición. *Causa sui* no significa que un ser se haya producido una vez en el tiempo, pero tampoco que Dios persevere en el ser en virtud de su omnipotencia, sino que es más bien una determinación lógico-ontológica. Este concepto designa el estado de una substancia que no carece de nada, en cuanto que aquello que se basa a sí mismo no es comprensible por medio de otro sino sólo por sí, y de ahí que— singular en su género— se debe pensar sólo como *ens absolute infinitum*, es decir, como Dios".¹¹

En la línea interpretativa de lo que signifique la autocausalidad divina en el pensamiento de Spinoza, considero que es Deleuze el que mejor ha visto el problema en su fundamento. Señala que "tradicionalmente la noción de causa de sí fue empleada con muchas precauciones, por analogía con la causalidad eficiente (causa de un efecto distinto), y por tanto en un sentido solamente derivado: causa de sí significaría «como por una causa». Spinoza invierte la tradición, y hace de la causa de sí el arquetipo de toda causalidad, su sentido originario y exhaustivo".¹² Para Spinoza la causalidad toda depende del concepto de *causa sui*. Así, procede a la eliminación del concepto de *dependencia* en las relaciones entre lo finito y lo infinito, definiendo el de *pertenencia*. Ya ha llegado el tiempo de la absoluta y radical immanencia, basada precisamente en la *causa sui* spinozista. En este sentido puede decirse que la comprensión del espíritu de la immanencia pasa por este concepto.

Para finalizar este espiguelo de autores opuestos y partidarios de la utilización del término *causa sui* aplicado a diversos ámbitos filosóficos, recuérdese que en la filosofía española contemporánea, Ortega y Gasset defenderá que el hombre es causa de sí, en un sentido más radical que el tradicional, pues el hombre tiene que decidir constantemente qué "sí mismo" va a causar.¹³ Por último, Sartre cuando hable de Dios lo hará en términos de *causa sui*. Por ejemplo, al referirse al "*ens causa sui* que las religiones llaman Dios".¹⁴

El punto más importante dentro de este bosquejo histórico es que el sentido de *causa sui* sufre una profunda inflexión dentro del pensamiento cartesiano. Cuando se hable de un Dios que se autocausa deberemos precisar bien los términos, con el fin de evitar una comprensión superficial de un problema que reco-

⁹ Cfr. LACHIÈZE-REY, P., *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, p. 85, Félix-Alcan, París, 1932.

¹⁰ La explicación de Huan también es, en mi opinión, incompleta. Cfr. HUAN, G., *Le Dieu de Spinoza*, p. 54, Artas, París, 1913.

¹¹ SCHULZ, W., *El Dios de la metafísica moderna*, p. 64, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

¹² DELEUZE, G., *Spinoza*, p. 49, P.U.F., París, 1970.

¹³Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema*, VII, 33, Revista de Occidente, Madrid, 1941.

¹⁴ SARTRE, J. P., *L'être et le néant*, p. 708, Gallimard, París, 1950.

rerá toda la filosofía moderna y contemporánea. La autocausalidad divina adquiere importancia, por tanto, por dos motivos. Primero por ser punto fundamental de la teodicea cartesiana, y por ser profundamente original en el empleo de la causalidad eficiente en el interior mismo de la divinidad. En segundo término, porque será uno de los temas de la filosofía cartesiana que mayor influencia tendrá dentro de la filosofía moderna.

b) *La positividad de la aseidad divina*

Dios *causa sui* es alcanzado dentro de la filosofía cartesiana como una consecuencia necesaria de la consideración particular que nuestro autor adopta del principio de causalidad. Brevemente, la cuestión es la siguiente. La prueba de la existencia de Dios es un punto de radical importancia dentro del sistema cartesiano. Sin Dios, todo el sistema se resiente, pues es El la razón última de la certeza del *ego*.

Recordemos también que Descartes afirma que "es "manifiesto para todo el mundo que la consideración de la causa eficiente es el primero y principal medio, por no decir el único, que tenemos para probar la existencia de Dios".¹⁵ Por tanto, el principio de causalidad no puede ser puesto en duda sin el riesgo de hacer ineficaz todo el sistema. Pero ese texto añade un factor fundamental: si el principio de causalidad ha de ser considerado como un principio, ha de cumplir un requisito imprescindible dentro de la filosofía cartesiana: la universalidad. Porque, como Descartes afirma, el principio quedaría inutilizado de raíz "si no damos licencia a nuestro espíritu para buscar las causas eficientes de todas las cosas que son en el mundo, sin exceptuar a Dios mismo".¹⁶

Efectivamente, para Descartes, "un principio, o es absoluto, o no es principio. Estamos, entonces, ante un dilema: si todo tiene causa, Dios tiene causa; si Dios no tiene causa, no se puede decir que todo tiene una causa y en consecuencia no hay principio de causalidad. Sin embargo, las pruebas de la existencia de Dios universalmente admitidas se basan en el principio de causalidad: es preciso decir por tanto que si Dios no es causa de sí mismo en algún sentido, no hay prueba posible de la existencia de Dios".¹⁷

Descartes no deseaba polemizar sobre esta radical innovación en el modo de entender la esencia divina. Por ello, procura moverse dentro del uso terminológico propio de la tradición. De ese modo —opina—, le será más fácil hacer aceptar su tesis. En este sentido, adquiere significado el que Descartes emplee la terminología escolástica referida a los seres *per se* y a los seres *ab alio*. Si de alguna forma —considera—, se admite la posibilidad de un ser *per se* que lo sea

¹⁵ *Respuestas a las cuartas objeciones*, A. T., IX, 184. Las obras de Descartes se citan por la edición de CHARLES ADAM y PAUL TANNERY, *Oeuvres de Descartes*, Vrin, París, 1974-1983. Siempre que me ha parecido posible he traducido al castellano el texto original. Cuando esa traducción podía dificultar la comprensión he preferido dejar el texto en su idioma original. El título de las obras cartesianas va siempre en castellano.

¹⁶ *Ibidem*. En otro momento dice que "il n'y a aucune chose existant de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe. Car cela même se peut demander de Dieu" (*Respuestas a las segundas objeciones*, A. T., IX, 127).

¹⁷ GILSON, E., *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, pp. 229-230, Vrin, París, 1967.

en cuanto contiene dentro de sí una actividad interna autocausante, su tesis habrá quedado explicada —piensa él— en términos escolásticos. Y, así, rechaza cualquier interpretación negativa de la aseidad, porque "impediría el uso del medio apto para probar la existencia de Dios por los efectos".¹⁸ La complejidad del tema se resuelve enseguida al prestar atención a la afirmación cartesiana: si se acepta un ser *a se* en sentido negativo, es decir, sin autocausación, el principio de causalidad habría perdido una nota fundamental: la universalidad. Y, en consecuencia, "se impediría el uso del medio apto para probar la existencia de Dios por los efectos", es decir, la causa eficiente.

2) El motivo antropológico de Dios causa sui

Además de la explicación del fundamento ontológico que hemos ofrecido de *Deus, causa sui* —la universalidad del principio de causalidad—, pienso que hay otro factor en la filosofía cartesiana que conduce a idéntica conclusión, y explica mejor el porqué del resultado ofrecido por Descartes.

Señala nuestro autor que "el deseo de cada uno de tener todas las perfecciones que nosotros creemos que hay en Dios procede de que Dios nos ha dado una voluntad que carece de límites. Es precisamente por esa voluntad infinita que hay en nosotros por lo que se puede decir que nos ha creado a su imagen".¹⁹ Y, en la *Tercera Meditación* afirma que "si yo fuese el autor de mi nacimiento y de mi existencia, no me habría privado de las cosas que son de más fácil adquisición, a saber, de muchos conocimientos de los que mi naturaleza está privada; ni tampoco me habría privado de las cosas que están contenidas en la idea que yo concibo de Dios".²⁰

Descartes sitúa en Dios lo que él hubiera deseado poder hacer. Los textos son muy claros. Mi voluntad, dice Descartes, "carece de límites", como la de Dios. La diferencia —señala—, es que Dios es omnipotente y yo no. Pero, a nivel de deseos, Dios y el hombre quedan igualados por Descartes. En definitiva, aspira a ser Dios para no estar privado "de las cosas divinas". Y, por una especie de "sublimación" de su carencia, pone en Dios lo que hubiese querido tener en sí mismo. En el ámbito de este voluntarismo "carente de límites", podemos entender mejor la pretensión cartesiana de dar razón de Dios que es uno de los aspectos ínsitos en la autocausalidad divina.

Considero que en Descartes —y de manera especial en este punto— se produce un "antropomorfismo". Dios queda explicado según las medidas humanas de un voluntarismo sin límite. Por ello no coincido con la interpretación que Gouhier ha ofrecido de la cuestión de la autocausalidad divina cuando señala

¹⁸ *Respuestas a las cuartas objeciones*, A. T., IX, 185.

¹⁹ *A Mersenne*, 25 de diciembre de 1639, A. T., II, 628.

²⁰ *Tercera Meditación*, A. T., IX, 38. Y, un poco antes: "si je etois independant de tout autre, et je fusse moi-même l'auteur de mon être, certes je ne douterois d'aucune chose, je ne concevrois plus de desirs, et enfin il ne me manqueroit aucune perfection; car je me serois donné moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je ne serois Dieu".

que la teodicea cartesiana queda caracterizada por el método de la "inversión"²¹; una especie de "antropomorfismo a la inversa",²² es decir: definir de Dios lo contrario de lo que del hombre se sostiene. Parece más bien que en el tema de la autocausalidad divina, Descartes afirma de Dios lo mismo que de sí mismo —la tendencia a la omniperección— con la exclusiva diferencia de que Dios alcanza su propósito y el hombre no lo logra.²³

3) *La autocausalidad divina*

La inicial postura cartesiana es muy neta. Afirma que Dios "hace en cierta forma lo mismo con respecto a sí mismo que la causa eficiente con respecto a su efecto".²⁴ Y un poco antes ironizaba sobre aquellos teólogos que tienen una idea "tan propia y estrecha del significado de eficiente que piensan que no es posible que una cosa sea la causa eficiente de sí mismo".²⁵ Concluirá diciendo que, si esos teólogos "prefieren estudiar el problema y no quedarse en las palabras, reconocerán fácilmente que la significación negativa de las palabras *per se* procede únicamente de la imperfección de nuestro espíritu, y que no tienen ningún fundamento en las cosas; pero hay otro sentido positivo, extraído de la verdad de las cosas, y sobre el que se basa exclusivamente mi argumento".²⁶

Para nuestro autor, por tanto, Dios es causa de sí mismo. Y lo es de manera plena. Siendo la causa eficiente la única que permaneció tras la crítica de la teoría clásica de la causalidad, Descartes considera que Dios es la causa eficiente de sí mismo. Y, si la causalidad es entendida en término cartesianos, Dios *causa sui* es coherente dentro del sistema cartesiano.

Que Dios sea causa eficiente de sí mismo es para Descartes una verdad irrenunciable. Ante las críticas que inmediatamente surgieron a su concepto de *causa sui*, nuestro autor modificó los términos manteniendo invariable su teoría.

Dice así: "hemos buscado la causa por la que es y no deja de ser (Dios), y hemos considerado la inmensa e incomprensible potencia contenida en su idea. La hemos reconocido como la causa por la cual es y no deja de ser. No puede haber otra que aquélla; decimos por tanto que Dios es por sí mismo no negativamente, sino muy positivamente. Porque, aunque no haya necesidad de decir que es la causa eficiente de sí mismo *por miedo a disputar acerca de la palabra*, no obstante, porque vemos que lo que hace que sea por sí mismo o que no tiene causa diferente de sí mismo, no procede de la nada, sino de la real y verdadera

²¹ Defiende Gouhier que la teodicea cartesiana "postule une autre manière de parler de Dieu qui serait, en quelque sorte, le contraire d'une analogie. Appelons-la inversion" (Gouhier, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 221, Vrin, París, 1962).

²² *Ibidem*.

²³ Esta afirmación cartesiana conduce, en su radicalidad, a una *secularización* de la teodicea. Diversos autores han señalado ese proceso. Puede verse, por ejemplo: MICCOLI, P., *Secolarizzazione della Teodicea*, L.I.E.F., Vicenza, 1986, especialmente, por lo que se refiere a Descartes, pp. 31-37.

²⁴ *Respuestas a las primeras objeciones*, A. T., IX, 88.

²⁵ *Idem*, 87. Nuestro autor confirma que "je n'ai point dit qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soi-même," porque, "à proprement parler, elle n'a point le nom ni la nature de cause efficiente, sinon lorsqu'elle produit son effet, et partant elle n'est point devant lui" (*Idem*, 86).

²⁶ *Idem*, 87.

inmensidad de su potencia, nos es totalmente lícito pensar que hace en cierto modo lo mismo respecto de sí mismo que lo que la causa eficiente respecto de su efecto, y por tanto, que es por sí mismo positivamente".²⁷ En carta a Mersenne advierte de nuevo que el cambio de la formulación es sólo formal. Habla Descartes del sentido positivo del término *a se*, y culpa a los escolásticos de no entender lo que significa ser causa eficiente de sí mismo. Y concluye que, "en esto no he querido, sin embargo, censurar (enfrentarme) abiertamente a la Escuela".²⁸

Hemos dicho que Dios *causa sui* es alcanzado —por así decirlo—, por una doble vía. En primer lugar, por la universalidad del principio de causalidad. En segundo término como concreción de una aspiración *frustrada*. Pero puede añadirse un matiz. Descartes introduce a Dios dentro de la dinámica de su concepto físico de tiempo. Recuértese que el mundo creado no es, para Descartes, en absoluto subsistente: ha de ser mantenido en la existencia continuamente por medio de la creación continuada. Dios, por el contrario, no habrá de ser recreado continuamente gracias a la potencia de su causa que es El mismo. *Causa sui* es en este sentido la explicación de por qué Dios "es y no deja de ser".²⁹ Y, por eso, "Dios es por sí no negativamente sino, por el contrario, muy positivamente".³⁰

Descartes, en definitiva, ha introducido a Dios dentro de su física. Cuestión que, teniendo en cuenta las premisas de su filosofía, no debe sorprendernos. Efectivamente, donde los primeros principios de la metafísica han desaparecido, su sustitución por principios de carácter físico o matemático no logra sino un remedo de la realidad. Y el sistema cartesiano es, en mi opinión, un claro ejemplo de esto.

4) *El paso al límite*

Las objeciones a la concepción cartesiana de un Dios *causa sui* no se hicieron esperar. Sus primeros lectores —a los que Descartes había proporcionado el texto de las *Meditaciones* para que expusieran las dificultades que encontrarán— reaccionaron ante la propuesta de concebir un Dios autocausante. Nos centraremos aquí en las objeciones planteadas por Arnauld por ser las que mejor recogen una crítica completa del concepto.

Señala Arnauld que resulta absurdo considerar que una cosa reciba el ser de sí misma. Si lo recibe es porque no lo poseía y si lo da es porque lo tiene. En consecuencia, concluye, no tiene sentido el concepto de *causa sui*. Pues, "¿cuál es la noción de causa? Dar el ser. ¿Cuál es la noción de efecto? Recibirlo. Y, por tanto, la noción de causa precede naturalmente a la noción de efecto".³¹

²⁷ *Idem*, 87-88.

²⁸ "L'axiome ordinaire de l'Ecole: *nihil potest esse causa efficiens sui ipsius*, est cause qu'on n'a pas entendu le mot *a se* au sens qu'on le doit entendre. En quoi je n'ai pas voulu toutefois apertement blamer l'Ecole" (*A Mersenne*, 18 de marzo de 1641, A. T., III, 336).

²⁹ *Respuestas a las primeras objeciones*, A. T., IX, 88.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Cuartas objeciones*, A. T., IX, 163.

Páginas adelante vuelve de nuevo a criticar el concepto, especificando que el modo de explicitarlo le es indiferente: "si alguno pregunta por qué Dios es, o por qué no deja de ser, no es en absoluto preciso buscar en Dios ni fuera de El una causa eficiente, o casi-eficiente —pues no discuto aquí del nombre sino de la cosa—; por el contrario hay que explicar que es así porque tal es la naturaleza del ser soberanamente perfecto".³² Y, por último, pocas líneas después, insiste en la no necesidad de buscar una causa eficiente para Dios. Terminará afirmando que si alguien pregunta por qué no es preciso buscar esa causa eficiente, ha de indicársele que Dios "es un ser infinito, cuya existencia es su esencia; porque sólo tienen necesidad de causa eficiente aquellas cosas en las que sea lícito distinguir la existencia actual de la esencia".³³

La crítica se enmarca dentro de una concepción clásica de la causa eficiente. Se reproducen casi literalmente las palabras de Santo Tomás "Dios no tiene causa (...) puesto que El es la primera causa eficiente".³⁴

Veamos ahora la respuesta de Descartes. En carta a Mersenne, recién publicadas las *Meditaciones*, hace unas indicaciones sobre las modificaciones que han de realizarse en los textos con el objeto de facilitar la comprensión de su teoría. Descartes solicita que, en las *Respuestas a las primeras objeciones*, al hablar de la autocausalidad divina, introduzca la siguiente frase: "Notandum est per haec verba nihil aliud intelligi, quam quid alicuius rei essentia talis esse possit ut nulla causa efficiens indigeat ad existendum".³⁵

En mi opinión estas palabras suponen una clara contradicción con la idea que Descartes está expresando en ese mismo texto. En ese lugar propone que si no puede afirmarse que una cosa puede ser respecto de sí misma lo que la causa eficiente respecto de su efecto, la búsqueda de Dios se haría inútil pues no se alcanzaría un primer ser.³⁶

Recordemos que en esa misma carta Descartes ofrece otra indicación de interés. Afirma que su intención "no es decir que algo puede ser la causa eficiente de sí mismo, hablando en sentido estricto; sino solamente que cuando se pregunta si algo puede ser *a se*, no debe entenderse *de efficiente proprie dicta, quia nugatoria esset quaestio*", porque "el axioma ordinario de la Escuela *nihil potest esse causa efficiens sui ipsius* es la causa de que no se haya entendido la palabra *a se* en el sentido que se debe entender".³⁷ De nuevo se hace presente el problema de la terminología, al menos a la luz de la confesión cartesiana que sigue a esas líneas: "en esto yo no he querido censurar abiertamente a la Escuela".³⁸

³² *Idem*, 165.

³³ *Idem*, 166.

³⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 3, 7.

³⁵ A Mersenne, 18 de marzo de 1641, A. T., III, 335.

³⁶ "Si je ne pensois qu'aucune chose ne peut en quelque façon être, à l'égard de soi-même, ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet, tant s'en faut que de là je voulusse conclure qu'il y a une première cause, qu'au contraire de celle-là même qu'on appellerait première, je rechercherois derechef la cause, et ainsi je ne viendrois jamais à une première" (*Respuestas a las primeras objeciones*, A. T., IX, 86).

³⁷ A Mersenne, 18 de marzo de 1641, A. T., III, 336.

³⁸ *Ibidem*.

La cuestión parece complicarse en las *Respuestas a las cuartas objeciones* cuando Descartes afirma que "me he servido de la analogía de la causa eficiente para explicar las cosas que pertenecen a la causa formal, es decir, a la esencia misma de Dios".³⁹ Y, en seguida trae a colación su teoría del paso al límite. Se trata de un punto interesante: reaparece la causa formal que Descartes había eliminado de su horizonte metafísico. Lo explica así: "entre la causa eficiente propiamente dicha y ninguna causa hay alguna causa que se encuentra en medio, a saber, la esencia positiva de una cosa a la que la idea —o el concepto— de causa eficiente puede ser extendida, del mismo modo que tenemos costumbre de extender en geometría el concepto de una línea circular, la más grande que se pueda imaginar, al concepto de una línea recta, o el concepto de un polígono rectilíneo, que tiene un número indefinido de lados, al concepto de círculo".⁴⁰ Y, lo acabamos de ver, la esencia misma de Dios no es sino la causa formal ahora propuesta como alternativa a la causa eficiente anteriormente formulada para explicar la autocausalidad divina. Así, "la causa formal, la esencia en tanto que causa de la existencia es como el límite al que tiende la causa eficiente".⁴¹

Parece que la cuestión podría decirse concluida. Al tenor de las palabras de nuestro autor, la causa eficiente habría quedado definitivamente desbancada del ámbito de la intimidad divina. Sería, en efecto, la causa formal —la esencia divina— la que explicaría la existencia de Dios. Y la causa eficiente no habría sido más que un modo para explicar el autocausarse de Dios. Pero esta interpretación ha de abandonarse en el momento en que seguimos el hilo de la argumentación cartesiana. Efectivamente, pocas páginas después parece olvidar la propuesta de paso al límite. Descartes vuelve a argumentar la autocausalidad divina en términos de causa eficiente. Reza así: "car comment est-ce que ceux qui nes conoissent pas encore Dieu, recherchoient la cause efficiente des autres choses, pour arriver par ce moyen à la connoissance de Dieu, s'ils ne pensoient qu'on peut rechercher la cause efficiente de chaque chose?" Inmediatamente surge otra pregunta de la pluma cartesiana: "et comment en fin s'arresteroient-ils à Dieu comme à la cause premiere, et mettoient-ils en lui la fin de leur recherche, s'ils pensoient que la cause efficiente de chaque chose doit être cherchée différente de cette chose?"⁴²

A fin de cuentas, trata de buscar la causa de todo y nada explica que al llegar a Dios haya que buscar otra causa "diferente". Si en todas las cosas se ha buscado su causa eficiente, en Dios también ha de buscarse y ofrecerse. Es decir, Dios es la causa eficiente de sí mismo.

En mi opinión, el problema de la teoría del paso al límite no pasa de ser una metáfora que intenta hacer más inteligible algo que de suyo es contradictorio. La esencia de Dios es su existencia, pero de ningún modo la esencia de Dios —sea definida como causa eficiente o como causa formal—, es causa de su existencia. Introducir en Dios Acto Puro —*Ipsum Esse Subsistens*— un movi-

³⁹ *Respuestas a las cuartas objeciones*, A. T., IX, 186-187.

⁴⁰ *Idem*, 185.

⁴¹ HAMELIN, O., *El sistema de Descartes*, p. 200, Losada, Buenos Aires, 1949.

⁴² *Respuestas a las cuartas objeciones*, A. T., IX, 189.

miento kinético de ese tipo, es una contradicción de raíz. Ni siquiera llega a hacerse inteligible el concepto de *causa sui* cuando se trata de igualar y reducir al de *ratio*. En efecto, cuando Descartes trata de explicar qué quiere decir con el término *causa sui*, en ocasiones acude a la identificación de causa eficiente y *ratio*.

Escribe que "nada existe si no se puede preguntar la causa por la que existe. También se puede preguntar de Dios, no porque tenga necesidad ninguna de causa para existir, sino porque la inmensidad de su naturaleza es *la causa o la razón* en virtud de la que no tiene necesidad alguna de causa para existir".⁴³ Por muy matizada que se presente, la cuestión permanece inalterada. Si ahora, al tratar de Dios, propone un mero concepto de causa como *ratio*, podríamos objetarle que entonces el principio de causalidad es reducido al de razón suficiente. Pero esa identificación no es total, al menos si —como pienso— se acepta que Descartes no ha quedado encerrado en el mundo de las ideas.

Sin embargo, causa y *ratio* no son, en mi opinión, términos contrapuestos dentro de la filosofía cartesiana. En efecto, causa admite en Descartes diversas significaciones pues que asume en sí todas las funciones que la antigua teoría de la causalidad distribuía entre las cuatro causas.

Por todo lo dicho, estoy de acuerdo con Fontan cuando afirma que, "al igual que una figura geométrica es definida por una relación constitutiva, que le proporciona inteligibilidad prescindiendo de toda imagen; Dios será definido por la relación que consagra su omnipotencia, sin alcanzar su radical unidad. Sin ser su propio efecto, será su propia causa; sin olvidar que el sentido de la causa eficiente será transformado por un *paso al límite* y por una trasposición, mediante la cual la idea de eficiente alcanza el absoluto".⁴⁴ El paso al infinito resulta no ser más, insisto, que una metáfora.

Las contradicciones que se producen a la hora de proponer la autocausalidad divina ya han sido sugeridas a lo largo de la exposición. Cabe, sin embargo, hacer una última precisión. El intento cartesiano de encontrar en la teología católica algún argumento que apoye su concepción de Dios *causa sui*⁴⁵ supone, cuanto menos, no haber entendido el misterio trinitario. Y contradice el empeño cartesiano —reiteradamente definido— de no tratar de teología. En cualquier caso la comparación establecida por Descartes entre la autocausalidad divina y la generación del Verbo es improcedente.

JAVIER FERNÁNDEZ AGUADO
Roma

⁴³ *Respuestas a las segundas objeciones*, A. T., IX, 127.

⁴⁴ FONTAN, P., "Une certaine idée de Dieu. Lecture de Descartes" en *Revue Thomiste*, LXXI (1971), p. 353.

⁴⁵ Dice Descartes: "car, comme les Theologiens, lorsqu'ils disent que le Pere est le principe du Fils, n'avouent pas pour cela que Fils soit principié, ainsi, quoi que j'aie dit que Dieu pouvoit en quelque fa on être dit la cause de soi-même, il ne se trouvera pas neantmoins que je l'aie nommé en aucun lieu l'effet de soi-même" (*Respuestas a las cuartas objeciones*, A. T., IX, 187).

NOTAS Y COMENTARIOS

¿UN DESLIZ EN LA *SUMMA LOGICAE* DE GUILLERMO DE OCKHAM? ALGO MAS SOBRE EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES EN ARISTÓTELES

"...a fin de que sea capaz de instruir en la sana doctrina, y redarguir a los que contradijeron".

SAN PABLO A T^o 1

"Si, existe, en ese andar del pensamiento que llamamos historia de la filosofía, una experiencia de Aristóteles. Apurando mucho sus implicaciones estaríamos tentados de decir que la historia de la filosofía puede reducirse a esa experiencia: un olvidarla hoy para reconquistarla mañana; un poseerla ahora en su pleno mediodía racional, y un perderla luego en la cálida tentación de los impulsos irracionales".

MANUEL GONZALO CASAS²

La aparición de los universales es tan antigua como la aparición del hombre (unos dos millones de años aproximadamente antes de Cristo). Pero la reflexión documentada —primero implícita y luego explícita— sobre la cuestión comienza en Grecia con los presocráticos, y también se conservan antiguos textos de la India, China, etc., que muestran la universalidad del tema en el espacio y en el tiempo.

Esta reflexión llega a un punto cumbre con Aristóteles. Según M. Grabmann, "Aristóteles es para Averroes el hombre a cuya perfección no ha llegado otro en ningún tiempo; la Naturaleza lo ha producido para mostrar el más alto grado de la perfección humana".³ Aristóteles utiliza la palabra "kathólou" para designar al universal. La definición del universal aparece en Aristóteles al comienzo del libro VII del *Perihermenias*: "Las cosas son unas universales y otras individuales. Entiendo por universal aquello que, por su naturaleza, puede atribuirse a muchos; y por individual lo que no puede atribuirse de este modo. Hombre, por ejemplo, es una cosa universal; Callias es una cosa individual. Se sigue de aquí, que necesariamente la enunciación debe decir que una cosa afecta a otra, ya universalmente, ya individualmente".

La posición de Aristóteles con respecto al problema de los universales puede ser entendida en gran parte, por su polémica con su maestro Platón.

¹ Capítulo I, versículo 9.

² "La experiencia de Aristóteles", publicado en el Suplemento Literario de *La Nación*, el 18 de enero de 1948.

³ *Filosofía Medieval*, edit. Labor, Barcelona - Buenos Aires, 1928, p. 27.

Para Platón los universales son el fundamento de la realidad, y existen fuera del mundo sensible, en el mundo inteligible, lo que no quita que existan también en la mente de quien los piensa, y en el mundo sensible que está relacionado con el inteligible por "métexis" o participación, por "mimesis" o imitación, y por "parousía" o presencia.

En cambio, para Aristóteles, que trae el cielo a la tierra, el mundo inteligible al sensible, la realidad primordial, el principio de la realidad, está constituido no por universales, sino por realidades particulares individuales, por sustancias independientes unas de otras. Los universales como tales, formalmente, en acto, sólo existen en la mente de quien los concibe, de quien los abstrae de la realidad. Pero existen también potencialmente en la realidad extramental. Los universales mentales tienen un "fundamento in re" en las sustancias individuales, existen potencialmente en ellas.

Esta posición de Aristóteles con respecto al problema de los universales ha sido denominada "realismo moderado", así como la de Platón "realismo absoluto".

Las posiciones principales con respecto al problema de los universales son las siguientes: (a) *realismo*, que puede ser absoluto, exagerado o moderado; (b) *conceptualismo*; (c) *nominalismo*. La primera posición sostiene que los universales existen en la realidad extramental. La segunda que sólo existen en la mente. La tercera que no existen ni en la realidad extramental ni en la mente; son puros sonidos, o palabras, etc.

La interpretación que hicimos de Aristóteles como un realista moderado, es, como explicaremos, la interpretación de Santo Tomás.

Pero no han faltado en la historia de la filosofía quienes han considerado a Aristóteles como un conceptualista, o como un realista exagerado, etc.

Guillermo de Ockham lo interpreta como un conceptualista en la cuestión de los universales.

El inglés Guillermo de Ockham, filósofo del medievo, del siglo XIV, es uno de los pensadores más importantes de la historia de la filosofía, a pesar de sus graves errores. Su vasta influencia no está explícitamente reconocida; se trata de un pensador injustamente olvidado; en tal sentido, por ejemplo recién se está haciendo una edición definitiva de sus obras.

Es especialmente importante por su posición frente al problema de los universales y por la interpretación que hace de este problema en Aristóteles. La influencia de esta interpretación llega hasta nuestros días, como ocurre en el caso de Wittgenstein⁴ que para muchos es uno de los más importantes pensadores de nuestra época.

La interpretación que hace Guillermo de Ockham de Aristóteles como un conceptualista puede encontrarse en el capítulo XV de su *Summa Logicae*⁵.

⁴ Para una comparación entre Ockham, Santo Tomás y Wittgenstein ver nuestro artículo publicado en el número 118, ps. 261-272, año 1975, de esta revista *Sapientia*, con el título "Santo Tomás y Wittgenstein".

⁵ La edición que manejamos de la *Summa Logicae* es una edición definitiva del Institutum Franciscanum, Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventurae, N.Y., 1974; y preparada por Philotheus Boehner, Gedeón Gál y Stephanus Brown.

“Quod universale non sit aliqua res extra animam” (“Que el universal no es algo que exista fuera del alma”).

Luego de exponer allí su doctrina acerca de los universales, cita el pasaje del libro VII, capítulo XIII de la *Metafísica* de Aristóteles (1038 b 8-9) que en griego dice: “éoike gár adúnaton einai ousian einai otioín tén kathólou”.⁶ Y que en la edición que manejamos de la *Summa Logicae* aparece en latín: “Impossibile est substantiam esse quodcumque universaliter dictorum”.⁷ La traducción castellana de este pasaje es la siguiente: “Es imposible, en efecto, que sea substancia cualquiera de los llamados universales”. Sin embargo, García Yebra traduce el texto griego de esta forma: “Parece⁸ imposible, en efecto, que sea substancia cualquiera de los llamados universales”.

Advierta el lector, antes de que continuemos, que la omisión de una sola palabra, del verbo “éoiKa, as e”, en su tercera persona del singular del presente del indicativo (“parece”), al comienzo del texto, da lugar a otra interpretación completamente distinta del problema de los universales. En efecto, si decimos que “parece imposible” como realmente expresa el texto griego, no negamos la existencia extramental del universal. En cambio, la negamos si traducimos por “es imposible” como lo hace Ockham, mutilando seriamente el original griego.

En el primer caso tenemos cabida para un realismo moderado, y en el segundo caso se nos permite una interpretación conceptualista.

Si el texto griego es realmente el que reproduce García Yebra podemos interpretar a Aristóteles como un realista moderado.

Sin embargo, en el libro VII, capítulo XVII, 1041 a de la *Metafísica* aristotélica, encontramos un texto que parece dar la razón al conceptualismo y a Ockham. Es el siguiente: “Así, pues, es evidente que ninguno de los universales es substancia, ni ninguna substancia se compone de substancias”.⁹ De quedarnos sólo con este texto no podríamos admitir una posición de realismo moderado. Pero si recurrimos al libro de Aristóteles sobre *Las Categorías* encontramos una solución. En el capítulo quinto de la sección segunda, se distingue entre substancia primera y substancia segunda: “1. La substancia, en su acepción más exacta, la substancia primera, la substancia por excelencia, es aquella que ni se dice de un sujeto, ni se encuentra en un sujeto: por ejemplo, un hombre, un caballo... 2. Se llaman substancias segundas las especies en que existen las substancias que se llaman primeras, y no sólo las especies, sino también los géneros de estas especies; por ejemplo un hombre está en la especie hombre; pero el género de la especie hombre es el animal: y así hombre, animal, son las llamadas substancias segundas”.

Las substancias segundas, los géneros y las especies, son universales. Dice en el párrafo 6: “Entre las substancias segundas, la especie es más substancia que el género; porque se aproxima más a la substancia primera”.

Con estos textos de *Las Categorías* salvamos la dificultad creada por el texto de la *Metafísica* (1041 a). En efecto, en este texto de la *Metafísica*, se está refi-

⁶ *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe de García Yebra, Gredos, Madrid, 1970, vol. I, pág. 386.

⁷ *Op. cit.*, parte I, pág. 52.

⁸ Pusimos este subrayado para recalcar la omisión de esta palabra en la otra traducción.

⁹ *Op. cit.*, p. 402.

riendo a la substancia primera, y no a la substancia segunda. Y en ese sentido es correcto afirmar que ninguno de los universales es substancia.

Santo Tomás también interpreta a Aristóteles como un realista moderado. Así lo hace en el libro I, capítulo 65 de su *Summa contra Gentiles*: "Ahora bien, los universales no son subsistentes, sino que tienen el ser en los singulares como se prueba en el libro VI de la *Metafísica* (...1038b)".¹⁰

Las dos interpretaciones en pugna del mismo texto aristotélico han llenado abundantes páginas de la historia de la filosofía y siguen vigentes en la actualidad.

El realismo moderado es sostenido hoy por la corriente tomista. El conceptualismo puede encontrarse hoy por ejemplo en muchos de los que escriben sobre filosofía del lenguaje y en la corriente de la filosofía analítica.

Es importante advertir sobre las malas traducciones de Aristóteles que se han publicado estos últimos años, y se siguen publicando en las lenguas modernas y en castellano —y en nuestro país—. Estas traducciones son equivocadas porque parten de una interpretación conceptualista, de la interpretación errada de Aristóteles como un conceptualista, cuando en realidad era un realista moderado.

La investigación sobre los universales continúa cultivándose contemporáneamente, como lo hacen los estudiosos del lenguaje (Chomsky, etc.) y los filósofos analíticos entre otros. Y seguirá cultivándose en el futuro mientras exista el hombre, pues se trata de un problema profundamente enraizado en la naturaleza humana.

OSCAR ROTELLA
C.O.N.I.C.E.T.

DERECHO NATURAL *

La disciplina jurídica que hogaño llamamos *Filosofía del Derecho* denominábase antaño simplemente *Derecho natural*. Este es, precisamente, el título que el autor ha preferido dar a su libro propedéutico, vol. 5 de la *Propedéutica Filosófica* que dirige el Dr. Juan Alfredo Casaubón.

En sus desarrollos el Autor sigue fielmente la línea del pensamiento clásico, y en la *Advertencia preliminar* nos ofrece un esbozo anticipado del amplio temario que se propuso abarcar en su libro. En la primera parte se intenta dilucidar el concepto mismo de naturaleza —la *Physis* aristotélica—, vinculándolo con la idea de finalidad, en la convicción de que no fue otro el modo de abordar el tema del Derecho natural entre los clásicos.

En segundo lugar, y a fin de mostrar al Derecho natural en su evolución histórica, lo visualiza en contados autores selectos por su representatividad, prefiriendo siempre, como es natural, ir directamente a las fuentes.

¹⁰ B.A.C., Madrid, 1952, p. 242.

* GUILLERMO JORGE PORTELA. *Derecho natural*, Legislación ordenada Editora, SRL, Buenos Aires, 1985, 135 pp.

En tercer lugar es dable observar cómo el autor escoge sólo cinco fenómenos jurídico-políticos diferentes —elección meramente inductiva— en los cuales puede notarse claramente la señal del iusnaturalismo.

Finalmente, en el cap. IV y último de su obra, Portela opta por extraer aquellos pasajes más importantes de la conocida obra de Hans Kelsen sobre el tema para rebatirla puntualmente; porque, a sus ojos, el célebre maestro viene a aparecer como el “verdadero paradigma” de los representantes del positivismo jurídico.

Analicemos, siquiera sea sumariamente, el contenido total de la obra introductoria de Portela, tan clara cuan didáctica sobre el *Ius naturale*. Después de señalar el autor que la indispensable definición nominal es aquella que se corresponde con el nombre —*nomen*—, desde cuyo punto de vista puede afirmarse que el *Derecho natural* está basado en la naturaleza, entendiendo este vocablo en su sentido aristotélico, la orientadora definición nominal exige que sea completada con una fundamentada *definición real*: ya que la versión tomista expresa que, *lo justo natural es definible como “lo que por su naturaleza es adecuado o ajustado a otro”*; de modo que para el santo doctor medieval el “*ius sive justum naturale est qui ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri*”, II-IIae, q. XVII, art. 3 c) En suma, conforme al riguroso pensamiento de Santo Tomás, el *Ius Naturae* es anterior a toda promulgación legal y de aquél recibe ésta su valor moral y jurídico.

Pero como el *Ius Naturale* no hace directamente a la recta convivencia humana, es preciso que haya otra especie de Derecho; a saber, el derecho positivo, que viene a completar la división dicotómica del Derecho, de cuyo género hay que distinguir entre el *Derecho natural* y el *Derecho positivo*; dicotomía tan visible cuán indiscutible en Platón y Aristóteles.

Pero aun siendo específicamente diferentes ambos derechos, son también necesariamente coexistentes. El positivismo jurídico, sin embargo, desconoce la existencia del Derecho natural, porque no reconoce otra fuente de conocimiento que no sea la experiencia inmediata. Para la escuela positivista, por tanto, el sistema del Derecho natural no es más que pura metafísica.

Al ser la suma de los principios jurídicos que todo derecho ha de realizar, el Derecho natural ha sido caracterizado por Cicerón como el modelo de toda ley humana: *fons legum et iuris*, según defínelo el gran orador arpinate. No ha de olvidarse, sin embargo, que la ley no es el Derecho ni el Derecho se agota en la ley: ya que ésta sólo es *aliqualis ratio iuris*, conforme definíala Santo Tomás de Aquino.

Así, pues, el Derecho natural abarca la totalidad de los componentes del Derecho, cuyo origen radica en la naturaleza; o sea, en la esfera del orden jurídico integrado por normas, derechos y relaciones enraizados en la naturaleza del hombre.

La cuestión de la naturaleza se impone: pero sobreentendiendo que ella connota el problema del ser y su sentido. Preguntar, pues, por la naturaleza, equivale a interrogar por la íntima estructura de la realidad; o sea, por su meollo esencial, tanto en el ámbito de lo inteligible cuanto en el de lo agible.

Al igual que el iusnaturalismo clásico, Portela parte siempre de una posición gnoseológica realista; o sea, de las cosas mismas allí estantes para interrogarlas como contempladores inteligentes y arrancarles su íntimo secreto inteligible.

Pero la naturaleza se dice de muchos modos; siendo un término análogo, cuya definición más exacta nos la brinda el propio Aristóteles, cuando dice que: "la naturaleza primera —*próte physis*— y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales (Cfr. *Met.*, V, 4, 1015 a 14-15).

Tal es, pues, el principal analogado del término naturaleza, que no sólo es causa, sino sobre todo causa final. De ahí la primacía absoluta del principio de finalidad, que el P. *Garrigou Lagrange* ha subrayado con tanto acierto en su libro homónimo: ya que sin fin no habría movimiento, ni tendencia ni operación.

Toda actividad humana está embebida de teleología: por eso Aristóteles afirmaba que los hombres toda vez que hacen algo, [hácenlo en vista de un fin. Este, sin embargo, aunque sea primero en la intención, es también último en la ejecución, según reza el célebre aforismo escolástico: "*Finis qui est primus in intentione, est ultimus in executione*".

Del concepto de naturaleza el autor transita a una sintética reflexión sobre el obrar humano, racional y libre; y dentro de éste al verdadero derecho objetivo, *ipsa res iusta*; o sea, la misma cosa justa que decía Santo Tomás: aquel que se da en las conductas; o más concretamente en las conductas humanas *ad alterum* o referidas a otro dentro de la sociedad. Conducta social del hombre que supone la libertad, pues una conducta humana no libre carecería, obviamente, de toda virtualidad jurídico-política.

La filosofía nació en Grecia con los Presocráticos, a quienes admiró —la admiración es ya un anuncio de reflexión filosófica— el cambio regular de las cosas y la armonía del Cosmos. Esta es una idea típicamente griega; más aún, las voces mismas que la expresan son griegas: *armonía* y *kósmos*.

Pero importa sobre todo el concepto de *Naturaleza*, tan estable cuan inmutable y contrapuesta a las cosas particulares, plurales y móviles. Los griegos, en efecto, entendían la *Physis* como el substratum inmutable del ser; es decir, aquello que subsiste aun en medio de las mayores mutaciones; si bien concebíanla también como la fuente inagotable de los seres.

Por fin, del concepto de *naturaleza* procede, asimismo, el de Ley Universal, rectora de todo cambio. Pero fue *Pitágoras* el primero que se artevió a determinar conceptualmente la esencia de la justicia, concibiéndola como una medida matemática.

Para la concepción clásica, empero, la realidad es el fundamento de lo ético; del mismo modo que el bien no es más que lo conforme a la realidad.

Los presocráticos habíanse preguntado ya por la estructura del Cosmos; los sofistas vienen a preguntar ahora por la naturaleza del hombre; su planteo es, pues, eminentemente antropológico. Este viene a ser el meollo de la especulación filosófica de la Sofística.

Platón y Aristóteles son las más empinadas cumbres de la especulación filosófica en el mundo griego: el segundo, más sistemático que el primero, y uno de los mayores pensadores sistemáticos de todos los tiempos.

Platón elévase desde la pregunta: *¿Qué es la justicia?*, a esta otra mucho más fundamental: *¿Qué es el bien?* "Pero el bien —responde Jaeger— no era para Platón una simple cualidad de la acción humana o del carácter del hombre:

era también el principio supremo del ser, y por eso la justicia, como cualquier otro aspecto de la conducta moral del hombre, enraza en la conexión del hombre con el ser" (Cfr. JAEGER WERNER, *Albanza de la Ley, Los orígenes de la filosofía del Derecho y los griegos*, trad. cast. de A. Truyol y Serra, Ed. del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1958, p. 67).

Después de Platón, Aristóteles, el filósofo por excelencia, o el *Filósofo*, simplemente según lo llamaba Santo Tomás. Aquel fue el primer pensador que definió "*lo justo natural*" como aquello que "*en todas partes tiene la misma fuerza*" "conforme la concibe el propio Filósofo en la *Ética Nicomaquea*".

Pero entre el mundo pagano y el universo cristiano y, sobre todo, entre sus respectivas concepciones de la justicia, interpúsose la filosofía estoica, cuyo origen se remonta al 306 a. C.; y extiéndese hasta el siglo II de nuestra era.

La influencia de Heráclito efesino sobre los estoicos es evidente. El Logos heraclíteo es sinónimo de razón, naturaleza, Dios y Destino. Ese Logos ígneo informa el mundo como un soplo divino, configurando todas las cosas como un artista que trabaja según sus fines; en suma, es el alma y la razón de todo.

Sin embargo, dentro del sistema estoico, el hombre participa del Logos divino, y por su recta razón es capaz de discernir entre lo bueno y lo malo. Esta es la clave de la ética estoica, cuyo postulado fundamental así reza: "*Vive según la naturaleza*"; principio que, por serlo de la naturaleza racional del hombre, se resuelve en el siguiente precepto: "*Vive racionalmente*".

La gran innovación del estoicismo, en claro contraste con la concepción platónico-aristotélica, es haber reactualizado la vieja idea heraclíteica de la *recta razón* o *razón común* —*orthós lógos*—. Cualquier filósofo griego, ya fuera helénico como Platón, ya uno helenizado como Aristóteles, hubiera considerado que *lo justo natural* está incluido ya en *lo justo político*; pero el estoico rebasa los límites de la pólis, y coloca la ley y la justicia por encima de toda norma particular, como que su última fuente es la razón universal.

Ahora bien, la dependencia de la ley positiva respecto de la ley natural y el cosmopolitismo sustentado por el estoicismo son como dos aspectos de una misma realidad; ya que no hay más que una razón a la cual han de someterse todos los hombres, de la misma manera no puede haber sino un único Estado universal, en el cual todos los ciudadanos sean regidos por idénticas leyes; idea que acertó a expresar el Emperador estoico Marco Aurelio, al decir: "*Por ser Antoino mi patria es Roma; pero por ser hombre, mi patria es el mundo*".

Los juristas romanos ya no hablan únicamente de "*lo justo natural*"; porque todo su derecho positivo fundábase sobre la inducción a partir de un concreto caso jurídico para elevarse hasta el principio jurídico general. Semejante inducción, obra de "*Turisprudencia*", era realizada en Roma por los "*iurisperiti*", quienes hacíanlo con la vista puesta en las exigencias que la naturaleza de las cosas impone al obrar jurídico del hombre. "*La naturaleza* se convierte así —acota juiciosamente el autor—, *por primera vez, de concepto admitido o sobreentendido, en concepto problemático de nuestra ciencia*" (p. 51).

Para Cicerón la ley no es una mera invención humana, ni una simple manifestación de la voluntad popular, sino algo eterno que debe regir al mundo entero por la sapiencia de sus prohibiciones y prescripciones. Para el gran orador arpinate, existe una ley moral natural originada en la voluntad racional de la

divinidad; una participación de lo divino en lo humano que a los hombres prescribe el bien a la vez que prohíbe el mal. En definitiva, es como expresa su propia definición: *uris atque iniuriae regula*.

En definitiva, pues, para Cicerón toda ley positiva es sólo un trasunto de la "naturaleza"; con todo, sin embargo, aun cuando nuestras leyes no sean más que imágenes y sombras, debemos guardarlas, porque según afirma Santo Tomás de Aquino: *feruntur enim ex optimis naturae et veritatis exemplis*" (Cfr. *De Officiis*, III, 17, 2). Y ello sólo por serlo.

El Cristianismo vino luego a poner al hombre en contacto con lo sobrenatural, pero sin negar lo natural; con lo cual era superado el panteísmo del mundo antiguo.

Con la buena nueva del Cristianismo, en efecto, los viejos problemas cobran una nueva perspectiva; a saber, la de un armónico orden universal, creado por un Dios personal, uno y trino a la vez, trascendente al mundo y providente en la historia.

En la primitiva era patristica sucede que el estudio teológico del dato evangélico preocupa más que el examen filosófico del Derecho; ya que no fue éste el objeto inmediato de sus preocupaciones. Es que en un mundo en el cual reinaran la verdad y el amor al prójimo, y el desamor a lo propio, los juristas tendrían muy poco que hacer. En semejante medio social, no habría otra norma de vida que el *Sermón de la Montaña*; ya que cualquier otra sería ofensiva.

No hay que olvidar, con todo, que todos los Padres, tanto latinos cuanto griegos estuvieron en contacto directo con las escuelas filosóficas de la Estoa; las cuales gustaban de reflexionar sobre temas jurídicos, tales como éstos: exigencias, prerrogativas y fundamentos del orden jurídico.

San Isidoro de Sevilla, precursor de la *Escolástica*, visualiza la justicia desde el punto de vista de la virtud; ya que por ella, *aplicando un criterio correcto*, resulta posible distribuir con equidad, dando a cada cual lo suyo. Dar es aquí sinónimo de distribuir; puesto que lejos de tener sentidos diferentes, poseen lo equivalente.

El Derecho y la justicia, en la acepción isidoriana, no son ya términos antitéticos, sino que mutuamente se implican; idea que más tarde ha de confirmar Santo Tomás de Aquino, al afirmar que el Derecho es el objeto de la justicia.

El Derecho de Gentes en *San Isidoro* vuelve a resultar, finalmente, algo análogo a lo que hoy llamamos Derecho Internacional; si bien considerado en grado eminente, pues llámase así por su vigencia en casi todos los pueblos de la tierra.

En fin, *San Isidoro de Sevilla* nos ofrece la concepción clásica de la ley, según la cual ésta debe ser "*honesta, justa, posible, de acuerdo con la naturaleza*", "*en consonancia con las costumbres de la patria, apropiada al lugar y a las circunstancias temporales, necesaria, útil, clara*—no vaya a ser que por su obscuridad, induzca a error—, *no dictada para beneficio particular, sino en provecho del bien común de los ciudadanos*" (*Etimol.*, V, 21).

En *San Isidoro* hay pues, toda una axiología que no desatiende a los fines y nos introduce de pleno en el seno del iusnaturalismo clásico.

Pero es en *San Agustín*, el célebre obispo de Hipona, en quien culmina la Patristica y del cual se ha dicho, no sin razón, que "*en él confluyen Heráclito y*

el estoicismo a través de Cicerón, como así también se evidencia una influencia neoplatónica que tiene como origen a las *Enéadas* de Plotino" (p. 58). Para el platónico Plotino el Cosmos no es sino un organismo vivo caracterizado por la consonancia o armonía de sus partes.

En *San Agustín* como en Plotino, el orden y la ley están en íntima conexión: el orden es, en cierta manera, la realización de la ley y ésta es la expresión del orden. La consideración de la intrínseca armonía cósmica formaba parte de convicciones religiosas profundamente arraigadas en la conciencia popular de los helenos. Tales convicciones religiosas, sumadas a las fuentes filosóficas, sirvieron a *San Agustín* para fijar sus concepciones acerca de la ley eterna y el orden. Así, para el santo doctor hiponense, la ley natural no es más que un aspecto particular de la ley eterna; la participación de la creatura racional en el orden divino del universo.

En el santo filósofo hiponense opérase, así, una cierta conciliación de la inmutabilidad de la ley eterna y la natural con la mutabilidad del Derecho positivo.

En sus prolijos y a veces ingeniosos desarrollos, *San Agustín* parte de la definición ciceroniana de la República, según la cual ésta viene considerada como la "reunión de muchos hombres unidos por su concordia acerca del derecho y su común utilidad". Definición que, por no satisfacer al doctor de Hipona, debe trocarse por esta otra: "la ciudad o república es una congregación de hombres unidos entre sí por la comunión y conformidad de los objetos que aman". De esta definición agustiniana resulta que la paz no es otra cosa que la ordenada concordia de los ciudadanos en el mando y la obediencia: "*Pax civitatis, ordinata imperandi atque obediendi concordia civium*" (*De Civitate Dei*, XIX, 13, 1). En definitiva, pues, la paz, tal como la entiende *San Agustín*, no es sino la mentada *tranquillitas ordinis*. Pero la República sólo realiza plenamente su esencia bajo la forma cristiana.

Es claro, sin embargo, que *San Agustín* no procede aun al modo escolástico de un Tomás de Aquino. Este plantéase cuestiones abstractas, intemporales y universales; mientras que aquél muéstrase acuciado por cuestiones concretas que su propia época histórica le plantea: las de la decadencia y ruina del mundo romano.

En suma, el hiponense revélase siempre como un pensador existencial, vuelto de continuo hacia el dominio de lo concreto. Sin embargo, "no buscaba dar recetas de orden temporal", apunta el autor, aunque le preocupara sobremedida el problema de la paz, que en su forma perfecta se torna inseparable de la justicia. De ahí que por ésta la definiera: "*pax opus iustitiae*".

En síntesis, todo el pensamiento de San Agustín, teólogo y filósofo, está centrado en la omnipotencia y omnipresencia divinas; porque todo cuanto existe o acaece es obra de Dios y, como tal, responde a un plan divino.

A la *Patrística* sigue la *Escolástica*; pero en el Medioevo nace y crece una nueva modalidad del pensamiento teológico-filosófico. La *Escolástica*, en efecto, que domina desde el 800 aproximadamente hasta el 1400, colma seis siglos de las más remontadas especulaciones del espíritu. *Escolástica* y *escolástica* son voces que tienen su raíz etimológica en el vocablo griego *Sjólé*: escuela en nuestro idioma.

Ahora bien, el siglo XIII marca el *akmé* del pensamiento teológico-filosófico medioeval; simultáneamente desarrollóse una teoría del Derecho natural que

culminará después en la síntesis tomista. *Santo Tomás* fue tan docto en teología como en filosofía; o sea, es tan teólogo cuan filósofo, siendo así que ambos aspectos se compenetran hasta la más íntima fusión en un sistema riguroso.

Pero en cuanto a las reflexiones del santo doctor medieval en torno al derecho y la justicia, hay que advertir, ante todo, que la influencia de Aristóteles resulta evidente y decisiva; sin embargo, aunque sea importante no es determinante. De ahí la ingeniosa expresión de *Chesterton*, quien sostiene con agudo ingenio que "*Santo Tomás no reconcilió a Cristo con Aristóteles sino que reconcilió a Aristóteles con Cristo*".

En el tomismo, inteligencia y voluntad, siendo potencias puramente espirituales en la unidad óntica del hombre, son como dos hermanos que mutuamente se implican y asisten, pues la verdad es el bien de la inteligencia y el bien es la verdad de la voluntad.

De ahí el primer principio del orden moral que reza: *bonum faciendum, malum vitandum*. Esa es la fórmula de la *sindéresis* tomista; equivalente a un conocimiento por connaturalidad en el hombre. Trátase, naturalmente, de un juicio no discursivo, en cuya virtud se torna patente a la inteligencia la ley natural. Gracias a la *sindéresis* o presencia connatural de la ley ético-natural en el hombre, nuestra inteligencia aprehende como bueno lo que concuerda con las inclinaciones esenciales de la íntima naturaleza del hombre; al par que distingue como malo cuanto no es acorde con ella.

En rigor, para el tomismo, sólo constituyen Derecho natural las relaciones esenciales a la naturaleza, expresables como principios de conducta y comprensivos de una ordenación final a la práctica. En fin, el Derecho natural, visto desde una perspectiva tomista, no es más que la expresión de lo intrínsecamente justo.

El Derecho positivo surge por deducción de la ley natural. Lo justo, que toda ley positiva persigue, en el fondo es lo justo en sí o lo justo natural que no es tal por ser mandado, sino que es mandado por ser justo. Y por referencia a otro definimos el Derecho y la Justicia, de cuya esencia es esa referencia al otro o *alteridad*.

A la Escolástica decadente de la baja Edad Media, representada por los nominalistas *Escoto* y *Ockam*, siguió la *segunda Escolástica* o *Escolástica del barroco*, llamada también *Escolástica de la Contrarreforma*. Si bien el autor prefiere denominarla "*Escuela española del derecho natural*", pues la mayoría de sus representantes intentaron una reelaboración de la doctrina escolástica a partir de situaciones y experiencias históricas nuevas; como sería, por ejemplo, el descubrimiento y colonización del Nuevo Mundo.

Para estos filósofos de la nueva Escolástica, la naturaleza connota el orden total, ya que los seres que la integran configuran un todo. Ese orden natural es el secreto del Cosmos.

Y la ley, a su vez, tiene razón de regla en cuanto mide lo que es justo. Sólo en tal caso es regla de derecho, y no únicamente norma moral.

Fray *Francisco de Vitoria* célebre filósofo de la nueva Escuela, se inserta en la mejor tradición iurisnaturalista clásica que, fundada sobre la doctrina tomista, reafirma la idea de que la ley sólo es obligatoria en conciencia cuando es

justa. Además en las *Relecciones Teológicas* de Vitoria encontramos la respuesta anticipada al pesimismo antropológico de Hobbes, al sostener que no es lícito que el hombre se aparte del semejante sin alguna causa justa, sino que más bien ello es contrario al Derecho natural. "En el Derecho se dice (*De Justitia et Jure*) que la naturaleza puso cierto parentesco entre los hombres, como una fuerza de unión. De donde es contra derecho natural que un hombre contrarie a otro hombre sin razón, pues no es un hombre para otro hombre un lobo, como dice Ovidio, sino un hombre" (FRAY FRANCISCO DE VITORIA, *Relecciones Teológicas*, trad. directa del latín por Jaime Torrubiano Ripoll, Edit. Enero, Buenos Aires, 1946).

Pero el pensador más conocido de la segunda Escolástica es, sin duda, *Francisco Suárez*, en quien damos ya con un voluntarismo moderado en la concepción de la ley; si bien supone también un momento intelectual, en esencia es un acto voluntario que obliga a quienes va dirigida. Sin embargo, le objeta *D. Luis Recasens Siches*: "No puede decirse que sea esencial sólo el acto del entendimiento o que lo sea únicamente el de la voluntad. Ambos son igualmente indispensables y constituyen en síntesis inseparable la substancia de la ley. Debe, sin embargo, reconocerse que lo que inmediatamente eleva la ley a la categoría de tal, es el elemento de voluntad en quien la emite" (Cfr. su obra titulada: *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez*, ed. Jus, México, 1947, p. 124).

Con todo, no hay que confundir la ley natural con su expresión en la conciencia; porque la ley natural es algo objetivo y absoluto, mientras que su expresión en la conciencia es sólo un hecho psíquico, limitado en cuanto humano.

De donde resulta claramente que la ley posee como requisito esencial o "intrínseco" el ser justa. La justicia, empero, no es una simple adherencia de la ley; sino que es su absoluta inherencia. En definitiva, es su "requisito intrínseco", según lo denomina con tanto acierto el autor.

Pero he aquí que *Suárez* tiene por insuficiente la definición tomista de la ley que dice así: "Orden de la razón dirigida al bien común y promulgada por quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad"; al par que propone la sustitución de la definición de Santo Tomás por la suya; a saber: "Precepto común, justo, estable, suficientemente promulgado".

Si ahora comparamos el iusnaturalismo clásico con el moderno, vemos que el primero es más teológico que erudito; e inversamente, el iusnaturalismo actual es más erudito que teológico. Pero aun cuando hoy estemos en las antípodas del iusnaturalismo clásico, en el siglo XX asistimos a un evidente resurgimiento del Derecho natural clásico. Trátase de una labor de "superación y síntesis" que hace que ambos derechos, natural y positivo, se impliquen y compenetren. Por ello, de acuerdo a las afirmaciones que solía propugnar Renard, "el derecho natural justifica y orienta el derecho positivo, es, su fundamento y brújula, mientras que el derecho positivo desarrolla las posibilidades históricas del derecho natural", según apunta el autor de la obra que comentamos (p. 99).

Al carácter y contenido propios del *Derecho natural*, y a sus relaciones recíprocas con el Derecho positivo dedica el autor los dos capítulos finales —III y IV— de su obra.

Derecho natural y *ley natural* no son exactamente lo mismo; sin embargo, son tan inseparables cuan inconfundibles. La ley natural toma su nombre del Derecho natural en cuanto regla del Derecho, y únicamente en ese sentido.

Grande ha sido la influencia de la doctrina del Derecho natural, especialmente en el área del Derecho internacional; aunque también haya influido sobre la eclosión actual de la novedosa forma de justicia social en el nacimiento y crecimiento de los cuerpos intermedios, en la inflexible afirmación del derecho a la vida y el cuidado de la salud, contra las prácticas negadoras de la vida: suicidio, aborto y eutanasia.

Fray Francisco de Vitoria, uno de los pensadores más representativos de la Escuela española del Derecho natural, es considerado con razón, como el fundador del Derecho internacional público que él designa con la expresión "*Ius inter gentes*", al par que le asigna una dimensión universal.

En cuanto a la *Justicia Social*, forma emanada de la justicia legal, es necesario señalar, ante todo, que su ámbito rebasa el Estado; porque también alcanza a las corporaciones, la vida profesional y aun esos tipos específicamente antrópicos que configuran las relaciones laborales.

Toda actividad social hállase trascendentalmente ordenada al bien común; de modo que este bien general y participable por esencia, posee absoluta primacía sobre todo bien particular. Tal es, en síntesis, la respuesta doctrinaria de la Iglesia a la moderna "*cuestión social*"; aunque lo cierto es que la justicia social que ella promueve reposa sobre los sólidos principios del Derecho natural.

Por otra parte, el ser social por esencia y definición que es el hombre, realiza su vida propia de tal, primero, como integrante de grupo familiar, y más allá de éste, en una rica y variada gama de actividades desarrolladas en los llamados "*cuerpos intermedios*" que lo complementan, configurando, así, una realidad histórica continua y continuamente renovada.

Párrafo aparte le merece al autor la consideración de la *Hermenéutica jurídica*; el arte jurídico por antonomasia, cuya función propia no es otra que interpretar las normas legales. Pero he aquí que dentro del sistema iusfilosófico de Aristóteles, la equidad es preferida, en cierto modo, a la justicia, toda vez que aquélla equivale a una feliz rectificación de lo justo estrictamente legal. Es que el pensamiento clásico exigía un empleo inteligente de la ley; o sea, una aplicación justa y ajustada de la ley, que supone forzosamente una interpretación inteligentemente lúcida de la norma aplicable. Y de eso se ocupa, precisamente, la *Hermenéutica Jurídica* —del griego *hermenéuein*—; siendo, por tanto, el juez un *hermeneutés* o un "intérprete": una justicia viviente, en definitiva. La operación fundamental del arte hermenéutico apunta, pues, a la solución del caso concreto.

El cap. IV y último de Portela, está consagrado al Derecho natural en sus relaciones con el Derecho positivo. Pero en función de todo lo dicho anteriormente, ya se puede concluir con el autor, que ambos forman un único sistema jurídico; parcialmente natural y parcialmente positivo. Pero no ha de entenderse por eso, que éste sea una mera reiteración del Derecho natural; sino que éste se relaciona con el Derecho positivo, como el subordinante lo hace con el subordinado. De donde resulta que el *Ius positum* no es más que la necesaria determinación y concreción del *Ius naturale*; lo cual implica, en definitiva, la existencia de una coordinación armónica entre ambos.

ANTROPOLOGIA Y EVOLUCIONISMO *

*"...poca ciencia lleva al cientificismo,
mucho nos aparta de él."*

Miguel de Unamuno

Queremos destacar, en este comentario, un aspecto de la obra de Arnold Gehlen, *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, a saber el relacionado con la teoría de la evolución.

Para los evolucionistas existe sólo una diferencia de grado entre el mono y el hombre. El hombre es un mono que ha bajado del árbol (Lamarck). Toda teoría que afirme esta *continuidad biológica* entre ambos se enfrenta a dos cuestiones capitales: 1) Dado que hay una continuidad biológica, es necesario establecer y probar el orden en esta continuidad; por ejemplo, *desde el mono hacia el hombre*. 2) Debe determinar los mecanismos biológicos por los cuales ha tenido lugar dicha continuidad; por ejemplo, la herencia de los caracteres adquiridos, la selección natural, etc.

La expresión "teoría evolucionista" es análoga; esto es, que si bien en todos los casos se coincide en afirmar la continuidad biológica desde el mono hacia el hombre, no en todos los casos se explica por los mismos mecanismos el desarrollo de esta continuidad, ni se ordena del mismo modo el orden filogenético de la misma. Aun cuando estos dos aspectos, la afirmación de la continuidad y los mecanismos por los que se desarrolla, están íntimamente relacionados, nos ocuparemos del primero por ser común a todas.

Para estas teorías el mono es más primitivo, *desde el punto de vista biológico*, que el hombre. Este surge de una acentuación progresiva de los caracteres típicos del orden de los primates: bipedismo, ortodancia, cerebralización, etc.

Según la teoría de Piveteau (*Le caractère relationnel de la spéciation humaine*, en *L'évolution humaine*, Flammarion, París, 1957), la especiación humana posee un carácter relacional que le da característica de conjunto. Dentición, cerebralización, ortodancia, etc., se desarrollan en y por su íntima relación con el bipedismo. Desde el momento en que el mono baja del árbol, surge progresivamente el bipedismo, y se desarrollan las demás características mencionadas. Bajado del árbol, el mono, no necesita ya de sus manos como medio de locomoción; puede disponer de ellas para sus necesidades alimenticias (llevarse la comida a la boca), se acorta el hocico, se reducen los caninos, se molarizan los premolares, la no existencia del hocico permite el abovedamiento craneal, etc. De este modo, el hombre surge desde el mono como superación de sus primitivismos.

Gehlen sostiene, apoyándose en un abundante aparato crítico, que el hombre es, desde el punto de vista biológico, más primitivo que el mono. En todo caso, deberíamos decir que el mono es un hombre que se ha subido al árbol. Insisto, desde el punto de vista biológico.

* A. GEHLEN, *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1980, 475 pp.

Veamos resumidamente sus argumentos científicos.

Una ley fundamental de la biología evolutiva domina la argumentación, la Ley de Dollo: *las funciones perdidas no pueden recobrase nunca*. Una especialización de un órgano implica que este órgano ha perdido la multiplicidad de sus posibilidades funcionales para adaptarse a una única función o un número más reducido de ellas. Especializarse es perder posibilidades; y este proceso es irreversible. Por ello, es más primitivo aquel órgano que es capaz de realizar un número mayor de funciones.

Aplicemos esto al problema de la relación de los cráneos de los monos y el hombre. En primer lugar, desde el punto de vista de la ontogénesis de los monos, la relación entre la parte craneal del cerebro y la parte craneal de la cara se aproxima más a la dada en el hombre cuando es feto que cuando ese mono es adulto. Desde el punto de vista filogenético, en las formas embrionales de los mamíferos, especialmente en los póngidos, se percibe que el desarrollo del hocico se realiza a expensas de la parte craneal del cerebro. En segundo lugar, el hocico constituye una especialización y no un primitivismo; dado que el hocico reduce las posibilidades funcionales de la boca para adaptarla a obtener los alimentos con una utilización más reducida de las manos.

Análogamente ocurre con la dentición. En la inmensa mayoría de los mamíferos, los dientes en el estado embrional están colocados verticalmente con respecto a la mandíbula; la posición inclinada de los dientes se desarrolla a partir de la posición vertical como especialización de ésta, y no al revés.

Igual argumentación para las manos. Si el hombre derivase de un grupo filogenético arbóreo, rastros de ello deberían aparecer en su ontogénesis (Ley de Haeckel). Sin embargo, esto no ocurre, las manos de los fetos humanos no tienen las características de dedos largos y engarfiados como los antropoides.

Estas, y otras argumentaciones, llevan a Gehlen a afirmar, junto con L. Bolk (*Das Problem der Menschwerdung*, Jena, 1926), Mijsberg (*Ueber den Bau des Urogenitalapparates bei den männlichen Primaten*, Amsterdam, 1923), Kollmann (*Archives für Anthropologie*, 5, 1906), etc., que el hombre es más primitivo (menos especializado) que el mono y que de ninguna manera puede descender de él. Que el hombre es un mono bajado del árbol es sólo un dogma de la religión evolucionista y, al mismo tiempo, un error corregido por el desarrollo de la ciencia biológica.

Luego de extender sus argumentaciones en pro del primitivismo biológico de lo humano, se ocupa Gehlen de la teoría de L. Bolk. Dado que el hombre es más primitivo, la pregunta es: *¿por qué no evolucionó?* La teoría de Bolk mantendrá la vinculación del hombre con los antropoides respondiendo a la cuestión anterior con su tesis de la *paralización de la evolución*.

Lo esencial de la forma del hombre es su fetalización, su forma es el resultado de un *retardamiento*. El hombre es un ser carencial: carencia de especialización, carencia de adaptación, carencia de continuidad evolutiva y hasta carencia de verdaderos instintos. La teoría de Bolk explica esta carencialización con cuatro premisas fundamentales:

- 1) Un principio: la retardación explica todos los rasgos que denotan carencia. Retardación es fetalización.

- 2) La retardación tiene una etiología endocrina. Desaparece el descenso del árbol como causa.
- 3) Por el mismo principio del retardamiento se explican otras particularidades del hombre: una familia duradera, la pubertad, etc.
- 4) Este principio no ha sido inventado ad hoc, sino que se trata de un principio biológico específicamente humano.

En el caso del hombre "la naturaleza" ha deseado crear un nuevo principio de organización distinto del de especialización-adaptación. Y este principio consiste, esencialmente, en que para el hombre no existe un mundo específico que le viene dado por naturaleza; sino que la existencia y el mundo en el cual la lleva a cabo *son una tarea*.

La última parte de la obra de Gehlen está consagrada a explicar el problema de la organización del mundo humano, partiendo de la idea del hombre como ser biológicamente primitivo y carencial.

EDGARDO CASTRO

BIBLIOGRAFIA

HECTOR JORGE PADRON, *Materia y materiales en Aristóteles*, Editorial Fundación Ross, Rosario, 1987, 240 pp.

Es indudable que el viejo Aristóteles sigue dando que hacer, a veintitrés siglos de su muerte; y a tal punto es esto así que cada tanto se vuelve no solamente sobre los mismos temas sino aún sobre temas tan fundamentales de su pensamiento que bien podrían ser considerados —supuestamente— ya definidos, aclarados y, en una buena parte, desarrollados de una vez para siempre. Sin embargo, la experiencia enseña que lo que precisamente acontece es lo contrario: Aristóteles sigue siendo noticia hasta en la constante vuelta y revuelta a que obligan sus principios, en procura de mejor comprensión y ampliación.

Hoy es un filósofo argentino: Héctor J. Padrón, quien sale a la palestra con un renovado interés por el clásico tema de la *materia*: "Nuestro trabajo intenta mostrar que junto al esquema de *substrato* para la materia, efectivamente presente en Aristóteles habría, además, el esquema de *los materiales*, es decir el aspecto de la materia que corresponde al dinamismo y la asunción de la forma entendida como fin o función, sea en el ámbito de la naturaleza sea en el de la técnica" (p. 20). Y tras estas palabras proemiales queda fijado todo un programa de tarea, que Padrón cumple apretada pero juiciosamente, rebuscando sus argumentos a través de *todos los libri naturales* del Estagirita; porque como bien señala —y coincido cordialmente con él— "el establecimiento de los principios de una *ciencia física* (*Phys.*, I, 1, 184 a 14-15) importa no sólo a la obra que conocemos con este título sino, también, al resto de una investigación que concreta y particulariza en *diversos tratados*: *Del cielo*, *De la Generación y de la Corrupción*, *Meteorológicos*".

En cumplimiento de tal programa comienza Padrón analizando el *esquema de la materia como substrato* en *Phys.*, I y II. El primer tema fundamental es aquí el de la *materia* (prima), asunto ciertamente discutible para quienes seriamente se aplican a desentrañar el pensamiento de Aristóteles al caso; sólo apuntaremos aquí que Padrón, tras una prudente presentación y análisis de textos, sostiene que Aristóteles aceptó sin más la realidad del cambio substancial, siendo su objetivo no "probar la existencia de un cambio substancial sino, en realidad, mostrar su posibilidad racional" (p. 68); razón por la cual ha ido pasando, en su crítica a sus antecesores, desde el plano de la pura lógica hasta intentar alcanzar lo ontológico, llevando "hasta sus últimas consecuencias la *solidaridad* entre el discurso y lo real" (p. 53; lo cual nos parece muy bien expresado). Y en tanto que la experiencia muestra la real ocurrencia de cambios, el estado previo de la substancia será *potencial* con respecto a la nueva actualización: "sólo podemos acceder a la pura potencialidad a partir de la actualidad de una substancia; actual, dicha substancia alude a la posibilidad de una fase previa. Esta posibilidad no es, sin embargo, una mera abstracción sino una *realidad* pues la actuación de la substancia fue *realmente* posible" (p. 74). Es de alabar el cuidado con que evita Padrón hablar aquí de una "materia prima": siempre se refiere a "hyle" o a "materia", aclarando que "esta materia, en todo caso, es lo que la *tradición* llamará *materia prima*" (p. 70).

Una vez planteado así, y con los detalles que el lector interesado buscará directamente en la obra, pasa nuestro autor a ocuparse de lo que denomina *Es-*

quema de los materiales: de la hyle considerada como substrato último del cambio (*Phys.*, I) comienza Aristóteles —y Padrón en pos— a considerar aquella materia en el orden más concreto de *lo natural* y de *lo artefacto*; ahora la materia es aquello *con lo cual* opera tanto la naturaleza cuanto el arte. En este tratamiento dinámico-causal la explicación de lo natural —la caracterización de la *Physis*— se hará en función de lo mejor conocido para el hombre: de aquello de lo cual es autor, de lo artefacto; pasando así a considerar el conocimiento de lo natural-facto gracias al puente tendido por la idea de que “el arte imita la naturaleza”. De la cual idea hace Aristóteles amplio uso, y así: “el modelo inmanente de la naturaleza es pensado a partir del modelo transitivo del arte” (p. 89). Y al reproche que de antropomorfismo suele hacerse a Aristóteles, responde muy bien Padrón haciendo notar que “*puede haber otro (antropomorfismo), bueno, consciente de sí (puesto que al cabo) el hombre es el vínculo inteligible de la naturaleza*” (pp. 89-90). ¿Son estos dos esquemas: el de la materia como substrato último absoluto de todo cambio, y el de la materia como materiales con los cuales, efectivamente, operan el hombre y la naturaleza, realmente irreductibles, de modo que sea necesario elegir uno u otro? ¿Ha sido Aristóteles coherente, a través de sus obras físicas, en la utilización de esos esquemas? Esto es lo que estudia Padrón en el capítulo siguiente, ocupándose de hacer aflorar uno u otro de aquellos esquemas según lo permitan: en primer lugar, el *De caelo, de generatione et corruptione y meteorologica*; posteriormente, *de partibus animalium y de generatione animalium*.

Una cuidadosa consideración de los pasos pertinentes le autoriza a afirmar que ambos esquemas “corresponden a dos momentos o aproximaciones diferentes de un mismo fenómeno: la generación substancial (... pues...) el esquema de los materiales *siempre supondrá* el esquema del substrato (...). El Estagirita utiliza ambos *complementariamente* a fin de recuperar la inteligibilidad y el ser de la totalidad del fenómeno de la generación” (p. 138).

Pero ahora se plantea clásicamente —y Padrón asiente a ello— el problema del ente viviente como el ejemplo más claro de substancia, de unidad substancial (y el único, en realidad, de que dispone Aristóteles): “¿Cómo habrá que concebir la unidad substancial de un ser que, como el hombre o el caballo, por ejemplo, es engendrado atravesando ciertas etapas a partir de una materia *ya* determinada, o dicho de otro modo: poseyendo un cuerpo orgánico que tiene vida en potencia y que es el *correlato* material de un alma entendida como forma substancial?” (p. 138); en otras palabras: “¿Hasta qué punto el esquema extraído del ámbito técnico —el esquema de los materiales— puede dar cuenta de la generación de las substancias, toda vez que el fenómeno de la generación substancial pertenece proplamente al ámbito de la naturaleza?” (p. 148). Tras un adecuado estudio de los pasos pertinentes del *De anima*, la respuesta no se hace desear: está allí cuando se considera que para Aristóteles el alma inhiere en un *cuerpo organizado* que tiene vida en potencia, y no en un *substrato* que de sí es absoluta indeterminación. Si dejamos de lado aquí, para no alargarnos, las interesantes observaciones que hace Padrón a ese tratamiento del ente viviente, digamos que la solución de Aristóteles debe ahora pasar de la más o menos clara situación que la substancia viviente establece, al tema de la unidad de *toda* substancia sensible; ello lleva a Padrón a incursionar en *Met.*, Z y H, en procura de estudiar una elaboración metafísica que busca lograr Aristóteles de ambos esquemas: el de la substancia y el de los materiales, en función de la definición de *ousía*, del proceso de generación (natura y arte), de la relación entre el todo y las partes, etcétera.

Tras su conciso y detallado estudio, ejemplo de rigurosidad metódica en la busca inteligente de una respuesta final (?) a una bien planteada cuestión, concluye Pedrón en que Aristóteles se mueve, en el terreno de la substancia sensible y su dinamismo, con dos esquemas: el esquema del substrato, y el esquema de los materiales; aun cuando reconoce que tal uso no es siempre todo lo coherente que sería de desear (p. 196); siempre esos esquemas aparecen como complementarios y no excluyentes, puesto que ninguno de ellos es bastante a explicar todos los casos de cambio: "En resumen podemos decir lo siguiente: el esquema del substrato aparece como indispensable para comprender la posibilidad más radical de *todo* cambio. Ahora bien, una vez asegurada esta *posibilidad* del cambio, el Estagirita se vuelve hacia el fenómeno concreto e inmediato del cambio inscrito en el espacio y en el tiempo, allí maneja otro esquema para la materia, a saber: el esquema de los materiales" (p. 197).

En fin: es esta obra de Padrón de aquellas que tienen claro comienzo (tesis), preciso desarrollo bien documentado y pensado, y adecuado fin; todo lo cual no es poco decir para decirlo brevemente; si quisiéramos agregar algo más, para el lector perito, será suficiente con añadir que se hallará allí amplio material de consenso y bien marcados motivos para discutir con el autor.

Doble ha sido nuestro regocijo al leerla: por un lado, hemos gozado del saber que por su intermedio nos comunica su autor; por otro, su misma aparición eleva decididamente el paupérrimo nivel intelectual de nuestra agonizante industria editorial, tan necesitada ella de cultura (por no decir "de sabiduría", para no sembrar desesperanza).

J. E. BOLZÁN

FEDERICO MIHURA SEEBER, *Metodología Política II, Dialéctica - Dialéctica Peirástica - Dialéctica Agonal*, colec. Cuadernos de Cátedra; INCIP-UCA, Buenos Aires s/f (1987-88), 63, 34 y 36 págs.

Esta obra, que comprende por ahora tres cuadernillos, pulcramente editados y con pocos errores tipográficos, son obra del Profesor titular de Metodología en la Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad Católica Argentina, y han sido publicados por el Instituto de Investigaciones en Ciencias Políticas de la UCA (INCIP) y el Fondo Editorial de Ciencias Políticas de la misma Universidad.

El primer cuadernillo, intitulado *Dialéctica*, comprende *Nociones Generales sobre método, ciencia, realismo y Dialéctica* y *La Argumentación Dialéctica*, así como varios Apéndices y Modelos de Ejercitación.

El segundo cuaderno se refiere a la *Dialéctica Peirástica*, es decir, la dirigida fundamentalmente a la "inventio" de la verdad teórica; es una dialéctica de "prueba o examen".

El tercero, *Dialéctica Agonal* (primera parte), tiene un fin práctico y se ordena a "hacer primar una posición sobre otra" (p. 1) y es la que se da sobre todo en la discusión política. Se llama también *Dialéctica erística*.

El autor se funda principalmente en Aristóteles (*Tópicos*), Santo Tomás de Aquino (*In Perih. et Post. Analyt. Expositio*) y, entre los contemporáneos, en Viewheg, Perelman-Tyteca, Sheila O'Flynn ("The first meaning of «rational process» in S. Th. Aq. In Boeth. de Trinitate", *Laval Théol. et Philosoph.*) y J. Isaac O. P. ("La notion de dialectique chez S. Th. d'Aquin", *Revue des Sciences Phil. et Théol.*, Paris, Octubre 1950). Pero es importante el aporte personal del autor, que revela su dominio de la materia.

La *Dialéctica* —en su recto sentido de Lógica de lo probable— era, hasta hace poco, un tema muy olvidado —desde los ataques de Descartes y de otros a los debates escolásticos—, incluso en los manuales tomistas y en obras más fundamentales, tanto escolásticas como de filosofía moderna. Hace unas décadas, Viewheg (*Tópica y Jurisprudencia*) hizo ver su gran importancia, sobre todo en materia jurídica, y luego Perelman, ya solo, ya en colaboración con la Prof. Tyteca, escribió libros importantes al respecto, aunque con tendencia a reducir la Dialéctica a la Retórica, lo que no es correcto.

Nosotros, pese a enseñar Lógica I desde hace más de treinta años, hemos aprendido no poco con estos cuadernos del Lic. Mihura Seeber. Deseamos, pues, sean conocidos no sólo por los estudiantes de Ciencia Política —a los que ante todo se dirigen— sino por los profesores de Lógica, de Filosofía del Derecho y de Filosofía en general; por abogados, jueces y legisladores y por el público culto, en el que comprendemos a los interesados en Lógica, en Ciencias y en Filosofía.

JUAN A. CASAUBÓN

HANS BLUMENBERG, *Il riso della donna di Tracia*, Il Mulino, Bologna, 1988.

Quizá pocas anécdotas hayan tenido tanto éxito en la historia de la Filosofía como la del tropiezo del pobre Tales de Mileto, y la carcajada de la esclava tracia que contempló la escena. Blumenberg ha recogido en su última obra las opiniones de numerosos filósofos sobre el triste sucedido.

La historia del resbalón del protofilósofo y de la malvada sierva produce a muchos filósofos una sensación de desánimo. Al menos, así lo afirman W. Preisendanz y R. Warning, en *Poetik und Hermeneutik VII*, München, 1976. Para Blumenberg, por el contrario, los comentarios filosóficos sobre el desliz reflejan en modo adecuado los diversísimos puntos de vista que ha habido en la historia sobre el concepto filosófico de *teoría*.

Recordemos brevemente los pasos fundamentales de esta hermenéutica. En Diógenes Laercio, lo acaecido no tiene ninguna relación con el mundo filosófico. El pensador no cayó en el pozo mientras contemplaba el cielo, sino cuando salió de casa para ir a observar las estrellas. Una anciana que la acompañaba comentó, dirigiéndose al *astrónomo*: "Tales, tú no ves lo que tienes delante de los pies, ¿crees que serás capaz de conocer las cosas que son del Cielo?" Y Laercio se detiene en el análisis de por qué el protofilósofo iba acompañado durante aquel paseo.

Según Tertuliano, la caída del filósofo no es sino un símbolo para todos los pensadores que prestan imprudente atención a la naturaleza y no a quien la ha creado y la guía y, por consiguiente, acaban por agitarse de modo ridículo en el vacío (p. 53).

La anécdota, como es bien sabido, no termina con la derrota de Tales, porque una vez levantado medita cómo vengarse de aquellos que se chacotearon. Las estrellas le predicen no sólo la abundancia de aceite el año siguiente, sino también que después no habrá más producción oleaginosa durante mucho tiempo. Esta situación particular permite la especulación, que lleva al triunfo del filósofo en la pública palestra, pues al tener ese dato recabó mucho dinero y mostró a los burlones que un sabio puede llegar a ser rico si así lo desea, pero que sus aspiraciones no están en la fortuna material sino en la sabiduría.

Cuando el episodio llega al Iluminismo —en el *Dictionnaire historique et critique* (1697), de Pierre Bayle—, adquiere el valor de hecho histórico comprobado. La versión del chascarrillo que adopta en Bayle es una copia de Diógenes Laercio: “une vieille femme se moqua de lui assez plaisamment sur ce qu'étant sorti de son logis avec elle pour contempler les astres, il tomba dans un fossé” (p. 93).

Stanley, por su parte, se interroga sobre por qué la abuela se comporta de ese modo. En mi opinión, no deja de ser interesante que hayan hecho envejecer a la sierva tracia, sin considerar que es mucho más lógico el regocijo de una moza que de una anciana. Es muy probable que si se hubiera tratado de un carcamal, en vez de reírse, hubiera procurado dar una mano al malandante. En cualquier caso, casi todos los filósofos mencionados por Blumenberg prefieren ver a esa mujer ya entrada en años.

Stanley ofrece una explicación peculiar. Aquella mujer lo hace tropezar porque Tales, con la práctica de la Astronomía, habría provocado el resentimiento de algunas personas. Aquella anciana no era sino la encargada de cumplir la venganza, o al menos de advertir el peligro que podía correr.

Una retórica diversa resulta la del predicador barroco Abraham de Santa Clara, en su enciclopedia popular de artes y oficios, *Qualcosa per tutti*. El, en efecto, desarrolla la historia hasta convertirla en una filípica contra la impertinencia de la astrología.

Por el contrario, por lo que se refiere a la lección que debemos sacar en claro de la historia, Richardson no duda: es el justo castigo para aquellos que descuidan las propias ocupaciones y tratan de inmiscuirse en los asuntos de los demás.

Cerca ya del final, Blumenberg ofrece su moraleja: “lo que más perplejo deja —escribe— es el celo con que esta historia es contada precisamente por aquellos que en realidad deberían considerarse las víctimas de la hilaridad de la sirvienta. Hacer resonar continuamente aquellas carcajadas de las que fue víctima el primer filósofo, encontrar en ellas una confirmación de la legitimidad de la propia posición excéntrica; todo esto no puede definirse sino como un curioso masoquismo” (p. 174). Si es éste todo el mensaje, el autor lo ha transmitido; si hay más, permanece velado tras la sonrisa de aquella mujer tracia.

JAVIER FERNÁNDEZ AGUADO





ESTUDIO JURIDICO CONTABLE

CARMELO E. PALUMBO

LUCIO MARCELO PALUMBO

Abogados

SALVADOR M. VILLALOBOS

DANIEL PASSANITI

Contadores Públicos

Familia - Sucesiones - Comercial y Asesoramiento de Empresas

Sarmiento 2437, 3º P., Of. 16

—

Capital Federal (1044)

Tel. 48-4508

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

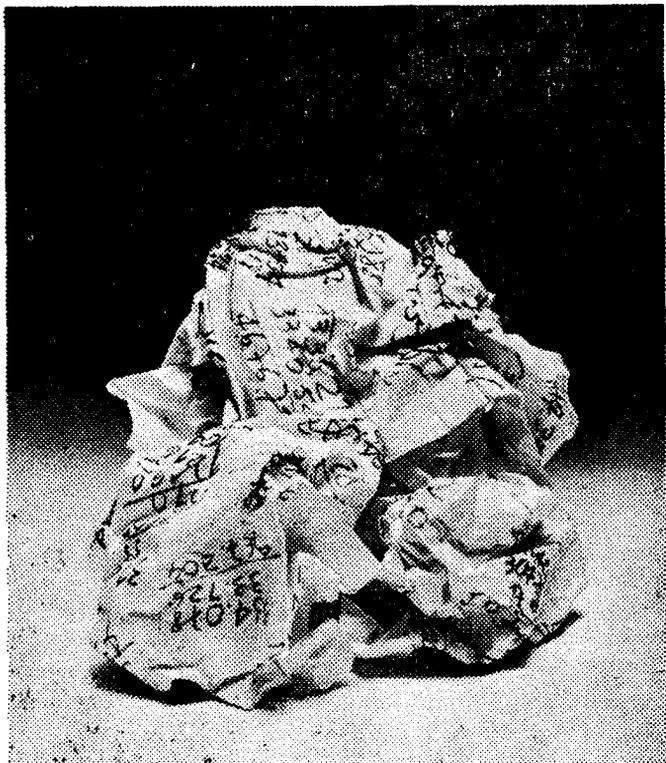
Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394-1360/1364

FUNDACION
BUNGE y BORN

ADHESION

GRIMOLDI S. A.



La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido conscientemente por nosotros y forma parte

EL RIESGO DE INVESTIGAR.

de nuestra ideología empresarial que tiene la vista puesta en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los cambios, sabe que detenerse es retroceder. Nosotros estamos comprometidos en esa tarea. Y en ese reto. Porque trabajamos por la vida.



Para más detalle, agréguele agua.

Así de sencillo. Y en su punto justo.

Para que usted disfrute el verdadero sabor a dedicación y cariño. TARAGUI y UNION.

Té TARAGUI: El cuidado casi artesanal del mejor té argentino. Desarrollado y producido por LAS MARIAS en sus propias plantaciones clonales extensivas, únicas en el país.

Yerba Mate TARAGUI: Las cualidades intactas del auténtico sabor que no cambia. La yerba mate bien nacida, bien criada, bien estacionada y bien elaborada en LAS MARIAS.

Yerba Mate UNION: La primera y única yerba mate suave del país. Creada para los que quieren disfrutar de un mate suave pero con sabor muy duradero.

Té Suave UNION: La definida delicadeza de un nuevo sabor en té. El resultado de una cuidadosa selección y un blend suave. Único y también de LAS MARIAS.

Estas son las características de una empresa argentina que elabora, produce y envasa todos sus productos en origen, dentro de su propio establecimiento.

Si todavía le queda alguna duda o desea conocer aún más, acérquese a TARAGUI y a UNION. Porque son de LAS MARIAS.



ESTABLECIMIENTO LAS MARIAS S.A.

Gobernador Virasoro - Corrientes

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 6833

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

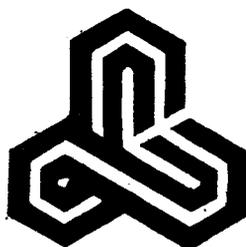
Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento

Pablo Aranda, 3

28006 Madrid-España

**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

Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

SANCHEZ ELIA - PERALTA RAMOS

SEBRA S. C. A.

ARQUITECTOS

ARENALES 1132

CAPITAL



BANCO RIO

**ADHESION DE
LA OXIGENA S.A.I.C.**