PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SOCIEDAD TOMISTA ARGENTINA

SAPIENTIA

VOLUMEN LX

A. D. 2005

BUENOS AIRES

GABRIEL DELGADO

Seminario Mayor San José de La Plata

El tratamiento de la providencia general de Dios en Santo Tomás de Aquino.

Estudio contextual

La providencia divina, que en Dios es una perfección tan simple como su naturaleza, no está exenta de complejidad para la inteligencia creada que quiera encarar su estudio. Se comprende, pues, que para desentrañar, en cuanto sea posible al entendimiento humano, su misterio sea necesario no sólo analizar el contenido de su noción, dilucidando sus distintas notas, sino también calibrar con exactitud la luz que se vuelca sobre ella desde sus múltiples vinculaciones con otros temas teológicos y viceversa. Esto explica por qué Santo Tomás abordó su estudio, desde el comienzo de su actividad docente hasta las obras de madurez, enmarcándola en contextos diversos y en conexión con los tratados teológicos de Dios, de las criaturas y del camino del hombre hacia Dios.

El objeto del presente artículo, según lo señala su título, será, precisamente, estudiar el modo según el cual Santo Tomás trató sistemáticamente el tema de la providencia general de Dios. No nos detendremos, por lo tanto, a analizar el contenido de la noción de providencia divina sino más bien sus relaciones con los diversos contextos y temas teológicos en que el Aquinate encuadró su tratamiento. Por esta razón, el análisis de la existencia y naturaleza de la providencia divina será abordado solamente en la medida que ilumine el estudio contextual que nos proponemos.

Pues bien, Santo Tomás desarrolló su pensamiento sobre la providencia general de Dios de manera sistemática en cinco obras: el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo (*1 Sent.* d. 39, q. 2, a. 1-2); la Cuestión Disputada De Veritate (*QDV* q. 5); el Compendio de Teología (*CT* I, 123-142); la Suma Contra Gentiles (*CG* III, 64-110) y la Suma de Teología (*I* q. 22; q. 103-119). En otros escritos su estudio no fue sistemáticamente desarrollado y, en general, no aporta elementos nuevos para su comprensión. Por ello los dejaremos de lado polarizando nuestra atención sobre aquellas cinco obras siguiendo el orden histórico de

su composición[1]. Este método nos permitirá, además, determinar si el pensamiento del Aquinate sobre la Providencia ha sufrido algún cambio.

La providencia general de Dios en el Comentario a las Sentencias.

El contexto remoto: Dios en cuanto principio eficiente de la creación.

Los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo desarrollan distintas materias teológicas: Dios uno y trino (L. I); creación, pecado y gracia (L. II); encarnación y vida moral (L. III); sacramentos y escatología (L. IV). El tratado sobre la providencia pertenece al estudio de Dios en sí mismo considerado (L. I), más específicamente, a la sección dedicada a Dios como principio eficiente de la creación (d. 35-48)[2]. Aquí, mediante el tratamiento de la ciencia (d. 35-41), potencia (d. 42-44) y voluntad (d. 45-48) divinas, Pedro Lombardo se propuso alcanzar la razón última por la cual Dios es principio de las cosas creadas[3]. De este modo el Maestro ha logrado dos cosas: primero, poner fin a su primer libro acabando su estudio temático; segundo, brindar un elemento de transición entre este libro y el siguiente dedicado al estudio de las criaturas. Santo Tomás no ha modificado esta distribución en su Comentario. En efecto, también él aborda la ciencia, la potencia y la voluntad divinas en el contexto del estudio de Dios como principio eficiente de las criaturas. Dos razones fundamentales justifican la inserción del estudio de estos atributos en este contexto:

a) Estos atributos, por ser *operativos*, presentan como índole especial su *funcionalidad*. La ciencia, la potencia y la voluntad no sólo dicen relación a su sujeto, sino también a su objeto[4]. Así, cuando se dicen de

[1] Seguiremos la cronología dada por Jean-Pierre Torrell en su obra *Initiation à Saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son œuvre*, Fribourg – Paris, 1993: Comentario a las Sentencias (1,2... Sent.), primera estadía en París, años 1252-1254. Cuestión disputada de Veritate (*QDV*), primera enseñanza en París, años 1256-1259. Compendio de Teología (*CT*). Su fecha de composición es discutida pero su primera parte probablemente pertenece a su estadía en Roma, años 1265-1267, es decir, en paralelo a la redacción a la Suma contra Gentiles o un poco después de ella. Nosotros la introducimos su análisis antes de esta última por las razones que en su lugar aduciremos. Suma contra Gentiles (*CG*), comenzada al final de su primera enseñanza en París antes del verano de 1259 y terminada en Italia probablemente en 1265. Suma de Teología, comenzada durante su estadía en Roma, año 1268 y continuada en los años siguientes hasta 1273, fecha en que su autor interrumpe su redacción. En caso de que existan, citaremos las obras según los textos de la edición Leonina. Para el Comentario a las Sentencias, en cambio, usaremos la edición de Mandonnet – Moos. Para la Suma contra Gentiles, además, añadiremos la numeración de la edición Marietti a fin de facilitar su consulta. Los textos del Lombardo, en fin, los citaremos según figuran en la edición del Comentario de Santo Tomás (Sn I, II,...). Los textos citados en página serán traducidos al castellano consignando siempre al pié el texto latino.

[2] 1 Sent. d. 2, *divisio textus*: «Primus autem liber dividitur in duas partes: exitus enim personarum in unitate essentiæ, est causa exitus creaturarum in essentiæ diversitate; unde in prima parte determinatur Trinitas personarum in unitate essentiæ, quæ distinguitur secundum exitum unius personæ ab alia; in secunda determinantur attributa quædam, ex quorum rationibus completur causalitas in divinis personis respectu productionis creaturarum, scilicet de scientia, potentia, voluntate, infra, 35 distinct.».

[3] 1 Sent. d. 35, *divisio textus*: «Postquam determinavit Magister de processione divinarum personarum in unitate essentiæ, quæ est principium creaturarum et causa; antequam de creaturis determinet, prosequitur ea in quibus consistit perfecta ratio principii, secundum quod Deus creaturarum dicitur principium». Cf. 1 Sent. d. 2, *divisio textus*.

[4] 1 Sent. d. 35, q. 1, a. 1, sol.: «Si ergo accipiamus diversas attributorum rationes, inveniuntur aliqua habere comparationem non tantum ad habentem, sed etiam ad aliquid sicut ad obiectum, ut potentia, et voluntas, et scientia. Quædam autem ad habentem tantum, ut vita, bonitas et huiusmodi».

Dios, introducen en el seno de su identidad una apertura a la alteridad que legitima suficientemente su vinculación con Dios Creador[5].

b) Sólo el análisis concienzudo de esta tríada de atributos permite fundar sólidamente el estudio de Dios como Creador. En efecto, si Dios no sólo es *agens per naturam* (potencia) sino también *agens per voluntatem* (ciencia y voluntad), su obrar creador no puede explicarse acabadamente sólo en base a su potencia[6], sino también a su ciencia y voluntad[7]. El tratado de la providencia general de Dios, por consiguiente, enmarcado en el contexto de esta tríada de atributos, también pertenece al tratado de Dios[8]. Se trata, pues, de un atributo divino y no de algo de las cosas creadas[9].

Ha sido este contexto el que, de alguna manera, ha condicionado la elección de la analogía de base con la cual el Aquinate ha abordado el estudio de la providencia general de Dios. En efecto, su vinculación con la ciencia por la cual Dios es causa de las cosas, recomienda la analogía con el ars o ciencia práctica del artesano.

El contexto próximo: La ciencia de Dios como causa de las cosas. *La doctrina de Pedro Lombardo.*

El Maestro, habida cuenta de que en el concepto de ciencia divina no parecen indicarse todas las relaciones que las cosas creadas guardan con ella, dilucidará, a partir de la d. 35 de su primer libro, esas variadas relaciones deteniéndose en los distintos atributos con los que se conecta el saber de Dios: *præscientia*, *providentia*, *dispositio* y *prædestinatio*[10].

El autor de las Sentencias lleva a cabo su propósito en dos momentos: uno, en que estudia en particular la predestinación (d. 40-41); otro, en el que, a propósito del análisis de la ciencia de Dios (d. 35-39), introduce el estudio de la providencia. Al respecto, el Lombardo quiere esclarecer:

---

[5] El Aquinate ha vinculado también esta tríada de atributos con la Trinidad. En su análisis de la distinción 34 (q. 2, a. u.), el Angélico explica dos modos diversos de llevar a cabo esta apropiación. Según el primero, los nombres de las perfecciones creadas, a causa de su imperfección, se aplican a Dios en sentido contrario a como se dan en ellas. Así, pues, puesto que entre los hombres la paternidad va acompañada de la debilidad de la ancianidad, al Padre del cielo atribuimos la potencia. Del mismo modo, se atribuye al Hijo la sabiduría como contraria a la impericia que se observa entre los hijos de los hombres a causa de su juventud. Pero, de un segundo modo aplicamos a las Personas de la Trinidad los atributos de potencia, ciencia y bondad atendiendo a la semejanza que guardan las razones de estos nombres con lo propio de las tres divinas personas. De esta manera, la potencia se apropia al Padre porque en su noción se incluye la razón de principio atribuible a la primear Persona de la Trinidad en cuanto que es, precisamente, el principio fontal de toda la divinidad. La sabiduría, por su parte, se apropia al Hijo porque procede de modo intelectual. La atribución de estos tres atributos a las Personas divinas se debe, pues, al contraste existente entre ellas y las criaturas o a la semejanza que sus propiedades guardan con las razones de estos nombres. Cfr. FERRARA, RICARDO, *El misterio de Dios, correspondencias y paradojas*, Salamanca, 2005, p. 268-269.

[6] Cf. 1 Sent. d. 43, q. 2, a. 1.

[7] 1 Sent. d. 35, *divisio textus*: «Ratio autem principii efficientis in his quæ agunt per necessitatem naturæ sufficienter consistit in potentia et virtute perfecta, quam consequitur effectus, nisi sit impedimentum ex parte recipientis. Sed hoc non sufficit in his quæ agunt per voluntatem; immo supra hoc exigitur scientia et voluntas [...]».

[8] Dentro de este tratado pertenece a lo que compete a Dios *secundum substantiam*, no *secundum accidens* (nada se dice de Dios de esta manera), ni *secundum relationem*. El nombre de Padre o de Hijo no se predican de Dios según el primer modo, sino según el segundo puesto que el Padre es Padre en cuanto a su relación al Hijo y viceversa. Lo que se dice de Dios *secundum substantiam*, en cambio, es lo común a las personas divinas. Cf. 1 Sent. d. 8, q. 4, a. 3, sol.).

[9] Por ello la providencia divina no puede ser identificada, como lo pensaba la filosofía estoica, con el *fatum*. 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 1, ad 5um: «[...] ratio gubernationis rerum aliud esse habet in mente divina, ubi providentia dicitur, et aliud in causis secundis, quarum officio gubernatio divina expletur, ex quibus fatum dicitur [...]».

[10] Sn I, 35: «Sciendum ergo est, quod sapientia vel scientia Dei, cum sit una et simplex, tamen propter varios rerum status et diversos effectus, plura ac diversa sortitur nomina [...]».

Primero, el objeto de la ciencia divina (d. 35-37). Aquí la distinción fundamental es la 35. En ella el Maestro expone su intención y saca una doble conclusión respecto de la presencia de las cosas en Dios y de Dios en las cosas.

Segundo, la relación de la ciencia divina con su objeto (d. 38-39). Dos preocupaciones guían el desarrollo de esta sección: Si la ciencia de Dios es causa de las cosas (d. 38); de qué modo lo es (d. 39)[11].

Al leer el texto de Pedro Lombardo, llama la atención que trate de la ciencia divina suponiendo su existencia en Dios sin indagar los motivos por los cuales haya que atribuírsela. De todos modos, en lo que a nuestro propósito se refiere, interesa particularmente el análisis de la d. 39 pues el tema de la providencia es traído a colación en ella. Allí, analizando cómo la ciencia divina es causa de las cosas, el Maestro estudia dos de sus notas características: su inmutabilidad y su universalidad. La primera es probada por la autoridad de San Agustín[12]. Puesto que, por su simplicidad, en Dios se identifican su ser y su ciencia, el saber divino no puede aumentar ni disminuir sino que es simultáneo[13]. Es cierto que Dios puede saber lo que no sabe y no saber lo que sabe, pero ello no introduce en Él ninguna mutación[14]. Lo que Dios sabe o no sabe es, en este contexto de la ciencia divina como *causa rerum*, las cosas. Por lo tanto, que Dios no sepa algo solamente significa que no lo ha creado. Por ello, decir que Dios puede saber algo que no sabe no importa ningún cambio en Él. Por consiguiente, si la inmutabilidad de la ciencia divina excluye todo aumento o disminución, debe decirse que Dios conoce todas las cosas siempre y simultáneamente.

Pero a esta afirmación parece oponerse la autoridad de San Jerónimo para quien Dios no conoce las cosas más pequeñas, como el número de piedras que yacen en el lecho de un río o el número de los mosquitos, ni extiende a ellas su providencia[15]. Es precisamente en razón de esta dificultad que el Maestro introduce el tema de la providencia. En efecto, ¿cómo podría Dios cuidar de cosas que no conoce?

Según el Lombardo, sin embargo, San Jerónimo no pretende negar la universalidad de la ciencia de Dios, y por lo tanto de su providencia, sino establecer la distinción entre la providencia divina sobre las criaturas irracionales y la providencia especial por la que Dios gobierna las racionales. Queda en pie, pues, que la ciencia y providencia de Dios son universales e inmutables.

Pero la noción de providencia puesta en juego por el Lombardo se revela un tanto confusa ya que mientras que aquí parece ubicarse del lado del gobierno divino[16], anteriormente parecía identificarse tanto con la presciencia como con la disposición[17]. Además, al no brindársenos

[11] Hemos adoptado la división propuesta por el mismo Santo Tomás. Cf. 1 Sent. d. 35, *divisio textus*; d. 38, *divisio textus*.

[12] Cf. *De Trinit.*, XV, 13.

[13] Sn I, 39: «Ex hac auctoritate clare ostenditur, scientiam Dei omnino invariabilem esse, sicut ipsa essentia Dei omnino invariabilis est [...]».

[14] Sn I, 39: «[...] et tamen conceditur posse scire quod non scit, et posse non scire quod scit: quia posset aliquid esse subiectum eius scientiæ quod non est, et posset non esse subiectum aliquid quod est, sine permutatione ipsius scientiæ».

[15] Sn I, 39: «Ei vero quod prædictum est, scilicet quod Deus omnia semper videt et simul, videtur obviare quod ait Hieronymus, in Expositione Habacuc, cap. 1: "Absurdum est, inquit, ad hoc deducere Dei maiestatem ut sciat per momenta singula, quot culices nascantur quotve moriantur, quota pulicum et muscarum sit multitudo, quotve pisces natent in aquis, et similia. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum providentiam eius etiam ad ima retrudimus, in nos ipsos iniuriosi simus, eamdem irrationabilium et rationabilium providentiam esse dicentes". Hic videtur dicere Hieronymus, quod Deus illorum minorum scientiam sive providentiam non habeat».

[16] Sn I, 39: «[...] providet [Deus] tamen omnibus et curat, id est gubernat omnia [...]».

[17] Sn I, 35: «Providentia autem est gubernandorum: quæ utique eodem modo videtur accipi quo dispositio. Interdum tamen providentia accipitur pro præscientia».

ninguna definición de providencia, no se ve por qué deba vinculársela principalmente con la ciencia y no con la voluntad o la potencia. Así, pues, concluimos:

a) El análisis de las distinciones dedicadas por Pedro Lombardo a la ciencia divina parece deficiente. En efecto, al darse por supuesto el tema de su existencia no queda suficientemente en claro si la ciencia debe atribuirse a Dios sólo por ser principio eficiente de la creación o también por algún otro motivo concerniente a su propia naturaleza, abstracción hecha de toda referencia a las criaturas.

b) Desconcierta que la providencia no sea estudiada por sí misma sino en razón de una objeción a la universalidad de la ciencia divina. Si el propósito original del Lombardo era dilucidar las distintas relaciones que las cosas creadas guardan con la ciencia divina como *causa rerum*, y que en el término *scientia* no parecen indicarse, no se entiende por qué razón no ha dedicado más espacio al estudio de la providencia.

c) Al faltar, en fin, una clara definición de providencia no aparece suficientemente clara la razón de su vinculación con la ciencia.

El comentario de Santo Tomás.

Santo Tomás evacua las dificultades que presenta el texto del Maestro. Ante todo esclarece que la ciencia no se atribuye a Dios sólo por ser principio eficiente de la creación sino también, y fundamentalmente, en razón su propia naturaleza espiritual[18]. Además profundiza el estudio de la universalidad de la providencia extendiendo su análisis al problema del mal[19]. En fin, en lo que a la definición de la providencia respecta, el Aquinate también presta más atención que el Lombardo precisando por qué y cómo pertenece a la ciencia.

En cuanto a este último punto, la elección de la analogía de base, la ciencia práctica del artesano, para estudiar la providencia es de importancia capital. Comienza, en efecto, el doctor Angélico relacionando la providencia y la disposición divinas con la ciencia entendiendo esta última al modo de la ciencia del artesano: *La disposición, la ciencia y la providencia se relacionan entre sí por adición de una a la otra. Ahora bien, puesto que Dios tiene de las cosas creadas ciencia cuasi práctica, su ciencia debe ser considerada al modo de la ciencia del artesano*[20].

La ciencia de la que habla el Aquinate en este texto es la ciencia de visión de Dios[21] y la califica de «*quasi*» práctica. La razón de esta restricción se entiende si se tiene en cuenta que la ciencia puede ser práctica o especulativa según que su objeto sea o no operable. En el caso de un objeto no operable, la ciencia que lo estudie será simplemente especulativa pues lo abordará solamente bajo su razón de verdad. Pero si el objeto es algo operable, la ciencia que lo estudie podrá ser especulativa o práctica según que su conocimiento se ordene o no al fin de la operación. Según esto es claro que la ciencia de visión de Dios, en cuanto que es causa de las cosas, es práctica. Ello no impide, sin embargo, que Dios pueda considerar especulativamente este objeto operable, esto es, haciendo abstracción de la ordenación a su producción. En este caso, la ciencia divina, que es práctica por su objeto, puede también decirse es-

[18] Cf. 1 Sent. d. 35, q. 1, a. 1, sol.
[19] 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 2.
[20] 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 1, sol.: «[...] dispositio, scientia et providentia, se habent per additionem unius ad alterum. Cum enim Deus de rebus creatis scientiam quasi practicam habeat, ad modum scientiæ artificis eius scientia consideranda est».
[21] Cf. 1 Sent. d. 39, q. 1, a. 2, sol.

peculativa por su consideración del fin. Si es por esto, entonces, que Santo Tomás llamó *«quasi»* práctica a la ciencia de visión de Dios, la restricción que este término importa no debe ser entendida como sinónimo de *virtualmente* ya que si así fuera Santo Tomás estaría haciendo referencia a la ciencia que Dios tiene de las cosas que no son, ni fueron ni serán. Si nuestro autor no llama a la ciencia de visión simplemente práctica, sin más agregados, es, por lo tanto, porque Dios, como el artesano, puede tener ciencia especulativa del objeto operable que son las realidades creadas.

Ahora bien, las repercusiones que esta distinción trae sobre la providencia son claras. Si la providencia se pensara en relación con la ciencia causal de Dios, también debería pertenecer a la voluntad[22]. Pero si Santo Tomás considera la providencia en relación con la ciencia *«quasi»* práctica divina es porque quiere dar preferencia a su vinculación con la ciencia dejando un tanto de lado su relación con la voluntad. Ciertamente, el Aquinate no desconoce esta relación, pero no quiere ahora explotarla, probablemente a causa de la objeción que el mal plantea a la providencia de Dios. En efecto, el mal, aunque no sea querido positivamente por Dios, no deja de estarle sometido precisamente porque lo conoce y lo ordena *conforme al plan excogitado en su providencia*. Pero esto muestra, a su vez, que la base analógica del ars para entender la providencia divina resulta un tanto inadecuada pues para aplicarla a ella el Angélico ha debido restringir su sentido práctico.

En resumen, el contexto remoto en el que el Aquinate estudia la providencia, a saber, Dios como principio eficiente de todas las cosas, recomendaba conectarla con alguno de los atributos operativos de Dios: ciencia, potencia o voluntad. Santo Tomás ha optado por la primera porque, como él mismo enseña, *«la disposición, la ciencia y la providencia se relacionan entre sí por adición de una a la otra»* de un significado más restringido. Esto significa que para comprender qué es la providencia es necesario partir de aquel atributo al cual, como a una base común, agreguen algo los restantes, esto es, la ciencia[23]. Y como la ciencia de visión, a pesar del *«quasi»*, es práctica, la base para comprenderla y captar la vinculación de la providencia con ella debe ser un saber práctico o ars y no especulativo, pero sin perder de vista que, como lo indica el *quasi*, se trata de una base analógica y no unívoca y que, por lo tanto, su aplicación a la comprensión de la providencia divina no puede hacerse sin restricciones.

Ahora bien, para explicar cómo la providencia se relaciona con la ciencia práctica del artesano y extraer de allí su definición, Santo Tomás discierne distintos momentos en el ars: *«El artesano, concibiendo de antemano su obra, considera primero su fin, luego la ordenación a ese fin de aquello que intenta hacer y el orden de su partes entre sí [...] Tercero, conviene que el artesano tenga en cuenta aquellas cosas por las que es promovida la consecución del fin y aquéllas por las que sean quitadas las que puedan impedirlo [...] Esta consideración recibe el nombre de ciencia en razón del conocimiento solamente y no en razón de alguna operación. Por ello versa sobre el fin y lo que a él se ordena. Pero en razón del orden pensado en la cosa que debe ser operada, recibe el nombre de disposición porque la disposición significa algún orden y por eso se la define como la ordenación de la generación. En cambio, en razón de aquellas cosas que promueven el fin recibe el nombre de providencia. En efecto, se*

[22] Cf. 1 Sent. d. 38, q. 1, a. 1, sol.

[23] No se trata, sin embargo, de la adición de nuevos hábitos o perfecciones sino de diversas relaciones de las cosas conocidas a la ciencia. Cf. 1 Sent. d. 35, *expositio textus*.

llama providente a aquel que dispone bien tanto lo que contribuye a un fin cuanto lo que puede impedirlo»[24].

Los tres momentos mencionados, consideración del fin, del orden a él, de su promoción y defensa, son momentos de la ciencia del artesano que no reciben el nombre de ciencia sino sólo en cuanto que es conocimiento del fin y de sus medios. En razón del orden pensado en la realidad operable, en cambio, recibe el nombre de disposición. Así, al introducir esta noción se pasa del plano del puro conocimiento al de lo operable. Como enseña el mismo Santo Tomás, *«la disposición añade el orden de la causa al efecto en el ser y por eso es de las cosas que deben ser hechas»*[25]. Podemos definir la disposición, por lo tanto, como *ratio ordinis rerum invicem et in finem*. Por último, en razón de la promoción y defensa del fin, el ars es llamado providencia pasándose, así, al orden de lo gobernable: *«La providencia, en cambio, agrega algo más, a saber: el orden de la causa conservante y el orden al fin. Por consiguiente, la providencia pertenece al gobierno»*[26]. Definimos, entonces, la providencia como *ratio conservationis ordinis rerum in finem*.

¿Cómo se aplica esta comprensión de la providencia a Dios? El siguiente texto lo indica: *«Se habla de ciencia en Dios en cuanto que tiene conocimiento de sí mismo y de lo que hace. La disposición, en cambio, se le atribuye en virtud del doble orden que pone en las cosas, es decir, de una a otra, en cuanto que se ayudan mutuamente a conseguir el fin último; y de todo el universo al mismo Dios [...] También se habla de providencia en Dios en cuanto que a las cosas así ordenadas les da aquello que conserva el orden y evita el desorden»*[27].

La ciencia del artesano que, según lo dicho, implica un conocimiento cierto y versa sobre el fin y aquello que a él se ordena, se aplica a Dios en cuanto que se conoce a sí mismo como fin y todo lo que hace como ordenado a Él[28]. De esta manera, la ciencia divina no resulta especulativa tan sólo según su modo, sino también en razón de su objeto: Dios como fin de las cosas creadas. La disposición, en cambio, se dice de Dios en razón del doble orden que instaura en las criaturas: de las cosas entre sí y del universo respecto de su fin último que es Dios. La providencia, por último, se atribuye a Dios en cuanto que por ella pone los medios que conservan el orden y rechazan su desorden.

Pero al definir la providencia como *ratio* no se ha logrado aún dilucidar todo su contenido. Hace falta todavía resolver satisfactoriamente el problema de su pertenencia. Ya vimos que al calificar el ars divino como saber *quasi* práctico, Santo Tomás vinculaba de manera preferencial la providencia con la ciencia. Sin embargo, como también habíamos ade-

[24] 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 1, sol.: «Sciendum est ergo, quod artifex præconcipiendo artificiatum suum considerat finem primo; et deinde considerat ordinem rei quam facere intendit, ad finem illum, et ordinem etiam partium ad invicem [...] Tertio oportet quod consideret ea quibus promoveatur ad consecutionem finis, et ut tollantur ea quæ possunt impedire finem [...] Ista ergo excogitatio nominatur nomine scientiæ, ratione solius cognitionis et non ratione alicuius operationis. Unde est et finis, et eorum quæ sunt ad finem. Sed ratione ordinis excogitati in re operanda, vocatur nomine dispositionis: quia dispositio ordinem quemdam significat; unde dispositio dicitur generationis ordinatio. Sed ratione eorum quæ promovent in finem, dicitur providentia: providus enim dicitur qui bene coniectat de conferentibus in finem, et de his quæ impedire possunt».

[25] 1 Sent. d. 35, *expositio textus*: «[...] dispositio adhuc addit ordinem causæ ad causatum in essendo; unde est de faciendis».

[26] 1 Sent. d. 35, *expositio textus*: «Providentia vero adhuc plus addit, scilicet ordinem causæ conservantis et ordinantis finem; et ideo providentia ad gubernationem pertinet».

[27] 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 1, sol.: «[...] in Deo scientia dicitur, secundum quod habet cognitionem et suiipsius, et eorum quæ facit. Sed dispositio dicitur ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus; scilicet rei ad rem, secundum quod iuvant se invicem ad consquendum finem ultimum; et iterum totius universi ad ipsum Deum [...] Providentia autem dicitur secundum quod rebus ita ordinatis attribuit ea quæ ordinem conservant et propellit omnium inordinationem».

[28] Cf. 1 Sent. d. 35, q. 1, a. 1, ad 5um.

lantado, no obstante el «*quasi*», nuestro autor no excluye otras vinculaciones de la providencia con la potencia y voluntad. En efecto, es la intención del artesano lo que determina que la providencia pertenezca sólo a la ciencia o también a la voluntad y si además de esta intención se pasa a la ejecución de la obra, la providencia también pertenecerá a la potencia aunque en este último caso la providencia será considerada en el orden temporal del gobierno: «*La providencia y la disposición, diversamente consideradas, pertenecen a la ciencia, voluntad y potencia. Ello queda de manifiesto por el siguiente ejemplo: Un artesano puede tener conocimiento de su obra sólo especulativamente si no intenta obrar algo y, así, su providencia y disposición pertenecen solamente a la ciencia. Pero si luego ordena el conocimiento a la obra con el propósito de ejecutarla, su providencia y disposición pertenecerán a la ciencia y a la voluntad. En fin, en cuanto que ejecuta la obra, pertenece a la ciencia, voluntad y potencia por la cual obra. Del mismo modo sucede en Dios. Es evidente, además, que según los dos primeros modos la providencia y la disposición son eternas, pero del tercer modo son temporales. Y la ejecución de la providencia se llama gobierno*»[29].

Se tiene así una fluida gama de posibilidades según las cuales una realidad creada puede estar sometida a la providencia. En todo caso ésta siempre pertenecerá a la ciencia, compartiendo con ella su universalidad. Es más, Dios no podría tener ciencia de las cosas creadas sin tener providencia de ellas ya que, aunque conozca su obra sin intentar hacerla, no podrá desconocer su naturaleza, su fin y los medios aptos para lograrlo, en todo lo cual va implicada la providencia como conocimiento de lo que conserva la ordenación de la obra a su fin. Queda, además, patente, según esto, que la noción de providencia pertenece, al menos, a un plano netamente ideal quedando un tanto de lado la referencia, sea por la intención, sea por la ejecución, a la obra concreta.

Así, pues, aunque la providencia también puede hacer referencia a la obra concreta por la intención del agente y la ejecución de la obra, de suyo dice relación a la ciencia. Ella es inmanente a la mente divina y, por ende, esencialmente diversa del destino que se realiza en las causas segundas. Ella, por lo tanto, debe ser definida como la razón del gobierno de las cosas, mientras que el gobierno debe ser entendido como ejecución de la providencia: «*La providencia y el hado se distinguen esencialmente [...] la razón del gobierno de las cosas, en cuanto que se encuentra en la mente divina es llamada providencia y se distingue esencialmente de esa misma razón en cuanto que se halla en las causas segundas por cuyo oficio el gobierno divino es realizado*»[30].

En conclusión, diremos que:

a) La definición de providencia obtenida a partir del análisis de la ciencia del artesano, a saber: *ratio conservationis ordinis rerum in finem*, es deudora de la ruta empleada para lograrla. Por el mismo camino se arriba, además, a una noción de disposición como *ratio ordinis rerum in finem* que, como veremos, es más afín a la definición de providencia

[29] 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 1, ad 1um: «Providentia et dispositio diversimode consideratæ pertinent ad scientiam, voluntatem et potentiam: quod sic patet ex simili inducto. Potest enim aliquis artifex cognitionem habere de artificiatis speculative tantum, sine hoc quod operari intendat: et sic providentia et dispositio eius pertinet tantum ad scientiam. Secundum autem quod ulterius ordinat in opus cum proposito exequendi, pertinet a scientiam et voluntatem. Secundum autem quod exequitur in opere, sic pertinet ad scientiam, voluntatem et potentiam per quam operatur. Ita etiam in Deo est. Patet etiam quod primis duobus modis accepta sunt æterna, sed tertio modo sunt ex tempore. Et ipsa executio providentiæ, gubernatio dicitur».

[30] 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 1, ad 5um: «Providentia et fatum differunt per essentiam [...] ratio gubernationis rerum aliud esse habet in mente divina, ubi providentia dicitur, et aliud in causis secundis, quarum officio gubernatio divina expletur [...]».

dada por el Aquinate en la Cuestión Disputada De Veritate en base a la comparación con la prudencia.

b) En virtud de esta definición podemos decir que la providencia añade a Dios, en cuanto que es principio eficiente de la creación por su potencia, ciencia y voluntad, la razón de la conservación del orden gracias al cual las cosas creadas alcanzan su fin[31]. En otras palabras, por la providencia, la causalidad eficiente de Dios no se limita tan sólo a la producción de las criaturas sino que incluye también la conservación del orden por el cual son conducidas a su fin.

c) La conservación señalada en la definición de providencia implica, positivamente, la promoción de aquello que conduce al fin y, negativamente, el rechazo de lo que lo impide. Así, la noción de providencia se manifiesta suficientemente flexible para dar cabida en ella al problema del mal.

d) La providencia no exige necesariamente la voluntad puesto que ésta no es esencial al conocimiento de una obra que puede hacer abstracción de su realización.

e) La providencia designa a la ciencia en cuanto que su objeto es considerado desde el punto de vista de lo gobernable y es por esta razón que, sin negar que pertenezca a la ciencia, en la *expositio textus* de la d. 35 la haga pertenecer también al gobierno[32].

La providencia general de Dios en la Cuestión Disputada De Veritate.

Santo Tomás estudia la providencia general de Dios en la cuestión quinta. Su tratamiento se sustenta sobre algunas opciones previas que es necesario examinar detenidamente a fin de ponderar su influjo sobre la noción de providencia. Ellas son: el contexto de su análisis; el cambio de la analogía del ars por la de la prudentia; el concepto de prudencia; el orden de los artículos.

El contexto: La ciencia de Dios y la verdad.

De las 29 cuestiones de este escrito, las primeras 20 han sido consagradas al estudio de la verdad. Las restantes tratan acerca del bien (q. 21-26) y de la gracia (q. 27-29). Su autor estudia la providencia en el contexto de las primeras 20 estableciendo, de este modo, una primera relación básica entre providencia y verdad.

Santo Tomás enseña qué es la verdad en la primera cuestión de esta obra. Allí es considerada como un trascendental del ser, es decir, como algo que perteneciendo a todo ente por el hecho de serlo, le añade algo que su noción no expresa, esto es, su correspondencia con el intelecto: *«El ente no puede ser entendido sin la verdad, puesto que no puede ser entendido sin su correspondencia o adecuación a la inteligencia»*[33]. Esta adecuación que define a la verdad varía según que el intelecto en ella implicado sea especulativo o práctico. En efecto, mientras este último, por ser causa de las cosas, es la medida de las realidades por él hechas, el

[31] La absoluta perfección de Dios nos obliga a captarlo según una multiplicidad de aspectos que se distinguen entre sí sólo por un diverso modo de entender. Lo que la providencia añade, pues, no pone composición en Dios sino que expresa algo que la noción de causa eficiente de la creación no dice por completo, a saber, el obrar poderoso, sabio, amante y *providente* de Dios.

[32] 1 Sent. d. 35, *expositio textus*: «Providentia vero adhuc plus addit [ad scientiam], scilicet ordinem causæ conservantis et ordinantis finem; et ideo providentia ad gubernationem pertinet».

[33] *QDV* q. 1, a. 1, ad 3um: «Ens non potest intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi sine hoc quod correspondeat vel adæquetur intellectui».

primero es medido por los entes[34]. Pero los entes dicen relación a dos inteligencias, la divina, que los ha creado, y la creada, que los conoce. La verdad dice principalmente referencia al intelecto increado. Según esto, las cosas serán verdaderas, ante todo, en la medida en que realicen lo que de ellas pensó la inteligencia divina. Se pasa, así, de la consideración de la verdad al estudio del conocimiento divino que el Aquinate ha desarrollado a lo largo de las cuestiones dos a siete, entre las cuales se cuenta el tratamiento de la providencia general de Dios. Puede decirse, por lo tanto, que la verdad y la ciencia divina son los contextos remoto y próximo del análisis de la providencia general de Dios, respectivamente.

Como se ve, la providencia sigue formando parte del estudio más amplio de la ciencia divina. En efecto, tanto ahora como en el Comentario a las Sentencias, la providencia ayudaba a entender el conocimiento de Dios, pero mientras que en el Comentario se intentaba comprender cómo Dios es principio eficiente de la creación, en este escrito se busca entender en qué sentido las cosas se dicen verdaderas. Ya no es, por ende, el contexto remoto de la eficiencia el que domina el tratamiento de la providencia sino el de ejemplaridad.

Este cambio de contexto, unido al cambio de la analogía de base para estudiar la providencia ha permitido a nuestro autor introducir en su análisis, como temática nueva, la mediación en el gobierno divino. En efecto, en el De Veritate se pretende saber cómo las cosas son verdaderas no sólo en su ser sino también en su ordenación al fin último. Será la providencia, precisamente, la que ayudará a dilucidar este último aspecto. Y como ella es estudiada en comparación con la prudencia, a la que compete ordenar los medios al fin, no es de extrañar que en su tratamiento se dé espacio al análisis de la mediación en el gobierno de Dios.

Es cierto que la definición de providencia lograda en el Comentario a las Sentencias podría haber dado lugar a una consideración más detallada de los medios por los cuales es conservado el orden de las cosas a su fin, pero el marco general de su estudio lo impedía pues inclinaba a prestar más atención al orden de producción de las cosas que a su ordenación al fin.

Del *ars* a la *prudentia*.

Dios conoce las cosas por ser su creador. No es errado, por lo tanto, decir que tiene conocimiento de ellas como el artesano lo tiene de su obra[35]. Pero como ahora la providencia ya no es pensada en relación al orden de producción de las cosas sino al de su ordenación al fin, la comparación con el ars se revela inadecuada. Resulta más conveniente, en cambio, la analogía de la *prudentia* puesto que a ella corresponde disponer ordenadamente algo a su fin: *«En las cosas puede ser considerado un doble orden: uno, en cuanto que proceden de un principio; otro, en cuanto que se ordenan al fin. La disposición pertenece a aquel orden por el cual las realidades proceden de un principio. En efecto, se dice que las cosas están dispuestas en cuanto que han sido colocadas en diversos grados por Dios de manera semejante a como el artesano dispone las partes de su obra. De aquí se sigue que la disposición pertenece al arte. La providencia, en cambio, dice orden al fin, razón por la cual* ***se distingue del arte divino*** *y de la disposición. En efecto, el arte divino se dice respecto*

[34] *QDV* q. 1, a. 2, c.: «Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quæ per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus et ita res mensurant ipsum».

[35] *QDV* q. 2, a. 5, c.: «[...] scientia divina, quam de rebus habet, comparatur scientiæ artificis, eo quod est causa omnium rerum, sicut ars artificiatorum».

de la producción de las cosas; la disposición en referencia al orden de las cosas producidas; la providencia, en cambio, dice orden al fin de la obra. Ahora bien, lo que está en la obra de arte responde a su fin. Pero el orden al fin es más cercano al fin que el orden de las partes entre sí y, de algún modo es causa de este orden. Por consiguiente, la providencia es de alguna manera causa de la disposición y es por ello que el acto de la disposición se atribuye frecuentemente a la providencia. Como sea, aunque la providencia no se identifique con el arte que mira a la producción de las cosas, ni con la disposición que versa sobre el orden de las cosas entre sí, no se sigue de ello que no pertenezca al conocimiento práctico[36].

En el paso del Comentario a las Sentencias al De Veritate, por lo tanto, ha habido un proceso de purificación de los conceptos en relación con los cuales había sido anteriormente analizada la providencia. La disposición, aunque siga perteneciendo al ars, ya no implica orden al fin sino sólo orden de producción[37]. La providencia, por su parte, quitada del ámbito del arte y trasladada al de la prudencia, sigue, por ello mismo, perteneciendo al campo del conocimiento práctico pero ya no dice razón de la conservación del orden al fin sino razón de ese orden.

Prudencia y providencia.

En el De Veritate, Santo Tomás sólo brinda un resumen de lo que en el Comentario de las Sentencias había tratado sobre la prudencia donde había desarrollado su pensamiento en base a las autoridades de Cicerón y de Aristóteles. Allí, siguiendo al primero consideró a la providencia como la parte integral de la prudencia en la que se resuelve formalmente el acto prudencial, esto es, el imperio de ordenar los medios al fin[38]. La providencia se distingue, de este modo, de la ciencia moral ya que a ésta no compete esencialmente imperar la obra[39]. La indicación es importante pues muestra otra vez que el ars no se revela adecuado para pensar la providencia. En efecto, al implicar ésta más razón de voluntad que la simple ciencia práctica moral, mejor es estudiarla en relación con la prudentia[40].

Siguiendo a Aristóteles, en cambio, el Aquinate distingue la prudencia o providencia sobre sí mismo de la providencia política o económica que el soberano o el padre de familia ejercen sobre sus súbditos o sobre sus

[36] *QDV* q. 5, a. 1, ad 9um: «In rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egrediuntur a principio; alius secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio: dicuntur enim aliqua disponi secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo, sicut artifex diversimode collocat partes sui artificii; unde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem. Et sic *providentia differt ab arte divina* et dispositione, quia ars divina dicitur respectu productionis rerum; sed dispositio respectu ordinis productorum; providentia autem dicit ordinem in finem artificiati. Sed quia ex fine artificii colligitur quidquid est in artificiato; ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et quodammodo causa eius; ideo providentia qudammodo est dipositionis causa, et propter hoc dispositionis actus frequenter providentiæ attribuitur. Quamvis ergo providentia nec sit ars quæ respicit productionem rerum, nec dispositio quæ respicit rerum ordinem ad invicem, non tamen sequitur quod non pertineat ad practicam cognitionem». [Cursiva nuestra].

[37] Ya en el Comentario a las Sentencias, sin embargo, se la pensaba también como *ordo generationis* (Cf. 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 1, sol.).

[38] 3 Sent. d. 33, q. 3, a. 1, sol. 1: «Providentia est completiva et formalis pars prudentiæ». Cf. *QDV* q. 5, a. 1, c.

[39] *QDV* q. 5, a. 1, ad 2um: «Providentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute: scientia enim practica absolute communiter se habet ad cognitionem finis et eorum quæ sunt ad finem; unde non præsupponit voluntatem finis, ut sic aliquo modo voluntas scientia includatur; sicut de providentia dictum est».

[40] El cambio operado respecto del Comentario a las Sentencias es claro: la providencia no puede ser pensada sólo como *ratio* porque su noción incluye necesariamente la voluntad.

familiares[41]. Si en Dios hay providencia, entonces, la habrá sólo en este segundo sentido[42].

El orden de los artículos.

Los distintos temas de la providencia son tratados por el Aquinate en el siguiente orden:

a. 1: Pertenencia de la providencia a la ciencia y su definición.
a. 2: Existencia de la providencia.
a. 3-7: Extensión o universalidad de la providencia.
a. 8-10: Mediación en la ejecución de la providencia.

El primer artículo conecta el estudio de la providencia con el anterior sobre la ciencia. Tiene como paralelo el texto de 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 1. El segundo artículo aborda el tema de la existencia de la providencia. Aunque no tiene paralelo en el Comentario a las Sentencias[43], su introducción en este momento no es relevante para el propósito de nuestra investigación. Con el artículo octavo, en fin, entramos en el tratamiento del gobierno divino a través del problema de su mediación. Esto constituye una novedad que no parece haber sido preparada con anterioridad en el Comentario al texto del Lombardo[44].

La noción de providencia general de Dios.

La analogía con la prudencia, según hemos adelantado, permitió al Angélico vincular la providencia divina no sólo con su ciencia sino también con su voluntad: «*La providencia incluye la ciencia y la voluntad, pero pertenece esencialmente al conocimiento práctico y no al especulativo. La potencia, en cambio, al ser ejecutiva de la providencia, su acto presupone el acto de la providencia como dirigente y es por esto que en su noción no se incluye la potencia como se incluye la voluntad*»[45].

Esto significa que al definir la providencia fundamentalmente como ratio no se la puede confundir con la idea que existe en la mente divina de todas las cosas creadas, pues mientras ésta puede no incluir la voluntad, la providencia no puede no hacerlo. Este parece haber sido el error que alimenta la primera objeción contemplada por el Aquinate en este

[41] Cf. 3 Sent. d. 33, q. 3, a. 1, sol. 4.

[42] *QDV* q. 5, a. 2, c.: «Assimilatur providentia ista qua Deus mundum gubernat providentiæ œconomicæ, qua quis gubernat familiam, vel potiticæ qua quis gubernat civitatem aut regnum, per quam aliquis actus aliorum ordinat in finem; non enim potest esse in Deo providentia respectu sui ipsius, cum quidquid est in eo, sit finis, non ad finem».

[43] La edición Marietti de la Cuestión Disputada De Veritate, a cura de R. Spiazzi, indica como paralelo de este texto, 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 2. Nos parece, sin embargo, que la preocupación del Aquinate en ese artículo es la universalidad de la providencia y no tanto su existencia. Si aquel texto, entonces, tiene un paralelo en el De Veritate será los artículos dedicados a la extensión de la providencia aunque la cuestión disputada detalle más las realidades que están sujetas a la providencia.

[44] Se pueden hallar algunos antecedentes de la problemática en el desarrollo de algunos interrogantes. Por ejemplo, cuando se pregunta si los ángeles custodian al hombre. En ese caso se afirma: «*Deus providentiam suam quam de omnibus rebus habet, mediantibus quibusdam causis exequitur [...] ideo ipsi angeli exequuntur divinam providentiam circa salutem hominum [...]*» (2 Sent. d. 11, q. 1, a. 1, sol.). Sin embargo, aun cuando la doctrina de la mediación de la causa segunda en la ejecución de la divina providencia se hallaba presente en el Comentario a las Sentencias, incluso dentro del primer libro (1 Sent. d. 39, q. 2, a. 1, ad 2um), no constituía allí un tema que mereciera un tratamiento aparte.

[45] *QDV* q. 5, a. 1, c.: «[...] providentia includit et scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica. Potentia autem executiva est providentiæ; unde actus potentiæ præsupponit actum providentiæ sicut dirigentis; unde in providentia non includitur potentia sicut voluntas».

artículo y es ella, precisamente, la que le brinda la oportunidad de aclarar la cuestión[46]. Aunque la providencia esté vinculada con la idea, esa vinculación no llega al punto de identificarlas. En efecto, se llama idea a la forma ejemplar que una cosa imita por la intención del agente voluntario. Así entendida ella pertenece al conocimiento práctico. Pero la idea también puede ser considerada simplemente como semejanza o ratio cognitionis. Tomada en este sentido ella pertenece al entendimiento especulativo[47]. De ello resulta que, en Dios, la idea puede pertenecer tanto a su conocimiento práctico como al especulativo según que se la considere como forma ejemplar, es decir, como causa de las cosas creadas, o sólo como razón del conocimiento de las cosas. Ahora bien, Santo Tomás no define la providencia como *razón del conocimiento* del orden de las cosas al fin, sino como la *forma ejemplar* de dicho orden: « *En la realidad creada pueden ser consideradas dos cosas: la misma especie absolutamente tomada y su orden al fin. La forma de ambas existe de antemano en Dios. La forma ejemplar de las cosas según su especie absolutamente tomada es la idea; la forma de las cosas según su ordenación al fin es la providencia*»[48]. La providencia, por consiguiente, no puede ser identificada sin más con la idea ya que mientras ésta puede pertenecer al saber especulativo de Dios, es decir, en la medida en que sea tomada sólo como ratio, aquélla pertenece a la ciencia práctica y, por ende, aunque se defina como ratio, no puede desconocer una vinculación también con la voluntad.

En conclusión puede decirse:

a) Santo Tomás desarrolló su análisis de la providencia en la Cuestión Disputada De Veritate en el contexto remoto de la verdad y el próximo de la ciencia de Dios.

b) El paso del contexto de eficiencia (Comentario a las Sentencias) al de ejemplaridad de la ciencia permitió a nuestro autor definir la providencia como *forma ordinis rerum in finem*. En efecto, al vincular en este marco la providencia con la idea, ha hecho de ella la causa ejemplar extrínseca de la verdad del orden de las cosas a su fin.

c) Por ello mismo, su pertenencia a la ciencia práctica de Dios no es como la dilucidada en el Comentario a las Sentencias. La analogía de la prudencia hace que aquella pertenencia no sea suficiente requiriendo una mayor vinculación con la voluntad[49].

d) La definición de providencia recién mencionada supone un progreso del pensamiento del Aquinate sobre el tema. Ella ha sido lograda gracias al cambio de la analogía de base del ars por la de la prudencia.

e) Por el mismo cambio de analogía, nuestro autor logró mayor claridad en conceptos afines a la providencia. Así, la dispositio, que en el Comentario a la obra del Lombardo incluía la razón del orden de las cosas a su fin, aquí sólo implica orden de producción.

f) Esta mayor claridad se vislumbra también en la ampliación del concepto de providencia. Su noción, en efecto, ya no incluye sólo un aspec-

[46] *QDV* q. 5, a. 1, obj. 1: «Dicit Boëtius in IV de Consolatione Philos., "illud certe manifestum est, immobilem simplicemque formam gerendarum rerum esse providentiam". Sed forma rerum agendarum in Deo est idea, quæ ad scientiam pertinet. Ergo providentia ad cognitionem pertinet».

[47] *QDV* q. 3, a. 3, c.: «Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam scientiam secundum quam aliquid formari potest; et hæc est cognitio actu practica, vel virtute tantum, quæ etiam quodammodo speculativa est. Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest».

[48] *QDV* q. 5, a. 1, ad 1um: «In re creata duo possunt considerari: scilicet ipsa species eius absolute, et ordo eius ad finem; et utriusque forma præcessit in Deo. Forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute est idea; sed forma rei secundum quod est ordinata in finem, est providentia».

[49] Cf. *QDV* q. 5, a. 1, ad 2um.

to intencional sino también ejecutivo. Esto, que no estaba totalmente ausente en el Comentario a las Sentencias, pues allí ya se hacía alusión al gobierno como ejecución de la providencia, adquiere en el De Veritate mayor claridad y desarrollo. Esto explica por qué el Angélico introdujo en su tratamiento de la providencia una serie de artículos dedicados a la mediación en su ejecución.

La providencia general de Dios en el Compendio de Teología.

La fecha de composición del Compendium Theologiæ ha sido objeto de variados estudios sin que se haya podido llegar a una solución concordante. Para algunos entendidos del tema, basados sobre todo en argumentos de crítica externa, se trata de una obra de madurez. Así, Mandonnet[50], Grabmann[51] y Walz[52] proponen como fecha de composición el período 1272-1273. En cambio, otros autores, basados en comparaciones con otras obras del Aquinate, proponen una fecha anterior, al menos para la primera parte del Compendium. Entre ellos Dondaine[53], Motte[54], Lafont[55], Torrell[56].

Nuestra intención no es dirimir la cuestión acerca de la cronología del Compendium, pero las razones de la inclusión de su análisis en este lugar pueden aportar algún elemento que, por convergencia, ayude a determinar una fecha de composición más bien temprana, al menos para el primer libro. No se trata, por otro lado, de una novedad, sino de algo ya entrevisto por Guindon[57]: la falta del tratado de la ley en el contexto del gobierno divino, presente, no obstante, en la Suma contra los Gentiles. En efecto, como veremos más adelante, el contexto de la bienaventuranza humana llevó al Aquinate a vincular en la Suma contra los Gentiles, los tratados de ley y gracia con los del gobierno divino. Pero, si como lo ha propuesto Motte[58], el Compendium Theologiæ es un resumen de la Suma contra Gentiles, ¿cómo explicar la inexistencia del tratado de ley en el Compendio? Más bien, al menos en lo que al tratado del gobierno divino se refiere, esta ausencia parece indicar cierta inmadurez del pensamiento del Aquinate. Es esta razón la que nos mueve a afrontar ahora el análisis del Compendio y a la vez parece poder confirmar una fecha temprana, al menos para la redacción del primer libro de esta obra.

El contexto de estudio de la providencia.

Escrito a pedido de Reginaldo de Piperno, el Compendio presenta, como su nombre lo indica, un resumen de la doctrina cristiana. Ya no

[50] P. MANDONNET, «Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1920 (9).
[51] M. GRABMANN, «Thomas von Aquin», *Persönlichkeit und Gedankenwelt*, 1bis, 5, Auflage, 1912-1928.
[52] A. WALZ, «Chronotaxis vitæ et operum S. Thomæ de Aquino», *Angelicum*, 1939 (16).
[53] H. DONDAINE, «Qualifications dogmatiques de la théorie de l'«Assumptus homo» dans les oeuvres de saint Thomas», *Les sciences, philosophiques et théologiques*, 1941-1942 (1).
[54] A. R. MOTTE, «Un chapitre inauthentique (I, 5) dans le Compendium de saint Thomas», *Revue Thomiste*, 1939 (45).
[55] G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1964, p. 148-149.
[56] J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son oeuvre*, Fribourg – Paris, 1993, p. 239-240.
[57] R. GUINDON, «A propos de la chronologie du "Compendium Theologiæ" de saint Thomas d'Aquin», *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1956 (26), p. 193*-214*.
[58] A. R. MOTTE, *o.c.*

estamos, por lo tanto, frente a un comentario a la obra de otro autor o ante un tratamiento de un tema particular, sino delante de una presentación compendiada de las verdades de fe necesarias para la salvación. Los distintos temas tratados en él se ordenan en conformidad con el principio arquitectónico que estructura la obra, a saber: las virtudes teologales. Le sugiere este principio de orden el texto de 1 Cor 13, 13 en el que el Apóstol resume la vida cristiana en la fe, esperanza y caridad[59]. Es así, por lo tanto, que nuestro autor planea dividir el Compendio en tres grandes libros: uno sobre la fe, otro sobre la esperanza y un tercero sobre la caridad. De los tres, sólo el primero ha sido concluido, el segundo permanece inacabado y el tercero no fue redactado. El tratado de la divina providencia pertenece al primer libro.

Santo Tomás organiza internamente este libro según el criterio que le aporta el texto de Jn 17, 3: *«Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo»*. En efecto, siendo la fe una incoación de la visión beatífica, el contenido de un tratado sobre esta virtud teologal deberá incluir lo que el hombre llegue a contemplar en la bienaventuranza final, a saber: Dios y Cristo. Por esta razón el Aquinate reparte el contenido de este libro en dos grandes apartados, uno dedicado al estudio de Dios Uno y Trino (*CT* 3-184); otro al de la humanidad de Jesucristo (*CT* 185-246)[60]. El tratado de la divina providencia pertenece al estudio de Dios Uno y Trino.

Ahora bien, este estudio consta de dos partes: uno se aboca al misterio de Dios en sí mismo considerado, tanto en la unidad de su esencia (*CT* 3-36), cuanto en la trinidad de las personas (*CT* 37-67); el otro aborda el tratamiento de Dios como principio (*CT* 68-99) y fin (*CT* 100-184) de la creación. La providencia forma parte de esta última sección, es decir, de la dedicada a Dios como fin de la creación en general y del hombre en particular. Es, por lo tanto, el problema de la bienaventuranza, en el marco de una investigación general sobre la finalidad, el contexto en el que es tratada la providencia divina.

La comparación del estudio de la providencia llevado a cabo por Santo Tomás en esta obra con el desarrollado en los dos escritos hasta aquí analizados presenta semejanzas y desemejanzas. Efectivamente, tanto en el Comentario a las Sentencias como en el Compendio, por ejemplo, la providencia es estudiada dentro de un estudio posicional de Dios. Pero mientras que en el Comentario se intentaba saber cómo Dios es principio eficiente de la creación, en el Compendio se busca comprender cómo Dios es fin de las criaturas. Por su lado, el De Veritate y el Compendium manejan ambos una noción amplia de providencia que incluye un aspecto intencional y otro ejecutivo, llamado gobierno, pero el contexto en que se enmarca su estudio es diverso. Del De Veritate al Compendio se pasa de la ejemplaridad a la finalidad con la consiguiente desaparición, en este último, del estudio de la pertenencia de la providencia a la ciencia y voluntad, así como también de ciertas precisiones logradas en aquella cuestión disputada, como por ejemplo, la distinción entre providencia de aprobación y de concesión; providencia propter se y propter alia. En efecto, el cambio de contexto ha llevado al Aquinate a dirigir su atención en el Compendio no tanto al estudio de la providencia como un atributo divino ni a lograr su definición, cuanto a saber de qué manera las criaturas logran su fin último, especialmente el hombre. Es el go-

[59] «Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad».

[60] *CT* 2, n. 3: «Fides autem prælibatio quædam est illius cognitionis quæ nos in futuro beatos facit [...] Illam autem beatificantem cognitionem circa duo cognita Dominus consistere docuit, scilicet circa divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi [...] Circa hæc ergo duo tota fidei cognitio versatur: scilicet circa divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi».

bierno divino el que polariza ahora el interés de nuestro autor. Se entiende, de este modo, la preocupación del Angélico por detallar los medios por los cuales se ejecuta el plan providencial divino. En particular esto explica la vinculación *novedosa* de los temas de gracia y remisión de los pecados con la providencia especial de Dios sobre el hombre. Con ello logra nuestro autor un estudio de la predestinación no tan formal como en el De Veritate[61]. En esta cuestión disputada, en el marco de la ejemplaridad de las ideas y bajo la comparación con la prudencia, el estudio del gobierno divino se orientaba a mostrar cómo en la mente de Dios el plan por el cual las criaturas alcanzan su fin incluye la mediación de las causas segundas. En el Compendio, en cambio, el estudio de los temas relacionados con el aspecto intencional de la providencia depende del análisis del gobierno. Así se logra mostrar que la conducción divina del universo no es caótica ni arbitraria sino providencial.

En fin, en cuanto a su fundamento, el Compendio construye su tratado de la providencia general de Dios sobre la base de la causalidad voluntaria divina. La providencia de Dios, en efecto, hunde sus raíces en el terreno de su inteligencia, potencia y voluntad[62]. Por esto, este tratado no podrá ser estudiado al margen de la ciencia y bondad de Dios. Y aunque la providencia y gobierno dicen relación simultánea a estas dos perfecciones divinas, aquélla es estudiada más en referencia a la ciencia que a la bondad ya que guarda con ella una relación esencial. El gobierno, en cambio, es abordado más en relación con la bondad que con la ciencia[63]. Así, pues, mientras que la mediación de las criaturas en el gobierno de Dios halla la razón que la justifica en la bondad divina[64], la inmediatez de la providencia encuentra su sustento en la perfección del conocimiento divino[65].

En conclusión diremos:

a) Al igual que en el Comentario a las Sentencias y en el De Veritate, el análisis de la providencia general de Dios va unido en el Compendio al estudio de la predestinación.

b) El Compendio guarda ciertas semejanzas con el tratamiento de la providencia en el Comentario y en De Veritate. El contexto remoto es común en los dos primeros textos, a saber: Dios en referencia a la creación. Difieren, sin embargo, en que mientras en el Comentario Dios es tomado como principio eficiente de las criaturas, en el Compendio es tomado como fin. En esto, este escrito guarda más afinidad con el De Veritate ya que aunque en esta obra el contexto de estudio de la providencia no sea la finalidad sino la ejemplaridad, las ideas en relación a las cuales se define la providencia no son totalmente ajenas a la razón de fin. Como sea, en el Compendium Santo Tomás ha preferido desarrollar su estudio del gobierno providencial de Dios en el marco de la finalidad dejando de lado la eficiencia y la ejemplaridad.

---

[61] Calificamos de formal el tratamiento de la predestinación en el De Veritate en oposición a concreto, es decir, a un estudio que tenga más en cuenta los condicionamientos históricos y morales del hombre y los medios particulares por los cuales la criatura racional alcanza la vida eterna.

[62] *CT* 100, n. 191: «Deus res in esse produxit non per necesitatem naturæ, sed per intellectum et voluntatem».

[63] *CT* 147, n. 295: «[...] tota ratio divinæ gubernationis a bonitate divina sumitur [...]».

[64] *CT* 124, n. 243bis: «Ad divinam bonitatem pertinet quod suam similitudinem communicet creaturis; sic enim propter suam bonitatem Deus omnia dicitur fecisse [...] Ad perfectionem autem divinæ bonitatis pertinet et quod in se bonus sit, et quod alia ad bonitatem reducat. Utrumque igitur creaturæ communicat: et quod in se bona sit, et quod una aliam ad bonum inducat. Sic igitur per quasdam creaturas, alias ad bonum inducit [...]».

[65] *CT* 131, n. 263: «[...] ipsa dispositio seu ordinatio divinæ providentiæ immediate se extendit ad omnia. Non enim sic prima et ultima ordinat ut ultima et singularia aliis disponenda committat: hoc enim apud homines agitur propter debilitatem cognitionis ipsorum, quæ non potest simul vacare pluribus [...] sed Deus simul multa potest cognoscere, unde non retrahitur ab ordinatione maximorum per hoc quod dispensat minima».

c) No hay definición de providencia en el Compendium pero no parece erróneo atribuirle la definición del De Veritate, *forma ordinis rerum in finem.*

d) Tampoco se encuentra en el Compendio un capítulo dedicado a determinar a qué atributo pertenece la providencia. No obstante, la verdad alcanzada en los anteriores textos no parece haber sido modificada. La providencia, por tanto, dice relación esencial a la ciencia sin excluir una referencia también a la voluntad. Esta vinculación se halla implícita en la sustentación de todo el tratado de gobierno y providencia divina en el obrar voluntario de Dios. Sin ciencia y voluntad es imposible hablar de providencia en Dios.

e) Tanto en el Compendio como en el De Veritate, el análisis de la providencia incluye el tratamiento del gobierno. En ambos escritos el problema de la influencia de los cuerpos celestes en el obrar voluntario del hombre parece revestir gran importancia. Pero la inclusión, en el Compendio, del tema de la presencia divina en las cosas en el contexto del gobierno providencial de Dios constituye una novedad[66].

f) En el desarrollo del análisis de la providencia interesan a nuestro autor fundamentalmente los siguientes aspectos: inmediatez, universalidad e infalibilidad y en unión con esta última, desigualdad. El centro de interés del Compendio, pues, une el del Comentario (universalidad y desigualdad) con el problema de la infalibilidad que había tratado en la cuestión disputada en el contexto de la predestinación. En el Compendium los tres temas quedan articulados en una unidad. Así, el problema del mal, que en el Comentario era tratado en relación con la universalidad de la providencia, ahora se analiza en estrecha vinculación con la infalibilidad. De este modo el mal ya no cae sólo bajo la providencia en cuanto conocido de antemano y ordenado a otro bien, sino también en cuanto permitido en orden a la mayor perfección del universo. La providencia, por tanto, según el Compendio, no se limita a ordenar un mal frente a cuya existencia es impotente sino que de manera más positiva, sin causarlo, lo permite para la perfección del universo. Hay, pues, un progreso que va de *no intentarlo* a *ordenarlo* y *permitirlo*. Lo mismo se percibía en el De Veritate. Creemos que este progreso se debe al cambio de contexto de la eficiencia al de finalidad. En efecto, era importante resaltar en el marco del tratado de Dios como principio eficiente de la creación que el mal no era causado ni intentado por Él sino tan sólo ordenado providencialmente a otro bien. Pero en el ámbito de la causa final resulta importante mostrar que todo lo que acontece está dirigido al fin que es la participación de la bondad divina de manera que el mal ya no es solamente no intentado y, una vez que ha acontecido, ordenado, sino además permitido. Lo permitido añade a lo no intentado y ordenado mayor previsión y solicitud divina para con sus criaturas, especialmente el hombre.

La providencia general de Dios en la Suma contra los Gentiles.

Guía el estudio de Santo Tomás en este escrito, según Gauthier, una intención de sabiduría[67]. En efecto, lo propio del sabio, según la tradición aristotélica seguida por Santo Tomás, es ordenar[68]. Y como el fin es

[66] Cf. *CT* 135.

[67] A. GAUTHIER, «Introduction historique», en SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme contre Gentiles*, Paris, 1961, ed. bilingüe, t. 1, p. 87-89.

[68] Cf. *CG* I, 1, n. 2.

el principio último del orden del universo, el sabio que se aboque a su estudio no podrá dejar de considerarlo[69].

Según el mismo Gauthier, este ideal de sabiduría, es teórico y práctico a la vez. El sabio, en efecto, no se contenta sólo con contemplar la verdad sino que también quiere manifestarla. Así, el cultivo de la sabiduría también encierra, a través de la enseñanza de la verdad, una intención apostólica. El método y los principios organizativos de la Suma contra los Gentiles han sido determinados precisamente por estos dos aspectos de la intención de sabiduría que la anima.

Efectivamente, en esta obra las materias tratadas son divididas según que las verdades sobre Dios sean de fe o simplemente accesibles a la razón[70]. Estas últimas son estudiadas por medio de razones demostrativas; las sobrenaturales son manifestadas a los fieles por medio de semejanzas (*rationes verisimiles*). A los infieles, en cambio, sólo se puede demostrar el error de las doctrinas contrarias a la fe ya que no puede haber oposición entre ella y la razón[71]. Las verdades sobre Dios que no exceden el uso de la razón son tratadas en los tres primeros libros mientras que el último es reservado para las que son estrictamente evangélicas.

Si detuviéramos en este punto la lectura del texto no habría mayores objeciones que hacer. Su principio organizativo parece claro y válido. Sin embargo, la continuación de la lectura no puede sino deparar alguna sorpresa. En efecto, cuando se observa la distribución concreta de las materias teológicas en los diversos libros se advierte que la visión beatífica y la gracia son tratadas en el libro tercero entre las verdades accesibles a la razón. ¿Es realmente posible demostrar racionalmente estas verdades? Por otro lado, ¿es aceptable desarrollar un tratamiento del fin del hombre y de los medios que lo conducen a él apoyándose exclusivamente en premisas racionales sin hacer referencia al misterio de Cristo? En efecto, el gobierno providencial divino todo lo conduce hacia una meta más bien estética en la que Cristo parece estar ausente, esto es, la perfección del universo. ¿Qué lugar hay en él para hablar de la recapitulación de todas las cosas en Cristo? ¿Es el Señor sólo un medio para la perfección del universo en cuanto que solamente sana el desorden ocasionado por el pecado? ¿Cómo incide esto en la comprensión de la providencia?

A la hora de responder a estos interrogantes puede decirse, ante todo, que la falta de referencia cristológica en el estudio del gobierno empo-

[69] *CG* I, 1, n. 4: «Finis autem ultimus uniuscuisque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi, est intellectus. Oportet ergo ultimum finem universi esse bonum intellectus; hic autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi, et circa eius finem, et considerationem principaliter sapientiam insistere».

[70] *CG* I, 3, n. 14: «Est autem in his, quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quædam vero sunt, ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis».

[71] *CG* I, 9, n. 51-54: «[...] sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos: ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest, alia vero omnem rationis excedit industriam [...] Ad primæ igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus convincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur; cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit. Singularis vero modus convincendi adversarium contra huiusmodi veritatem est ex auctoritate Scripturæ divinitus confirmata miraculis: quæ enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante. Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquæ verisimiles inducendæ, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum æstimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire».

brece su tratamiento y muestra cómo el principio adoptado por Santo Tomás para llevar adelante su intención de sabiduría aún es inmaduro. Sin embargo, esto no significa un retroceso respecto de las obras anteriores. La referencia al misterio de Cristo que extrañamos en el tratamiento del gobierno no es algo que, habiendo estado presente anteriormente, haya desaparecido en este escrito. Por el contrario, el orden aquí adoptado es mucho más perfecto que los anteriores ya que permite una visión más unificada de los diversos tratados teológicos. Pero, a pesar de este progreso, estimamos que falta todavía unir el tema de la bienaventuranza, y todo lo que a él se refiere, providencia y predestinación incluidas, con las verdades accesibles solamente por revelación, especialmente con la cristología[72].

Volveremos sobre este problema más adelante. Por ahora conviene continuar nuestra investigación constatando que, en comparación con el tratamiento de la providencia en el Compendio, la Suma contra Gentiles no ha operado cambios ni en la substancia de su contenido ni en su ubicación contextual. Tanto en una como en otra obra, su análisis se enmarca en el contexto general de Dios como fin de las criaturas, en particular de la criatura racional. No es la ciencia, pues, sino la bienaventuranza del hombre el contexto próximo de su estudio. Y aunque en la Contra Gentiles asistimos a un desarrollo mayor que en el Compendio de los temas vinculados a la providencia, con todo, las cuestiones tratadas son muy semejantes[73]. Lo mismo puede decirse de las cuestiones relativas al gobierno[74].

En total, Santo Tomás dedica 46 capítulos al tema de la providencia en general y, sin solución de continuidad, siguen otros 53 capítulos consagrados a la conducción de la criatura racional a su fin. Es cierto que el Angélico distingue claramente ambas secciones en la introducción al tercer libro pero se percibe con nitidez su intención de no estudiar por separado los tratados de providencia general y predestinación. Es en este último donde encontramos un desarrollo más novedoso respecto del contenido que el mismo tema presentaba en el Compendio, en el De Veritate y en el Comentario a las Sentencias. Respecto del primero añade el tratado de la ley. En comparación con los otros dos, la originalidad radica en la conexión de la predestinación con los tratado de ley y gracia. ¿Cómo explicar esta novedad? ¿Qué consecuencias trae para el tema que nos preocupa? ¿Cómo repercute en este tratamiento la falta de referencia cristológica que recién denunciábamos?

Ante todo, recordemos que si la distinción entre verdades de fe y verdades sobre Dios accesibles a la razón, aunque en principio explica el esquema global de la distribución de los temas teológicos, no puede rendir acabada cuenta de la inclusión de la bienaventuranza, la ley revelada y la gracia en el contexto de las verdades demostrables por la razón, el motivo de su inserción debe ser otro. Gauthier estima que el Aquinate considera inaccesibles a la razón las verdades para las cuales no encuen-

[72] Esto no significa que en la Suma contra los Gentiles la cristología esté ausente. Es más, es posible encontrar conexiones entre los temas tratados en el libro tercero y la cristología desarrollada en el libro cuarto. Pero también es cierto, como lo atestigua G. Lafont, que *«si la supresión [en comparación con el Compendium Theologiæ] de un principio organizador [de la Suma contra Gentiles] radicado en la economía o en el kerygma ha permitido unificar la exposición e incluso (en nuestra hipótesis) precisar más claramente el significado cristiano de la Resurrección, ello ha sido a costa de omitir todo el desarrollo histórico del misterio»* (*o.c.* p. 141). Esta falta de referencia al misterio cristiano en el estudio de la providencia se hace más visible en el capítulo 97 del libro tercero donde al hablar del orden de la divina providencia no se menciona a Cristo.

[73] Así, por ejemplo, volvemos a hallar agrupadas providencia, certeza, libertad y casualidad. Cf. *CT* 137-140; *CG* III, 71-74.

[74] Cf. *CT* 124-129; *CG* III, 74-89.

tra apoyo en Aristóteles[75]. Su opinión parece viable, pero también parecen de peso los reparos opuestos por Lafont: el mismo Santo Tomás ha colocado la cuestión de la resurrección en el libro cuarto, es decir, entre las verdades evangélicas, pero algunos de los razonamientos que fundamentan esta verdad son netamente aristotélicos[76]. ¿Por qué no consideró, entonces, la resurrección entre las verdades accesibles a la razón? ¿No había tratado sobre la resurrección de los cuerpos en el Compendio apoyándose sólo en premisas racionales[77]? Según esto, entonces, la referencia al aval aristotélico para estas verdades no parece ser decisiva. A cambio de ello, Lafont considera que el Angélico toma por verdades sobre Dios demostrables por la razón aquellas que pueden reducirse al conocimiento natural de Dios, es decir, que tiene relación con la causalidad divina sobre las criaturas[78]. A nuestro juicio estas indicaciones son suficientemente convincentes. No es tanto, entonces, la base aristotélica cuanto la referencia a la causalidad divina la que determina el estudio de la ley y la gracia en el contexto de la predestinación del hombre. Esto se comprenderá mejor si comparamos la incidencia en el tratamiento de la providencia y la predestinación de sus respectivos contextos en los escritos anteriores a la Suma contra Gentiles.

En el Comentario a las Sentencias, dijimos, la unidad de la exposición tomista estaba de alguna manera condicionada por el texto del Maestro. En su pensamiento, la ligazón entre providencia y predestinación no parecía deberse más que a su común relación con la ciencia divina. La unión entre ambas por una referencia extrínseca a ellas mismas se manifiesta, en el comentario tomista, en que una es tratada a continuación de la otra pero sin constituir, aún, un único tratado. Es verdad que Santo Tomás conoce una vinculación interna entre providencia y predestinación basada en la finalidad especial de la criatura dotada de razón: la predestinación restringe la providencia al fin específico de la criatura racional[79], pero esto todavía no gravita con fuerza suficiente como para deshacer el hiato que se percibe entre las distinciones 39 y 40 del Comentario al primer libro de las Sentencias. Por otro lado, el contexto en el que la predestinación era estudiada (Dios como principio eficiente voluntario de la creación) determinó cuáles eran los temas que interesaban para su análisis. Así, se pretendía saber cómo la predestinación se relacionaba con la ciencia, potencia y voluntad gracias a las cuales Dios es causa de las criaturas a fin de lograr, por este camino, su definición[80]. También se quería resolver el problema de su certeza, pero no caían dentro de esta preocupación los temas referidos a los medios por los cuales las criaturas logran su fin[81]. El marco de la eficiencia condujo, así, a un análisis de la predestinación más bien formal. Por lo demás, es lógico que en tal contexto un estudio de la providencia especial sobre los hombres, ligada más esencialmente a la finalidad que a la eficiencia[82], no haya logrado ensamblarse en una perfecta unidad con el análisis de la providencia general. En otras palabras, el estudio de la providencia en el

[75] A. GAUTHIER, *o.c.*, p. 118-120.
[76] G. LAFONT, *o.c.*, p. 139. Cf. *CG* III, 79, n. 4135-4136.
[77] Cf. *CT* 151.
[78] G. LAFONT, *o.c.*, p. 140.
[79] Cf. 1 Sent. d. 35, *expositio textus*; d. 40, q. 1, a. 2.
[80] Cf. 1 Sent. d. 40, q. 1, a. 2.
[81] Cf. 1 Sent. d. 40, q, 3, a. 1.
[82] La predestinación se distingue de la providencia por la finalidad especial que le compete. La providencia, por su parte, también se halla mejor en el ámbito de la finalidad. Al ser vinculada con la eficiencia de la ciencia divina se ha dado de ella, como vimos, una definición no del todo adecuada. De hecho el mismo Santo Tomás se dio cuenta de ello y en el De Veritate la ha colocado del lado de aquellos atributos que dan cuenta de la finalidad y el orden de las cosas a su fin, razón por la cual, además, ha cambiado de analogía para pensar la providencia.

Comentario a las Sentencias presenta estas dos debilidades: cierta discontinuidad entre los tratados de providencia y predestinación; un análisis formal de la predestinación que no trata de los medios por los cuales los hombres logran su fin. La ley y la gracia, en consecuencia, permanecen desvinculados de la providencia especial sobre la criatura racional.

En la cuestión disputada De Veritate, en cambio, el problema que se plantea es diverso al del Comentario. Ya no interesa determinar de qué manera Dios es el principio eficiente voluntario de la creación, sino cómo las distintas realidades naturales son verdaderas. Ellas lo son por su referencia, ante todo, al intelecto divino. Con esto, del marco de la eficiencia se pasaba al de la ejemplaridad del conocimiento de Dios. Las cosas son verdaderas en la medida en que imitan la idea que de ellas existe en la mente divina. En el contexto de las ideas como arquetipos que todas las cosas deben imitar para ser verdaderas se ubicaba el tratado de la providencia. Ella era pensada como la idea del orden según el cual las cosas alcanzan su fin. El paso del ámbito de la eficiencia al de la ejemplaridad supuso, por un lado, un enriquecimiento del lenguaje y un cambio de la analogía en el estudio de la providencia; por el otro, una ampliación del análisis por medio de la introducción de temáticas referentes al gobierno divino. Así la investigación sobre la providencia no se acababa con el estudio de su aspecto intencional sino que incluía también el de su momento ejecutivo o gobierno. En particular interesaban los temas referentes a su mediación. Con esto, en el marco de la ejemplaridad, y sobre la base de la comparación con la prudencia, los artículos dedicados al gobierno permitían comprender cómo en la mente divina la idea por la cual las cosas alcanzan su fin incluye la conveniencia de diversas mediaciones, especialmente la de los cuerpos celestes. En la medida en que el análisis de la providencia se extendía en el del gobierno aparecía la preocupación por conocer mejor los medios concretos en virtud de los cuales las diversas realidades logran su meta. Sin embargo, esta inquietud no llevó a un estudio de los auxilios divinos por cuyo medio el hombre alcanza su bienaventuranza. En este sentido el tratamiento de la predestinación no avanza demasiado sobre el del Comentario a las Sentencias. A lo sumo se pregunta por la mediación que pueden ejercer los santos con su oración pero, en general, su estudio permanece todavía formal[83]. El contexto de ejemplaridad ha ayudado a prestar más atención a los medios concretos por los cuales las criaturas son conducidas a su fin pero este estudio se ha hecho sólo a nivel general y no ha llegado al tratamiento particular de los medios por los cuales el hombre alcanza su fin. La ley y la gracia nuevamente quedan desvinculados de la predestinación.

El Compendio de Teología, luego de investigar las cuestiones referidas a Dios en la unidad de su esencia y en la trinidad de las personas se adentra en el estudio de sus efectos: el esse y el gobierno. El análisis de este último se desarrolla en el contexto de Dios como fin de la creación y, en particular, del hombre. En efecto, es el problema de la bienaventuranza, en el marco de una investigación general sobre la finalidad, el contexto en el que se analiza el gobierno divino. Hasta ahora el tratamiento de la providencia estaba marcado por la búsqueda de una solución a los problemas de su universalidad y desigualdad (Comentario a las Sentencias y De Veritate) y su infalibilidad o certeza (De Veritate). El Compendio enlazó estas tres cuestiones en su estudio de la providencia pero su mayor novedad no radicaba en esta unión sino en el cambio de contexto operado y en la acentuación del gobierno. El paso de la eficiencia y ejemplaridad a la finalidad fue acompañado por la polariza-

[83] Cf. *QDV* q. 6, a. 6.

ción del interés del análisis no tanto sobre el aspecto intencional de la providencia sino sobre su dimensión ejecutiva. Aunque no se ha olvidado la relación de la providencia con la inteligencia y voluntad divinas, con todo, la falta de una investigación sobre el tema de la pertenencia de la providencia a la ciencia, potencia o voluntad muestra que el interés del Angélico no se orienta tanto a estudiarla como un atributo divino sino, sobre todo, a saber cómo las criaturas en general y el hombre en especial logran su fin. Es el gobierno como efecto de la causalidad final divina lo que Santo Tomás quiere investigar aquí. Esto explica por qué el estudio de la providencia ya no se ubica dentro del tratado de Dios, como un atributo suyo, sino en el de las criaturas constituyendo una investigación sobre el modo y los medios según los cuales los diversos seres creados son conducidos por Dios a su fin. Teníamos, así, dos novedades en el Compendio que reclamaban una explicación: el cambio de contexto; el modo de su tratamiento. ¿Qué motivó el paso de la eficiencia y ejemplaridad al de finalidad? ¿A qué se debió su acentuación del aspecto ejecutivo de la providencia?

A estos interrogantes respondíamos, en primer lugar, que el gobierno se relaciona con la finalidad divina como el efecto con su causa. Así como no puede comprenderse la causa sin entender su efecto, tampoco puede alcanzarse una acabada inteligencia del misterio de Dios sin abordar su gobierno. Puede decirse, por lo tanto, que el estudio del gobierno divino, que no entraba en la estructura del De Veritate, es exigido por la intención teológica del Compendio, es decir, por el deseo de penetrar en el objeto de la fe: Dios Trino y la humanidad de Cristo.

En segundo lugar, y en dependencia de lo recién dicho, debe tenerse en cuenta que el estudio de la finalidad divina no puede agotarse con el análisis de las disposiciones de la inteligencia divina conforme a las cuales las criaturas se ordenan a su fin. Para acabar ese estudio es necesario trascender este momento teórico para alcanzar el estadio práctico del gobierno. Es en este plano en que la providencia divina cobra realmente eficacia. Como dijimos, el contexto de finalidad recomienda prestar más atención al gobierno que a la providencia[84]. Pero al polarizar el interés sobre el gobierno, la intención teológica del Compendio condujo a detallar más los medios de su ejecución. Esto explica, en lo que hace al fin del hombre, la vinculación novedosa de los temas de gracia y remisión de los pecados con la predestinación[85].

En la Suma contra los Gentiles, por su parte, sigue siendo la bienaventuranza del hombre el contexto en el que es tratada la providencia. Su análisis evidencia, una vez más, una mayor acentuación de su aspecto ejecutivo; acentuación que en el tratamiento de la predestinación otra vez se manifiesta por la vinculación con ella del tema de la gracia más el agregado, novedoso, del tema de la ley. En efecto, así como se habla más de la providencia en su aspecto ejecutivo que en su dimensión intencional, así también más que de los problemas más formales de la predestinación, como pueden ser su extensión o certeza (De Veritate), se habla

[84] La preponderancia del tema del gobierno explica también por qué en el análisis del Compendio el orden de los capítulos consagrados a los aspectos ejecutivo e intencional de la providencia es inverso al guardado en De Veritate. En la cuestión disputada, en el marco de la ejemplaridad de las ideas divinas, el estudio del gobierno se orientaba a mostrar cómo en la mente de Dios el plan por el cual las criaturas alcanzan su meta incluye la mediación de las causas segundas. En el Compendio, en cambio, el estudio del aspecto intencional de la providencia depende del análisis del gobierno mostrándose, así, cómo la conducción de las criaturas a su fin no es caótica ni arbitraria sino providencial, es decir, según los designios de la infinita sabiduría de Dios.

[85] *CT* 147, n. 295: «Hic est igitur secundus Dei effectus, gubernatio rerum, et specialiter creaturarum rationalium, quibus et gratiam tribuit et peccata remittit [...]».

de los medios concretos de la conducción del hombre a su bienaventuranza: la ley y la gracia.

Resumiendo, digamos que en el marco de la eficiencia divina (Comentario a las Sentencias) la problemática se reducía a saber cómo el mal no impugnaba la universalidad de la providencia. La respuesta se alcanzaba diciendo que Dios conocía de antemano el mal y lo ordenaba a un bien. Pero aquí no hay alusiones a ningún tipo de mediación ya que el gobierno quedaba excluido del planteo realizado. En la cuestión disputada De Veritate, la causalidad ejemplar de las ideas permitía contemplar mejor en ellas el orden del plan providencial de Dios y así captar el papel mediador de algunas criaturas. Tanto en una como en otra obra, la mirada estaba dirigida a lo que podríamos llamar «providencia en sentido estricto», es decir, a la razón del orden de las cosas a su fin o de su conservación. En cambio, en el contexto de la finalidad la mirada se dirige más hacia la realización concreta del plan divino, esto es, a los medios por los cuales las diversas criaturas alcanzan su meta. Es en función de su fin último, la bienaventuranza de la visión, que se estructura todo el libro tercero. Es, pues, la intención de sabiduría el motivo que, en última instancia, condujo al Aquinate a tener una mirada más concreta del plan providencial divino, es decir, de la ejecución de ese ordenamiento. Santo Tomás no trata sólo de resolver en general si en el designio providencial de Dios hay lugar para la mediación de las causas segundas sino que busca comprender también los caminos concretos por los cuales el hombre logra su fin. Así, pues, la visión beatífica, la ley revelada y la gracia son estudiadas en el marco de las verdades accesibles a la razón porque se relacionan con la causalidad final divina por medio de la predestinación o providencia especial de Dios sobre los hombres. Su vinculación con ella ha tenido más fuerza que su referencia al misterio de Cristo estudiado en el marco de las verdades evangélicas.

Pero si lo dicho hasta aquí bien puede ponerse del lado del progreso obrado por la Suma contra Gentiles, también debe decirse que en este mismo hecho se percibe la debilidad de su tratamiento de la providencia y predestinación. ¿Cómo no hacer jugar un papel más importante a Cristo en la conducción de los hombres a su bienaventuranza siendo que Él es el camino que lleva a Dios? La distinción de las verdades sobre Dios en accesibles o no a la razón, ciertamente ha permitido una mirada más concreta sobre la providencia, pero también ha dificultado una síntesis más perfecta llevando a separar la cristología de los tratado de ley y gracia. Su conexión, por lo tanto, debe colocarse del lado de las materias pendientes. Pero, como predice Lafont, esto tal vez obligue a Santo Tomás a dejar de lado el esquema adoptado en esta Suma[86]. Nuestra investigación del ordo disciplinæ de la Suma Teológica nos dirá si esta intuición es correcta. Mientras tanto, concluyamos nuestra investigación sobre la Suma contra Gentiles diciendo:

a) En el Comentario a las Sentencias el uso del término providencia hacía referencia a la ordenación de las cosas a su fin. Se la definía allí como razón de la conservación de dicho orden. Junto con la disposición eran consideradas como inmanentes a la mente divina. En el De Veritate, en cambio, el concepto de providencia designa la razón del orden de las cosas a su fin. La disposición, que antes cumplía con esta función, pasa a designar ahora la razón del orden de producción de las cosas. Tanto una como otra son inmanentes a Dios. El gobierno, del que se trata bajo el aspecto de la mediación, conserva el sentido de ejecución del designio providencial divino. El paso del Comentario a la cuestión disputada supone, pues, un enriquecimiento en la claridad de los con-

[86] Cf. G. LAFONT, *o.c.*, p. 142.

ceptos empleados para estudiar la providencia. Pero cuando pasamos al Compendio y a la Suma contra Gentiles asistimos a un empobrecimiento del lenguaje. En estos escritos la providencia no designa sólo la razón, inmanente a Dios, del orden de las cosas a su fin sino también el gobierno[87]. De esta manera, aquello que en el Comentario a las Sentencias se llamaba «providencia», ahora es indicado con el sustantivo singular «ordenación», con el plural «disposiciones» o con el verbo «disponer»[88], aunque no faltan pasajes en los que Santo Tomás hace referencia a esa dimensión inmanente a la mente divina con el nombre de «providencia». Así, por ejemplo, en el capítulo 64 se pregunta si Dios gobierna todas las cosas con su «providencia», indicando con este término la sabia ordenación conforme a la cual Dios ejerce su gobierno. El término providencia, por lo tanto, unas veces nos remite a su aspecto intencional; otras engloba su dimensión ejecutiva.

b) El contexto de finalidad ha hecho que en el estudio de la providencia se acentúe su dimensión ejecutiva. Esto no significa, sin embargo, que el aspecto intencional haya sido dejado de lado. De él se estudia la certeza, la inmutabilidad y el orden de la providencia.

c) El orden providencial divino tiene su principio en la Bondad de Dios libremente comunicada a las criaturas. Así, la obra de la creación es entendida, desde el universo, como participación; desde Dios, como comunicación libre y sabia y como gobierno. El mundo y su destino, por lo tanto, se muestran como dependientes de la sabiduría, amor y libertad de Dios.

d) La originalidad del Angélico no se haya tanto en el tratamiento de la providencia cuanto en el de la predestinación. Por primera vez el estudio de esta última constituye un tratado de la ley y de la gracia. Estos temas, sin embargo, al ser abordados en el lugar dedicado al estudio de las verdades sobre Dios accesibles a la razón han perdido su referencia a ciertas verdades evangélicas.

e) Por lo mismo, el criterio por el cual las cosas son conducidas a su última meta es más bien estético: manifestar la bondad y belleza de Dios.

La Providencia general de Dios en la Suma de Teología.

El contexto remoto.

Quien se acerque a la Suma de Teología podrá constatar fácilmente un hecho indiscutible: Santo Tomás dispuso en ella distintos contextos para los tratamientos de la providencia y el gobierno. Esta novedad se debe a la elección de un principio arquitectónico diverso al empleado en las obras anteriores.

En efecto, el Aquinate divide la Suma de Teología en tres grandes partes: una, dedicada a Dios en sí mismo y respecto de las criaturas; otra, abocada al estudio del movimiento de la criatura racional hacia Dios; una tercera y última, consagrada al estudio de Cristo que, en

[87] Cf. *CG* III, 77, n. 2528: «Ad providentiam duo requiruntur: ordinatio, et ordinis executio».

[88] Cf. *CG* III, 83, n. 2580-2581: «Ex omnibus autem quæ ostensa sunt colligere possumus quod, quantum ad ordinis excogitationem rebus imponendum, Deus omnia per seipsum *disponit* [...] Sed quantum ad executionem, inferiora per superiora dispensat». [El cursivo es nuestro].

cuanto hombre, es el camino que nos conduce a Dios[89]. La providencia y el gobierno pertenecen a la primera parte, es decir, el contexto remoto del tratado de Dios. Cabe preguntarse, por lo tanto, por qué no afrontó el estudio de estos temas, como hizo en la Suma contra Gentiles, en la segunda parte donde estudia la bienaventuranza humana. Además, ¿por qué lo que desde la cuestión disputada De Veritate era tratado conjuntamente ahora es encarado separadamente? En efecto, la providencia en la Suma Teológica forma parte del tratado de Dios Uno y el gobierno se insertan en el estudio de Dios Creador. En fin, aunque la providencia es seguida inmediatamente por la predestinación, ¿por qué la Suma Teológica ha vuelto a un análisis formal de esta última desvinculándola de los tratados de ley y gracia?

Digamos, ante todo, que el tratamiento por separado del gobierno y la providencia tiene una primera consecuencia positiva y es la purificación del lenguaje utilizado. El término «providencia», en efecto, se limita ahora a designar solamente su dimensión intencional, mientras que para su aspecto ejecutivo se emplea el nombre «gobierno»[90]. Sin embargo, no puede esquivarse la pregunta de si es lícito estudiar la providencia separadamente del gobierno. La respuesta buscada requiere comprender el ordo disciplinæ de esta obra.

Para lograr este fin, recordemos que, según la concepción de ciencia teológica del Aquinate, nada cae bajo la consideración del teólogo si no es *sub ratione Dei*[91]. La intención de la teología es, en efecto, lograr un conocimiento de Dios conforme a las exigencias de la ciencia. Pero llevar a cabo esta tarea brevemente y con claridad, evitando al mismo tiempo la multiplicación de las cuestiones inútiles que hacen tedioso el estudio y asimilación de la teología, supone hallar un orden de exposición adecuado en el que se respeten las formalidades propias de cada problema teológico. Ahora bien, la noción de providencia no dice lo mismo que la de gobierno. Una es eterna y la otra temporal. Aquélla está en estrecha relación con la operación inmanente de Dios, éste con su operar transeúnte. La primera dice relación a la ciencia y voluntad divinas, la segunda también a la potencia. Si se quiere que la enseñanza de la teología proceda ordenada y claramente, entonces deberán respetarse estas características. Puede decirse, por lo tanto, que la razón por la que providencia y gobierno son estudiados separadamente es la que distingue sus razones. Es lógico, por ende, que lo que dice relación a la inmanencia divina sea estudiado dentro del tratado de Dios y lo que pertenece a su operación ad extra sea desplazado hacia el tratado de la creación.

La verdad de esta primera conclusión, sin embargo, no impide pensar que algunos logros anteriores han sido dejado de lado. Nos referimos a los beneficios aportados por el contexto de la bienaventuranza, razón por la cual, como apuntábamos, el estudio de la predestinación vuelve a ser algo formal. Por lo mismo, también desaparecen del análisis del gobierno las referencias a la ley y a la gracia, así como tampoco vemos aparecer la vinculación de la providencia y gobierno con el misterio de Cristo que esperábamos desde el análisis de la Suma contra Gentiles. A pesar de todo, ¿es correcto tener todo esto por falencias de la Suma de Teología? Si así lo hiciéramos, ¿no estaríamos pidiendo al texto más de lo que nos quiere dar? La Suma Teológica ha sido concebida como un todo. El conjunto de la doctrina sagrada se halla expuesto en la obra

[89] *I* q. 2, prol.: «[...] ad huius doctrinæ expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturæ in Deum; tertio, de Christo, quid, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum».

[90] *I* q. 22, a. 1, ad 2um: «Ad curam duo pertinent: scilicet ratio ordinis, quæ dicitur providentia et dispositio; et executio ordinis, quæ dicitur gubernatio».

[91] Cf. *I* q. 1, a. 7, c.

entera. No puede pretenderse, por lo tanto, abrazar este todo en el desarrollo de uno de sus temas particulares. Las debilidades señaladas serían realmente tales si nuestro autor hubiera afrontado la tarea de elaborar un tratado de providencia en particular y nada más, pero lo que ha hecho ha sido un tratado general de teología donde son encaradas todas las materias teológicas. Pero si así abordamos esta obra, resulta que no está ausente de ella una verdadera teología del problema del mal ni tampoco un análisis teológico de la ley y la gracia. Que esto no haya sido desarrollado dentro del problema del gobierno divino no constituye de por sí una falencia, aunque se imponga, ahora, la necesidad de descubrir si la organización de esta obra permite su vinculación.

La providencia divina en el contexto del tratado de Dios Uno.

Superado, por el momento, el escollo que supone tratar separadamente providencia y gobierno y sin vinculación con la bienaventuranza y los medios que a ella conducen, queda preguntarse qué luz particular aporta la noción de providencia al misterio de Dios. La respuesta a este interrogante nos permitirá ponderar mejor si y cómo la desvinculación recién mencionada influye en la comprensión de la providencia, a la vez que nos brindará las razones de su inclusión en el contexto en el que ha sido efectivamente tratada.

El tratado de Dios Uno investiga las siguientes cuatro cuestiones: si es verdad que Dios existe (q. 2); cómo es o, mejor dicho, cómo no es Dios (q. 3-11); cómo lo conocemos y nombramos (q. 12-13); cómo actúa (q. 14-26). Las primeras tres temáticas se refieren al ser de Dios; la última a su obrar. La providencia general de Dios es estudiada en este último apartado. Si queremos conocer la luz que la providencia aporta al misterio de Dios, deberemos saber previamente de qué manera el análisis del obrar divino completa el de su ser[92].

Ahora bien, el estudio del «ser de Dios» se diversifica en distintos capítulos. Ante todo, incluye el estudio de su existencia. Como atinadamente observa Santo Tomás, no se trata de conocer el ser divino sino de saber que es verdadera la afirmación «Dios existe»[93]. En este plano, la investigación avanza predominantemente sobre la *via causalitatis* dando por resultado una comprensión de Dios como ser primero y necesario, actualidad pura y fundamento y causa de todo cuanto existe.

En segundo lugar, el estudio del «ser de Dios» abarca el análisis de su modo de ser o, mejor dicho, de cómo no es Dios. Nuevamente, no se trata aquí de conocer el ser divino como tampoco puede conocerse acabadamente su esencia. El conocimiento de Dios en esta etapa, apoyándose en los resultados obtenidos en la fase anterior, avanza ahora principalmente sobre la *via negationis*[94] y se expresa fundamentalmente en los atributos de simplicidad, perfección y bondad[95].

---

[92] Cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios, Correspondencias y paradojas*, Salamanca, 2005, p. 139-142.

[93] *I* q. 3, a. 4, ad 2um: «Esse dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens prædicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentia: sed solum secundo modo. Scimus enim quod hæc propositio quam formamus de Deo, cum dicimus "Deus est", vera est».

[94] Evidentemente, la negación no puede constituir por sí sola, independientemente de alguna afirmación, un camino válido para el conocimiento.

[95] Esta tríada de atributos es la que mejor explota el contenido metafísico de las cinco vías. Por eso decimos que ellos sobresalen en esta etapa del tratado. Pero estos atributos no son los únicos estudiados. También se analiza la infinitud, omnipresencia, inmutabilidad y eternidad divinas.

En efecto, por esta simplicidad Dios se distingue radicalmente de todas las cosas. No, ciertamente, por carecer de contenido ontológico sino por reunir en sí y trascenderlo todo el contenido ontológico de la creación. Por ello, este atributo no puede comprenderse sin el complemento que le aporta la noción de omniperfección. Perfección, sin embargo, que no ubica a Dios en un plano trascendente alejado de las criaturas. Al contrario la omniperfección divina permite afirmar de Dios, según su modo de ser infinito, las perfecciones de todas las criaturas. De la mano de la omniperfección, entonces, la inteligencia avanza desde la trascendencia de la simplicidad hacia la cercanía ejemplar de Dios a las criaturas.

Pero las riquezas metafísicas contenidas en la pura actualidad y eficiencia del ser de Dios aún no son explotadas en su totalidad. Aunque es verdad que algo es perfecto en la medida en que está en acto, Santo Tomás también señala que pertenece a la naturaleza del acto el ser comunicativo. Es esta consideración, precisamente, la que brinda el elemento necesario para pasar a la afirmación de la bondad divina. En efecto, la comunicabilidad inherente a su pura actualidad lo torna deseable, es decir, bueno, ya que se llama tal a aquello que todos apetecen. Con la bondad se cierra, por lo tanto, el proceso iniciado por la simplicidad y con ello nos hemos acercado al punto buscado, es decir, a la comprensión de cómo el estudio de la operación divina completa el del «ser de Dios». En efecto, la bondad es el fundamento de la comunicabilidad divina y Dios se comunica por su operación. Todo el tratado de las operaciones divinas inmanentes y transeúntes, por lo tanto, halla aquí su fuente a la vez que la explicita. Dios, que se comunica por ser bueno, no lo hace de modo ciego y caótico sino con sabiduría y amor. El obrar sapiente y amante divino encuentra aquí su punto de inserción teológico dentro del tratado de Dios Uno y, en particular, la providencia y predestinación. Esta es la luz particular, entonces, que la providencia aporta al misterio del ser de Dios. Ella nos indica, en concreto, que la comunicación de su bondad es *prudente*. Las secciones del tratado de Dios Uno de la Suma de Teología quedan así firmemente articuladas, siendo los puntos neurálgicos de su trabazón especulativa la afirmación de la pura actualidad y de la eminente causalidad divinas; los atributos de simplicidad, perfección y bondad; el orden del operari, que explicita el carácter intelectual y libre de la comunicación de Dios a las criaturas.

El gobierno divino en el contexto del tratado de Dios Creador.

¿En qué contribuye el tratado del gobierno divino al estudio de la operación ad extra de Dios? La respuesta buscada radica en la razón que ha llevado al Aquinate a ubicar este tratado dentro del estudio de Dios creador dejándolo de vincular con el contexto de la bienaventuranza.

El análisis de la providencia, como acabamos de ver, ilumina el misterio del ser divino redundando en una mayor profundización en el conocimiento del obrar inmanente de Dios. Del mismo modo, el tratado del gobierno[96], junto con el de «de productione rerum»[97] y el de «de distinctione creaturarum»[98], permite comprender mejor el obrar transeúnte de

[96] *I* q. 103-119.
[97] *I* q. 44-46.
[98] *I* q. 47-102.

Dios y, consiguientemente, el misterio de su ser como causa primera de todo lo creado[99].

En efecto, Dios ejerce su causalidad primera sobre la creación en el triple plano de la eficiencia, ejemplaridad y finalidad. Al abordar el Aquinate el estudio de la creación a la luz de esta triple causalidad, ha logrado articular en torno a ellas los atributos divinos de potencia, sabiduría y bondad con los tratados que dividen su estudio sobre la creación: de productione, de distinctione, de gubernatione. El resultado ha sido una vigorosa penetración de obrar transeúnte divino en la cual se destaca el estudio del gobierno de Dios[100]. La valoración de la ubicación de este tratado en este lugar depende, entonces, del juicio de valor que se haga sobre la armazón especulativa del tratado de la creación. ¿Puede considerarse esta estructura como un avance en comparación con los textos hasta ahora estudiados?

Una respuesta afirmativa parece imponerse. En efecto, en el análisis de la providencia del Comentario a las Sentencias predominaba la perspectiva de la causalidad eficiente quitando espacio para captar otros aspectos de la causalidad divina. En la cuestión disputada De Veritate, en cambio, la dimensión preponderante era la de la ejemplaridad de la ciencia de Dios. Allí, sin embargo, no se buscaba desarrollar un tratado sobre la creación sino solamente comprender cómo las cosas son verdaderas. El Compendio y la Suma contra Gentiles, en fin, enfocaban su estudio de la creación sucesivamente a la luz de la causalidad eficiente de Dios y de su finalidad, obteniéndose de este modo dos visiones complementarias de lo creado. Pero en la Suma de Teología la agrupación de las tres modalidades causales (eficiencia, ejemplaridad y finalidad) en la causalidad primera de Dios permite una visión más unificada y profunda de la creación: las cosas dependen de su Creador no sólo en el comienzo de su existencia sino también en su grado de ser, en su conservación y en su conducción a su meta final[101].

¿Puede extenderse este juicio positivo al estudio del gobierno divino? ¿El análisis de la dimensión ejecutiva de la providencia en la Suma Teológica representa un avance respecto de su estudio en las obras anteriores? La respuesta en este punto debe ser más matizada que la anterior.

Puede decirse, para comenzar, que la claridad conceptual obtenida en la Suma Teológica es mayor que la que hallamos en los textos ya analizados. En ella, en efecto, el gobierno se distingue netamente de la providencia propiamente dicha. Como dijimos, el respeto por la formalidad propia de cada uno de ellos recomendó su estudio por separado. En la Suma contra Gentiles y en el Compendio, en cambio, el término providencia no siempre indicaba su dimensión inmanente. En este sentido, entonces, el tratamiento de la Suma de Teología evidencia un progreso. Sin embargo, la vinculación de los tratados de ley y gracia con el del gobierno que saludábamos en esas dos obras está ausente de la Suma Teológica. El contexto de estudio del gobierno, al no ser ya la bienaventuranza sino una investigación sobre la finalidad general de Dios, da por resultado un tratamiento formal del gobierno. Tampoco hallamos en él

[99] Santo Tomás enseñaba que ninguna materia cae bajo la consideración de la teología si no es en referencia a Dios, sea como principio, sea como fin. Al vincular el estudio de la creación con el tratado del ser de Dios, el Angélico ha logrado dar verdadera consistencia teológica a su estudio de las criaturas y, al mismo tiempo, comprender mejor el misterio de Dios Creador. Es este último aspecto el que queremos ahora desentrañar esperando poder captar más claramente en qué consiste el gobierno divino, no tanto en sí mismo cuanto en la luz que irradia sobre el misterio de la operación ad extra de Dios. Del mismo modo, para entender el aporte de la divina providencia al conocimiento del misterio del ser de Dios hemos analizado cómo el estudio de las operaciones inmanentes ayudaban a una consideración más profunda de ese misterio.

[100] Cf. G. LAFONT, *o.c.*, p. 100-102.

[101] Cf. G. LAFONT, *o.c.*, p. 154-158.

una referencia explícita al misterio de Cristo. A pesar de estas constataciones nuestro juicio de valor al respecto debe ser cauteloso. Creemos, en efecto, que estas «falencias» no deben ser consideradas como un retroceso en el pensamiento del Angélico sino más bien como una consecuencia de su pretensión de exponer clara y sintéticamente toda la doctrina sagrada. Semejante intención supone delimitar el contenido de los diversos tratados teológicos asignándoles distintos contextos aun cuando existan fuertes vinculaciones entre los mismos. Esto es lo que sucede, precisamente con la providencia, el gobierno y los tratados de ley y gracia. Es cierto que existe una estrecha conexión entre ellos, pero no se los puede tratar en conjunto sin destruir la estructura general de la Suma Teológica. En conclusión, a la hora de juzgar el valor de la síntesis de la Suma Teológica sobre la providencia y gobierno de Dios, no debemos perder de vista la índole propia de la obra que analizamos. Se trata de una Suma de Teología y no de un tratado particular de la divina providencia. Si esta hubiera sido la intención del Aquinate, las ausencias apuntadas no podrían excusarse. Pero dado que la pretensión de nuestro autor era otra, se hace comprensible que haya preferido mantener la claridad del conjunto aun a costa del riesgo de perder de vista ciertas vinculaciones importantes entre los diversos tratados teológicos. Puesto que no puede decirse todo a cada momento, correrá a cargo del estudioso de la Suma de Teología prestar atención a las conexiones antedichas, siempre y cuando el movimiento interno de esta obra así lo permita[102]. Esto es, precisamente, lo que nos queda por tratar a fin de proponer nuestro juicio crítico sobre el modo en que Santo Tomás trató el tema de la divina providencia.

Juicio crítico sobre la evolución interna del pensamiento tomista.

Santo Tomás entiende la providencia general de Dios como una realidad compleja en la que, sin detrimento de la simplicidad divina, se distinguen dos aspectos complementarios: uno intencional o providencia en sentido estricto; otro ejecutivo o gobierno. No ha sido idéntico el modo según el cual nuestro autor ha desarrollado en sus distintas obras su doctrina sobre la providencia general divina.

En el Comentario a las Sentencias, en comparación con la ciencia práctica del artesano (ars), la ha estudiado sólo en su sentido estricto ubicándola en un plano que podríamos llamar ideativo[103]. Notamos cómo, en este sentido, Santo Tomás se halla todavía un tanto apegado al texto del Maestro. En efecto, en el contexto de determinar cómo Dios es principio eficiente de la creación, Pedro Lombardo había considerado la providencia en estrecha relación con la ciencia porque su intención era captar de este modo todo lo que en ésta se incluye pero que su solo vocablo no expresa. En otras palabras, en el texto del Maestro, la providencia constituye un capítulo del estudio de la ciencia por la cual Dios es causa de las cosas. Es lógico, por otro lado, que en este marco de efi-

[102] Cf. A. PATFOORT, *Thomas d'Aquin, les clés d'une théologie*, Paris, 1983, p. 62-70.

[103] Aunque el Angélico no pone la providencia sólo en relación con la ciencia sino también con la voluntad, hemos preferido utilizar el término «ideativo» y no el de «intencional» para calificar la noción de providencia elaborada en el Comentario a las Sentencias porque, según nuestro autor, en este escrito la vinculación de la providencia con la voluntad no parece ser esencial. En efecto, según sus propias palabras, la razón de providencia se salva suficientemente con su vinculación con el conocimiento especulativo de Dios: «*[...] providentia est quædam ars gubernationis rerum, quæ secundum rationem sui nominis potest salvari in speculatione tantum*» (1 Sent. d. 40, q. 1, a. 2, sol.).

ciencia no haya lugar para el tema del gobierno más estrechamente ligado a la finalidad.

Por el contrario, en la cuestión disputada De Veritate, al menos en su primera parte (qq. 1-20), Santo Tomás ya no pretende saber de qué modo Dios es principio eficiente de todo lo que existe sino cómo las cosas son verdaderas. Supuesto que algo es verdadero principalmente por su adecuación al entendimiento divino, el estudio de la verdad incluía el tratamiento de la ciencia de Dios y, en conexión con ella, el de su providencia. Las cosas, por lo tanto, no son medidas por el conocimiento divino sólo en lo que se refiere a su especie sino también en la ordenación a su fin. La idea, es decir, la forma o causa ejemplar extrínseca, preexistente en la mente divina, de esa ordenación recibía el nombre de providencia. Ahora bien, aunque al igual que en el Comentario la providencia era estudiada en el De Veritate en conexión con la ciencia de Dios, su tratamiento no era idéntico. Ante todo el Aquinate se da cuenta de que la providencia no debe ser analizada en relación con el orden de producción de las cosas sino con el de la ordenación a su fin[104]. Es así que deja de lado la comparación con el ars y comienza a utilizar la analogía con la prudencia. De esta manera, para salvar la razón de providencia ya no le parece suficiente su vinculación con el conocimiento especulativo de Dios sino que estima necesario relacionarla también con la voluntad. En consonancia con ello el Aquinate ponía especial cuidado en mostrar que la providencia, que definimos como la causa ejemplar extrínseca, preexistente en Dios, del orden de las cosas a su fin, incluye mayor razón de voluntad que el conocimiento práctico absoluto de Dios. La providencia, en consecuencia, en cuanto parte de la prudencia no es sólo un conocimiento práctico del orden de las criaturas a su fin sino también el imperio por el cual se decreta dicho orden. Con esto ya no se puede hablar simplemente de dimensión ideativa de la providencia sino más bien de aspecto intencional. Pero los cambios operados en el tratamiento de la providencia en esta cuestión disputada no se limitaban a este plano intencional. El Angélico añadía también algunas cuestiones dedicadas al problema de la mediación en el gobierno divino, a causa, otra vez, de la elección de la prudencia como analogía de base. Al ser competencia de la prudencia ordenar los medios al fin, un estudio de la providencia, en cuyo imperio se resuelve formalmente el acto prudencial, no parece poder dejar de lado el análisis de esos medios.

Ahora bien, aunque la ejemplaridad de las ideas divinas, en relación con las cuales se había definido la providencia, incluía cierta finalidad, con todo el ámbito más adecuado para el estudio de la conducción de las cosas a su fin parece ser el de Dios como fin de las criaturas, especialmente de la racional, y no tanto el de la eficiencia o ejemplaridad. Fue por esto que vimos a Santo Tomás asignar en el Compendio de Teología y en la Suma contra Gentiles un nuevo contexto al estudio de la providencia: el de la bienaventuranza humana. Ello condujo a nuestro autor a concentrar su atención sobre la dimensión ejecutiva de la providencia manteniendo unidos en un tratado único los estudios de providencia y predestinación. El resultado de esta opción fue la extensión del tratamiento de la providencia en el de los medios concretos por los cuales Dios conduce al hombre al fin de la visión beatífica, esto es, la ley y la gracia, dando con ello al estudio de la providencia un sentido salvífico ausente en los escritos anteriores.

Pero en la Suma de Teología el Aquinate ha operado todavía nuevos cambios. Ante todo, separa los tratamientos de los aspectos intencional

[104] *QDV* q. 5, a. 1, ad 9um: «In rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egrediuntur a principio; alius secundum quod ordinantur ad finem [...] Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem».

y ejecutivo de la providencia adjudicándole diversos contextos: el de las operaciones divinas inmanentes para el primero; el de las operaciones ad extra de Dios para el segundo. Con ello a la vez que ha conseguido respetar mejor las formalidades propias de cada una de las dimensiones incluidas en la noción de providencia, también dio cumplimiento a su propósito: exponer brevemente y con claridad el conjunto de la doctrina sagrada. No es posible aceptar, por lo tanto, la opinión de L. Scheffczyk para quien la opción del Angélico supone un principio arquitectónico inmaduro que introduce repeticiones inconvenientes de contenido[105]. Además, la inclusión de la providencia en sentido estricto y del gobierno en sus respectivos contextos permitió al Aquinate calibrar con mayor precisión la bondad divina al comprender mejor cómo Dios se comunica a sus criaturas, a saber: con sabiduría, amor y *prudencia*. En segundo lugar, ya no se incluyen en el estudio del gobierno los tratados de ley y gracia, sino que son remitidos a la segunda parte de la Suma Teológica. Para valorar esta opción y hallar sus motivos fue necesario, ante todo, tener en cuenta que la inclusión de los mencionados tratados de ley y gracia en los lugares que efectivamente ocupan responde a los principios en función de los cuales el Aquinate ha realizado la distribución de las diversas materias teológicas. Muchos fueron los estudiosos de este ordo disciplinæ[106]. Sin querer dirimir una cuestión de tanta complejidad, nos acogemos a las indicaciones aportadas especialmente por G. Lafont y A. Patfoort. Para este último, Santo Tomás distribuyó los diversos temas teológicos según un criterio moral, esto es, en función de la posición que las realidades consideradas, Dios incluido, tienen ante la libertad creada. En efecto, conforme a las indicaciones dadas en el prólogo de la cuestión 84 de la primera parte de la Suma Teológica, el Aquinate ha dejado el estudio de la parte apetitiva del alma humana para la segunda parte de la Suma porque su análisis pertenece a la moral. Patfoort interpreta este hecho como el resultado de la intención del Angélico de dar a la materia moral, es decir, a todo lo que depende de la libre decisión humana, cierta autonomía. Ello invita a pensar, a su vez, que todo lo que viene antes de la segunda parte contiene sólo lo que es anterior al ejercicio de la libertad del hombre. Así, por ejemplo, la esencia del hombre (*I* q. 75-76); sus potencias (*I* q. 77-83) y sus actos (*I* q. 84-89); la creación del hombre a imagen de Dios (*I* q. 90-93); la justicia original (*I* q. 94-102); el gobierno divino (*I* q. 103-119). En lo que a nuestro tema se refiere, también este último tratado presenta una serie de datos con los que el hombre se encuentra con anterioridad al ejercicio de su libertad: la existencia del gobierno (q. 103, a. 1); su universalidad (a. 5); su relación con el mal, el azar, la contingencia y la libertad (a. 7-8); los efectos de la conducción divina (q. 103, a. 4; q. 104-105); los actos que las diversas criaturas ejercen unas sobre otras en su marcha hacia la meta final (q. 106-119); las distintas mediaciones por las que Dios rige las criaturas (q. 103, a. 6).

[105] L. SCHEFFCZYK, *Creación y Providencia*, Historia de los Dogmas, II, 2a, Madrid, 1975, p. 87: «Como en Lombardo, llama la atención en Tomás la separación que hace entre la doctrina de la providencia en sentido estricto, de la que se trata cuando las propiedades divinas (*I* q. 22), y la doctrina del gobierno del mundo (*I* q. 103). Este plan, adoptado generalmente después por los tomistas, lleva no sólo a repeticiones de contenido sino también a una separación de la verdad de la providencia y de la creación que para la comprensión vital de esta última es un inconveniente».

[106] Cf. M. D. CHENU, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal – Paris, 19542. A. HAYEN, *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise*, Louvain – Paris, 1952. E. PERSSON, Le plan de la Somme théologique et le rapport ratio – revelatio, *Revue Philosophique de Louvain*, 1958 (56), pp. 545-572. G. LAFONT, *o.c.*, Madrid, 1964. A. PATFOORT, L'unité de la Ia pars et le mouvement interne de la S. Th. de S. Thomas d'Aquin, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1963 (47), pp. 513ss. Este artículo, con alguna modificación, ha sido editado, junto a otros del mismo autor, en: *Thomas d'Aquin, Les clés d'une Théologie*, Paris, 1983, p. 49-70.

Son éstas realidades objetivas, previas a la decisión libre del hombre, pertenecientes tanto al plano natural como al sobrenatural. No extraña, por lo tanto, que en el estudio del gobierno divino no haya presentación alguna del misterio de la bienaventuranza humana. No se accede a ella, en efecto, si no es ajustando libremente la vida a los mandamientos del Señor bajo el auxilio de la gracia divina. El tratamiento de los actos libres del hombre, de la ley que lo guía y de la gracia que sana y eleva su naturaleza queda reservado, entonces, para la segunda parte que, en coincidencia con Patfoort y siguiendo a Lafont podemos considerar como un estudio de la especial providencia de Dios sobre la criatura racional en la que se han tenido en cuenta todos los condicionamientos históricos y morales del ser humano[107].

Pero esta constatación también supone que el tratamiento de la providencia y gobierno en la primera parte de la Suma Teológica es deliberadamente abstracto y formal. Más aún, doblemente abstracto. En primer lugar, porque el estudio de la providencia y predestinación no puede darse por acabado sin haber abordado el tratamiento del gobierno. En segundo lugar, porque aun habiendo encarado su análisis falta completarlo con el estudio del marchar concreto, histórico y libre del hombre hacia Dios. Ahora bien, esta formalidad en el tratamiento de la providencia, ¿no empaña el sentido salvífico que su tratado presentaba en la Suma contra Gentiles y el Compendio como producto de su vinculación con la ley y la gracia?

La respuesta de este interrogante requiere la solución de un problema previo. En su momento dijimos que el principio arquitectónico de la Suma contra Gentiles y el Compendio de Teología, a pesar de conectar la providencia y el gobierno divino con la ley y la gracia, no era suficientemente maduro como para vincularlos con el misterio de Jesucristo. Desde entonces esperábamos ver si en la Suma Teológica Santo Tomás resolvería satisfactoriamente este problema. Pero al abordar su estudio constatamos que la cristología tampoco ha sido desarrollada en conexión con la providencia sino que su tratamiento ha sido remitido a la tertia pars. Esta desvinculación "literaria" ¿supone también una desconexión temática? El principio arquitectónico de la Suma de Teología, ¿es suficientemente maduro como para permitir la conexión del gobierno con la cristología? ¿Aporta el estudio cristológico datos relevantes para comprender el caminar humano hacia la visión beatífica?[108] En estos interrogantes hay varios problemas implicados que requieren ser bien delimitados[109].

Por un lado se nos plantea la cuestión de saber si el estudio de la conducción divina del hombre libre e histórico puede ser comprendida suficientemente sin remitirse a la cristología. En verdad, no sólo no parece que esto sea posible sino que además el mismo Santo Tomás tampoco así lo consideraba. Al comienzo de la Suma Teológica (*I* q. 2, prol.), en efecto, se propuso tratar ambos aspectos y al iniciar la tertia pars (*III* prol.) advertía que con ella pensaba dar término al negocio de la teología. Pero el estudio sobre Cristo en la Suma de Teología, ¿está realmente en continuidad de movimiento con las partes precedentes? Cuando aparece, ¿responde realmente a las cuestiones pendientes? La autonomía que le ha dado el Angélico al insertarlo en una tercera parte separada de

[107] G. LAFONT, *o.c.*, p. 181: «No cabe duda de que también la IIa pars aparece como un estudio especial de la providencia de Dios sobre la criatura racional; pero se trata aquí del hombre en cuanto tal, a causa de su condición espacio-temporal».

[108] De no ser así el tratamiento de la predestinación carecería de su aspecto más importante. Según el testimonio de Rom 8, 28-30; Ef 1, 4s y Col 1, 15s, el objeto principal de la predestinación divina es Cristo. En él los hombres son predestinados a ser, como sus hermanos y coherederos, hijos del Padre.

[109] Nos guiaremos en esto por A. Patfoort en las obras citadas en la nota 106.

las anteriores, ¿no supone cierta ruptura? ¿Acaso no hubiera sido mejor hacer de la cristología una tertia secundæ? La consideración del peregrinar del hombre hacia su meta final (II Pars) y del camino concreto que allí lo conduce (III Pars), ¿no deberían constituir una unidad? Y, ¿no sería mejor, por otro lado, integrar la cristología a la primera parte? En efecto, ¿es que no se brindan en ella datos nuevos independientes de la libertad humana? Como se ve, son tres las dificultades que estos interrogantes plantean: la remisión del tema cristológico a la última parte de la Suma Teológica; la unidad de exposición en esta obra; la autonomía de la tertia pars. De estas tres, sólo las dos primeras guardan especial relación con la cuestión que nos ocupa.

Ante todo, digamos que Santo Tomás bien podría haber incluido algunos temas cristológicos dentro de la primera y segunda parte de la Suma Teológica pues algunas cuestiones habrían recibido bien su aporte[110]. Pero como el Angélico de hecho quiso remitir esas respuestas a una tercera parte, es necesario preguntarse si con ello interrumpió el movimiento interno de su obra. Incluso suponiendo que el tratado de Cristo respondiese a las cuestiones pendientes, hay que saber si esa respuesta está bien ubicada allí donde se encuentra.

Ahora bien, aunque en la Suma contra los Gentiles el tema cristológico no estaba ausente, el conjunto de la obra presentaba ciertas anomalías, producto de la elección de un principio arquitectónico deficiente. En la Suma de Teología, en cambio, la remisión del estudio de Cristo a su última parte no se debe a ninguna debilidad de su principio organizador. Al contrario, la cristología no podría haber sido tratada con anterioridad, en conexión con el estudio de la providencia y gobierno divinos, sin interrumpir la unidad de movimiento expositivo. En efecto, si, como lo hace el Angélico, el misterio de la Encarnación es entendido en función del pecado, no puede esperarse que este tema sea tratado sin haber calibrado previamente el problema del mal de culpa. Aunque la Encarnación ofrezca elementos nuevos independientes de la libertad humana, no por ello se justificaría su inclusión en la primera parte ya que su misterio sólo es comprensible sobre el trasfondo del llamado del hombre a la visión beatífica y de la libre decisión humana de apartarse del camino marcado por Dios[111]. En conclusión, diferir la gestión de la cristología a la tertia pars no sólo no la desvincula ni de la providencia ni del gobierno divinos[112], sino que supone en concreto la economía de la salvación[113]. Es más, el estudio de Cristo puede ser tratado satisfactoriamente sólo después de haber analizado los datos objetivos con los que el hombre se encuentra con anterioridad a su decisión libre y luego de estudiar su marcha hacia la meta final según sus condicionamientos

[110] El problema de la relación del mal con la providencia no puede considerarse solucionado sin hacer referencia al misterio de Cristo. Sin ello la solución aportada no podrá considerarse plenamente teológica. Por otro lado, la mediación en el gobierno de los hombres no puede hacer caso omiso de la única mediación de Jesucristo.

[111] Es cierto, sin embargo, que Santo Tomás analiza también la conveniencia de la Encarnación en función de la bondad de Dios, esto es, como su máxima comunicación al hombre. Con todo, su misterio de hecho no puede comprenderse al margen del pecado humano (Cf. *III* q. 1, a. 1 y 3).

[112] Por lo mismo, la remisión del tratado de Cristo al último libro de la Suma contra los Gentiles no es la causa de su desvinculación del estudio del gobierno de Dios, sino más bien efecto de la elección de un principio arquitectónico no del todo maduro, causa real de aquella desconexión.

[113] En este sentido podría decirse que la estructuración de la Suma Teológica respeta las etapas de la historia sagrada. Lo mismo cree Patfoort (*o.c.*, p. 536s) cuando dice: «*[...] ni la Ia ni la IIa pars pueden ser consideradas como una metafísica abstracta de Dios, de la creación o de las virtudes, sino que nos presentan a la vez las primeras etapas de la historia de la salvación (la eternidad divina; la creación del hombre en la justicia original, la fijación de los ángeles con la misión de presidir bajo la conducción de Dios la marcha del universo, el don de la ley, de la gracia y de las virtudes en la fe)*».

históricos y morales. Cuando aparece la cristología, por lo tanto, se completa el marco de todo el estudio teológico[114] y se responden definitivamente a las cuestiones que habían quedado pendientes en las dos primeras partes de la Suma Teológica. Así, por ejemplo, no basta decir que el mal de culpa, sin tener su origen en Dios, se debe a la defectibilidad de la libertad humana; ni que la infinita potencia divina puede sacar de él un bien mayor. La solución concreta que Dios da al problema del pecado es Jesucristo y, en este sentido, Cristo es presentado por Santo Tomás como Salvador[115]. Dejar de lado el misterio del ser y obrar de Jesucristo a la hora de explicar la relación del pecado con la providencia divina significaría dejar de lado la respuesta concreta dada por Dios al mal de culpa y, consiguientemente, quedar lejos de una plena comprensión teológica del problema. Pero esto ciertamente no sucede en la Suma Teológica.

Santo Tomás tampoco desconoce el rol mediador de Jesucristo en la marcha del hombre hacia Dios. Él es, como fue anunciado en *I* q. 2, prol., el camino por el cual tendemos a Dios. Por el misterio de su Encarnación y de su vida entera hasta la Pascua Cristo es para nosotros el motivo y modelo de la vida de fe y el acceso a la bienaventuranza. Y no sólo es el camino sino también la fuente de los dones que posibilitan el acceso al Padre. Más aún, por el misterio de la unión hipostática, la mediación de Jesucristo se ubica en un plano realmente trascendente y privilegiado de modo que la actividad por la cual el hombre accede a la bienaventuranza eterna queda fuertemente determinada en relación a Él. Cristo es más que la fuente o un medio de salvación. Es también el fin de nuestra actividad sobrenatural de manera que nuestra unión con Dios también puede ser planteada en términos de unión con Cristo.

Estamos ahora en condiciones de juzgar si la doctrina tomista sobre la divina providencia ha experimentado algún avance a lo largo de los distintos escritos que hemos analizado. Al respecto no nos cabe duda de que la Suma Teológica representa un punto culminante en la exposición de la doctrina sobre la providencia. Se trata de un progreso a nivel expositivo y no tanto de contenidos. Salvo la evolución descubierta entre el Comentario a las Sentencias y la cuestión disputada De Veritate, desde una consideración ideativa a una concepción más bien intencional de la providencia en sentido estricto, por un lado, y el progresivo crecimiento que ha experimentado el tratamiento del gobierno divino, por el otro, no hemos captado mayores cambios en lo que se refiere al contenido de la doctrina del Angélico en cuestión. Por el contrario, Santo Tomás no ha cesado de ensayar nuevas formas de exponer el misterio de Dios providente alcanzando su más acabado logro en la Suma Teológica. En ella, el traslado de los tratados de ley y gracia a la segunda parte y la remisión de la cristología a la tercera no empañan para nada la perfección del tratamiento tomista de la providencia. Por el contrario, esta obra, al haber sido construida sobre principios arquitectónicos más maduros que los empleados en escritos anteriores, nos impide pensar que la aparente desconexión de la ley, la gracia y la cristología del tratamiento de la providencia y gobierno divinos impliquen un olvido de su sentido salvífico y cristológico. Lo que sucede es que para poder captar estas características es necesario no limitarse a una lectura estática de las cuestiones consagradas a la providencia y gobierno divinos. El verdadero sentido de la enseñanza tomista al respecto aparecerá ante nosotros sólo si estamos atentos a las múltiples vinculaciones establecidas entre sus diversas par-

[114] *III* prol.: «[...] ad consumationem totius theologici negotii [...]».

[115] Aunque la Encarnación sea realmente conveniente desde el punto de vista de la autocomunicación de la Bondad de Dios, lo que nos ha sido revelado es que su sentido es eminentemente soteriológico. Cf. *III* q. 1, a. 3.

tes y temas. La Suma Teológica es una obra pensada en conjunto y es en este conjunto donde encontraremos la doctrina tomista de la providencia. Lo mismo debiera decirse del Compendio y la Suma contra los Gentiles pero allí la exposición de la sagrada doctrina no se muestra tan unificada como en la Suma Teológica porque su principio arquitectónico es menos maduro.

———— ✠ ————

ALBERTO BERRO

Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Sobre el ente posible y necesario en Tomas De Aquino

Este trabajo aspira a realizar algunos aportes al tema de la *possibilitas essendi et non essendi* como rasgo de los entes finitos, y su opuesto, el ser necesario, *necesse esse*[1], según el pensamiento de Tomás de Aquino. Tiene presente un importante artículo sobre el tema del P. Cornelio Fabro en el que parece haber sido dicho casi todo lo esencial[2], pero agrega algunos matices a nuestro criterio no suficientemente desarrollados allí. No pretende en cambio ser un estudio completo de la cuestión, como tampoco realizar un relevamiento de la literatura escolástica sobre el tema.

Antes de comenzar nuestra lectura, recordemos que "contingente-contingencia" no son términos usados por Tomás para designar una característica general de todos los entes creados, como son empleados habitualmente por autores posteriores. Tampoco son términos que nuestro autor aplique a todos los entes corpóreos. Esta terminología se usa predominantemente en Santo Tomás para caracterizar al orden de las realidades singulares que son *operabilia*, es decir, que constituyen la materia propia del obrar humano en cuanto "puede ser de otra manera" ("materia contingente"), contrapuesta a la llamada "materia necesaria". Particularmente el término se aplica a las realidades singulares futuras (los "futuros contingentes") sujetas al libre albedrío humano[3]. Según nuestro conocimiento, con excepción de un capítulo de *Contra Gentes* (II, 30) en el que el término *contingentia* es usado en sentido metafísico para designar los entes corruptibles que pueden dejar de ser[4], el término me

---

[1] Siempre se trata de la necesidad de los entes en sí mismos y no para otros, también llamada necesidad "absoluta", como puede entenderse, por ejemplo, en este texto: absoluta necessitas in rebus creatis non est per ordinem ad primum principium quod per se necesse est esse, scilicet deum, sed per ordinem ad alias causas, quae non sunt per se necesse-esse. II C.G. c. 31. En otros lugares Tomás habla de *necesse esse absolute* como sinónimo de *necessitas per se*, sólo atribuible a Dios. Vid. In III Sent. d. 11, q. 1 art. 1 obj. 4.

[2] Nos referimos a 'Intorno alla nozione tomista di contingenza', publicado en 1938 en *Rivista di Filosofia Neoescolastica*, XXX, p. 132-149, e incluido en la recopilación *Esegesi tomistica*, Roma, 1969, Pont. Univ. Lateranense. Nosotros lo citaremos según la paginación de esta edición más reciente.

[3] Es el sentido del término, por ejemplo, en In I sent. d. 38, q. 1 art. 5 (Utrum scientia dei sit contingentium), I C.G. cap. 67 y I, q. 14 art. 13, donde en el *sed contra* se dice: opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subiecta. Ergo deus scit futura contingentia.

[4] Por ejemplo, en las siguientes expresiones: Licet autem omnia ex dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse... Per hoc autem quod dicitur deum produxisse res in esse

tafísico utilizado por Tomás es *possibilitas esse et non esse*, opuesta a la necesidad en el sentido del ser necesario (*necesse esse*).

También es conveniente aclarar que *possibile, possibilitas* (de ser, de no ser) en general no se entiende en el lenguaje de Tomás en el sentido de la "potencia objetiva" de Francisco Suárez, ni en el de los "posibles" de la metafísica esencialista posterior. Si bien existe, con fundamento en Aristóteles, el concepto de posibilidad "absoluta" en el sentido de no contradicción[5], en general dicha posibilidad (que no es considerada en sí misma "potencia" por Santo Tomás) está asociada a la *potentia activa*[6] y es tenida en cuenta especialmente para definir qué significa en Dios la omnipotencia[7]. Esta posibilidad "absoluta" no implica un "en sí" de aquello a lo que se le atribuye, sino que tiende siempre a estar fundada de algún modo en algún ente en acto. Es interesante al respecto traer a colación un texto de las *Q. D. De Potentia*, en el que, a fin de poner en evidencia lo que significa el *esse ut actus* de toda *essentia* o forma, Tomás menciona como al pasar otras formas "posibles" de existencia de una esencia que no son el *esse in actu* que implica para ella el recibir su *esse ut actus*:

> *Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari* ***ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu****: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*[8].

No se considera a la esencia o forma como "algo en sí" "al margen" de su *actus essendi* –al modo aviceniano: *ipsa equinitas est equinitas tantum*–[9]. En este pasaje, cuando la esencia es mencionada como no poseyendo el *esse* propio, es considerada como radicada en otro ente en acto, es decir:

-como existente en la potencia de la materia (que a su vez para existir tiene que tener alguna otra esencia en acto)

-o en la potencia activa del agente (que brota de su actualidad)

-o en el intelecto (humano, o divino –idea–), que existe en acto.

---

per voluntatem, non per necessitatem, non tollitur quin voluerit aliquas res esse quae de necessitate sint et aliquas quae sint **contingenter**...

[5] Q. D. De Potentia q. I, art. 3 c: secundum philosophum, possibile et impossibile dicuntur tripliciter. Uno modo secundum aliquam potentiam activam vel passivam; sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potentiam gressivam, volare vero impossibile. Alio modo **non secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsum, sicut dicimus possibile quod non est impossibile esse, et impossibile dicimus quod necesse est non esse.** Tertio modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam...

[6] Por ejemplo, en Q. D. De Pot. q. 3, art. 1 c.: Dicitur enim V metaph., aliquid aliquando dici possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quia in terminis ipsius enuntiabilis non est aliqua repugnantia, secundum quod possibile opponitur impossibili. Sic ergo dicitur, antequam mundus esset, possibile mundum fieri, quia non erat repugnantia inter praedicatum enuntiabilis et subiectum. **Vel potest dici, quod erat possibile propter potentiam activam agentis,** non propter aliquam potentiam passivam materiae. O también en S. Th. I, q.46, a.1 ad 1: antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quae est materia; sed **secundum potentiam activam dei. Et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant; secundum quod possibile opponitur impossibili,** ut patet per philosophum, in V metaphys...

[7] S. Th. I, q. 25, a. 3 c.: Relinquitur igitur quod **deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute,** quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum, possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum.

[8] Q. D. De Potentia, q. 7, art. 2 ad 9.

[9] Cfr. E. GILSON, *El ser y la esencia*, ed. Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1951, pag. 113 y ss.

"En sí" la esencia sólo puede ser considerada en cuanto tiene *esse* propio– esto es, en cuanto es una esencia existente: *hoc quod habet esse, efficitur actu existens*. Nuestra primera conclusión es, pues, la siguiente: *possibilitas essendi et non essendi* **siempre es algo radicado de alguna manera en un existente**.

No caben mayores dudas acerca de cuál es la posición definitiva y madura de Santo Tomás sobre este tema, suficientemente puesta de relieve por Fabro en el artículo mencionado[10]: la *possibilitas essendi et non essendi* no es un rasgo de todas las creaturas, idéntico a la dependencia *in esse* que les corresponde en cuanto entes por participación y derivada de la composición *esse-essentia*, sino que es un rasgo de **algunas** creaturas, a saber, de aquellas cuya esencia es compuesta de materia y forma de tal manera que llevan dentro el principio por el cual pueden dejar de ser, esto es, en las que la forma es separable de la materia. Esto significa que son *possibilia esse et non esse* los compuestos hilemórficos del llamado, según la antigua física aristotélica, "mundo sublunar".

Paralelamente, no sólo es necesario el ente *per essentiam*, esto es Dios, sino que también se denominan "necesarias" las creaturas incorruptibles, esto es, las formas subsistentes sin materia y (en el mismo marco de la antigua física aristotélica) los cuerpos celestes, cuya materia sólo es apta para una única forma sustancial. Y se distingue entre el ente necesario *per se*, es decir, aquél cuya necesidad es incausada (Dios), y los entes necesarios *ab alio*, que son los entes participados que junto con su *esse* reciben también como rasgo de su esencia esta necesidad, idéntica a su incorruptibilidad.

La cuestión de la "evolución" del pensamiento de Tomás sobre este tema

En primer lugar quisiéramos desarrollar la postura juvenil de Santo Tomás, expresada en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo (1254-1256). Sobre la base de los textos podemos hacer un aporte al debate acerca de si existe o no una "evolución" del pensamiento de Tomás entre este período juvenil y el período de madurez.

Cornelio Fabro, en otro lugar, tiende a negar que exista tal evolución cuando afirma que "*la exaltación* (de la tercera vía) *depende, sin duda, de haber interpretado el texto tomista según un contexto que le es ajeno o al menos del que Santo Tomás ha venido apartándose con mayor resolución para hallar una vía propia. Según esta concepción, la posssibilitas essendi o contingencia será la nota metafísica fundamental de toda la realidad creada finita como tal: esto parece corresponder a la opinión común de que sólo Dios es necesario en su ser y cualquier otra cosa se denomina contingente. Este contingentismo absoluto...puede entroncarse con cierto tipo de avicenismo, si bien* ***ésta nunca fue la posición de Santo Tomás****, según el cual, possibile esse tiene sentido físico y no lógico-metafísico, esto es, significa la realidad sujeta a generación y corrupción y sólo se aplica al mundo de la corporeidad sometido a mutación sustancial. Los cuerpos celestes –que la filosofía aristotélica afirmaba como incorruptibles–, las almas humanas y los espíritus finitos no se incluyen dentro de esta vía, sino únicamente lo que llamaban el mundo sublunar*"[11]. "*Esta nunca fue la posición de Santo Tomas*"; sin embargo, el gran estudioso

[10] C. FABRO, op. cit. p. 61 y ss.
[11] *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid, 1977, p. 231.

italiano del pensamiento del Aquinate parece dejar un resquicio a algún tipo de evolución con la expresión *"al menos del que Santo Tomás ha venido apartándose con mayor resolución"*. Nosotros veremos que este matiz tiene un fundamento, y que al menos en un aspecto de la doctrina sobre el tema en cuestión hubo un cambio de posición, especialmente evidente a partir de *Contra Gentes* (1259-1264).

Precisemos primero cuál es la cuestión a definir: se trata de qué significa en los entes creados tal *possibilitas esse et non esse*, por ende qué entes (entre los creados) poseen dicha *possibilitas*, y, para hablar más radicalmente, en cuál de las composiciones propias del ente finito se apoya tal *possibilitas*. Y, correlativamente, qué significa *necesse esse*, ser necesariamente. ¿Qué nos dice al respecto el Comentario a las Sentencias?

Digamos en primer lugar que por entonces Tomás ya conoce y acepta de Aristóteles la distinción entre lo que es necesario *per se* y lo que es necesario *ab alio*, es decir, que tiene causa de su necesidad. Se basa para afirmarlo –como en toda su obra– en un texto del libro V de la Metafísica[12]. En el siguiente pasaje se puede ver que el joven comentarista del *Magister Sententiarum* distingue ya claramente, siguiendo al estagirita, entre lo necesario *ab alio* y lo necesario *per se*, que es causa de la necesidad de los otros, y afirma que este último es Dios:

> *Hoc autem absolute necessarium est duplex. **Quoddam enim est quod habet necessitatem et esse ab alio, sicut in omnibus quae causam habent: quoddam autem est cujus necessitas non dependet ab alio, sed ipsum est causa necessitatis in omnibus necessariis, sicut deus***[13].

Agreguemos otros elementos a este punto. En una objeción dice Santo Tomás:

> *Ut probat Avicenna in sua metaph., id cujus essentia est suum esse, est per se necesse esse. Sed quod est hujusmodi, non habet esse ab alio: quia **hoc quod est necesse esse absolute, non est propter aliquid aliud, ut etiam dicit philosophus in 5 metaph**... Ergo id cujus essentia est suum esse, non habet esse ab alio. Sed filius habet esse ab alio. Ergo non est necesse esse; nec sua essentia est suum esse. Ergo est creatura* [14].

El argumento apunta a demostrar que, dado que el Hijo de algún modo recibe el ser del Padre, de allí se sigue que es creatura. Esta conclusión es errónea, aunque no las premisas que distinguen entre el *necesse esse per se*, que es propio de Dios porque su esencia es su ser, y el *necesse propter aliquid aliud*, que es propio de la creatura. La respuesta de Tomás dice:

> *Ratio illa sequitur de eo quod est ab alio, habens aliam naturam ab ipso: quia sic naturae ejus quod est ab alio, non debetur esse ex se ipsa; unde **ipsa non est suum esse, ut habeat necessitatem essendi ex se**. Sed filius est a patre, habens eamdem numero naturam; unde sicut natura patris est suum esse, ac per hoc*

---

[12] Metaph 1015 b: τῶν μὲν δὴ ἕτερον αἴτιον τοῦ ἀναγκαῖα εἶναι, τῶν δὲ οὐδέν, ἀλλὰ διὰ ταῦτα ἑτέρά ἐστιν ἐξ ἀνάγκης. ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστίν. El comentario de Tomás (In V Metaph. l. VI, ed. Marietti n. 840) dice: cum **oporteat esse unum primum necessarium, a quo alia necessitatem habent**, quia in causis non est procedere in infinitum, ut in secundo ostensum est, oportet hoc primum necessarium, quod etiam maxime proprie est necessarium, quia est omnibus modis necessarium, quod ipsum sit simplex.

[13] In I Sent., d. 6, q. 1 art. 1 c.

[14] In III Sent., d. 11, q. 1, art. 1, obj. 4. *Necesse esse "absolute"* aquí significa lo mismo que *necesse esse per se* (a diferencia del uso de la expresión ***necessitas absoluta*** en II CG 31, aplicada a las creaturas. Vid. nota 1 de este trabajo).

necesse esse; ita et natura filii: nec ejus esse est aliquo modo dependens ad nihil, sicut nec esse patris.

Es decir: el argumento es válido allí donde aquello que es *ab alio* posee una *natura* numéricamente distinta de aquella de la que procede (*id quod est ab alio, habens aliam naturam ab ipso*). Es el caso de la creatura, que al no ser su *esse*, no tiene la *necessitas essendi* por sí misma (*ex se*), sino *ab alio*, como el propio *esse* participado de otro (su creador). El *necesse esse* del Hijo, que procede del Padre compartiendo con él una *natura* numéricamente idéntica, es *necesse esse per se*, porque esta *natura* única es precisamente el *ipsum esse subsistens*, de ningún modo dependiente de otro.

En estos puntos relativos al doble tipo de necesidad, *per se* y *ab alio*, no existe evolución alguna, y la posición de Tomás está totalmente definida desde su juventud.

No obstante, curiosamente, parece que no sucede lo mismo con el concepto opuesto de *possibilitas essendi*, o de *possibile esse*. La posición del Comentario a las Sentencias en este punto es la siguiente: los necesarios *ab alio* son *possibilia in se*, es decir que, dado que su esencia no es su ser y dependen de Dios para existir, en éste sentido deben ser llamados *possibilia esse*. *Possibilitas essendi* se identifica aquí con dependencia *ab alio*[15]. Los textos son muy claros:

Est autem considerare duplicem possibilitatem: unam secundum id quod habet res; alteram... Prima consequitur naturam secundum quod habet esse ab alio; omne enim quod esse suum ab alio habet, non est per se necesse esse, ut probat Avicenna; unde, quantum est in se, est possibile, et ista possibilitas dicit dependentiam ad id a quo est[16].

Todo lo que tiene *esse ab alio* no es *per se necesse esse* (sea o no *necesse esse ab alio*), y por lo tanto, **en cuanto a sí mismo es posible** (*quantum est in se, est possibile*), y esta *possibilitas* implica dependencia respecto de aquello por lo cual existe: *ista possibilitas dicit dependentiam*. En otro lugar dice sencillamente:

Omne habens esse ab aliquo est possibile in se, ut probat Avicenna[17]

Obsérvese que se cita favorablemente a Avicena, a quien Fabro había consignado en el pasaje citado como fuente de aquel "contingentismo absoluto" que justamente critica.

Más aún, en la obra juvenil esta "posibilidad" propia de toda creatura parece estar identificada con la potencialidad de la *essentia* respecto del *actus essendi* (en el propio interior del ente en acto) y respecto del *ipsum esse subsistens* que es su fuente. El texto más inequívoco en este sentido es el siguiente:

Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius; hujusmodi quidditas cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse, et respectu ejus a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia; et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis,

---

[15] Aquí me permito establecer un matiz a lo dicho por Fabro: "la nozione di 'possibile esse' non può, secondo S. Tommaso, caratterizzare in generale la nozione de creatura" (*Intorno a la nozione tomistica di contingenza..., Esegesi tomistica* p. 60). Para el joven autor del comentario a las Sentencias todas las creaturas son *possibilia esse*. Esto cambiará, como veremos, en las obras posteriores.

[16] In I Sent., d. 8, q. 3, art. 2 c.

[17] In I Sent., d. 3, q. 4, art. 1 c.

et esse suum est actus ejus. Et hoc modo intelligo in Angelis compositionem potentiae et actus, et de quo est et quod est, et similiter in anima[18].

Todo lo que no posee algo de sí mismo, es posible respecto de ello. Y así, la esencia que tiene el *esse* de otro se dice *possibilis* respecto de dicho *esse*. La *possibilitas* aquí se identifica con la potencialidad de la esencia finita respecto del *esse* que la actualiza. Prácticamente lo mismo se dice en el segundo libro, hablando también de los espíritus puros:

Ergo in solo deo suum esse est sua quidditas vel natura; in omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur... quia omne quod non habet aliquid ex se, sed recipit illud ab alio, est ***possibile vel in potentia respectu ejus****, ideo ipsa quidditas est sicut potentia, et suum esse acquisitum est sicut actus; et ita per consequens est ibi compositio ex actu et potentia*[19].

No antes, ni en el mundo de los "posibles" leibnizianos, sino en el seno mismo del ente finito en acto, la *essentia* es denominada *possibilis*, y el *esse* es el acto de tal "posibilidad" (*esse ut actus*). Y la *possibilitas essendi* en la creatura existente implica su constante dependencia *in esse* respecto de su creador –*dependentia sive possibilitas rei*, dice literalmente Tomás–[20], y se funda en su condición de esencia finita que es distinta de su *esse* y lo participa. No interesa, para este sentido de la expresión *possibilis-possibilitas*, cuál sea la índole de esta esencia, por ejemplo si en sí misma es simple o compuesta (de materia y forma), o en otras palabras, no interesa si se trata, entre las creaturas, de entes necesarios *ab alio* o de entes no necesarios. Se trataría, según la terminología de Fabro, de una *possibilitas* "lógico-metafísica" y no física.

En síntesis, el Comentario a las Sentencias ya conoce la noción de necesarios *ab alio* y no atribuye sólo a Dios el atributo de *necesse esse*. Pero llama *possibilia* a todos los entes por participación, en cuanto sus esencias son distintas de su *esse* y lo participan como la potencia al acto. En las obras posteriores se conserva la primera terminología (necesario *per se-ab alio*), pero se deja de hablar de *possibilitas* como un rasgo perteneciente a la totalidad de los entes participados, pasando a emplearse el término exclusivamente en sentido "físico", para seguir utilizando la distinción de Fabro.

Antes de pasar al "segundo" Tomás (las comillas indican el reparo con que nos expresamos de este modo) es necesario hacer una observación, sutil pero importante. Siempre que el Comentario a las Sentencias habla de *possibilia* refiriéndose a las creaturas como tales lo hace en sentido positivo: posibilidad de ser, *possibilia esse*, *possibilitas essendi*. Nunca se habla de *possibilitas* ***ad non esse*** como un rasgo atribuible a todas las creaturas por ser compuestas de *essentia-esse* (como si su "aniquilabilidad" fuera una potencia intrínseca de la creatura al no ser). Las escasísimas veces que se habla de *potentia ad non esse*, el comentario a las Sentencias la asocia, como sucede en toda la obra posterior, con la corruptibilidad[21].

El Tomás posterior habla (solamente) de *possibilitas essendi* ***et non essendi*** –y con mayor énfasis en la *possibilitas* ***non essendi***, o del *possibile* ***non esse***, como rasgo fundado en la composición de materia y forma, y más precisamente, en la separabilidad entre la materia y forma en los entes corruptibles. Por esto, si bien se mira, las afirmaciones del "pri-

[18] In I Sent., d. 8, q. 5, art. 2 c.
[19] In II Sent., d. 3, q. 1, art. 1 c.
[20] In I Sent., d. 8, q. 3, art. 2 c.
[21] In I Sent., d. 42, q. 2 pr.: omnis potentia vel est ad esse vel **ad non esse**, sicut **potentia quae est ad corrumpendum**.

mer" y del "segundo" Tomás no son entre sí contradictorias, sino que se refieren a rasgos distintos de la creatura, fundados respectivamente en composiciones distintas, y por lo tanto de alcances distintos. Uniendo los dos lenguajes, podríamos decir que para Santo Tomás todas las creaturas (por ser compuestas de esencia y *esse*) son *possibilia esse* en el sentido del Comentario a las Sentencias, y entre ellas sólo algunas –los compuestos hilemórficos corruptibles– son *possibilia ad non esse* en el sentido que prevalece en las obras posteriores. Como concluiremos más adelante, a nuestro criterio se trata solamente de una diferencia de énfasis.

El "segundo" Tomás: la possibilitas non essendi como rasgo de los entes corruptibles

A partir de *Contra Gentes* (1259-1264), y por ende en las posteriores *Q. D. De Potentia* (1265-1269), deja entonces de hablarse de *possibilitas essendi* como rasgo de todos los entes participados por ser compuestos de *essentia* y *esse* y aparece exclusivamente la *possibilitas ad (esse et) non esse* (como posibilidad intrínseca de no ser) apoyada definitivamente en la composición de materia y forma, coincidente con la corruptibilidad del ente corpóreo, de manera que los entes creados que son formas puras sin materia, o aquellos cuya materia puede ser sujeto solamente de una determinada forma sustancial, ya no reciben la atribución de ser *possibilia esse*, sino sólo la de *necesse esse ab alio*, de ser necesarios con necesidad causada por otro.

Expondremos la posición de este "segundo" Tomás principalmente sobre la base de la profunda y exhaustiva explicación que nos brinda un importante artículo de las Cuestiones Disputadas *De Potentia* sobre este asunto. Nos interesa especialmente estudiar cómo se compatibiliza esta posición que atribuye exclusivamente la *possibilitas ad non esse* al ente corpóreo y corruptible, con el concepto de "contingencia" en el sentido en que lo entiende, por ejemplo, E. Gilson[22], como radical posibilidad metafísica de "no haber sido" y de (radical también) dependencia metafísica *in esse* de toda creatura para "seguir siendo", respecto del acto libre y creador de Dios, única y voluntaria fuente del ser de todo lo existente.

Las *Q. D. De Potentia* q. 5, art. 3 c. tratan este asunto de manera digna de una *quaestio disputata*, esto es, analizando el tema desde varios puntos de vista, comparando distintas posiciones y tomando posición propia con su consiguiente fundamentación. Vale la pena que nos detengamos prácticamente en cada uno de los párrafos del cuerpo del artículo. Por motivos didácticos preferimos dejar para un momento posterior la mención del título del mismo y cuál es la cuestión de fondo que se debate en él, más allá de nuestro asunto, más acotado, de la *possibilitas essendi et non essendi* y la cuestión correlativa de los entes necesarios.

El *corpus* nos introduce de entrada en nuestro tema, estableciendo una distinción importante. Hay dos modos de llamarse "posibles" las cosas

[22] Vid. *L'Esprit de la philosophie mediévale*, Vrin, 1969, cap. III, *L' Être et sa nécessité* (referido a Dios) y cap. IV, *Les êtres et leur contingence* (referido a las creaturas). En este último capítulo dice Gilson: ***C'est, en effet, la contingence radicale de l'existence de ce qui n'est pas Dieu qu'exprime la distinction thomiste entre l'essence et l'existence.*** Pag. 66 nota al pie. Se ven en este punto diferencias entre la posición de Gilson y la de Fabro, siendo este último el que está más cerca, literalmente hablando, de los textos del Aquinate. Sin embargo, este artículo intenta una via media que, dando la razón a Fabro, reconoce también las razones de Gilson a partir de los propios textos del Santo Tomás "maduro".

creadas por Dios: *dicendum, quod in rebus a deo factis dicitur aliquid esse possibile dupliciter.* Llamémoslos modo "A" y modo "B".

> (Modo "A"): *Uno modo per potentiam agentis tantum; sicut antequam mundus fieret, possibile fuit mundum fore, non per potentiam creaturae, quae nulla erat, sed solum per potentiam dei, qui mundum in esse producere poterat...*

La posibilidad de ser que Gilson denomina "contingencia", propia de toda creatura, es aludida aquí como la primera de las dos "posibilidades" mencionadas: la *possibilitas per potentiam agentis tantum*, la posibilidad de ser sólo fundada en la potencia activa del creador: "*como antes de que el mundo fuera, fue posible que el mundo fuera, no por la potencia de la creatura, que era nula...*". Se trata por ahora de una *possibilitas essendi* del mundo **antes** de existir[23], fundada, como decíamos al comenzar este trabajo, no en una potencia pasiva (ni de la materia, ni de la esencia), ni en una potencia "objetiva" (de las "esencias posibles"), en ninguna "potencia" propia de la creatura misma, que no podía tenerla porque *nulla erat* (toda potencia se funda en un acto)... sino posibilidad fundada en la potencia activa de Dios, que podía "producir el mundo en el ser" (*producere mundum in esse* –cuya traducción más precisa sería: conducir el mundo hacia el ser).

Y existe también un segundo modo ("B") de llamarse "posible" una cosa creada por Dios: *alio modo per potentiam quae est in rebus factis...* por la potencia que está en las mismas cosas creadas. En este segundo modo se detiene Tomás en primer lugar. El ejemplo que ofrece se encamina hacia un lugar totalmente distinto al del *possibile* del Comentario a las Sentencias: *sicut possibile est corpus compositum corrumpi*, como es "posible" que el cuerpo compuesto (se entiende: de materia y forma) se corrompa. Nótese que este segundo modo de *possibilitas*, "por la potencia que está en las mismas cosas creadas", se ejemplifica de entrada como *possibilitas ad non esse.*

A continuación Tomás se detendrá durante cuatro largos párrafos en este modo "B" de *possibilitas*, para realizar una detallada comparación entre dos opiniones que han existido acerca del fundamento y alcance de esta *possibilitas ad non esse*: *si ergo loquamur de possibilitate ad non esse ex parte rerum factarum, dupliciter circa hoc aliqui opinati sunt.* Estas dos opiniones son precisamente la de Avicena y la de Averroes. Escuchemos primero la del persa:

> *Avicenna namque posuit, quod quaelibet res praeter deum habebat in se possibilitatem ad esse et non esse. Cum enim esse sit praeter essentiam cuiuslibet rei creatae, ipsa natura rei creatae per se considerata, possibilis est ad esse; necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio, cuius natura est suum esse, et per consequens est per se necesse esse, et hoc deus est.*

Es decir: toda cosa aparte de Dios tiene en sí, según Avicenna, posibilidad de ser y de no ser. Toda creatura es *possibilis esse et non esse.* Pues dado que el *esse* de cualquier cosa creada es distinto de su esencia, la misma naturaleza de la cosa creada considerada en sí misma, aún de aquella que posee *necessitas essendi ab alio*, es posible respecto de su ser; y la necesidad de ser no la tiene sino de otro, cuya naturaleza es su pro-

[23] A ella se pueden encontrar referencias en otros lugares, como por ejemplo, Comp. Theol. c. 99: Si autem secundum aliquam potentiam dicitur possibile mundum esse, non est necessarium quod dicatur secundum potentiam passivam, **sed secundum potentiam activam**: ut quod dicitur, quod mundum possibile fuit esse antequam esset, sic intelligatur quod **deus potuit mundum in esse producere antequam produceret.**

pio ser, y en consecuencia es *esse* necesario *per se*, y esto es Dios. ¿No era esto mismo lo que leíamos hace un rato en algunos pasajes del Comentario al *Magister Sententiarum* como la opinión propia de Santo Tomás? ¿No estamos nosotros mismos, pensando en la línea de Tomás, de acuerdo en esto con Avicena? ¿No se fundamenta la posibilidad de ser –y por lo tanto también la de no ser– de la creatura en su composición de *essentia* y *esse*? ¿En definitiva, es ésta sólo la opinión de Avicena, o es también la de Tomás?

Antes de responder, recordemos que el "primer" Tomás había hablado ciertamente de esta *possibilitas* como algo propio de toda creatura, fundado en su composición de *essentia* y *esse*, pero nunca la había denominado, como aquí se atribuye a Avicena, *possibilitas ad non esse*, y nunca había hablado de potencia intrínseca al no ser como rasgo de todas las creaturas. Escuchemos ahora la opinión de Averroes:

> *Commentator vero contrarium ponit, scilicet quod* ***quaedam res creatae sunt in quarum natura non est possibilitas ad non esse****, quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet sit per naturam suam sempiternum.*

El comentador, en cambio, afirma que **existen algunas cosas creadas en cuya naturaleza no existe la posibilidad al no ser**. El argumento esgrimido es que aquello que posee en su naturaleza posibilidad al no ser, no puede adquirir de tal manera la sempiternidad *ab extrinseco* que el ser sempiterno se vuelva algo propio de su propia naturaleza. La tesis se apoya en la "naturaleza" de algunas de estas cosas creadas, es decir en la índole de su esencia, sin tener en cuenta la relación de esta esencia con su *esse*[24].

La posición de Averroes aceptada por Tomás nos parece a primera vista vinculada a la necesidad y por ende a la eternidad del mundo. No parece haber eco, en ella, de la creaturidad como radical "contingencia" –dependencia del libre acto creador para comenzar a ser y para conservar el ser... Y sin embargo Tomás "toma partido" claramente por el *Commentator*:

> ***Et haec quidem positio videtur rationabilior.***

La fundamentación de esta preferencia es que la potencia al ser y al no ser no le corresponde a algo sino en razón de su materia, que es pura potencia:

> *Potentia enim ad esse et non esse non convenit alicui* ***nisi ratione materiae****, quae est pura potentia.*

Y esta potencialidad de la materia (particularmente *ad non esse*) no puede darse en ella, sino en cuanto, existiendo bajo una forma, está en potencia a otra forma, lo cual sólo acontece en este mundo "sublunar":

> *Materia etiam, cum non possit esse sine forma, non potest esse in potentia ad non esse, nisi quatenus existens sub una forma, est in potentia ad aliam formam.*

No se funda la *possibilitas* de ser y no ser de la creatura en la relación de su *essentia* como potencia actualizada hacia su *esse* como acto distin-

[24] Conviene tener en cuenta que Averroes rechazaba la distinción aviceniana entre esencia y ser. Vid. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía II*, B.A.C., Madrid, 1966, pag. 633 nota 3.

to de ella, sino en la composición, interior a ciertas esencias finitas (y no a todas), de materia y forma. Tomás comienza a concluir la primera parte del denso *corpus*, orientada a estudiar la posibilidad según lo que hemos llamado modo "B" (*possibilitas ex parte creaturae*):

> *Dupliciter ergo potest contingere quod in natura alicuius rei non sit possibilitas ad non esse.*

De dos maneras, por lo tanto, puede suceder que **en la naturaleza** (es decir, en la misma esencia) de alguna cosa no haya posibilidad al no ser. La primera es la que es propia de las formas puras sin materia:

> *Uno modo per hoc quod res illa sit forma tantum subsistens in esse suo, sicut substantiae incorporeae, quae sunt penitus immateriales.*

Es el caso de la esencia de los espíritus puros creados, y también del alma humana en cuanto subsiste en su propio *esse*. Y lo fundamenta en la relación necesaria entre forma (esencia) y *esse*, según el principio *forma dat esse rei*:

> *Si enim forma ex hoc quod inest materiae, est principium essendi in rebus materialibus, nec res materialis potest non esse nisi per separationem formae; ubi ipsa forma in esse suo subsistit nullo modo poterit non esse; sicut nec esse potest a se ipso separari.*

Si la forma (substancial) es aquello que determinando a la materia *dat esse rei*, "da el *esse* a la cosa", entonces propiamente forma y *esse* son intrínsecamente inseparables, como no lo son, por el contrario, forma y materia. La misma forma pura, como esencia subsistente en su *esse*, de ningún modo "está en potencia" *ad non esse*. No hay "potencia intrínseca" *ad non esse* en los compuestos de una esencia que es forma (pura) y acto de ser. La potencia "al no ser" es **disolubilidad**, dice Tomás en *Contra Gentes*[25]. En buena metafísica, esto significa que la "aniquilación", en caso de producirse, nunca consistiría en una "separación" entre forma (esencia) y *esse*, al modo como la corrupción es, en las sustancias corpóreas (del mundo "sublunar"), una separación entre materia y forma[26]. La aniquilación, en caso de darse, sería un quitar el *esse* a la esencia que simultáneamente "quitaría" la esencia junto con él (de la misma manera que, inversamente, en la creación "*Dios, en el mismo dar el esse, produce aquello que recibe el esse-Deus, simul dans esse, producit id quod esse recipit*", como felizmente dice también *De Potentia*)[27].

La segunda manera de que no se de en un ente creado *possibilitas ad non esse* es la ya vista situación de los entes que, siendo su esencia compuesta de materia y forma, no tienen en su materia potencialidad hacia **otra** forma que aquella que poseen, por no haber "contrariedad de formas" (es el caso de los cuerpos celestes de la vieja Física aristotélica):

> *Alio modo per hoc quod in materia non sit potentia ad aliam formam, sed tota materiae possibilitas ad unam formam terminetur; sicut est in corporibus caelestibus, in quibus non est formarum contrarietas.*

---

[25] I C.G. c.18: Quod autem est dissolubile, est in potentia ad non esse.

[26] Vid. Q. D. De Anima, art. 14, en donde la inmortalidad del alma se funda precisamente en la "inseparabilidad" entre forma subsistente y *esse* propio: Si ergo sit aliqua forma quae sit habens esse, necesse est illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc quod separatur forma ab eo; unde si id quod habet esse, sit ipsa forma, impossibile est quod esse separetur ab eo. Manifestum est autem quod principium quo homo intelligit est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid est.

[27] Q. D. De Potentia q. 3, art. 1 ad 17.

En síntesis, sólo hay "posibilidad al no ser" en aquellas cosas en cuya esencia hay materia "sujeta a la contrariedad". A las otras cosas (cuerpos celestes, formas puras sin materia, almas humanas) les corresponde según su naturaleza la necesidad de ser, y "le es negada" a su naturaleza la posibilidad de no ser (algo que no le haría ninguna gracia a Epicuro...):

> *Illae ergo solae res in sua natura possibilitatem habent ad non esse, in quibus est materia contrarietati subiecta. Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata.*

Un pasaje de *Contra gentes* es contundente al resumir este punto de vista, que será el definitivo de Santo Tomás (recuérdese al leerlo que "*absolute*" *necesse esse* no debe identificarse aquí con *necesse esse per se*). Se llaman necesarias *simpliciter et absolute* aquellas cosas en las que no hay posibilidad al no ser:

> *Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse. Quaedam autem res sic sunt a deo in esse productae ut in earum natura sit potentia ad non esse. Quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illae igitur res in quibus vel non est materia, vel, si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse. Eas igitur absolute et simpliciter necesse est esse*[28].

Si la diferencia entre ambos períodos es algo más que terminológica, habría que decir que es una diferencia de énfasis. El Tomás juvenil del Comentario a las Sentencias, más entusiasmado con Avicena, habla de *possibilitas essendi*, en sentido afirmativo, y la atribuye como rasgo intrínseco de toda esencia finita o compuesta con el *esse*, precisamente por tener *esse* participado, aunque esa esencia sea en algunos casos *necesse esse ab alio*. El énfasis está puesto en la dependencia total de la creatura respecto del Creador. Lo nuevo de este Tomás más "maduro" es el énfasis en la consistencia ontológica de ciertos entes creados, tan cara a Aristóteles como a su *commentator*, y aparentemente no tan firme en Avicena. Ahora la *possibilitas ad esse et non esse*, o simplemente *possibilitas ad non esse*, se atribuye sólo "*a aquellas cosas que de tal manera son producidas en el ser por Dios que en su naturaleza se da la potencia al no ser*", es decir, a aquellos entes con esencias compuestas de materia y forma cuya materia que está en potencia a otras formas. Y se afirma con toda energía que los cuerpos celestes y los entes sin materia no tienen potencia al no ser[29], y por lo tanto, hablando absoluta y simplemente, es necesario que estas cosas existan: *eas necesse est esse*. En *Contra Gentes*, donde es tesis central que *quitar perfección a la creatura es quitar perfección a la potencia divina*[30], aparece con total claridad la motivación metafísica última de este nuevo énfasis: esta "necesidad" participada **implica una mayor perfección y semejanza con el creador por parte de estas creaturas superiores**, justamente –agregamos nosotros– en razón de esta solidez y consistencia ontológica[31].

---

[28] II C.G., c. 30.

[29] II C.G. 39 Ostensum est autem supra quasdam res creatas esse **in quarum natura non est possibilitas ad non esse**: sicut sunt substantiae immateriales, et absque contrarietate.

[30] III C.G. c. 69 Amplius: Perfectio effectus demonstrat perfectionem causae: maior enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis.

[31] II C.G. 30 n 6: Adhuc. Ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa quae repugnant ei quod est esse creatum: agentis enim perfecti est producere sibi simile quantum possibile est. **Esse autem necesse simpliciter**

Las razones de Gilson

¿Significa esto que Tomás ha renunciado a la noción metafísica profunda, inherente a todo ente participado, que Gilson denomina "contingencia" y que él denomina *esse ab alio*? ¿Significa que niega, en sentido absoluto, la posibilidad de las creaturas de simplemente "no haber sido", o, en caso de ser, de absolutamente "dejar de ser"? ¿Se elimina aquí el "pender" constante de toda creatura respecto del libre querer divino creador? Esta es la cuestión que nos interesa dilucidar antes de terminar este trabajo.

Si nuestra lectura del artículo de *De Potentia* se quedara en estos primeros cuatro párrafos[32], se habría aclarado bastante detalladamente qué significa para (el "segundo") Tomás posibilidad (intrínseca) de ser y no ser, y en qué composición se funda. Pero no podría dejarnos satisfechos en cuanto a lo que intentaremos ahora de la mano de la segunda parte del artículo: mostrar que esta tesis, de raigambre aristotélica e incluso averroísta, asumida por Tomás... no le impide afirmar la radical "contingencia" (en lenguaje de Gilson) de toda creatura, esto es, su radical dependencia *in esse* –tanto para comenzar a ser como para "continuar" siendo– respecto de la única y libre fuente del *esse* de todas las cosas[33]. Tampoco le impide, como veremos, retomar la composición *essentia-esse* en este contexto y "devolverle", por así decir, un papel central en esto que Gilson y muchos otros (y quizá también nosotros) llamamos "contingencia" de todas las creaturas, expresando una idea que está en Tomás, pero usando una palabra que en él significa otra cosa.

Ya al final de la parte en que se estudia la posibilidad de no ser de parte de la misma creatura (modo "B"), y en la que se afirma que algunas creaturas son necesarias, afirma Tomás:

> ***Nec tamen per hoc removetur quin necessitas essendi sit eis a deo, quia unum necessarium alterius causa esse potest, ut dicitur in V metaphysic.. Ipsius enim naturae creatae cui competit sempiternitas, causa est deus...***

Es decir: con esto de que algunas cosas son "necesarias" –nos aclara Tomás– no se niega que la necesidad de ser les esté dada por Dios, ya que un necesario puede ser causa de otro, como dice Aristóteles en el libro V de los Metafísicos...Y Dios es causa de la naturaleza creada a la que le compete la sempiternidad. Esto es: la necesidad (participada) es **un rasgo de ciertas esencias finitas**, que éstas reciben junto con el *esse* que les es dado creaturalmente, como se dice en la respuesta a la 12ª objeción de nuestro artículo:

> *Licet creaturae incorruptibiles ex dei voluntate dependeant, quae potest eis esse praebere et non praebere; consequuntur tamen ex divina voluntate abso-*

---

non repugnat ad rationem esse creati: nihil enim prohibet aliquid esse necesse quod tamen suae necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas a deo **ut tamen eas esse sit necesse simpliciter**. Immo hoc divinae perfectioni attestatur.

[32] Es en realidad lo que sucede con el artículo del Padre Fabro, que por supuesto conoce el texto de *De Potentia* y cita la primera parte del *corpus*, pero no desarrolla suficientemente la riqueza de la segunda. Vid. *Intorno a la nozione...*, *Esegesi tomistica*, p. 59 y ss.

[33] En C.G. II, 30 el planteo es inverso: la afirmación de la dependencia *in esse* de todas las creaturas respecto de su libre creación y conservación por parte del Creador no impide afirmar en ellas la *necessitas absoluta*: *Licet autem omnia ex dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur*. Pero aunque el énfasis sea opuesto, la verdad es la misma: afirmar el *necesse esse* en algunas creaturas es totalmente compatible con el hecho de que todas las cosas dependan de la voluntad libre de Dios como de su causa primera.

lutam necessitatem essendi, in quantum in tali natura causantur, in qua non sit possibilitas ad non esse[34].

Es imposible no recordar aquí la tercera *via* de la *Summa Theologiae* I, q. 2 art. 3, que, al ser leída literalmente, nos dejaba tan perplejos cuando éramos jóvenes estudiantes de filosofía cristiana, acostumbrados a pensar simplemente, en términos más modernos, de Dios como "ente necesario" y la creatura como "ente contingente"[35]. El intenso artículo de *De Potentia* brinda todos los elementos necesarios para comprender el argumento (en el cual no se afirma, por cierto, que los necesarios *ab alio* sean causa de los *possibilia esse et non esse*...). Lo citamos en nota para los interesados en releerlo a esta luz[36].

Pero las respuestas más completas y acabadas a nuestras preguntas se encuentran al volver, en nuestro artículo, a la posibilidad de ser y no ser según el primer modo ("A"), esto es, no a partir de la estructura intrínseca de la creatura sino a partir de la potencia creadora de Dios. Este modo "A" es cuidadosamente estudiado en los tres últimos párrafos del artículo. Recordemos antes el pasaje introductorio ya citado:

In rebus a Deo factis aliquid dicitur esse possibile dupliciter. Uno modo per potentiam agentis tantum; sicut antequam mundus fieret, possibile fuit mundum fore, non per potentiam creaturae, quae nulla erat, sed solum per potentiam dei, qui mundum in esse producere poterat...

Tomás se va a detener como sumo cuidado, en estos tres últimos párrafos, en este primer modo de decirse "posibles" las creaturas a partir de la potencia creadora divina. Hasta aquí se mencionó sólo como una *possibilitas* "anterior" a que el mundo existiese. Pero ya es tiempo de hacer referencia al título del artículo: *Utrum Deus possit creaturam in nihilum redigere*. La pregunta es si Dios puede volver a llevar a las creaturas a la nada. Se trata nada menos que de la cuestión de la posibilidad de la "aniquilación" de la creatura por parte de la potencia divina. Se trata, entonces, de lo que Dios "puede" o no "puede", de lo que es "posible" o "imposible"... para Dios.

A partir de esta breve "introducción" a la segunda parte del artículo, se entiende que Tomás comience planteando qué puede ser llamado "imposible" para Dios (para luego decidir si Dios "puede" o "no puede" aniquilar):

---

[34] Q. D. De Potentia q. 5, art. 3 ad 12

[35] Es necesario manifestar aquí nuestra total coincidencia con Fabro cuando denuncia que la formulación del principio de causa desde la contingencia (*omne contingens causam suam efficientem habet, Intorno a la nozione...* p. 51) resulta totalmente insuficiente, y peligrosamente vinculada con el esencialismo moderno.

[36] Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum Est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt deum. En Contra Gentes el mismo argumento es usado para probar la eternidad de Dios: I C.G. 15 Amplius.

Si autem recurramus ad potentiam dei facientis, sic considerandum est, quod dupliciter dicitur aliquid deo esse impossibile.

Nuevamente: hay dos modos en que algo puede decirse "imposible" para Dios. El primero:

Uno modo quod est secundum se impossibile, quod quia non natum est alicui potentiae subiici; sicut sunt illa quae contradictionem implicant.

Este primer modo de "imposibilidad" por parte de Dios se funda en la intrínseca imposibilidad de aquello que es contradictorio en sí mismo, y que por lo tanto *non natum est alicui potentiae subiici*, "no ha nacido para someterse a ninguna potencia" (se entiende: activa). Se opone a la posibilidad "absoluta" de Aristóteles, según el segundo sentido de lo "posible" en el texto que citábamos al comienzo de este trabajo[37], y que incluye todo lo que no es imposible en el sentido de contradictorio en sí mismo, sea *necesse esse* o *possibile esse et non esse*[38].

El segundo modo de imposibilidad es algo más complejo: algo sería imposible para Dios según este segundo modo en cuanto que existiera en El necesidad hacia lo opuesto, es decir, que Dios estuviera "necesitado", por así decir, de realizar lo contrario:

Alio modo ex eo quod est necessitas ad oppositum

Ahora bien, ¿de qué puede estar Dios "necesitado"? ¿No es él infinitamente libre? Tomás distingue dos tipos de obrar necesario en un agente (*quod quidem dupliciter contingit in aliquo agente*): aquél que procede de la potencia activa natural, que confluye en un único y necesario "efecto", como la potencia de lo cálido sólo puede calefaccionar. Y de este modo se produce la generación necesaria del Hijo por el Padre en el seno de la Santísima Trinidad: Dios Padre no puede no engendrar a Dios Hijo, es "imposible" para Dios Padre no engendrar a Dios Hijo, porque en este engendrar procede no como un libre *agens per intellectum*, sino como un cuasi *agens per naturam* que actúa por *necessitas ad oppositum*:

Uno modo ex parte potentiae activae naturalis, quae terminatur ad unum tantum sicut potentia calidi ad calefaciendum. Et hoc modo deus pater necessario generat filium, et non potest non generare.

El otro modo de obrar "necesario" para Dios, y en esto es curiosamente cercano a nosotros (o, más bien, en esto nosotros somos curiosamente cercanos a El), estriba en su imposibilidad para querer el mal, o dicho inversamente, su necesidad, al modo de nuestra *voluntas ut natura*, de querer el bien y la felicidad:

Alio modo ex parte finis ultimi in quem quaelibet res de necessitate tendit; sicut et homo de necessitate vult beatitudinem, et impossibile est eum velle

---

[37] Q. D. De Potentia q. I, art. 3 c: secundum philosophum, **possibile et impossibile dicuntur tripliciter**. Uno modo secundum aliquam potentiam activam vel passivam; sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potentiam gressivam, volare vero impossibile. Alio modo **non secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsum, sicut dicimus possibile quod non est impossibile esse, et impossibile dicimus quod necesse est non esse**. Tertio modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam...

[38] In Meta. 9 lec. 3 Alio vero modo possibile dicitur secundum quod est **commune ad ea quae sunt necessaria, et ad ea quae contingunt esse et non esse, prout possibile contra impossibile dividitur.**

miseriam; et similiter ***deus vult de necessitate suam bonitatem, et impossibile est eum velle illa cum quibus sua bonitas esse non potest.***

Ahora bien, se trata, al final del artículo, de averiguar si *redigere creaturas in nihilum*, si "aniquilar" a su creatura, es "imposible" para Dios según alguno de estos modos de imposibilidad. Comencemos por el primero: ¿es imposible para Dios llevar nuevamente las creaturas a la nada por una imposibilidad intrínseca de las creaturas de no ser? Dicho de modo más sencillo, ¿es contradictorio que las creaturas no existan? Responde Tomás:

Creaturas autem ***simpliciter non esse, non est in se impossibile quasi contradictionem implicans,*** *alias ab aeterno fuissent. Et hoc ideo est,* ***quia non sunt suum esse,*** *ut sic cum dicitur, creatura non est omnino, oppositum praedicati includatur in definitione...*

Conviene que traduzcamos lo más exacta y fielmente posible este lugar, que quiere ser lo más significativo de nuestro aporte, en cuanto que marca el "retorno", en el Tomás maduro, de la composición *essentia-esse* como fundamento, de modo distinto al afirmado por Avicena, de la posibilidad de las creaturas de "dejar de ser":

"Que las creaturas absolutamente no existan ***no es imposible en sí en cuanto implicando contradicción,*** *pues de lo contrario habrían existido ab aeterno. Y esto es* ***porque no son de tal manera su propio esse que cuando se dice "la creatura absolutamente no es" lo opuesto del predicado se incluya en su definición".***

Oppositum predicati, "lo opuesto del predicado" sería el **ser** (*esse*) de la creatura. Que se incluyera el *esse*, el *actus essendi* en la definición de la creatura sería **decir que el *esse* es su esencia o pertenece de alguna manera a ella**, a sus "notas comprehensivas", y esto implicaría que ella existe necesariamente, en sentido absoluto y desde siempre, y por lo tanto que sería contradictorio –y por ende "imposible" para Dios– que ella no fuera o que dejara de ser[39].

Sería semejante al caso de un hombre que no es animal racional: ello implica contradicción, y es en sí mismo imposible. Dios "no puede" crear un hombre que no sea animal racional porque ello es en sí mismo

[39] Este texto perteneciente al Tomás maduro podría en cierta manera confirmar la vigencia de dos textos de las obras juveniles que podrían ser con razón objeto de críticas por "acercar" demasiado el orden lógico al ontológico. En ellos Tomás demuestra la distinción *real esse-essentia* en los entes finitos, con todas sus consecuencias metafísicas (dependencia *in esse*, existencia del creador como dador del *esse*) directamente del hecho de que, desde el punto de vista de la comprensión, el *esse* no es *de intellectu* de la esencia de la creatura. El primer pasaje corresponde al Comentario a las Sentencias: In I Sent. d. 1 q. 1 art. 1: Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod **ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cujuslibet quidditatis**, quod falsum est, **cum quidditas cujuslibet rei possit intelligi esse non intelligendo de ea an sit**. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant, et oportet devenire ad aliquid cujus natura sit ipsum suum esse; alias in infinitum procederetur; et hoc est quod dat esse omnibus. Casi lo mismo se afirma en De ente et essentia, cap. 3: Omnis autem essentia vel quiditas **potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo**; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod **esse est aliud ab essentia vel quiditate**, nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima... No es casual que los ejemplos sean de un ente real (*homo*) y de un ente de ficción (*Phoenix*): ambos tienen de alguna manera *quidditas*, esto es, podemos definirlos y comprender sus "notas comprehensivas" (aunque quizá no debería decirse que ambos tienen *essentia*, si ella se "define", como lo hace el mismo opúsculo, como aquella "por la cual y en la cual el ente tiene *esse*": *per eam et in ea ens habet esse*, ibid. cap. 1). Y esta *quidditas* que puede ser definida independientemente de que exista o no su sujeto *in rerum natura* no puede ser su *esse*.

imposible, "no ha nacido para someterse a ninguna potencia activa"[40], ya que lo opuesto del predicado (ser animal racional) pertenece necesariamente a la esencia del sujeto:

> *Ut si dicatur, homo non est animal rationale: huiusmodi enim contradictionem implicant, et sunt secundum se impossibilia.*

En cambio, el que la esencia de la creatura sea distinta de su *esse* implica la "no imposibilidad" de que Dios no la cree (y, consecuentemente, la "no imposibilidad" de que vuelva a llevarla a la nada...). No se dice, como en Avicena, que la posibilidad de ser y no ser se funde en la composición de esencia y *esse* en el sentido de que esta composición origine una posibilidad **intrínseca** de dejar de ser, pero sí se afirma que esta estructura metafísica de la creatura, la distinción en ella entre *essentia* y *esse*, implica que no es contradictorio que no exista, y (hablando muy impropiamente) "funda" la "posibilidad" **por parte de Dios** de no haberla creado, y una vez creada, de volverla a la nada[41].

A la luz de este pasaje del Santo Tomás "maduro", cabe que nos preguntemos: más allá de correcciones, matices y énfasis posteriores, necesarios para reafirmar la consistencia de lo creado, ¿no sería razonable reconocer como una adquisición definitiva del joven Tomás, inspirado por Avicena (pero más radical y profundamente inspirado por la Revelación), el haber descubierto que no es "esencial" a las creaturas el ser? ¿Y si es así, entonces, que su ser no constituye su esencia ni mucho menos un componente de la misma (aunque no sea, desde ya, un "accidente"[42])? ¿Y si es así, que absoluta y radicalmente hablando podrían no haber existido, así como también pueden dejar de existir? *Contra Gentes* dice que lo que no es su propio *esse* no puede ser ***per se necesse esse***[43]. Que a esto se llame "contingencia", *possibilitas essendi* o dependencia *in esse* no parece ser lo realmente importante: *sapientis est non curare de nominibus*[44].

Volvamos a nuestro *corpus*. Queda todavía por explorar el otro tipo de "imposibilidad" que hay en Dios, aquella derivada de la necesidad de lo opuesto, en cuanto *agens per naturam* y en cuanto *volens per naturam*. Ninguna de ellas se opone a un posible volver las cosas a la nada. Se reivindica aquí el carácter eminentemente libre de la creación (y de su "continuación" en la *conservatio in esse*) como acción causal *ad extra* –a diferencia de la generación del Hijo –que no es causalidad–, y a diferencia del modo de pensar emanatista –que no afirma la causalidad libre. Y con ello nuevamente reaparece el "pender" las creaturas de la libre y amorosa decisión del creador:

---

[40] *Quia non natum est alicui potentiae subiici*. Citado más arriba, pertenece al mismo *corpus* que estamos analizando, Q. D. De Potentia q. 5 art. 3 c.

[41] Si quisiéramos hablar más rigurosamente, habría que decir que un ente cuya esencia fuera su *esse*, que fuera necesario *per se* y que por lo tanto no necesitara del acto creador-conservador divino, sencillamente no podría ser creado. Una "creatura" de estas características sería un "imposible absoluto".

[42] In IV Metaph. Lec. II, n. 558 ed. Marietti: (Avicenna) non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, **non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis**, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia. Quodl.q. XII, a. 5: Dico quod **esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis**, sive sine materia sive cum materia

[43] I C.G. 22, Item. Unumquodque est per suum esse. Quod **igitur non est suum esse, non est per se necesse-esse**. Deus autem est **per se** necesse-esse. Ergo **deus est suum esse**.

[44] In II Sent. d. 3 q. 1 art. 1 c. En otro lugar Tomás matiza el principio: In II Sent. d. 42 q. 2 art. 2C ad 1: sapiens bene curat nomina, **secundum quod exprimunt proprietatem rerum, et non propter se**.

Similiter deus non producit creaturas ex necessitate naturae ut sic potentia dei determinetur ad esse creaturae.

Dios no produce las creaturas por una necesidad de su naturaleza, de tal manera que la potencia de Dios esté determinada al ser de la creatura, al modo de un *agens per naturam*. Tampoco está determinado *ad creaturas* como *volens per naturam*, sino que su voluntad actúa "sin duda alguna"[45], cuando crea y conserva, como *liberum arbitrium*, ya que tampoco la bondad de Dios depende de las creaturas de tal manera que no pudiera darse sin ellas. Nada se agrega a la bondad divina por las creaturas:

Similiter etiam nec bonitas dei a creaturis dependet, ut sine creaturis esse non possit: quia per creaturas nihil bonitati divinae adiungitur.

La conclusión final, cuidadosamente elaborada desde estos prolegómenos, no se hace esperar más:

Relinquitur ergo quod non est impossibile deum res ad non esse reducere; cum non sit necessarium eum rebus esse praebere, nisi ex suppositione suae ordinationis et praescientiae, quia sic ordinavit et praescivit, ut res in perpetuum in esse teneret.

De todo lo anterior, entonces, se deriva que no es imposible que Dios regrese las cosas al no ser; ya que no es necesario que les suministre el *esse*, sino a partir de la presuposición de su propio y libre ordenamiento y presciencia –por los cuales ordenó y previó que las cosas se sostuvieran en el ser de manera permanente.

Permítasenos concluir este trabajo recurriendo al poder de síntesis de la *Summa Theologiae*. Es bueno volver a la simplicidad más intuitiva de esta "pequeña" gran obra, luego de atravesar algo penosamente los arduos caminos discursivos de una *quaestio disputata*. El lugar es I, q. 104, art. 1: *Videtur quod creaturae non indigeant ut a deo conserventur in esse* (parece que las creaturas no necesitan ser conservadas por Dios en el ser). Nuestro interés se centra principalmente en la primera objeción, y en su respuesta. La primera parte de la objeción dice:

Quod enim non potest non esse, non indiget ut conservetur in esse... Sed quaedam creaturae sunt quae secundum sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturae indigent ut a deo conserventur in esse.

Es decir: aquello que no puede no ser, no necesita ser conservado en el ser. Pero existen algunas creaturas que de acuerdo con su naturaleza no pueden no ser. Por lo tanto no todas las creaturas necesitan ser conservadas en el ser por Dios. Un silogismo perfecto. La objeción continúa ahondando en la razón metafísica por la cual estas creaturas necesarias no pueden no ser:

Esse autem per se consequitur ad formam, quia unumquodque secundum hoc est ens actu, quod habet formam. Quaedam autem creaturae sunt, quae sunt formae quaedam subsistentes, sicut de Angelis dictum est; et sic per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentia nisi ad unam formam, sicut supra dictum est de corporibus caelestibus.

[45] Vid. Q. D. De Potentia, q. 3, a. 15 c.: absque omni dubio, tenendum est quod deus **ex libero arbitrio** suae voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate.

El *esse* sigue *per se* a la forma. Por lo tanto, aquellas creaturas que son formas subsistentes son necesarias. Y lo mismo debe decirse de aquellas cuya materia no está en potencia sino a una forma, como los cuerpos celestes, en cuanto su materia está indisolublemente unida a su forma. Por lo tanto, las mencionadas creaturas entran en la categoría antes mencionada: según su naturaleza no pueden no ser, sino que son necesarias, ya que no hay en su esencia fundamento alguno para que no sean, no hay en ellas *potentia ad non esse*: ni en su forma (en el caso de las formas puras), ni en su materia (en el caso de los cuerpos celestes):

> *Huiusmodi ergo creaturae secundum suam naturam ex necessitate sunt, et non possunt non esse, potentia enim ad non esse non potest fundari neque in forma, quam per se sequitur esse; neque in materia existente sub forma quam non potest amittere, cum non sit in potentia ad aliam formam.*

La respuesta es mucho más breve y contundente, de tal manera que parece como ahogar la objeción:

> *Ad primum ergo dicendum quod esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu dei... Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus caelestibus, magis est in deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel in materia talium creaturarum*[46].

La relación "necesaria" entre forma y *esse* es tal, *supposito influxu Dei*, supuesta la libre, gratuita y constante donación y conservación del ser a la forma por parte del Creador, ya que se trata de entes por participación, cuya esencia no es ser. Por eso, y dejando ya de lado a los cuerpos celestes... si bien es cierto que no existe una potencia **intrínseca** *ad non esse* por parte de las creaturas espirituales; si bien es verdad que no llevan dentro el principio de su propia corrupción por no ser su esencia compuesta de materia y forma, y por ser en este sentido necesarias; si bien es cierto y valioso que posean una muy superior consistencia ontológica que la de los compuestos hilemórficos, que las hace incorruptibles e inmortales; si bien es verdad que en ellas la unión *essentia-esse* no se constituye en principio "intrínseco" de su posibilidad de dejar de ser –por no poder "separarse" la esencia del *esse* a la manera de una corrupción–... sin embargo **ellas están sometidas a una *possibilitas ad non esse* que radica en la potencia activa de Dios, que podría libremente sustraer su influjo y volverlas a la nada**[47]. Y nos parece que carece totalmente de sentido, y que no expresa el pensamiento de Tomás, el desvincular totalmente esta "potencia" de Dios de "volverlas a la nada" del hecho de que ellas son **creaturas**, esto es, en su lenguaje, entes por participación, o, lo que es lo mismo, compuestos de *essentia* y *esse* , y por lo tanto que no son necesarias de por sí[48]. Recordemos una vez más

---

[46] Se trata de uno de los textos predilectos de E. GILSON cuando procura diferenciar la posición de Tomás de Aquino respecto de la de Aristóteles. Vid. *El ser y la esencia*, loc. cit. pag. 92. En la cita en latín de esta antigua edición en castellano publicada en la República Argentina se omite la palabra "forma" por un error tipográfico: esse per se consequitur **formam** creaturae... Este error no existe en la edición francesa de Vrin, 1972, pag. 101.

[47] Lo mismo dice el importante artículo de *Contra gentes* sobre nuestro tema que venimos citando (II, c. 30): Dicuntur enim res creatae eo modo in nihilum tendere quo sunt ex nihilo. Quod quidem non est **nisi secundum potentiam agentis.** Sic igitur et **rebus creatis non inest potentia ad non esse:** sed **creatori inest potentia ut eis det esse vel eis desinat esse influere;** cum non ex necessitate naturae agat ad rerum productionem, sed ex voluntate.

[48] El propio Fabro concede la posibilidad de usar en este sentido el término contingencia, si se hace la salvedad de que no se trata de la terminología del propio Tomás: "Altri, più fideli alla lettera e allo spirito del tomismo, tendono a mettere l'essenza della contingenza nella distinzione reale fra essenza ed atto di essere, propria della creatura. **Io non ho alcuna difficoltá di mettermi fra questi**, poiché ritengo con loro che tale è l'ultima radice, che spiega la miseria

el pasaje *De Potentia*, q. 5 a. 3 c.: *Creaturas autem* ***simpliciter non esse, non est in se impossibile****... Et hoc ideo est,* ***quia non sunt suum esse*** *–que las creaturas absolutamente no existan no es imposible en sí mismo...y esto es porque ellas no son su esse.*

✠

della creatura di fronte alla pienezza dell'attualità divina. Si può osservare però, sia che non è tale il senso tecnico che al termine dá il S. Dottore", *Intorno alla nozione...*, *Esegesi tomistica* p. 68-69.

MARIO ENRIQUE SACCHI

Escuela de Guerra Naval

Guillermo de Ockham

El apogeo del nominalismo escolástico y la imposibilidad de la metafísica

1. La clave de la ontología ockhamista

La organización teoremática de la metafísica establecida por Santo Tomás de Aquino supone la afirmación de los *universalia in essendo* o *in praedicando* a la manera de naturalezas comunes que existen en potencia en el mundo exterior. Esta demostración ostenta una importancia capital para la determinación del sujeto y para la definición de la filosofía primera: la inteligencia científica y sapiencial del ente en cuanto ente. Sin embargo, en la Edad Media la concepción tomista de la metafísica no gozó de mayor aceptación fuera de la escuela encabezada por el Aquinate; al contrario, su definición de nuestra ciencia fue combatida con tenacidad por diversas corrientes escolásticas que durante los siglos XIV y XV protagonizaron un suceso llamado a sumir a la especulación medieval en una crisis irreversible y, al mismo tiempo, a fijar los fundamentos más preciados del pensamiento moderno. Tal suceso estuvo ligado a la restauración del nominalismo, un movimiento de larga trayectoria en la escolástica del medioevo que adquirió el carácter de un verdadero sistema en las obras de Guillermo de Ockham (ca. 1280/ 1290-1347/1350), fraile franciscano inglés cuya vida estuvo agitada por agrias polémicas y entredichos académicos y eclesiásticos, a quien sus contemporáneos, por razones que aún encierran alguna cuota de oscuridad, llamaron *Venerabilis Inceptor*[1].

[1] Una vieja leyenda atribuye a Guillermo de Ockham el apodo de *Venerabilis Inceptor* por el hecho, al parecer bastante probable, de que nunca habría alcanzado el grado de *magister actu regens*. Este grado era otrora conferido por la Universidad de Oxford, donde Ockham obtuvo su formación académica, a los estudiantes que satisfacían las mayores exigencias del *curriculum* escolástico de teología sagrada. Cfr. PH. BOEHNER O. F. M., «Introduction» to *Ockham: Philosophical Writings*, rpt. (Toronto, New York & Paris: Nelson,1959), p. XII.

Guillermo de Ockham ha sido un pensador excepcional. Su figura se yergue en la historia de la teología sagrada y de la filosofía como la de uno de los revolucionarios más avezados de que se tenga memoria. Este rebelde fraile de la Orden de los Menores, tan poco dócil al espíritu de San Francisco de Asís, fue un vívido ejemplo de la avanzada modernizante impulsada por la escolástica cristiana. No en vano sus doctrinas han cumplido con holgura la faena de minar los cimientos en que reposaba el edificio religioso y científico medieval suministrando los principios irrenunciables del pensamiento que ha predominado a lo largo de toda la Edad Moderna. Pero no nos habrá de sorprender que este juicio sobre la proyección del pensamiento de Ockham sea tildado como una apreciación demasiado irritante. Algunos preferirán neutralizarlo alegando que no sería compatible con el contenido explícito de sus trabajos teológicos y filosóficos, mas nos mantenemos firmes en él porque las tesis enunciadas por Ockham confirman que su lugar en la crisis del pensamiento occidental, precisamente por su intervención destacada en la lucha contra los fundamentos y los principios de la metafísica, es de una magnitud tal que sólo una mente poco avisada, si no distorsionada por tal crisis, desestimará o reducirá los alcances de su responsabilidad en la historia del acontecimiento recién aludido.

Para comprender el influjo descollante de Ockham en el nacimiento y en la crisis del pensamiento moderno se debe advertir que la ontología y la noética de este autor están determinadas por su reacción vehemente contra las razones otrora provistas por Aristóteles y Santo Tomás de Aquino para demostrar la relación cognoscitiva del intelecto humano con las cosas del mundo exterior. Si bien Aristóteles y Santo Tomás se han distanciado del platonismo, que ponía el meollo de la inteligencia en la función de las ideas con menosprecio de la concatenación de la experiencia sensorial y del procedimiento abstractivo del intelecto agente, ambos han convenido con el jefe de la Academia en aquello que atañe a la referencia directa de nuestra potencia aprehensiva superior a un objeto universal. Que el universal subsista, o exista *non in alio*, como quería el platonismo, o que solamente tenga ser en potencia en las cosas situadas fuera del alma, según lo sostiene la filosofía aristotélico-tomista, no obsta para percibir la concordancia de Platón, Aristóteles y Santo Tomás en la atribución de un objeto formal tan real cuan universal al entendimiento humano.

La negación de toda existencia de los universales en el mundo exterior ha hecho creer a muchos que Ockham habría obrado de este modo en virtud de una previa convalidación de la concepción aristotélica de la οὐσία πρώτη, pero quienes se han forjado tal impresión se han engañado de medio a medio. A la inversa, en abierta

contraposición a la metafísica de Aristóteles, Ockham buscó armonizar la individualidad de la substancia primera con la presunta necesidad de acceder a la inteligencia de las cosas materiales en sus propias entidades individuas. Consideró indispensable que el objeto formal directo del intelecto del hombre, si se lo ansía algo positivamente existente en los entes naturales, no sea otra cosa que el singular material. Mas esta opinión es cabalmente antiaristotélica, pues contrasta medularmente con las mayores tesis filosóficas del escolarca del Liceo, a pesar de lo cual Ockham juzgó que su posición sería la única que respetaría la concepción aristotélica de los universales. Todas las demás proposiciones filosóficas sobre las naturalezas comunes formuladas en la antigüedad y en la Edad Media nos retrotraerían a la teoría de las ideas elucubrada por Platón, por los realistas exagerados o por el denominado «formalismo», cuyo máximo representante en la escolástica medieval, como se sabe, fue su cofrade Juan Duns Escoto[2]. Con todo, su renuencia a admitir que los universales posean alguna existencia en las cosas del mundo exterior redituó a Ockham la curiosa fama de campeón del aristotelismo, pero esta fama no tiene ningún sustento en su producción literaria; ni mucho menos en el trasfondo de su sistema nominalista o conceptualista

En el siglo XX cobró auge una corriente historiográfica empeñada en reivindicar el pensamiento de Ockham tratando de sustraerlo de las duras críticas a que había sido sometido desde el siglo XIV en adelante, sobre todo por parte de los teólogos y filósofos tomistas. Particularmente a partir de la campaña antinominalista acaudillada por el *Princeps thomistarum* Juan Capreolo (†1444)[3], el tomismo no ha cesado de polemizar contra las doctrinas de Ockham y de sus secuaces. Pero el antinominalismo de la escuela tomista acaba de ser contestado por numerosos historiógrafos. Tal el caso de Philotheus Boehner, uno de los más autorizados eruditos en materias ockhamistas de nuestro tiempo, quien descarta la licitud de la interpretación que señalaba en Ockham al causante principal de la decadencia de la escolástica de la Edad Media. Boehner asegura que la dialéctica ockhamista habría sido escogitada sobre las mismas bases en que se habrían erigido las construcciones teológicas y filosóficas de la propia escolástica, para lo cual Ockham ha-

[2] Sobre el formalismo de Escoto, véase É. GILSON, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*. Études de Philosophie Médiévale 42 (Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1952), pp. 107-113, 450-451 et 536-538.

[3] Cfr. M. GRABMANN, «Johannes Capreolus»: *Divus Thomas* (Friburgi Helvetiorum) 20 (1944) 85-109 und 145-170, reproducido en ID., *Mittelalterliches Geistesleben: Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. Nachdruck der Ausgabe München 1926-1956 hrsg. von L. Ott (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1975), Band III, S. 370-410; G.-TH. BEDOUELLE O. P., R. CESSARIO O. P. & K. WHITE (Eds.), *Jean Capreolus et son temps (1380-1444)* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1997); y N. LOBKOWICZ, «Johannes Capreolus», en *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, bearb. und hrsg. von F. W. Bautz (Hamm i. Westf.: Verlag Traugott Bautz, 1970ff.), Band III, S. 299-300.

bría combinando la genuina lógica aristotélica con la dialéctica de Pedro Hispano —luego Papa Juan XXI— llevándola a un alto grado de perfección. Por lo que incumbe a la metafísica, Boehner desecha igualmente que la obra de Ockham ofrezca testimonios de escepticismo, agnosticismo, fideísmo o empirismo; opuestamente, en ella tan sólo se exaltaría el origen del conocimiento humano en la intuición de las cosas y hechos singulares. Este fundamento intuitivo garantizaría la verdad de los juicios relativos a la índole de los objetos cognoscibles por el hombre y, además, permitiría notar que el conocimiento intuitivo nunca conduciría al error, aun cuando intuyamos algo inexistente. De este modo, Ockham habría perpetuado las enseñanzas de San Agustín de Hipona sobre la infalibilidad de las proposiciones en derredor de los hechos que se nos presentan de una manera inmediata. El núcleo del planteo gnoseológico ockhamista descansaría, pues, sobre el valor de la experiencia sensitiva. No obstante, el conocimiento abstracto y el saber científico requieren que el intelecto humano sea depositario de conceptos universales, los cuales, formados a partir de la intuición de las cosas sensibles, alcanzarían su universalidad por vía de predicación. Por eso, dice Boehner, el ockhamismo sería una filosofía realista en la misma medida en que las nociones mentales representen fidedignamente las cosas exteriores, mas este realismo exigiría indefectiblemente la adopción de la teoría conceptualista de los universales y de la aprehensión intelectual, ya que, al carecer de toda existencia *in rebus*, los universales no serían más que afecciones inmanentes al intelecto. Excepto por institución voluntaria, nada sería universal fuera del alma. Tampoco cabría ver en Ockham a un agnóstico, como se le suele retratar a menudo, por cuanto estimaba que se pueden aportar ciertas pruebas racionales de Dios y de algunos atributos de la deidad, si bien no ha sido partidario de que se pueda demostrar su unicidad, su libertad ni su omnipotencia, de las cuales se podría conseguir solamente una certeza moral[4].

Lo que tal vez haya escapado a Boehner es que su propia síntesis de la doctrina de Ockham certifica con abundancia que el *Venerabilis Inceptor* ha jugado un papel relevante en el desencadenamiento de la crisis del pensamiento escolástico y, con ello, de todo el orden espiritual en que reposaban las convicciones de los hombres de la Edad Media. No cuestionamos, pues, la fidelidad de la opinión de Boehner en relación con el testamento filosófico ockhamista, pero no por ello se debe silenciar la significación del aspecto más destacado del legado teorético

[4] Cfr. PH. BOEHNER O. F. M., «Ockham's Philosophy in the Light of Recent Research», en *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy*, edited by E. W. Beth, H. J. Pos and J. H. A. Hollak (Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1949), vol. I, fasc. II, pp. 1114-1115.

de Ockham que Boehner infructuosamente se ha empeñado en revertir: su propio resumen del pensamiento de Ockham es un documento patético de la ruina de la inteligencia metafísica patrocinada por este exponente inigualado de la *schola nominalium* y genuino mentor del pensamiento moderno.

Contra Boehner, Étienne Gilson achacaba a Ockham el haber auspiciado un fideísmo que fenece en la completa desesperación del vigor metafísico de la razón humana. Empujado nuestro intelecto a obtener alguna seguridad en torno de la existencia y de la consistencia de las cosas del mundo exterior, pero ya rotos sus vínculos noemáticos con los entes que tienen ser fuera del alma, a Ockham no le ha quedado otra salida que abandonarse resignadamente a los datos de la fe. Gilson no ha esquivado la calificación del pensamiento de Ockham como un «teologismo», esto es, un sistema librado a una creencia de la cual sería imposible dar razones filosóficas de ningún tipo, toda vez que sus soportes racionales se han esfumado con la quiebra de la referencia mutua entre el entendimiento del hombre y las cosas a cuyo conocimiento se ordena naturalmente[5]. No hallamos motivos atendibles, luego, para sindicar el pensamiento de Ockham como una expresión de la filosofía realista, según la propuesta de Boehner, a no ser que este adjetivo signifique un auténtico eufemismo[6]. Observemos, empero, que la equivocidad de las alusiones incesantes a la *realidad* y al *realismo* en el lenguaje filosófico moderno —herencia de una lexicografía defectuosa acuñada por los maestros escolásticos en el siglo XII— son proclives a incentivar y aun a consolidar la dosis elevada de oscuridad que arrastra el uso de estos vocablos[7].

La benevolencia que en nuestra época se depara a la doctrina de Ockham es un síntoma notorio de los intentos de eximirle de responsabilidad en la crisis del pensamiento que ha germinado y crecido dando las espaldas a la filosofía primera. Repitamos una vez más, entonces, que Boehner y quienes adhieren a su opinión no parecen haberse percatado de que su descripción del ockhamismo refleja con creces el tenor subversivo de las teorías del *Venerabilis Inceptor*. No por casualidad en ellas se encuentra tanto el fermento de la decadencia de la escolástica medieval cuanto la formulación histórica de los *principia maiora* del pensamiento moderno. Pero nada de esto ha sido ajeno a la recepción triunfal del nominalismo de Ockham por parte de las escuelas cuyos miembros se han rendido de un modo

---

[5] Cfr. É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2ème éd. Études de Philosophie Médiévale 32 (Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1948), p. 37, note 3, et p. 238.

[6] Cfr. PH. BOEHNER O. F. M., «The Realist Conceptualism of William of Ockham»: *Traditio* 4 (1946) 307-325.

[7] Cfr. M. E. SACCHI, «La polivalencia del concepto de realidad», en H. SEIDL (Hrsg.), *Realismus als philosophisches Problem*. Philosophische Texte und Studien 51. Epimeleia, N. F., Band 2 (Hildesheim, Zürich & New York: Georg Olms Verlag, 2000), pp. 79-88.

virtualmente incondicional ante sus dictámenes filosóficos. Las peripecias modernas de la metafísica se iniciaron con este apogeo de las *scholae nominalium*.

2. El conceptualismo ockhamista

Tajante es la repulsa de Ockham hacia los universales a los que se asigne cualquier grado de existencia fuera del alma. La pretensión de hallar alguna universalidad en las cosas no pasaría de ser una quimera. Los únicos universales que podríamos admitir serían las concepciones inmanentes al intelecto y las voces del lenguaje humano. Quienes han entrevisto un universal dotado de alguna existencia en las cosas mismas no habrían hablado más que de una ficción. Dado que carecerían de todo fundamento *in rebus*, los universales se agotarían en su condición de formas mentales[8]. Ulteriormente podríamos reconocer la universalidad de las palabras con las cuales nombramos las cosas exteriores, mas nunca habríamos de detectar en éstas nada que sea de suyo universal. Así es que, de acuerdo a Ockham, el universal no sería la esencia ni tampoco formaría parte de la quididad de los entes del mundo exterior. El universal se agotaría en su existencia inmanente al entendimiento reduciéndose a su significación nocional o nominal. En cuanto se plasme en un concepto mental, el universal adquiere una entidad apta para significar las cosas mismas. A su turno, los conceptos universales son significados por nombres igualmente universales, mas ni los conceptos ni las palabras del lenguaje son *res exteriores*[9].

Nada permitiría aludir a un *universale a parte rei* porque todo lo que halla en las cosas es algo estrictamente singular[10]. La individualidad numérica de las cosas materiales del mundo exterior impediría que en ellas existan predicables universales, ya que éstos entrarían en colisión con la unidad positiva que el singular material posee en razón del número, lo cual tornaría imposible que *ad extra* coexista algo simultáneamente universal y singular. Para Ockham, tal coexistencia estaría interdicta por una imposibilidad óntica que no podría ser

---

[8] «Natura, quocumque modo distinguitur ab individuo, non est nisi ens rationis» (*In I Sent.* d. 2 q. 6 E [Lugduni: M. I. Treehsel, 1495]).

[9] «Huiusmodi autem universalia non sunt res extra animam. Propter quod non sunt de essentia rerum nec partes rerum extra, sed sunt quaedam entia in anima, distincta inter se et a rebus extra, quarum aliqua sunt signa rerum extra, aliqua sunt signa illorum signorum. Sicut hoc nomen "universale" est commune ad omnia universalia, et per consequens est signum omnium aliorum universalium a se» (*Summ. log.* I 25, ed. Ph. Boehner O. F. M., G. Gál O. F. M. et S. Brown O. F. M., en *Guilelmi de Ockham opera philosophica et theologica* [Sancti Bonaventurae, Neo Eboraci: Institutum Franciscanum Vniversitatis Sancti Bonaventurae, 1965sqq], Opera philosophica, vol. I, p. 83).

[10] «Nihil est a parte rei quin sit simpliciter singulare» (*Summ. log.* I 66, p. 204).

salvada por ningún artilugio filosófico de la mente humana[11]. Consiguientemente, si las cosas exteriores poseen unidad numérica, a la cual no puede superponerse ninguna otra unidad universal, tal unidad universal solamente se daría al nivel de la significación de los conceptos o de los nombres; nunca en las mismas cosas exteriores[12]. Ockham suponía que esta teoría contaría con el amparo de la autoridad filosófica de Avicena[13].

La negación de la existencia extramental de los universales es propuesta en múltiples pasajes de los escritos de Ockham, muchas veces con frases lacónicas y escuetas. Casi todas sus negaciones del universal extramental subrayan que la existencia de cualquier *universale a parte rei* introduciría un desquicio en el orden entitativo de las cosas del mundo material. Por otro lado, la afirmación de tal universal chocaría contra el hecho de que, para nosotros, ni inmediata ni mediatamente su existencia sería ni siquiera apenas evidente[14].

En el fondo, la singularidad de las cosas exteriores, según Ockham, excluiría absolutamente toda naturaleza común en ellas mismas. Lo opuesto comportaría una duplicidad absurda de la unidad garantizada por la singularidad de cada cosa particular. Nada sería común en el plano de las cosas extramentales. Todo lo que es común lo sería sólo en la unidad nocional que adquiera en el entendimiento o en la unidad nominal de los signos lingüísticos[15]. El universal solamente podría existir en la inmanencia de los conceptos al entendimiento o en la significación de los nombres. Las substancias naturales son en sí mismas individuas y en los entes corpóreos sus esencias se hallan actualizadas y singularizadas. Los universales, luego, serían tan sólo afecciones intrínsecas al alma del sujeto inteligente o signos nominales empleados por los hombres para nombrar los individuos existentes en el mundo exterior[16].

Uno de los razonamientos que mejor denuncian el sentir de Ockham en esta materia se lee en la *Summa logicae*, donde dice que no hay

---

[11] «Nulla res extra animam est realiter communis nec una unitate opposita unitati singularitatis, igitur realiter non est aliqua unitas nisi unitas singularitatis» (*In I Sent. Ordin.* d. 2 q. 6 2a via contra opinionem Scoti, ed. S. Brown O. F. M. et G. Gál O. F. M., en *Guilelmi de Ockham opera philosophica et theologica*, ed. cit., Opera theologica, vol. II, p. 177).

[12] «Quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium» (*Summ. log.* I 14, p. 48).

[13] Cfr. AVICENNAE, *Metaphys.* V 1(Venetiis: Apud Iunctas, 1508), fol. 87rb.

[14] «Nulla talis res est quae sit universalis et intrinseca illis quibus est communis» (*In I Sent. Ordin.* d. 2 q. 4 opinio auctoris, in fine, p. 127).

[15] «Non videtur bene dictum quod communitas et similiter singularitas conveniunt naturae extra intellectum, quia nihil extra intellectum est commune, cum extra intellectum sit quodlibet realiter singulare» (*Ibid.*, d. 2 q. 6 ratio 6a contra dicta Scoti, p. 195).

[16] «Nullum universalem est extra animam exsistens realiter in substantiis individuis, nec est de substantia vel essentia earum; sed universale vel est tantum in anima, vel est universale per institutionem quomodo haec vox prolata "animal", est similiter "homo", est universalis, quia de pluribus est praedicabilis, non pro se sed pro rebus quas significat» (*In Porphyr. De praedicab.*, prooem. n. 2, ed. E. A. Moody, en *Guilelmi de Ockham opera philosophica et theologica*, ed. cit., Opera philosophica, vol. II, p. 11). «Non videtur quod aliqua res extra animam quae sit substantia sit universalis nisi forte per voluntariam institutionem» (*In II Sent. Ordin.* d. 2 q. 7 contra opinionem communem, in initio, p. 235).

ninguna substancia universal que exista en la naturaleza exterior, pero, al mismo tiempo, niega toda universalidad *a parte rei* tanto en la línea de la substancia individual cuanto en cualquier otro aspecto de la entidad de las cosas ajenas al alma del hombre, incluso en el ente en potencia. Ockham negó el universal extramental partiendo del hecho de que ningún universal puede ser una substancia singular dotada de unidad numérica. De no ser así, un individuo humano sería *ipso facto* algo individual y universal al mismo tiempo[17].

Pero la substancia en absoluto puede ser universal; es una según el número y, por tanto, necesariamente singular, pues toda substancia, o es sólo una cosa y no muchas cosas, o es una y muchas cosas simultáneamente. Si es una y no muchas cosas, la substancia es numéricamente una. Si fuera muchas cosas a la vez, podría ser muchas cosas singulares o muchas cosas universales. Si fuese muchas cosas singulares, seguiríase que alguna substancia debería ser una pluralidad de cosas singulares, mas por aquí no se llega a ninguna parte, ya que repugna absolutamente que algo sea a la vez singular y universal. Si, por otro lado, fuera muchas cosas universales, tomemos uno de estos universales y volvamos a preguntarnos si es una única cosa o, en su defecto, muchas cosas; pero tampoco por este camino hemos de arribar a ninguna conclusión razonable, porque si transitamos por él nos veremos obligados a reproducir al infinito la división de las cosas universales. En consecuencia, por el sólo hecho de ser un ente singular, la substancia no admite ninguna universalidad *in rebus*[18].

Después de reiterar en varios corolarios que ninguna substancia es universal, Ockham alega a su favor los esclarecimientos de Aristóteles y de Averroes sobre la índole de los predicables. De acuerdo a nuestro autor, Aristóteles habría sostenido esta misma doctrina en sus libros de filosofía primera[19]. Otro tanto habría expresado Averroes en su comentario a la *Metafísica*[20]. Ahora bien, que el universal no tenga la entidad propia de la substancia primera, como lo desea Ockham, es algo que Aristóteles, Averroes, Santo Tomás de Aquino y los autores que han suscrito la teoría del realismo moderado le hubieran concedido sin inconvenientes. Pero Ockham no se contentó con negar que la substancia primera sea universal, sino que también negó que pueda serlo cualquier otra cosa que exista fuera del alma, pues no habría universalidad alguna

---

[17] «[...] non est maior ratio quare unum universale sit una substantia singularis quam alia» (*Summ. log.* I 16, pp. 50-51).

[18] *Ibid.*

[19] Ockham cita la *Metaphys.* Z 13: 1038 b 8-9, et I 2: 1053 b 17-19. Cfr. *Summ. log.*, loc. cit., pp. 51-52.

[20] Cfr. AVERROIS CORDVBENSIS, *Metaphys.* VII 44, 45 et 47 (Venetiis: Apud Theobaldum Paganum, 1552), fol. 92vb, 93ra et 93va, citado por Ockham en la *Summ. log.*, loc. cit., p. 52.

más allá de las intenciones inmanentes al entendimiento o de los signos instituidos voluntaria y arbitrariamente por el hombre[21].

El recostamiento ockhamista en la teoría aristotélica de la singularidad de la substancia primera se halla descompensado por la desestimación de otro aspecto saliente de la filosofía del Estagirita, i. e., la existencia positivamente extramental que el maestro griego ha asignado a las naturalezas comunes predicables de los individuos, por más que estas naturalezas comunes no sean substancias primeras ni existan superpuestas a los entes en acto del mundo físico. El enfoque unilateral del aristotelismo bosquejado por Ockham cercena la visión de Aristóteles acerca de la entidad de las cosas instaladas *ad extra*, pues redunda en la desinteligencia del realismo moderado profesado por el Filósofo y por quienes, habiendo asimilado los principios e inferencias de su metafísica, lo han asumido en abierta discrepancia con la fallida exégesis aristotélica esquematizada por el pensamiento nominalista. Por eso Ockham consideraba que el realismo moderado de Santo Tomás de Aquino, en su observancia estricta de los principios y las conclusiones de la metafísica de Aristóteles, sería absurdo, ya que, en su opinión, la afirmación tomista de un correlato real de los conceptos universales implicaría la superposición del universal con los individuos en acto. El tomismo incurriría en la contradicción de atribuir una esencia universal a las cosas singulares, lo cual traería aparejada la comunicación imposible de la substancia primera a otros entes que de ningún modo pueden convenir en la individualidad de tal substancia sin arruinar su esencial unidad numérica[22].

Ockham desechó que la metafísica de Santo Tomás exhiba algún mérito que le disuada de seguir sustentando su postura original, ya que la tesis del Aquinate solamente podría aceptarse en caso que una cosa externa pudiera formar parte de una comunidad substancial con otras, mas esto ya ha sido excluido por completo[23]. También juzgó innecesario cualquier correlato universal del intelecto que exista fuera del alma en estado de universalidad. Para el acto de la inteligencia bastaría que tal correlato sean los individuos, que podrían ser conocidos a través de la actividad intuitiva de nuestro entendimiento. Contra Santo Tomás, y

---

[21] «Quod etiam ratione confirmari potest, nam omne universale, secundum omnes, est de multis praedicabile; sed sola intentio animae vel signum voluntarie institutum natum est praedicari et non substantia aliqua; ergo sola intentio animae vel signum voluntarie institutum est universale» (*Summ. log.*, loc. cit., p. 53).

[22] «Si illa res quae realiter est singularis est universalis secundum esse suum in intellectu, quod non est possibile nisi propter intellectionem, igitur qualibet res quae potest intelligi consimiliter potest esse universalis eodem modo, ita et Sortes potest esse universais et communis Platoni secundum esse suum in intellectu. Similiter essentia divina secundum esse suum in intellectu poterit esse universalis, quamvis ipsa secundum esse suum reale in effectu sit singularissima; quae sunt omnia absurda» (*In I Sent. Ordin.* d. 2 q. 7 contra 2um modum opinionis communis, p. 241).

[23] «Quando aliquid repugnat ex natura rei alteri per nihil extrinsecum potest sibi competere; sed cuilibet rei repugnat ex se quod sit communis alteri rei; igitur nulli rei per aliquid extrinsecum potest communitas convenire» (*Ibid.*).

aun contra el formalismo de Escoto, Ockham estatuye que la presunción de un correlato universal de la mente delataría la ilusión de desear descubrir un objeto universal en las cosas mismas. Esto no sería más que una ficción quimérica fabulada por una razón que ignoraría lo que son verdaderamente dichas cosas. Puesto que no existiría nada universal *in rerum natura*, la intuición inmediata del individuo cumpliría acabadamente la aspiración intelectual de conocer las cosas tal como les cabe ser en sí mismas, o sea, en su existencia pura y exclusivamente singular.

Ockham no ha ahorrado frases grandielocuentes y sarcásticas para denostar las doctrinas de sus contrincantes, como cuando ha dicho que ninguna cosa, ni por sí misma ni por nada que se le adjunte, ya se trate de un agregado real, ya de un ente de razón, puede ser de suyo universal. Nada universal habría *in rebus* ni en acto ni en potencia. Quienes piensan de otra manera se arriesgan a afirmar un verdadero desatino, porque no advierten que tan imposible es que en las cosas haya algo realmente universal cuanto que el hombre sea un asno[24].

No existiría ninguna posibilidad de que los universales sean ni en acto ni en potencia en el mundo exterior. La entidad del universal se reduciría a un mero signo nocional o lingüístico, pero sin que a su significación corresponda nada supraparticular en las cosas mismas, ni siquiera como fundamento del conocimiento intelectivo o del lenguaje humano. El correlato exterior del intelecto nunca será un objeto universal. La ontología del individuo, que para Ockham coincidiría con la teoría aristotélica de la substancia, impondría desistir del sostenimiento de la existencia extramental de las naturalezas comunes[25]. De ahí que la solución de la querella medieval de los universales, propuesta décadas antes por Santo Tomás en perfecta armonía con la metafísica de Aristóteles, haya merecido de Ockham la más férrea repulsa. Con ello se puso de manifiesto que las invocaciones ockhamistas a la filosofía aristotélica no han pasado de ser meras declamaciones que no se apoyan en las sentencias explícitas del maestro macedonio. A partir de esta fallida alusión a la doctrina de Aristóteles y del rechazo de la solución tomista

---

[24] «Nulla res extra animam, nec per se nec per aliquid additum, reale vel rationis, nec qualitercumque consideretur vel intelligatur, est universalis; ita quod tanta est impossibilitas quod aliqua res extra animam sit quocumque modo universalis [...] quanta impossibilitas est quod homo per quamcumque considerationem vel secundum quodcumque esse sit asinus» (*Ibid.*, d. 2 q. 7 resp., in initio, pp. 248-249).

[25] «Vniversale non est in re ipsa cui est universale, non plus quam vox est pars sui significati. Sicut tamen ipsa vox vere et sine omni distinctione praedicatur de suo significato, non pro se sed pro suo significato, ita universale praedicatur vere de singulari suo, non pro se sed pro singulari (*Ibid.*, d. 2 q. 7 resp., circa mediumn, p. 252). Igual temperamento teorético se observa en la *Anonymi cuiusdam nominalistae quaestio de universalibus* editada por M. GRABMANN, *Quaestio de universali secundum viam et doctrinam Guilelmi de Ockham.* Opuscula et Textus Historiam Ecclesiae eiusque Vitam Illustrantia. Series Scholastica et Mystica 10 (Monasterii Westfalorum: Typis Aschendorff, 1930).

de la cuestión de los universales, Ockham ha estrenado la crisis moderna de la teoría del conocimiento intelectual.

Establecida su posición sobre la entidad de los universales, que no podría exceder el ámbito de las nociones mentales y de las palabras instituidas arbitrariamente por la inventiva lingüística del animal racional, Ockham encara el arduo problema filosófico del objeto del intelecto de un modo congruente con su negación absoluta de toda naturaleza común en las cosas externas al alma humana: si el objeto del entendimiento es algo universal, y si no hay universalidad alguna allende los conceptos y los nombres, el saber científico y la metafísica no consistirían en otra cosa que en una exploración de los signos de las cosas; no en la aprehensión de estas cosas tales cuales son en sí mismas.

3. La desnaturalización nominalista del conocimiento intelectual

Al negar todo universal *in rerum natura*, Ockham se opuso con firmeza a la teoría tomista del intelecto agente y de las especies inteligibles emprendiendo un ataque frontal contra las conclusiones de Santo Tomás en torno de la índole de la concepción intelectiva. Ockham es enérgico: el examen filosófico de la vida intelectual del hombre excluiría la justificación de la existencia en el alma humana de un entendimiento agente y de las especies inteligibles que Santo Tomás ha reclamado para la consumación de la inteligencia de las cosas del mundo exterior a nuestra alma.

En el conceptualismo ockhamista, la forma natural de las cosas instaladas fuera del alma inmutaría por sí sola a la potencia aprehensiva inmaterial de las creaturas espirituales. El entendimiento del hombre capta objetos distintos de su substancia, pero para ello no tendría necesidad alguna de conocer mediante especies que difieran realmente de la entidad física de las cosas corpóreas. El conocimiento intelectual de ninguna manera requeriría que la inteligibilidad de las cosas externas adviniera a las mentes de sus cognoscentes con arreglo a la intermediación de formas intencionales o representativas que se distinguirían de la esencia de los compuestos hilemórficos hilemórficos individualizada en la substancia de cada uno de ellos.

Al descartar la intermediación de las especies inteligibles para la concreción de la inteligencia humana, Ockham piensa que la intelección brotaría de un contacto espontáneo del entendimiento con la esencia de las cosas de este mundo, que no sería ninguna naturaleza común a más de un individuo, sino la misma quididad singular de cada substancia primera existente fuera de nuestro espíritu. Por tanto, podríamos

notificarnos de lo que las cosas son sin echar mano a la intermediación superflua de especies que, a su juicio, no cumplirían función alguna en nuestro proceso intelectivo:

> «Puesta la misma cosa presente y el mismo intelecto, —asegura nuevamente Ockham —ya el angélico, ya el nuestro, sin ninguna otra cosa previa, sea esto un hábito o una especie, el intelecto puede conocer intuitivamente aquella cosa»[26].

Con ello quedaría eliminada la necesidad de las especies inteligibles y de la abstracción intelectual obrada por el entendimiento agente que Aristóteles y Santo Tomás habían exigido para la adecuación de la mente humana a la inteligibilidad en potencia de las cosas materiales del mundo exterior. Esto explica por qué la famosa *navaja* de Ockham ha intervenido de un modo incisivo en la exclusión de las especies inteligibles y del intelecto agente: *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Si bien la generalidad de los historiógrafos concuerda en que este principio de economía del pensar no se halla literalmente expuesto en las obras de Ockham con las palabras recién transcritas, se lo descubre, no obstante, expresado en múltiples fórmulas similares a lo largo del conjunto de todos sus escritos teológicos y filosóficos[27]. Por su parte, Boehner se esforzó en avecinar el significado de este principio ockhamista al principio de razón suficiente tal cual fue ampliamente invocado a partir de la tardía Edad Media y, desde entonces, durante todo el desarrollo del pensamiento moderno[28].

El principio de economía del pensar ha compelido a Ockham a descartar todo aquello que ha considerado accesorio y prescindible en el proceso intelectivo. La existencia de un entendimiento agente en nuestra alma habría sido afirmada errónea e ilusoriamente por Aristóteles y Santo Tomás. El consenso de los filósofos y de las *auctoritates* teológicas, según Ockham, contendría un veredicto negativo en tal sentido:

> «Acerca de la actividad del intelecto, cuando se pregunta si corresponde poner un intelecto activo, debe saberse que, atendiendo la autoridad de todos los

---

[26] *In II Sent.* q. 15 U, ex ed. Lugdunensi 1495.

[27] Cfr. C. DELISLE BURNS, «Ockham's Razor»: *Mind* 24 (1915) 392; W. M. THORBURN, «The Myth of Ockham's Razor»: *Ibid.* 27 (1918) 345-353; C. F. ROGERS, «Ockham's Razor»: *Theology* 40 (1940) 340-349; R. KAPP, «Ockham's Razor and the Unification of Physical Science»: *The British Journal for the Philosophy of Science* 8 (1957-1958) 265-280; y G. O'HARA, «Ockham's Razor Today»: *Philosophical Studies* 12 (1963) 125-139.

[28] «What Ockham demands in his maxim is that everyone who makes a statement must have a sufficient reason for its truth, "sufficient reason" being defined as either the observation of a fact, or an immediate logical insight, or divine revelation, or a deduction from these. This principle of "sufficient reason" is epistemological or methodological, certainly not an ontological axiom» (PH. BOEHNER O. F. M., «Introduction» to *Ockham: Philosophical Writings*, p. XXI).

Santos y filósofos, por ninguna razón necesariamente concluyente ha de ponerse un intelecto activo, sino solamente el pasivo»[29].

La negación de la existencia de un intelecto agente o activo, distinto del entendimiento posible, solicitaba a Ockham la justificación de la pasividad atribuida a nuestra potencia aprehensiva superior y, al mismo tiempo, del modo por el cual esta pasividad sería compatible con la espontaneidad que ha atribuido a la actividad intelectiva. En este aspecto, su pensamiento parece haber sido víctima de una confusión, pues en ciertos textos de Ockham la negación del intelecto agente no es tan enfática, como sucede en algunos donde, en vez de negar su existencia, lo identifica con el mismo intelecto posible[30]. La confusión se hace más patente todavía en aquellas circunstancias en que no ha distinguido el intelecto posible y el *intellectus passivus*. Éste, como lo había probado Santo Tomás, no es la potencia intelectiva que ejerce el acto de entender, sino mejor uno de los nombres con que se suele designar la *ratio particularis* o la *vis cogitativa*, un sentido interno del alma humana equiparable a la *aestimativa* animal, aunque en ocasiones, aclara el Aquinate, también se usa dicho término para aludir al apetito sensitivo del hombre[31].

La recusación de la existencia del entendimiento agente y de las especies inteligibles guarda una estrecha congruencia con la teoría ockhamista del objeto del intelecto. Esta teoría ha determinado de una manera relevante la crisis que el nominalismo ha desatado al nivel de los mismos principios de la metafísica, pues Ockham ha aseverado que el objeto del entendimiento, sin más, sería el singular material[32]. Esta opinión se ha proyectado en la historia como una suerte de dogma cardinal del pensamiento antimetafísico que ha cundido en la Edad Moderna, al punto tal que ha pasado a ser la tesis que en mayor medida ha marcado la impronta del nominalismo como el responsable principal de la decadencia de la escolástica medieval y aun como la fragua del pensamiento históricamente posterior, ya que ella envuelve un ataque implacable contra la misma esencia de la filosofía primera. En efecto, conforme a la

---

[29] *In II Sent.* q. 24 A, ex ed. Lugdunensi 1495.

[30] «Intellectus agens—dice Ockham— nullo modo distinguitur ab intellectu possibili, sed idem intellectus habet diversas denominationes» (*In I Sent. Ordin.* d. 3 q. 6 resp ad arg. alterius opiniones, p. 520).

[31] En contra, según Santo Tomás: «*Intellectus passivus* secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones; qui etiam in I *Ethic.* [Philosophi] dicitur *rationalis per participationem*, quia *obedit rationi*. Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quae nominatur *ratio particularis*. Et utroque modo *passivum* accipi potest secundum primos duos modos passionis, inquantum talis intellectus sic dictus, est actus alicuius organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles ab hoc nominat *intellectum possibilem*, non est passivus nisi tertio modo: quia non est actus organi corporalis. Et ideo est incorruptibilis (*Summ. theol.* I q. 79 a. 2 ad 2um). Cfr. ARISTOTELIS, *Ethic. Nicom.* A 13: 1102 b 25 - 1103 a 3.

[32] «Illud autem singulare quod primo sentitur a sensu idem et sub eadem rationem primo intelligitur ab intellectu» (*In I Sent.* d. 3 q. 6 G, ex ed. Lugdunensi 1495).

opinión de Ockham y al consenso de los autores que adhirieron a la *via modernorum*, si el objeto del intelecto fuese el singular material, la mente humana sería absolutamente impotente para captar la verdad de las cosas en sus razones universales.

Es indudable la coherencia de la doctrina ockhamista del objeto del entendimiento con la teoría conceptualista de los universales. Dado que no habría ningún *universale in essendo* o *in praedicando* en las cosas exteriores al alma, nuestro intelecto intuiría directamente el singular material sin necesidad de valerse de la intermediación de ninguna especie inteligible. El intelecto agente sería del todo inútil, pues no tendría caso asignarle la tarea de remover las condiciones materiales individuantes que, según ciertos filósofos, entre quienes ha descollado Santo Tomás de Aquino, impedirían la inteligencia de los individuos que existen en el mundo exterior.

Ockham no ignoraba que la atribución de un objeto individual al intelecto le reclamaba la solución del problema suscitado por la incompatibilidad de dicha teoría con la universalidad del sujeto de la ciencia, pero sus esfuerzos ordenados a aventarlo han sido estériles. Encuadrada dentro del típico planteo conceptualista, la actitud de Ockham, además de alejarse del aristotelismo en el cual, en apariencia, quiso perseverar, no sólo ha reincidido una y otra vez en la contradicción mencionada, sino que ha terminado entremezclando los objetos del intelecto y de los sentidos con una consecuencia que no ha podido evitar el derrumbe de todo su esquema noético: si las potencias del alma se distinguen en razón de sus objetos, la atribución *sub eadem rationem* de un objeto singular a los sentidos y al entendimiento implica la negación de la distinción real entre tales capacidades aprehensivas.

Ésta es una de las falencias más perjudiciales de la gnoseología nominalista que Ockham entronizó en la escolástica medieval. Al haberles asignado un mismo objeto cognoscible a través de una misma y única razón formal, la indistinción del intelecto y de los sentidos elimina la ordenación de la mente humana a la inteligencia de un objeto que rebase la corporeidad del singular material. El conjunto de las cosas positivamente inmateriales, y aun de aquellas otras de índole material que son cognoscibles inmaterialmente, queda así oculto ante la mirada del intelecto, ya que, en rigor, la existencia de una potencia intelectiva en el alma del hombre carecería de la menor justificación si tal potencia no haría otra cosa que reproducir la misma misión reservada a nuestras capacidades aprehensivas inferiores. Ockham olvidó esgrimir su *navaja* precisamente cuando un elemental principio de economía le requería restringir a sus objetos respectivos las cosas cognoscibles por las potencias sensoriales e intelectiva del alma humana.

Impedido de salvar la contradicción anotada, Ockham propulsó una descripción de la universalidad del objeto del intelecto, indispensable para dar cuenta de la posibilidad de la deducción de conclusiones científicas universales o supraparticulalares, ateniéndose al siguiente procedimiento: puesto que no existiría nada universal *in rebus*, el entendimiento, igual que los sentidos, aprehendería directamente el singular material; pero, al unísono, construiría en su intimidad proposiciones universales a partir de la experiencia de las cosas individuales del mundo exterior, de modo que, en la organización de dicha universalidad puramente nocional, el intelecto entraría en contacto con los únicos universales que estaríamos en condiciones de afirmar como tales, esto es, aquéllos de los cuales se ocupa la ciencia. Con cinco siglos de anticipación, esta tesis de Ockahm preanunció sugestivamente la constitución trascendental de los objetos tal cual fue postulada por Kant en la *Crítica de la razón pura* después de haber suscrito con entusiasmo los principios del pensamiento conceptualista.

Fácilmente se percibe en la doctrina ockhamista la contradicción de la negación de toda realidad universal *ad extra* con la afirmación de la existencia de algo que puede convenir a más de un individuo de la misma especie:

> «scito quod quando aliquid convenit uno individuo potest consimile competere alteri individuo eiusdem speciei»[33].

Se podría aducir que esta conveniencia, para Ockham, acontecería solamente al nivel de los conceptos o de las voces del lenguaje; pero, en tal caso, habría que ver hasta qué punto una razón cuerda podría negar que Sócrates, Calias y Critias convienen en la propia naturaleza exterior de la *humanitas* participada en sus mismas entidades individuales, habida cuenta que de ningún modo sus substancias la participan singularmente como un efecto de la noción significativa de hombre universalizada en nuestro entendimiento. De esta manera, si el conocimiento científico versa sobre algo universal, y si no hubiera universalidad alguna fuera de los conceptos y de las palabras del

[33] «Sciendum est quod sensu apprehendente aliquod sensibile, potest virtus phantastica idem imaginare, et non solum phantastica sed etiam intellectus potest idem apprehendere, quo apprehenso potest intellectus eundem calorem cognoscere, et scire quod illud est calidum, et quod illo approximato alteri calefacit illud aliud quod non esset calidum nisi sibi primum calidum approximaretur. Et ita intellectus evidenter cognoscit hanc propositionem "hoc calidum calefacit". Ista autem propositione nota et scita, et scito quod quando aliquid convenit uno individuo potest consimile competere alteri individuo eiusdem speciei, accipit istam propositionem universalem "omnis calor est calefactivus", cum non sit maior ratio quod unus calor sit magis calefactivus quam alius. Ista propositio sic nota per experientiam est unum universale, quia est propositio universalis; quae si non possit aliter cognosci quam sic per sensum, erit principium artis et scientiae. Si autem possit cognosci isto modo, et praeter hoc possit cognosci sine sensu per propositiones notas, necessarias, dispositas in modo et figura, erit conclusio scientiae et demonstrationis» (*Summ. log.* III 10, pp. 522-523).

lenguaje, la ciencia, incluida la metafísica, no sería más que una inspección de las afecciones inmanentes a la mente humana o de los signos orales o lingüísticos instituidos arbitrariamente por el hombre. De ahí queOckham sostenga que el proceso intelectivo no diferiría en absoluto de la sensación, pues el singular material sería *ex aequo* tanto el *primum cognitum* de nuestro entendimiento cuanto el objeto de los sentidos:

> «Primum obiectum intellectus primitate generationis est ipsum singulare, et hoc sub propria ratione et non sub ratione universalis».
>
> «Illud quod movet intellectum primo non est universale, sed singulare, et ideo singulare primo intelligitur primitate generationis» [34].

Nada que no sea en sí mismo singular podría incentivar o mover al intelecto a ejercer su acto aprehensivo propio —la inteligencia[35]—. En consecuencia, el conocimiento universal de la ciencia no consistiría en la inteligencia de las mismas cosas que existen en el mundo exterior, sino, como ya se dijo, en una versación en derredor de sus de sus signos conceptuales o nominales. De ahí que esta doctrina de Ockham sea un verdadero precedente del inmanentismo idealista moderno porque la ciencia no se puede desligar de su referencia a algo universal. Ahora bien, si ningún universal, según el pensamiento nominalista, tiene ser fuera de nuestra alma, el saber científico, en la misma medida en que es un conocer universal, habría de recaer no ya no en la verdad de las cosas mismas, sino en la mera significación de estas cosas tal como se hallaría universalizada en nuestras nociones mentales y en las voces del lenguaje humano, aunque bajo ninguna circunstancia podría admitirse que estas nociones y voces constituyan un correlato intencional de las cosas que existen *ad extra*, donde nada poseería en sí mismo universalidad alguna. La ciencia, entonces, recaería pura y simplemente en algo conformado *ab humana institutione* al modo de una entidad artificiosa o ficticiamente universalizada —*voluntarie*, decía Ockham— para que se pueda convertir en objeto del intelecto y, como resultado de ello, en sujeto del saber epistémico.

En el sistema nominalista de Ockham resulta claro el rebajamiento de la perfección del intelecto humano, pues no se ve qué causa pudiera llevar a considerarlo una potencia superior a los sentidos si su capacidad aprehensiva restringiera su percepción al mismo objeto que éstos

---

[34] (*In I Sent. Ordin.* d. 2 q. 6 ad arg. Scoti ad 3um, p. 202). Cfr. *Ibid.*, d. 2 q. 8 ad arg. princip., p. 292).

[35] «Obiectum motivum intellectus est praecise singulare. Et dico quod omne singulare est motivum intellectus, quia omne singulare potest intelligi notitia intuitiva, quantum est ex natura animae et intellectus nostri» (*Ibid.*, d. 3 q. 8 resp. ad dubia, circa finem, p. 540).

captan *sub eadem rationem*. También aquí podemos descubrir otra contradicción ockhamista: el entendimiento y los sentidos conocerían el mismo objeto enfocado bajo una misma razón formal, de acuerdo al principio «lo que puede la potencia inferior lo puede la superior». Sin embargo, este principio no puede ser aplicado válidamente en nuestro caso. En efecto, ¿a título de qué perfección habríamos de atribuir alguna superioridad al intelecto en relación con los sentidos si aquél y éstos remitieran por igual al conocimiento de las mismas cosas y, además, conforme a una misma razón objetiva? Dominado por el prejuicio nominalista de la presunta desproporción o irrelación significativa de las nociones universales comparadas con la entidad de las cosas naturales, Ockham desestima la diversidad de las condiciones entitativas de los compuestos hilemórficos del mundo exterior y del ser intencional de las representaciones formales de estas cosas, el cual, contra la apreciación nominalista, sólo puede ser conocido por quien adquiera un conocimiento reflexivo sobre sus propias concepciones. Así es que el ockhamismo ha malversado la comparación de la entidad natural de las cosas con la significación conceptual que de ellas registra la mente del hombre. El siguiente raciocinio de Ockham prueba con elocuencia tal malversación y su proyección gnoseológica, pues en él queda abolida la perfección superior del intelecto en relación con los sentidos, que dependen de nuestras capacidades orgánicas:

> «Cuando lo conocido por la potencia superior [=el intelecto] es absolutamente más imperfecto que lo conocido por la potencia inferior [=el senti-do], entonces la potencia superior no conoce de un modo más eminente a-quello que es conocido por la potencia inferior; pero el universal es absolu-tamente más imperfecto y más posterior que el mismo singular; por ende, el intelecto no conoce el objeto del sentido de un modo más eminente»[36].

Si esto fuese así, ¿no habría necesidad de inferir que el intelecto reiteraría estéril y deficientemente la función aprehensiva de los sentidos e incluso que hasta sería una capacidad frustrada en orden a proveer al hombre un conocimiento más perfecto que la sensación? El interrogante que acabamos de formular se puede comprender si se tiene presente que Ockham ha sido uno de los tantos pensadores ocasionalistas que han transitado por el panorama de la escolástica de la Edad Media. No por casualidad la nutriente ocasionalista del nominalismo moderno, en franca dependencia de la doctrina del *Venerabilis Inceptor*, se alza como una barrera frente a la cual la razón humana debería deponer sus pretensiones de alcanzar un objeto universal emancipado de aquello instituido ficticia y arbitrariamente por ella misma. De ahí que El obje-

[36] *Ibid.*, d. 3 q. 6 resp. auctoris ad quaest., p. 495.

to primario del intelecto sería el singular material y su objeto secundario los conceptos mentales, que sólo se podrían percibir verificando su inmanencia a la mente del sujeto cognoscente en acto; pero este objeto jamás podría ser una naturaleza común que exista *in rebus*, donde no habría nada en sí mismo universal. Con ello Ockham dice algo más, aunque de no menor gravedad que todo lo analizado hasta ahora: el intelecto no tendría objeto adecuado o común alguno. Tal objeto no es el singular material, porque en el conocimiento de éste coincidirían tanto el entendimiento cuanto lo sentidos; ni tampoco los signos representativos de las cosas al nivel de sus nociones, ya que no podemos concebir actualmente todas las cosas inteligibles, sino tan sólo aquellas otras para cuya aprehensión contemos con alguna capacidad perceptiva ínsita en la naturaleza de nuestra potencia intelectiva. Por consiguiente, sería menester que desechemos por completo que haya algún objeto adecuado al intelecto, como, inversamente, lo querían Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y sus discípulos[37].

A estar de la doctrina de Ockham, toda vez que el intelecto carecería de un objeto formal adecuado, tampoco podría ordenarse a la inteligencia del ente en común. Esto equivale a negar la misma posibilidad de la metafísica, cuyo sujeto no es sino lo que es —el ente en cuanto ente—, eso mismo que los filósofos primeros consideran el objeto formal comunísimo del intelecto. Nueva y flagrante contradicción: mientras que Ockham negó la existencia de un objeto formal adecuado al intelecto, no tuvo reparos en afirmar que la noción de ente se predica unívocamente de todo ente real. No habría un objeto adecuado al entendimiento que sea *per se commune ad omnia*, como lo hemos apuntado en la colación del último de los textos ockhamistas citados. No obstante, Ockham contradijo tal anuncio con un juicio que habla por sí sólo de su aceptación puramente verbal a las reglas lógicas del raciocinio humano[38].

La contradicción que implica la negación del objeto adecuado al entendimiento y la afirmación simultánea de la univocidad del ente se transformó en un galimatías cuando Ockham incurrió en una contradicción ulterior, esto es, aquélla por la cual redujo toda la univocidad del ente a la unidad de la significación con que su concepto se halla depositado en la mente de quienes lo conciban, de modo que el ente ni siquiera sería algo que en sí mismo es, sino únicamente algo que no superaría el estamento óntico de una cosa conocida por el intelecto, es de-

[37] «Nihil est obiectum adaequatum intellectus. Cuius ratio est, quia obiectum adaequatum est illud quod est per se commune ad omnia per se apprehensibilia ab illa potentia; sed per nihil est tale respectu omnium intelligibilium; igitur, nihil est obiectum adaequatum» (*Ibid.*, d. 3 q. 8 resp. auctoris, in initium, p. 533).

[38] «Communissimum quod potest apprehendi a nobis est ens quod est univocum omni enti reali; aliter enim non possemus habere aliquam cognitionem nec de Deo nec de substantia» (*Ibid.*, d. 3 q. 8 resp. auctoris, in fine, p. 534).

cir, de una *intentio intellecta*. ¿Por qué esta teoría implica una nueva contradicción? Sencillamente, porque Ockham insistió en la predicación unívoca del concepto de ente sin admitir que a este concepto pueda corresponder algo *unum* en las cosas de las cuales se lo predica; mas, paradojalmente, la significación nominal de la voz *ente*, atentos a estas cláusulas nominalistas, en lugar de corresponder a la intención de su noción unívoca, sería formalmente equívoca, ya que traduciría *in verbis* concepciones extrañamente diversas de lo que entendemos por tal cosa. Para Ockham no habría nada *unum* en las cosas exteriores que convienen comunísimamente en ser entes, pero podríamos significarlas a través del concepto unívoco de ente diversificado en una multiplicidad de significaciones que derivarían en la equivocidad de sus nombres[39].

El nominalismo no solamente ha puesto en interdicción a la filosofía primera, sino también a la propia inteligencia *ut sic*. No cuesta ningun esfuerzo percatarse que el pensamiento nominalista desemboca en un diagrama del conocimiento humano donde no hay cabida para la especulación metafísica sobre el ente en cuanto ente. Habida cuenta que esta teorización sería imposible si nuestro entendimiento no se ordenara a la intelección analógica de lo que es, el esquema conceptualista que propugna la contradicción de la univocidad del ente junto a la negación de toda universalidad real —de donde no tendría ningún asidero hablar de la noción de ente como de algo que se predique *communissime* de todo aquello que sea— termina en la conformación de una dialéctica que desiste de versar en torno de las cosas en su propia entidad extramental reduciéndose a la mera exploración de los conceptos de tales cosas. Esta actitud comporta la caída inexorable en el inmanentismo porque nuestros conceptos universales no poseerían correlato objetivo alguno en el mundo exterior, el cual, a la postre, no consistiría más que en una pura aglomeración de individuos desprovistos de todo nexo óntico que los vincule entre sí y, por tanto, impotentes para constituir ningún orden. De este modo, la ciencia, y principalmente la metafísica, el saber universal acerca del ente en cuanto ente, ya no trataría sobre el ente comunísimanente considerado; de ahora en más, el conocimiento epistémico, incluido el conocimiento propio del filósofo primero, sería no más que un rastreo de las afecciones inmanentes el intelecto, pero éstas, al fin y al cabo, no encontrarían nada *ad extra* que permita entenderlas como semejanzas de las cosas que deberían significar.

---

[39] «Tamen non obstante quod sic sit unus conceptus communis omni enti, tamen hoc nomen "ens" est aequivocum, quia non praedicatur de omnibus subicibilibus, quando significative summuntur, secundum unum conceptum, sed sibi diversi conceptus correspondent» (*Summ. log.* I 38, p. 107). Vide etiam *In Porphyr. De praedic.* III 10, p. 625.

4. La disolución nominalista de la escolástica medieval

El nominalismo ha decretado la quiebra de la vida científica y espiritual de la Edad Media en la misma medida en que su doctrina introdujo un *hiatus* insuperable entre el entendimiento humano y las cosas que son. La escolástica de aquellos tiempos no sólo no se ha sustraído al cultivo de este divorcio trágico de la razón del hombre en relación con lo que es, sino que lo ha estimulado máximamente, al grado tal de haberlo convertido en el factor determinante de su ruina histórica. Un crecido contingente de pensadores ha acompañado a Ockham en esta empresa, casi todos los cuales han dependido omnímodamente de sus opiniones.

Entre los autores que se han destacado en el movimiento nominalista de fines del medioevo se halla al maestro dominico Durando de San Porciano, un autor contemporáneo de Ockham. Igual que éste, Durando ha descartado la existencia del intelecto agente en nuestra alma. Su presencia no sería necesaria, pues tal entendimiento no sería apto para obtener las noticias de las cosas que tienen ser en el mundo exterior. El intelecto posible no requeriría la obra antecedente de ninguna virtud activa distinta de él mismo en orden a la intelección, pues la inteligencia es un acto inmanente a quien conoce. Contra Santo Tomás de Aquino y su escuela, Durando pensaba que no habría razones que justifiquen la bifurcación del entendimiento en dos potencias realmente distintas entre sí, pues el intelecto posible estaría dotado de una capacidad operativa propia que tornaría superflua, si no anodina, la intervención del entendimiento agente. Curiosamente, Durando creía que la negación de este intelecto se inferiría de la teoría del conocimiento expuesta en la *Metafísica* de Aristóteles:

> «Si correspondiera poner un intelecto agente, esto sería para que fuese el principio pasivo y receptivo del acto de entender, o bien para que fuese el principio activo. En razón de lo primero, no corresponde, porque a ello se ordena el intelecto posible, ni tampoco en razón de lo segundo, pues el entender es una operación inmanente al agente, como se patentiza [por lo que dice Aristóteles] en [el libro] 2 de la *Metafísica*. Luego, [el intelecto agente] no es algo distinto al [intelecto] receptivo, ya que el intelecto posible es suficiente y todo otro [intelecto] es superfluo»[40].

Los envíos de Durando a Aristóteles no pasan de ser recursos gratuitos para fundar su doctrina en principios que, inversamente a lo que pensaba, le son contrapuestos. Su negación de la existencia del entendi-

[40] *In I Sent.* d. 3 q. 5 in contr., ed. Nicolai a Martimbos (Lugduni, 1549), fol. 27ra.

miento agente ha desmembrado la teoría de las formas intencionales, o de las especies inteligibles, que el peripatetismo había formulado para asegurar sobre bases sólidas el proceso del conocimiento intelectivo. En definitiva, el planteo noético de Durando no difiere de aquél que hemos visto plasmado en la obra de Ockham.En el comentario de Durando a las *Sentencias* de Pedro Lombardo notamos que su teoría del conocimiento intelectual, como ya antes en Ockham, también es subsidiaria de la aceptación previa de la respuesta conceptualista al problema de los universales: el universal no tendría ninguna existencia fuera del ámbito nocional, pues ni siquiera en potencia tendría ser en las cosas del mundo exterior[41]. Durando estimó que esto se seguiría de la propia doctrina de Aristóteles, para quien el universal existiría solamente en el entendimiento que lo concibe. Sería no más que el *terminus ad quem* de la abstracción obrada por la mente a partir de un *terminus a quo* constituido por el singular material directamente aprehendido por el intelecto. Tal lo que escondería, dice Durando, aquella célebre oración donde Aristóteles ha indicado que el animal universal, o no es nada, o bien es algo posterior[42]. Pero Durando ha transmitido una interpretación superficial de la tesis aristotélica, pues el Estagirita ha aludido al *universale directum*, fruto de la abstracción del entendimiento, de manera que su entidad intencional es indudablemente posterior al ser natural de las cosas exteriores que significa, mas sin que por eso quede abrogado su fundamento en los entes que tienen ser fuera del alma del cognoscente. Está claro, entonces, que Durando ha esbozado una hermenéutica de la doctrina del Filósofo supeditada a un prejuicio bastante generalizado en su época: Aristóteles habría testado una metafísica conceptualista como la única reacción posible frente a la teoría de las ideas de Platón.

En su exégesis de la tesis aristotélica, Durando descartó tanto que el objeto del intelecto humano pueda estribar en una naturaleza universal cuanto que algún universal pueda preexistir al acto de entender. La abstracción produce una noticia universal de las cosas conocidas prescindiendo de sus condiciones materiales individuantes. Como Ockham, también Durando sostenía que la intelección directa de los entes singulares sería tan indispensable cuan suficiente para la formación de los conceptos universales[43]. Pensamiento ciertamente incongruente, ya que este autor, suscribiendo un vicio típico del nominalismo y del conceptualismo medievales, no advirtió el sinsentido de la posición que a-

[41] «Vniversale vel conditio universalis non praecedit actum intelligendi, imo sit per actum intelligendi, eo modo quod potest sibi competere fieri: esse enim universale non est aliud quod esse intellectum absque conditionibus singularitatis, ita quod esse universale est sola denominatio obiecti ab actu sic intelligendi» (*In I Sent.* d. 3 q. c., fol. 140vb).

[42] Τὸ δὲ ζῷον τὸ καθόλου ἤτοι οὐθέν ἐστιν ἢ ὕστερον (*De anima* A 1: 402 b 8-9).

[43] Cfr. *In I Sent.* d. 3 q. 5 ad 2um, fol. 28ra.

tribuye al universal una entidad pura y exclusivamente abstracta en su inmanencia al entendimiento, ya que, al afirmarse de antemano que nuestro intelecto aprehendería directamente los compuestos hilemórficos en su propia singularidad material, la formación de los conceptos universales no haría otra cosa que reiterar inútilmente un conocimiento de las cosas ya previamente alcanzado tanto por la mente como por las propias potencias sensoriales. En efecto, ¿para qué aspirar a una inteligencia universal de las cosas cognoscibles si, con antelación a dicha inteligencia, entenderíamos de un modo directo las cosas del mundo exterior en su misma individualidad? Como ya antes el ockhamismo, tampoco Durando logró evitar la superposición del intelecto y de los sentidos al atribuirles un envío indistinto al singular material y al universal abstracto.

La interpretación de la filosofía de Aristóteles legada por Durando no sólo es al extremo deficiente en su propósito de sindicar la *vera mens* del Estagirita acerca de la condición entitativa de los universales, sino que, además, fue renuente a reconocer el progreso teorético impreso por Santo Tomás a la teoría metafísica de tales predicables cuando le cupo dirimir el significado de la teoría explícita del maestro macedonio. Santo Tomás había aclarado que el «animal universal», mencionado en el libro A del tratado *De anima* de Aristóteles, puede ser entendido de dos maneras: como un verdadero *unum* universal predicable *in multis* o *de multis*, o bien como el animal tiene ser en las cosas naturales dotadas de alma o es representado por nuestras concepciones. Por supuesto, Santo Tomás no podía sumarse a la doctrina de las ideas separadas y subsistentes de la filosofía de Platón: el «animal universal» no tiene ser en acto en las cosas del mundo exterior. Su entidad no es naturalmente anterior a los individuos animados; es posterior porque el universal adquiere el ser en acto una vez abstraído por el intelecto agente y constituido como la *notitia* que representa lo conocido al entendimientio posible. En consecuencia, el Aquinate convino con Aristóteles en que el «animal universal» es algo *unum*, y aun que goza de una cierta anterioridad en relación con el singular material, mas no en cuanto subyace a la intención de universalidad, sino en tanto existe en potencia en las cosas mismas, porque aquello que tiene ser en potencia precede temporalmente a aquello que es en acto[44].

[44] «Quod autem circa hoc [Philosophus] dicit: "animal autem universale, aut nihil est, aut posterius": sciendum est, quod de animali universale possumus loqui dupliciter: quia aut secundum quod est universale, quod scilicet est unum in multis aut de multis: aut secundum quod est animal: et hoc vel secundum quod in rerum natura, vel secundum quod est in intellectu. Secundum autem quod est in rerum natura, Plato voluit animal universale aliquid esse, et esse prius particulari, quia [...] posuit universalia separata et ideas. Aristoteles autem vult quod ut sic, nihil est in rerum natura. Et si aliquid est, dixit illud esse posterius. Si autem accipiamus naturam animalis non secundum quod subiacet intentioni universalitatis, sic aliquid est, et prius, sicut quod est in potentia, prius est quam id quod est actu» (*In I De anima*, lect. 1, n. 13). Cfr. *Summ. theol.* I q. 85 a. 3 ad 1um.

Embanderado en la misma corriente de pensamiento a la cual pertenecieron Ockham y Durando de San Porciano, el agustino ermitaño Gregorio de Rimini negó toda realidad universal con no menos vigor que aquéllos, pero ahora con una inclinación más pronunciada hacia el nominalismo estricto que hacia el conceptualismo[45]. Como Ockham y Durando de San Porciano, también Gregorio de Rimini estimaba que el objeto del intelecto no sería otra cosa que el singular material tal cual existe en su individualidad extramental[46]. Gregorio incrementó aún más la crisis desatada en la escolástica por el ockhamismo. Su teoría del concepto como una *fictio mentis* coloca al entendimiento humano en la disyuntiva de ordenarse a la percepción directa del individuo o al conocimiento de algo estructurado artificiosa, o, peor todavía, arbitrariamente, por el sujeto cognoscente; algo que si bien se sigue coherentemente de la lógica interna del sistema ockhamista, como lo hemos anotado páginas atrás, no había sido sostenido por Ockham con el carácter explícito que ahora hallamos en las locuciones del teólogo agustino. Para éste, la aprehensión intelectiva directa del singular material antecedería a la formación de las nociones universales. Sin embargo, la inteligencia del universal requeriría que a este inteligible le sea infundida anticipadamente una entidad ficticia, ya que, al carecer de realidad extramental, no podría hacerse presente al entendimiento sin una construcción operada artificiosamente por el mismo intelecto: *Impossibile est quod prius intelligatur quam fingatur.* Por eso nuestra mente alcanzaría el conocimiento científico, que se ocupa de los universales, vèrsando en torno de objetos ficticiamente instituidos por ella misma y cuya existencia se agotaría en la inmanencia de los conceptos al intelecto que los acoge en su interioridad al modo de artefactos espirituales fabricados por una extraña dialéctica tecnofactiva incrustada en la razón humana[47]. Las cosas en cuanto tales, que son singulares e individuas en acto, escaparían de las conclusiones de la ciencia, pues ésta, interesada en la investigación de los universales, estaría constreñida a la inspección de meras ficciones dimanadas de la actividad estructurante del entendimiento humano. Reiteremos, entonces, que ya estamos al borde de la enunciación de la crítica trascendental del conocimiento tal como más tarde la ha formulado Kant.

---

[45] «Vniversale non est aliqua res extra animam, sed est tantum quidam conceptus fictus seu formatus per animam communis pluribus rebus, aut forte signum aliquod exterius ad placitum institutum» (*In I Sent.* d. 3 q. 3 a. 2 in initio, en *Gregorii Ariminensis Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, ediderunt A. D. Trapp O. S. A. et V. Marcolino. Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 6 [Berolini & Neo Eboraci: Walter De Gruyter & Co., 1981], t. I, p. 396).

[46] «[....] per intellectum cognoscimus singulare sensibile demonstratum secundum quod hoc singulare est» (*Ibid.*, d. 3 q. 1 a. 1, ed. cit., t.I, p. 311).

[47] Cfr. *ibid.*, d. 3 q. 3 a. 2 paulo post initium, ed. cit., t. I, pp. 396-397.

El nominalismo y el conceptualismo asentaron en la historia los dos principios en que el pensamiento moderno ha basado su evolución histórica: la negación del *universale in essendo* o *in praedicando* y la negación subsiguiente de que tal universal constituye el objeto directo del intelecto. No por acaso los escolásticos que han divulgado estos principios se han exhibido más bien como precursores de las inquietudes de la modernidad que como exponentes de la filosofía y de la teología de la Edad Media, como se puede apreciar en los condicionamientos filosóficos de la Reforma protestante. En la transición de la Edad Media a la Edad Moderna el nominalismo ha sido el protagonista más destacado del deslizamiento de la escolástica hacia una nueva etapa del pensamiento occidental que puso al descubierto el desconcierto de los autores que habían menospreciado la inteligencia metafísica de las cosas y de su ser. Este desconcierto se hizo patente en la obra de Juan Gerson, canciller de la Universidad de París.

Gerson avizoraba la posibilidad de una conciliación teorética de los terministas y de quienes sostenían la existencia extramental de los universales, particularmente los *formalizantes*, es decir, los partidarios de la doctrina de Juan Duns Escoto. Una actitud de este cariz hubiera escandalizado a Ockham y a los nominalistas de estricta observancia, pero Gerson se atrevió a sugerirla persuadido de la conveniencia de proponer una tesis metafísica que, si fuese comúnmente admitida por ambos bandos, podría servir de gozne o de punto de reunión en aras de la armonía especulativa que la lucha entre realistas y nominalistas venía obstruyendo desde largo tiempo antes. He aquí la tesis señalada por Gerson: el ser del ente real o natural no es el ser de este mismo ente en cuanto conocido por el intelecto, pues, en un sentido absoluto, el ente es algo en sí y su ser natural difiere del ser de su concepto inmanente al alma de sus cognoscentes. Si se admitiera que las cosas poseen este doble modo de ser —el *esse naturale vel reale* como algo distinto del *esse obiectale* que inhiere en la mente de quienes las entienden en acto—, y siempre que se argumente con perspicacia renunciando a toda insinuación insolente o capciosa entre los autores enfrentados en la querella de los universales, realistas, terministas y formalizantes podrían percatarse sin dificultades de que, en el fondo, no habría razones para que entre ellos se diera una enemistad tan exagerada como la trasuntada durante las discusiones violentas y prolongadas provenientes desde tiempos bastante remotos. Gerson albergaba la ilusión de que su tesis fecundaría en una concordancia de las escuelas que contrincaban sobre la índole de los predicables universales. A partir de esta concordancia se po-

dría superar el estancamiento en que por entonces estaba sumida la escolástica, con penosas secuelass en la misma teología sagrada[48].

Gerson apeló a la sutileza del raciocinio metafísico para pactar la concordancia del conceptualismo y del realismo de los discípulos de Escoto. Tal sutileza exige el reconocimiento de la distinción del ser natural o real y del ser objetivo o intencional de las nociones mentales. Sin esta sutileza, el problema habría de permanecer insoluble, lo cual revelaría que el pensamiento desprovisto del refinamiento espiritual reclamado quedaría acaparado por tonterías que lo conducirían a verdaderas locuras:

> «¿Qué no es, pues, la locura, sino el juzgar que las cosas así son en el exterior como lo son en la sola fantasía, como sucede en los furiosos, en los lunáticos y en los aterrorizados, quienes sueñan despiertos confundiendo las cosas con sus semejanzas?»[49].

La propuesta de Gerson no tuvo éxito. El sincretismo que anida en su invitación a la concordancia no podía ser suscrito por las escuelas convocadas a rubricar tamaño armisticio especulativo. Este sincretismo ya había sido ensayado por el maestro Enrique de Harclay, canciller de la Universidad de Oxford, quien procuró tomar distancias tanto del formalismo de Escoto cuanto del conceptualismo de Ockham. Según Gilson, su posición frente a la querella de los universales le mostraría suscribiendo una actitud próxima a aquélla sostenida por Pedro Abelardo en el siglo XII[50].

Por lo que atañe a la cuestión de los universales, Gerson se atuvo a los lineamientos generales del nominalismo que triunfaba en sus días: no hay universal alguno fuera del alma. No se podría sostener que los universales existan fuera de ella sin incurrirse en una falsedad descartable por elementales razones filosóficas. Mas, aparte de la falsedad contenida en las doctrinas que hacen de los universales entes que existen en las cosas exteriores —una falsedad que la argumentación

---

[48] «Ens consideratum seu relictum prout quid absolutum, sed res quaedam in seipsa, plurimum differt ab esse quod habet spectabiliter apud intellectum, iuxta diversitatem intellectuum et rationum obiectalium, etiam prout rationes obiectales non accipiuntur pro seipsis materialiter, sed pro rebus quasi formaliter: ut sicut significatio est quasi forma dictionis, et modus significandi quasi forma significationis; sic res ipsa diceretur quasi materia vel substractum vel subiectum rationis obiectalis, vel modi significandi. Quae consideratio clavis est ad concordantiam formalizantium cum Terministis, si perspicaciter nec proterve videatur» (*De concordia metaphysicae cum logica: Propositiones quinquaginta. Iungantur totidem aliis Propositionibus de Modis significandi in utraque scientia*, paulo post initium, en *Ioannis Gersonii Doctoris Theologi et Cancellarii Parisiensis Opera omnia novo ordine digesta et in quinque tomos distributa*, opera et studio M. Ludovici Ellies Du Pin [Antwerpiae: Sumptibus Societatis, 1706], t. IV, col. 822).

[49] *Ibid.*, loc. cit., col. 824.

[50] Cfr. É. GILSON, *La philosophie au moyen âge: des origines patristiques à la fin du moyen âge*, 2 ème éd. (Paris: Payot, 1952), p. 634. Vide etiam J. KRAUS, «Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay, in ihrer Mittelstellung zwischen scotistischen Realismus und ockhamistische Nominalismus»: *Divus Thomas* (Friburgi Helvetiorum) 10 (1932) 36-58, 475-508 und 11 (1933) 288-314.

filosófica estaría en condiciones de rebatir con eficacia—, el realismo también sería una herejía que ofende la verdad cristiana oportunamente reprobada por la autoridad de la Iglesia. Aquí habla el teólogo Gerson:

> «Vniversalia realia extra animam ponere alibi vel aliter quam in Deo, est haeresis expresse damnata per Decretalem Innocentii tertii»[51].

Gerson rememora la censura de que habían sido objeto en 1215 las opiniones de Amaury de Bène por parte del Concilio IV de Letrán, entre cuyos documentos se cuenta la célebre condena de que fue destinatario[52]. Nuestro canciller atribuyó a Amaury de Bène el haber sustentado un ultrarrealismo que, además de una auténtica quimera, es impotente para esquivar la herejía, pues la afirmación de la realidad de los universales acabaría en la invención de una ficción sin ningún correlato fuera de nuestra alma, o sea, nada temporal ni eterno, ni terrenal ni divino[53].

Gerson pensaba que muchos errores de esta clase han proliferado en la literatura de los maestros escolásticos; e. g., Juan Escoto Eriúgena y a Guillermo de Alvernia, autores de teorías otrora amonestadas por la Facultad de Teología de la Universidad de París y por los obispos de esta ciudad. Sin embargo, los esfuerzos del magisterio pontificio y de la jerarquía episcopal no han acallado totalmente las pretensiones de los amigos del realismo. Gerson asevera que la herejía realista habría persistido con renovadas fuerzas, a tal grado que su influjo doctrinal no habría sido ajeno a la decisión de la Iglesia de convocar el Concilio de Constanza, cuyas sesiones se han llevado a cabo desde 1414 hasta 1418. Gerson asistió a este sínodo acompañando al cardenal Pedro d'Ailly, prominente pensador nominalista de aquel tiempo, convencido de que los errores de los realistas campeaban detrás de las falacias teológicas difundidas por los tres heresiarcas condenados por dicho sínodo: Juan Wyclif, Juan Hus y Jerónimo de Praga. De acuerdo a Gerson, el realismo sustentado por estos dos últimos heresiarcas habría sido fulminado por las duras condenas emanadas del citado concilio[54].

---

[51] *De concordia metaphysicae cum logica*, ed. cit., col. 825-826.

[52] Famoso es el texto conciliar de la condena de Amaury de Bène: «Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cuius mentem sic pater mendacii excaecavit, ut eius doctrina non tam haeretica censenda sit, quam insana» (Denz/Sch 808). Vide etiam *Corpus iuris canonici*, ed. Aem. L. Friedberg, ed. 2a (Lipsiae: Ex Officina Bernhardi Tauchnitz, 1879-1881), vol. II, p. 6; et *Chartularium Vniversitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle O. P. & Aem. Chatelain (Parisiis: Ex Typis Fratrum Delalain, 1889-1897), t. I, p. 81.

[53] «Constat quod ad positionem universalium realium [...] sequitur haec doctrina, vel forsan infanior, ut quod fit ens unum transcendens in re, quod nec est Deus, nec creatura, nec aeternum, nec temporalem» (*De concordia metaphysicae cum logica*, ed. cit., col. 826).

[54] «[Realismus damnatum] fuit novissime per sacrum Constantiensem Concilium contra Hus, et Hieronymum Pragensem combustos: et qui vidit et audivit testimonium perhibet de his» (*Ibid.*, col. 827). Cfr. Denz/Sch 1151-1195 et 1201-1230. Las doctrinas de Wyclif habían sido condenadas el 22 de mayo de 1377 por el Papa Gregorio XI mediante la epístola *Super periculosis* dirigida a los obispos de Londres y Canterbury (cfr. Denz/Sch 1121-1139). Más tarde, poco antes de la clausura del Concilio de Constanza, el Papa Martín V firmó la bula

Gerson tampoco ha ocultado su encono contra la unidad del intelecto posible defendida por Averroes y por sus corifeos escolásticos. Tal como lo han descrito el filósofo árabe y los averroístas, el entendimiento posible sería algo universal, lo que contravendría la individualidad de la mente de cada ente humano singular. Esta actitud, dice Gerson, no se ajusta a las verdades averiguadas por la razón filosofante ni a las enseñanzas del cristianismo[55]. Pero el teólogo Gerson, a quien fastidiaban las aventuras de los filósofos que pudieran manchar la honra de la ciencia sagrada, solía conceder algunas tesis que, además de carecer de toda fundamentación metafísica, amenazan la inteligencia de los dogmas católicos. Tal lo que se aprecia analizando su posición oscilante en relación con la teoría de la predicación unívoca del concepto de ente. Aunque Gerson haya dejado constancias del desagrado que le ocasionaba el univocismo endilgado a Averroes, a poco de andar le vemos emitiendo un juicio mellado por una sinuosidad incomprensible en un espíritu científico: por más que la univocidad del ente no parece contar con suficientes amparos en el raciocinio metafísico, podría, no obstante, ser *tolerada* en nombre de una *ratio obiectalis communis* que no se percibiría en las cosas mismas, sino en la unidad nocional de los conceptos y de las voces del lenguaje[56]. Esta sentencia de Gerson atestigua la fragilidad en que se debatía la especulación escolástica durante la primera mitad del siglo XV, época en que ya mostraba su rápida decadencia. Mas es propicio recordar que Gilson, como otros historiógrafos de la filosofía medieval, ha atenuado la proyección del nominalismo de Gerson aseverando que se trataba más que nada de una reacción contra el realismo exagerado de Juan Escoto Eriúgena, Wyclif, Hus y Jerónimo de Praga; mas no así de una adhesión incondicional a la *schola nominalium*[57].

Inter cunctas del 22 de febrero de 1418 (cfr. Denz/Sch 1247-1279), que incluye el interrogatorio a que debían sujetarse quienes adherían a los errores de Wyclif y Hus.

[55] «Nec ob hoc ponendus est unicus intellectus universalis, prout impius Averrois asseruat. Deus autem est ens simpliciter universale, non mole sed virtute. Denique Doctor ille se sophisticat et implicat et infamat qui concedit hanc consequentiam. Generalis est et universa ratio entis: ergo ponendum est ens universale extra animam. Arguit enim a parte in modum ad suum totum, cum additione distrahente (*De concordia metaphysicae cum logica*, loc. cit).

[56] «Vnivocatio entis ad Deum et creaturam tolerabiliter poni potest, secundum Theologiam et Metaphysicam, si fiat sermo seu resolutio ad rationem obiectalem entis communem Deo et creaturae; sicut accipi potest communis ratio obiectalis ad substantiam et accidens, et inter analoga» (*Ibid.*).

[57] «Los nominalistes des XIV^{ème} et XV^{me} siècles l'ont constamment réclamé pour l'un des leurs. Ils ont même usé de sa gloire et de son autorité comme d'un argument irréfutable en faveur de l'orthodoxie du nominalisme. Le réalisme n'était-il pas le fondement même des hérésies de Wiclif, de Jean Hus et de Jérôme de Prague, et qui donc avait réduit ces deux derniers hérétiques au silence, au concile de Constance, sinon des champions suscités par Dieu pour sa cause, Pierre d'Ailly et Jean Gerson? Peut-être faut-il pourtant ajouter que Gerson n'a jamais adhéré au nominalisme que contre un certain réalisme ou, si l'on préfère, contre ce qui, dans le réalisme, risquait de conduire à celui de Scot Érigène, de Wiclif, de Jérôme de Prague et de Jean Hus. Ce n'était pas l'aspect philosophique du problème qui retenait son attention. Gerson n'est pas venu proposer un système, mais un remède au mal, qu'était pour l'Église le heurt des systèmes. Ce remède, ce n'est pas dans une philosophie quelconque, mais dans une certaine notion de la théologie qu'il a cru le trouver» (É. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, pp. 712-713).

Está a la vista, pues, que Ockham y sus discípulos ejercieron un vasto dominio de la escolástica de los siglos XIV y XV poniendo al desnudo la beligerancia del nominalismo contra la metafísica. Desde el punto de vista científico, esta crisis ha señalado la defunción de la Edad Media.

§ 5. El ostracismo de la filosofía primera

¿Qué depara a la metafísica la recusación nominalista del ser en potencia que los universales poseen en las cosas del mundo exterior y el rechazo subsiguiente o concomitante de la universalidad del objeto formal directo del intelecto? Nada más ni nada menos que la liquidación de los principios de la ciencia y especialmente de la ciencia del ente en cuanto ente. Pero este juicio recaba una puntualización adicional, porque la filosofía primera, en tanto conocimiento filosófico del ente común, no ha sufrido alteración alguna por el mero hecho de haber recibido los ataques del nominalismo en una etapa determinada de la historia. En efecto, las opiniones contrapuestas a los principios y a los fundamentos de la metafísica no tienen ninguna idoneidad para mellar su jerarquía científica intrínseca como sabiduría edificada por el portento apodíctico de la razón humana. El motivo de este aserto radica en que la verdad conocida a través de la argumentación metafísica es inmune a las vicisitudes históricas del pensamiento entregado a litigar contra ella, pues un intelecto que no esté informado por la verdad de la ciencia del ente en cuanto ente no afecta a esta verdad, sino que se priva a sí misma de su perfección eminente.

La negación nominalista de los universales que tienen ser en potencia en las cosas exteriores a nuestra alma trajo aparejada la negación de la universalidad del objeto a cuyo conocimiento se ordena directamente el entendimiento del hombre. Pero, dado que el objeto del intelecto es aquello que constituye el sujeto del saber científico, toda ciencia y la propia metafísica, según este planteo, no tendrían más remedio que atenerse a la siguiente disyuntiva: o la versación epistémica recae sobre las cosas individuales en su misma singularidad material o, en su defecto, recae sobre los conceptos inmanentes al espíritu. Ante tamaña disyuntiva, el nominalismo ha escogido el segundo término: la ciencia debe tratar acerca de algo universal; de algo que, por universal, existiría solamente en su condición de una representación nocional de las cosas o de signo lingüístico, mas de ninguna manera *ad extra*. Sin embargo, el pensamiento nominalista no puede evitar la contradicción a que lo conduce su negación de toda universalidad *in rebus*, aun potencial: el conocimiento científico estudiaría algo que en absoluto podría incluirse dentro del objeto del intelecto, por cuanto este objeto, a estar de

aquello que los autores nominalistas han confesado persistentemente, sería el singular material o el individuo que tiene ser en acto en el mundo exterior. Ahora bien, si esto fuese así, ¿cómo explicar, entonces, que la ciencia pueda estribar en un conocimiento universal, o sea, en el conocimiento de algo que estaría marginado por completo del objeto del entendimiento? El nominalismo es impotente para eludir esta contradicción.

La contradicción nominalista que venimos de anotar encubre una serie de consecuencias nocivas para el conocimiento humano. Apuntemos tres de ellas. En primer lugar, nos pone en los umbrales del idealismo: al ocuparse de algo universal que no podría tener asiento más allá del intelecto, la razón epistémica no estudiaría las cosas mismas, sino sus representaciones mentales. En segundo lugar, la inteligencia iniciada con la percepción del singular material nunca alcanzaría la perfección del saber científico, habida cuenta que, negado el paralelismo o la correlación entre los entes que existen positivamente en el mundo exterior y los conceptos universales, la mente humana estaría impedida de obrar el proceso que comienza con la primera operación intelectiva —la simple aprehensión o la inteligencia de los incomplejos— ascendiendo progresivamente a la enunciación judicativa y al razonamiento que resuelve sus análisis en los primeros principios indemostrables. Por fin, es palmario que la reclusión del conocimiento epistémico en una inspección de los conceptos universales formados en el interior de nuestra alma implica una posición cabalmente inmanentista, toda vez que el nominalismo nunca ha llegado a comprender que la condición inmanente del acto cognoscitivo no sólo no prohibe la referencia directa e inmediata a las cosas mismas —decimos bien: a las cosas mismas; no a sus semejanzas formales—, sino que la exige necesariamente. Gústeles o no a sus partidarios, el nominalismo no consigue ocultar el preanuncio de una de las teorías más caras al pensamiento moderno: la esencia del conocimiento humano radicaría en la autoconciencia del sujeto cognoscente.

La lógica interna del nominalismo —supuesto que sea lícito hablar de lógica en el marco de una tendencia erigida sobre la base de una irrelación entre la razón humana y las cosas que son— reclama que el intelecto del hombre desista de procurar la adquisición del saber metafísico. Esto no fue dicho con estas mismas palabras en la época de Ockham, cuando tuvo lugar el comienzo de la decadencia histórica de la escolástica medieval, ya que por entonces todavía se admitía, aunque más no sea *in verbis*, la legitimidad de la filosofía primera como ciencia de la razón natural del hombre; pero la afirmación de la legitimidad de la ciencia del ente en cuanto ente por parte de los pensadores nominalistas no ha excedido el nivel de las declamaciones verbales,

porque el sistema urdido por esta corriente de pensamiento ha minado sin miramientos los fundamentos y los principios en que reposa la misma metafísica. La negación de la ciencia del ente común, tal como se ha dado insistentemente después de la Edad Media, ha sido el resultado al cual, sin prisa ni pausa, ha arribado el pensamiento moderno en perfecta consonancia con el nominalismo que le dio a luz.

A manos del nominalismo, la tergiversación del conocimiento intelectual ha despojado a la metafísica de todo sustento. De él bien se puede decir lo mismo que el Antiguo Testamento increpa a Job:

«Frustra aperit os suum et absque scientia verba multiplicat» (*Iob* 35:16).

———— ✠ ————

MARTÍN FEDERICO ECHAVARRÍA

Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma

La psicologia di Nietzsche e il suo influsso nella Psicoanalisi

La psicoanalisi ha ormai compiuto un secolo e malgrado tutte le crisi ed che ha subito, continua a esistere e ad influire notevolmente in molti campi della cultura, tra i quali, e non in ultimo posto, la religione e la sua *cura animarum*. Purtroppo, non sempre è conosciuta, nemmeno tra quelli, religiosi o laici, che si occupano professionalmente della psicologia, lo sfondo filosofico e spirituale che ha sostenuto le sue origini. Tra questi troviamo Friedrich Nietzsche. Per questo crediamo che l'argomento che ci proponiamo di esporre in questa sede sia centrale, non solo per capire quello che avviene in importanti scuole della psicologia contemporanea, ma anche in filosofia, in teologia ed in altri aspetti della cultura occidentale contemporanea. La brevità, che ci impone il limite di tempo, ci costringe a trascurare importanti temi e argomenti, su cui si fondano le nostre affermazioni.

1) La *psicologia del profondo* di Nietzsche

La *psicologia*, "signora di tutte le scienze"

Per cominciare, bisogna collocare la psicologia di Nietzsche nel insieme del suo pensiero filosofico[1]. Dobbiamo ricordare che il nostro autore considera che la verità è pura finzione, poiché ha soppresso la

[1] L'opera filosofica di Friedrich Nietzsche (1844-1900, caduto nella demenza nel 1889) di solito è divisa in tre tappe: 1) giovanile, la cui opera fondamentale è *L'origine della tragedia*, e il cui riferimento filosofico principale è Arthur Schopenhauer (1870-1877); 2) la cosiddetta "illuministica", il cui centro è forse *Umano troppo umano* (1877-1882); 3) e la maturità, che comincia con *Così parlò Zarathustra* e finisce con *Ecce Homo*(1883-1889). E' in questo periodo che il suo pensiero attinge una maggiore sistematicità, con i temi della "volontà di potenza", "l'"eterno ritorno", il "superuomo" (o "ultrauomo" secondo la traduzione che Vattimo fa di *Übermensch*), ecc. Soprattutto a questa tappa del suo pensiero ci riferiremo in questo articolo.

cosa-in-sé (compresa la "volontà" schopenhaueriana[2]), lasciando sussistere soltanto il mondo fenomenico. Per questo, la sua psicologia non può essere una disciplina *teoretica*, che si limiti a *contemplare passivamente* la realtà, come di solito fa l'antropologia filosofica, ma uno strumento per operare una profonda trasformazione nella cultura[3]. L'idea centrale è quella di una "transvalorazione (*Umwertung*) di tutti i valori". L'intenzione di Nietzsche è di superare il modo cristiano e moderno di giudicare, soprattutto in campo morale, e accettare il mondo come *divenire* puramente immanente, senza nessuna unità di misura esterna (Dio, le idee, la cosa-in-sé). In funzione di tale scopo di transvalorazione, la psicologia svolge il ruolo distruttivo dell'immagine che gli uomini hanno di loro stessi.

> Non è assolutamente necessario, sia detto tra noi, sbarazzarci (...) dell'"anima" e rinunziare a una delle più antiche e venerande ipotesi (...). Ma la strada per nuove forme e raffinamenti dell'ipotesi anima resta aperta: e concetti come "anima mortale" e "anima come pluralità del soggetto" e "anima come struttura sociale degli istinti e delle passioni" vogliono avere, sin d'ora, diritto di cittadinanza nella scienza[4].

La sua meta finale sarà porre di manifesto che il cristianesimo, e la morale sorta da esso, hanno come esito la malattia. I cristiani, e più in generale gli europei, sarebbero dei malati mentali, dei nevrotici. Dimostrare questo è il fine che Nietzsche si prefigge (e certamente nel suo pensiero il fine ha un ruolo non trascurabile) quando sviluppa le sue analisi psicologiche.

La psicologia di Nietzsche vuol essere, esplicitamente, una "psicologia del profondo"[5] che diviene la "signora di tutte le scienze". Siamo davanti ad una "svolta psicologica"[6] con delle conseguenze molto importanti. La psicologia diviene "la strada per i problemi fondamentali".

---

[2] Cfr. J. VAN DE WIELE, "Schopenhauer et le volontarisme. Aux sources de Nietzsche", *Revue Philosophique de Louvain*, 23 (1976) 375-400.

[3] Cf. C. G. JUNG, "Prefazione a D. T. Suzuki, 'La grande liberazione. Introduzione al buddismo zen'", in *Opere*, Torino, Boringhieri, 1984, vol. XII, 557: "Schopenhauer è, con alcune riserve, ancora un classico, ma lo *Zarathustra* di Nietzsche non è più filosofia, bensì un drammatico processo di trasformazione che ha interamente inghiottito l'intelletto. Non si trata più di pensare, ma, nel senso più alto, del pensatore del pensiero, e ciò in ogni pagina del libro: un uomo nuovo, completamente trasformato, deve entrare in scena, un uomo che ha infranto il guscio dell'antico e che ha non soltanto scorto ma anche creato un cielo nuovo e una terra nuova". Jung ha dedicato allo *Zarathustra* di Nietzsche un lungo seminario, ancora inedito per quanto sappiamo.

[4] F. NIETZSCHE, "Al di là del bene e del male", cap. 1, 12; in *Opere*, Milano, Adelphi, 1986, Traduzione di Ferruccio Masini condotta sul teso critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, vol. VI, tomo II, p. 18.

[5] Benché questa denominazione sia stata creata dallo psichiatra svizzero Bleuler, e poi ripresa da Freud, nel nostro autore l'idea si trova con chiarezza. Cf. SIGMUND FREUD, "Storia del movimento psicoanalitico", in *Opere* (1912-1914), Torino, Borighieri, 1985, 414.

[6] In effetti, bisogna dire che Nietzsche non è stato per niente immune all'influsso di Feuerbach.

> Mai fino ad oggi un *più profondo* mondo della conoscenza si era dischiuso a navigatori e avventurieri temerari, e lo psicologo che in tal modo "compie il sacrificio" (...) potrà per lo meno pretendere che la psicologia sia nuovamente riconosciuta signora delle scienze, al servizio e alla preparazione della quale è destinata l'esistenza delle altre scienze. La psicologia infatti è ormai di nuovo la strada per i problemi fondamentali[7].

Non è quindi un'antropologia filosofica teorica, come abbiamo già detto, ma una "fisio-psicologia" delle *pulsioni*, soprattutto della *volontà di potenza*, cioè una vera e propria psicologia del profondo[8].

> Tutta quanta la psicologia è rimasta sino ad oggi sospesa a pregiudizi e apprensioni morali: essa non ha osato scendere nel profondo. Concepirla come *teoria evolutiva della volontà di potenza*, come io la concepisco: - questo non è stato da nessuno neppure sfiorato col pensiero (...). Una peculiare fisio-psicologia deve lottare contro le resistenze incoscienti[9] poste nell'animo dell'indagatore, essa ha il "cuore" contro di sé[10].

In realtà, non c'è soltanto "una" volontà di potenza, ma una molteplicità di centri di potere, in lotta reciproca, all'interno dello stesso individuo: "L'uomo è una pluralità di forze che sono ordinate secondo una gerarchia, sicché ci sono elementi che comandano (...). Il concetto "*individuum*" è falso"[11]. Anzi, quante più contraddizioni portiamo in noi, più ricchi siamo, e più possibilità creative abbiamo.

L'annulazione del *individuo*, il corpo e il *Selbst*

Una caratteristica del pensiero psicologico nietzschiano è la derivazione "dal basso" di tutte le realtà dell'anima. Anche ciò che sembra più spirituale ed elevato, sia la filosofia che la religione, è soltanto il sintomo di una determinata costituzione psicofisica della quale non si ha coscienza. Pero questo Nietzsche spera in una nuova

---

[7] "Al di là del bene e del male", cap. 1, 23; p. 29.

[8] Qualcosa di simile ha detto Foucault riguardo alla psicoanalisi; cf. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Mayenne, Gallimard, 1966, 387: "[La psychanalyse] ne peut pas se déployer comme pure connaissance spéculative ou théorie générale de l'homme. Elle en peut traverser le champ tout entier de la représentation, essayer de contourner ses frontières, pointer vers le plus fondamental, dans la forme d'une science empirique bâtie à partir de observations soigneuses; cette percée ne peut être faite qu'a l'interieur d'une pratique où ce n'est pas seulement la connaissance qu'on a de l'homme qui est engagée, mais l'homme lui-même, -l'homme avec cette Mort qui est à l'oeuvre dans sa souffrance, ce Désir qui a perdu son objet, et ce langage par lequel, à travers lequel s'articule silencieusement la Loi".

[9] "Resistenze incoscenti": impossibile non ricordare Freud davanti a queste espressioni.

[10] "Al di là del bene e del male", cap. 1, 23; p. 28.

[11] F. NIETZSCHE, "Frammenti Postumi", Aprile-Giugno 1885 34 [124], in *Opere*, Milano, Adelphi, 1986, Traduzione di Ferruccio Masini condotta sul teso critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, vol. VII, tomo III, p.140.

generazione di "medici filosofi", che sappia analizzare le trasformazioni e sublimazioni inconsce dei bisogni fisiologici e degli istinti in ideali e pensieri.

> L'inconsapevole travestimento di necessità fisiologiche sotto il mantello dell'obiettivo, dell'ideale, del puro-spirituale va tanto lontano da far rizzare i capelli (...). Dietro i supremi giudizi di valore, da cui fino a oggi è stata guidata la storia del pensiero, sono nascosti fraintendimenti della condizione corporea, sia da parte d'individui sia di classi o di razze intere. E' legittimo ravvisare in tutte quelle ardite stravaganze della metafisica, specialmente nelle sue risposte alla domanda sul *valore* dell'esistenza, in primo luogo e sempre i sintomi di determinati corpi (...) tali affermazioni o negazioni (...) costituiscono (...) per lo storico e lo psicologo indici tanto più apprezzabili, in quanto sintomi, come si è detto, del corpo, del suo riuscire bene o male, della sua pienezza, potenzialità, dominio di sé nella storia, oppure invece delle sue inibizioni, stanchezze, scadimenti, del suo presentire la fine, del suo volere la fine. Sono ancora in attesa che un *medico* filosofo, nel senso eccezionale della parola – attento al problema della salute collettiva di un popolo, di un'epoca, di una razza, dell'umanità -, abbia in futuro il coraggio di portare al culmine il mio sospetto e di osare questa affermazione: in ogni filosofia non si è trattato fino a oggi, di "verità", ma di qualcos'altro, come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita...[12]

Con tutto questo, afferma Nietzsche, la nozione di "individuo" si mostra sbagliata. Non c'è *soggetto*, non c'è *io*. Se vogliamo possiamo parlare di "*Es*"[13], "esso", a condizione di non intenderlo in modo sostanzialistico, ricadendo così nell'interpretazione cristiano-morale, che cerca un responsabile del divenire.

> Per quanto riguarda la superstizione dei logici, non mi stancherò mai di tornare a sottolineare un piccolo, esiguo dato di fatto (...) che un pensiero viene quando è "lui" a volerlo, e non quando "io" lo voglio; cosicché è una *falsificazione* dello stato dei fatti dire: il soggetto "io" è la condizione del predicato "penso". *Esso* pensa: ma che questo "esso" sia proprio quel famoso vecchio "io" è, per dirlo in maniera blanda, soltanto una supposizione, un'affermazione, soprattutto non è affatto una "certezza immediata"[14].

---

[12] F. NIETZSCHE, "La Gaia scienza", Prefazione alla seconda edizione (1886), 2, in *Opere*, Milano, Adelphi, 1986, Traduzione di Ferruccio Masini condotta sul teso critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, vol. V, tomo II, p. 19.

[13] Questo è il solo concetto che Freud riconosce di aver presso da Nietzsche. Con più precisione, Freud dice di avere trovato la nozione di *Es* in Groddeck, il quale a sua volta lo avrebbe presso da Nietzsche. Per la prima volta lo troviamo in "L'io e l'Es" di 1922 [*Opere* (1917-1923), Torino, Boringhieri, 1986, 489], per spiegare come "il nostro Io si comporta nella vita in modo essenzialmente passivo, e che–per usare la sua espressione [di Groddeck, *Das Buch von Es*, Vienna 1923]- noi veniamo 'vissuti' da forze ignote e incontrollabili"; cf. "Introduzione alla psicoanalisi", *Opere* (1930-1938), Torino, Boringhieri, 1989, 184: "Sta bene, allora non useremo più il termine 'inconscio' nel senso sistematico, ma daremo a quanto finora abbiamo così designato un nome migliore, che non si presti più a malintesi. Adeguandoci all'uso linguistico di Nietzsche e seguendo un suggerimento di Georg Groddeck, lo chiameremo d'ora in poi 'Es'".

[14] "Al di là del bene e del male", cap. 1, 17; p. 21.

Il *Sé* (*Selbst*)[15], in realtà, è fuori dalla coscienza, siamo governati dal di fuori. "Il corpo.e la sua grande ragione" governano l'io come uno strumento.

> 'Io' dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non voi credere, - il tuo corpo e la sua grande ragione. Essa non dice 'io', ma fa 'io'. (...)
> Strumenti e giocattoli sono il senso e lo spirito: ma dietro di loro sta ancora il Sé [Selbst]. Il Sé cerca anche con gli occhi dei sensi, ascolta anche con gli orecchi dello spirito.
> Sempre il Sé ascolta e cerca: esso compara, costringe, conquista, distrugge. Esso domina ed è il signore anche dell'io.
> Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo[16].

2) Il periodo posteristiano, la morte di Dio e l'eterno ritorno

A Nietzsche non importa, in fondo, se questo modo di rappresentare l'anima sia vero o non lo sia. Secondo lui, la verità non esiste. Non sarebbe che una menzogna che ha perso coscienza di essere menzogna. Quello che è importante, invece, è che la "finzione" sia "utile". Il criterio di utilità è la non ostilità nei confronti della la *vita*, cioè della *volontà di potenza* e delle lotte che la volontà di potenza genera. L'unica cosa che esiste, è questo mondo, il fluire costante, l'autocreazione e autodistruzione, e il conflitto delle interpretazioni antagoniche del mondo. Poichè il conflitto, la guerra, forma parte essenziale della realtà; anzi meglio, è la realtà stessa. Il motore del divenire corrisponde a questa dialettica fondamentale, come direbbe Hegel. E questa dialettica si sviluppa oggi ad un livello più complesso ed elevato. Perciò, questa teorizzazione del anima e dell'inconscio non ha la pretesa di verità, ma è uno strumento in mano del "cacciatore delle anime", dello spirito della transvalorazione.

Il cristianesimo, con il suo presunto disprezzo della *sessualità* e della *crudeltà*, i due aspetti fondamentali, creativo e distruttivo, della volontà di potenza, è il nemico principale della vita, benché abbia reso la vita più interessante, sublimando il conflitto ad un livello spirituale. In effetti, secondo Nietzsche il cristianesimo, o la volontà di potenza attraverso il cristianesimo, ha prodotto una spiritualizzazione del conflitto, e questo

---

[15] Se l'*Es* è una nozione che caratterizza il nitzscheanismo di Freud, il concetto di *Selbst* è in modo chiaro ed esplicito assunto nella *psicologia analitica* di Carl G. Jung.

[16] F. NIETZSCHE, "Così parlò Zarathustra", Parte prima, "Dei dispregiatori del corpo", in *Opere*, Milano, Adelphi, 1986, Traduzione di Ferruccio Masini condotta sul teso critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, vol. VI, tomo I, p. 34.

è considerato da lui come qualcosa di positivo. Perché Nietzsche non vuole tornare al *periodo premorale* dell'umanità, ma arrivare a una tappa essenzialmente *postmorale*, che presuppone il cristianesimo come *momento* astratto. Per essere postmorali, si ha bisogno della morale, perciò, afferma Nietzsche, gli immoralisti (come definì il nostro a chi segue la sua dottrina) non vogliono la totale distruzione della Chiesa, perché hanno bisogno di essa, come il peccato ha bisogno della legge. La Chiesa ha prodotto delle contraddizioni (vg. i gesuiti e la democrazia) che hanno reso più interessante la vita (che si alimenta della contraddizione) e che hanno acuito la mala coscienza, sino limiti insospettati.

Nella sua opera psicologica fondamentale, *La genealogia della morale*, che fu oggetto di discussione nelle sedute del mercoledì dell'Associazione Psicoanalitica nel 1908, Nietzsche psico-analizza il cristianesimo, e lo mina nella sua essenza. Lo scopo di Nietzsche è dimostrare che il cristianesimo, e l'occidente da esso formato, è nichilismo (passivo) e malattia del corpo e dell'anima. *La genealogia* spiega quest'idea, mettendo in luce le radici nascoste e inconsce delle concezioni fondamentali del cristianesimo, come la separazione tra buono e cattivo[17], la coscienza morale, ecc. Queste radici sarebbero, secondo Nietzsche, le pulsioni che il cristianesimo stesso condanna, soprattutto la crudeltà.

Nietzsche considera come origine della "coscienza di colpa"[18] l'introiezione della *crudeltà* e del *risentimento*. Così nascerebbe il soggetto, nel senso cristiano-moderno del termine, e cioè dall'escissione, prodotta da una pressione culturale esterna, all'interno di un insieme di pulsioni in contraddizione. Questo sarà ripreso esplicitamente da Freud, nella sua teoria del Super-io, che a due volti: l'*ideale del io* e la *coscienza morale*. Il responsabile di questo sarebbe il "sacerdote ascetico"[19], che avrebbe bisogno della malattia per poter redimere, e crearebbe quel organismo di controllo interiore che sarebbe, appunto, la coscienza morale. La Chiesa è per Nietzsche una specie di manicomio, pieno di

---

[17] A la *genealogia* di queste due espressioni dedica Nietzsche la prima parte dell'opera. La contraddizione originale sarebbe "buono" (*Gut*) / "malo" (*Schlecht*), cioè buono, nobile, guerriero, il cavaliere della discordia e la separazione, e malo, plebe, basso, debole, ecc. Il giudaismo, e poi il cristianesimo, che Nietzsche considera un suo prodotto, avrebbe portato avanti una grande inversione dei valori. Adesso i buoni sono il basso, il debole, l'umile, il povero, e invece il "cattivo", il "maligno" (*Böse*), è il forte e nobile. Per fare questo, e stata indispensabile la formazione di una casta sacerdotale oziosa, dedicata al pensiero. La transvalorazione nietzschiana non vuole tornare però, come abbiamo già accennato, a questo periodo premorale, ma *superare* il cristianesimo, portandolo all'autodistruzione. Per fare questo, il pensiero svolge un ruolo capitale.

[18] L'origine del senso di colpa è studiato da Nietzsche nella seconda parte della *Genealogia della morale*.

[19] L'ultima parte della *Genealogia*... si dedica all'analisi della "terapia morale-psicologica" portata avanti dal sacerdote ascetico, che secondo Nietzsche non guarisce veramente, ma produce un senso di guarigione, utilizzando abilmente delle scariche della volontà di potenza, in degli organismi costituzionalmente deboli, che altrimenti sarebbero condotti più direttamente alla autodistruzione.

malati della mente, che sono il risultato del cristianesimo e della morale da esso derivata.

> Il cristianesimo ha *necessità* della malattia, pressappoco allo stesso modo in cui per la grecità è necessaria una sovrabbondanza di salute – *rendere* malati è la vera riposta intenzione dell'intero sistema procedurale salvifico della Chiesa. E la Chiesa stessa – non è essa il manicomio cattolico come ultimo ideale? – L'uomo religioso, come la Chiesa lo *vuole*, è un tipico *décadent*; il momento in cui la crisi religiosa s'impadronisce di un popolo è caratterizzato ogni volta da epidemie nervose; il "mondo interiore" dell'uomo religioso è analogo al "mondo interiore" dei sovreccitati e degli esauriti, al punto da confondersi con esso; gli stati "supremi", che il cristianesimo ha tenuti sospesi sull'umanità come valore di tutti i valori, sono forme epilettoidi – la Chiesa ha santificato *in maiorem dei honorem* soltanto pazzi *o* grandi impostori... Mi sono permesso una volta di definire l'intero *training* cristiano della penitenza e della redenzione (...) una *folie circulaire* prodotta metodicamente, come è naturale, su un terreno già preparato, vale a dire, fondamentalmente malaticcio[20].

L'archetipo dei cristiani malati sarebbe, secondo lui, lo stesso Gesù.

> *Il tipo "Gesù"...*
> Gesù è esattamente *l'opposto di un eroe*: è un *idiota*. Si senta la sua incapacità di intendere una realtà: egli si muove nel giro di cinque o sei concetti da lui prima uditi e a poco a poco capiti (cioè falsamente) – in essi ha la sua esperienza, il suo mondo, la sua verità – il resto li è estraneo. Dice parole che tutti adoperano, ma non li intende come tutti, capisce solo i suoi cinque o sei sfuggenti concetti. Che i veri e propri istinti virili – non solo quelli sessuali, ma anche quelli della lotta, della fierezza, dell'eroismo – non siano mai maturati in lui, che sia un ritardato e sia rimasto infantilmente nell'età puberale: ciò fa parte del tipo di certe nevrosi epilettoidi[21].

La terapia di Nietzsche, che ci porterebbe alla "grande salute", è però per pochi eletti. Non tutti sono chiamati a scoprire queste verità inconsce ed essere i "filosofi del futuro". Si deve accettare *l'innocenza del divenire*, *l'eterno ritorno dell'uguale*, che in fondo è accettare una

---

[20] F. NIETZSCHE, "L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo", 51, in *Opere*, Milano , Adelphi, 1986, Traduzione di Ferruccio Masini condotta sul teso critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, vol. VI, tomo III, p. 235-236.

[21] F. NIETZSCHE, "Frammenti Postumi", Primavera 1888, 14 [38], in *Opere*, Milano, Adelphi, 1986, Traduzione di Ferruccio Masini condotta sul teso critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, vol. VIII, tomo III, p. 28. Fra i nevrotici, Nietzsche pone non solo san Francesco e santa Teresa, ma pure Pascal, che è una figura verso la quale ha dei rapporti ambivalenti. Secondo Del Noce, Nietzsche è come il Pascal dei "laici"; cf. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1970, 178-179: "Possiamo dire che Nietzsche occupa in prospettiva religiosa una posizione strettamente simmetrica a quella di Pascal in una prospettiva laica. C'è un 'Pascal des incroyants', da Sainte-Beuve a Brunschvicg e a Goldmann". Qualcosa di simile posiamo dire per quanto riguarda il suo atteggiamento vero Dostoievskij. Wagner, non sarebbe soltanto un semplice nevrotico, ma "Wagner c'est une nevrose"; cf. *Il caso Wagner* e *Nietzsche contro Wagner*.

vita infernale, e fare "esperienza" del bene e del male[22]. Questo suppone non solo prendere coscienza passivamente della "morte di Dio" ma realizzarla attivamente. Chi sopravvive a questo deserto gelido, si trasforma in legislatore, creatore di valori. Come ciò avvenga lo spiega lui stesso, nel IV libro de la "Gaia Scienza", come la rivelazione di un demone[23].

> *Il peso più grande.* Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle solitudini e ti dicesse: "Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni cosa indicibilmente piccola e grande della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e sucessione - e così pure questo ragno e questo lume di luna tra gli alberi e così pure questo attimo e io stesso. (...) Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immane, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: "Tu sei un dio, e mai intesi cosa più divina!"[24]

---

[22] Questo lo troviamo anche nel ultimo periodo del pensiero di Freud, con il concetto di "coazione alla ripetizione" che lui stesso avvicina al eterno ritorno; cf. SIGMUND FREUD, "Al di là del principio di piacere", in *Opere* (1917-1923), Torino, Boringhieri, 1986, 207-208: "Ciò che la psicoanalisi svela a proposito dei fenomeni di traslazione dei nevrotici si può ritrovare anche nella vita di persone non nevrotiche che suscitano l'impressione di essere perseguitate dal destino o vittime di qualche potere 'demoniaco' (...). La coazione a ripetere dei nevrotici (...). Questo 'eterno ritorno dell'uguale' non ci stupisce molto (...)" ecc.; In un saggio anteriore, "Il perturbante" (*ib.*, 95) aveva detto: "(...) un motivo del genere è infine il perpetuo ritorno dell'uguale, la ripetizione degli stessi tratti del volto, degli stessi destini, delle stesse imprese delittuose, e perfino degli stessi nomi attraverso più generazioni che si seguono".

[23] E' cosa sulla quale si è scritto molto, che la teoria nietzschiana, prima della sua espressione cosmologica, è stata, secondo Nietszche, una "rivelazione", ricevuta a Sils-Maria. Lou Salomé considera molto importante questo punto per capire fino in fondo ciò che il filosofo tedesco ha voluto dire. Questo paragrafo del quarto libro della *Gaia Scienza* è stata la prima formulazione di questo pensiero, molto vicino della rivelazione di Sils-Maria. Sicuramente è con questa illuminazione che comincia veramente l'ultimo periodo della opera di Nietzsche, e non il *Zarathustra*, come di solito si pensa (vedere la nota 2).

[24] "La Gaia Scienza", IV, 341, p. 236-237. Cf. M. L. GARCÍA GARCÍA, *La revelación de Sils-Maria: el eterno retorno de Nietzsche en 'Así habló Zarathustra'*, *Stromata*, 3/4 (1992) 371: "Éste [l'eterno ritorno] alcanza su punto culminante con la famosa experiencia de 1881 en Sils-Maria, experiencia que Nietzsche presentó como una 'revelación' de la cual él era el instrumento elegido." Così descrive la rivelazione del eterno ritorno sua discepola (poi seguace di Freud) L. ANDREAS-SALOMÉ, *Frédéric Nietzsche*, London, Gordon & Breach, 1989, 257-258: "Jamais je ne pourrai oublier les heures où il me la confia pour la première fois, comme un secret dont la vérification et la confirmation lui causaient une horreur indicible: il n'en parlait qu'a voix basse, et avec les signes manifestes de la terreur le plus profonde. Et la vie, en vérité, le faisait si cruellement souffrir, que la certitude du Retour éternel, devait être pour lui quelque chose d'atroce". A questo riguardo, sembra utile l'osservazione di Jacques Maritain sull'peccato del angelo (*Révue Thomiste*, 56 (1956) 233: "il a mis sa béatitude en lui-même et il s'y tiendra, au prix de toutes les douleurs de l'enfer, qu'il a acceptées d'avance: préférant cette bétitude-là, –la solitude en sa propre nature et la suffisance à soi-même dans le mal et la négation, et l'orgueil de pouvoir imposer privation á la volonté (antécédente) de Dieu– à la vrai béatitude qu'il réfuse, et qui du moment qu'il n'aime pas Dieu ne saurait plus être vraiment béatitude pour lui. Il a ce qu'il a voulu".

3) Nietzsche e la psicoanalisi

Nietzsche e la psicologia

Come abbiamo detto, il pensiero di Nietzsche è stato molto influente in diversi ambiti della cultura. Uno di questi è stato la psicologia. Noi ci occuperemo qui in particolar modo della psicoanalisi. Ma prima faremo un acceno agli psicologi non psicoanalisti. Fra loro, fortemente influenzati da Nietzsche ci sono, ad esempio, Ludwig Klages, uno dei pionieri della caratterologia tedesca, creatore della grafologia, il quale si riconosce esplicitamente come continuatore Nietzsche[25]. A sua volta, furono influenzati da Klages autori molto importanti, come Hans Prinzhorn e Philipp Lersch. Inoltre, molti autori del gruppo di scuole esistenzialistiche e fenomenologiche hanno fortemente recepito l'ispirazione di Nietzsche, in particolare Karl Jaspers e Ludwig Binswanger, i quali lo considerano una delle loro fonti principali.

Per quanto riguarda la psicoanalisi, ci occuperemo del suo fondatore, Sigmund Freud e del disidente Carl G. Jung.

Freud e Nietzsche

Il rapporto di Freud con Nietzsche si può considerare da due punti di vista fondamentali: *storico* e *dottrinale*.

a) Dal punto di vista storico, si deve accenare in primo luogo alla relazione di Freud con la filosofia. Diversamente di quanto lo stesso

---

[25] Cf. L. KLAGES, *Die psychologischen Errungenschaften F. Nietzsche*, Leipzig 1926. Il nietzscheanismo di Klages si une a la sua partecipazione a delle cerimonie teosofiche neopagane, e al suo rapporto con il nazionalsocialismo tedesco; cf. R. NOLL, *The Jung Cult*, Princeton , Princeton University, 1994; tr. it. *Jung, il profeta ariano*, Mondadori, Milano 1999, 156: "Le più importanti di queste 'discussioni notturne' furono forse quelle tenute tra il 1897 e il 1903 dal grupo Scwabing-Monaco noto come *kosmische Runde* (Circolo Cosmico). I suoi principali esponenti erano lo studioso indipendente Alfred Schuler (1865-1923), il filosofo e grafologo Ludwig Klages (1872-1956), che sarebbero entrambi divenuti personaggi di primo piano nel movimento *völkisch*, Karl Wolfskehl, poeta ebreo e professore di letteratura all'univesità di Monaco, e, in modo discontinuo, il celebre poeta Stefan George (1869-1933) . (...) Tra i loro favoriti vi erano tre degli autori che esercitarono su Jung l'influenza più forte: Nietzsche, Carus e Bachofen. (...) Ben presto il Circolo cosmico si diede a elaborate evocazioni cerimoniali e riti di adorazione della Grande Madre Terra (*Erdmutter*) (...). Inoltre, il culto promosse un'aperta opposizione alla cultura giudaico-cristiana e alla borghesia. (...) Klages e Schuler (...) fusero le loro idee sul culto della Madre Terra e sull'eterismo con il vitalismo della biologia evoluzionistica e si fecero fautori di un paganesimo *völkisch* basato sulla sacralizzazione del 'sangue'"; 157: "Negli anni Venti Klages viveva a Kilchberg, in Svizzera, non lontano dallo psichiatra [Jung]. Accanto alle sue altre atività *völkisch*, egli aveva inaugurato l'analisi della scrittura quale metodo per discernere i tratti della personalità e, già nel 1897, aveva fondato a Monaco un Istituto Grafologico. Sebbene egli fosse innanzi tutto un autore di opere filosofiche, la sua psicologia pratica assunse il nome di 'caratterologia'. La cosiddetta 'analisi dell'espressione' e la caratterologia costituirono il fulcro della psicologia tedesca nel periodo nazista e fino ai tardi anni Cinquanta. Tali tecniche vennero usate soprattutto dalle forze armate, durante il nazismo, per la selazione degli ufficiali".

Freud ha detto molte volte, l'influsso della filosofia nella sua formazione intellettuale è stato di capitale importanza. Attraverso il suo epistolario giovanile, sappiamo che ha letto Feuerbach, Strauss e Aristotele, che tradusse Stuart Mill, e che frequentò i corsi di Brentano[26]. Sotto l'influsso di quest'ultimo, pensò seriamente di iscriversi alla Facoltà di Filosofia e intraprendere il dottorato, ma alla fine questo desiderio non si realizzò.

Nietzsche fu uno dei filosofi letti da Freud, per lo meno sin dall'età di 17 anni, al meno[27]. Il suo grande amico, Joseph Paneth, conobbe il filosofo personalmente[28]. Un altro amico, Sigfried Lipiner[29], fu riconosciuto da Nietzsche esplicitamente come suo discepolo. Con questi due amici, Freud creò un giornale di filosofia d'ispirazione materialistica, che durò però pochi mesi. Più avanti, nel 1908, quando la psicoanalisi era già stata fondata, *La Genealogia della morale* e la malattia mentale di Nietzsche furono argomento delle sedute psicoanalitiche del mercoledì[30]. Nel 1911 Alfred Adler, chi considera

---

[26] Un dato, per niente trascurabile, e l'amicizia di Brentano con Josef Breuer. Abbiamo saputo che si prpara l'edizione di opere inedite di Freud, tra le quali si trovano gli appunti delle lezioni di Brentano.

[27] L'opera più importante sul rapporto tra i due pensatori è senza dubbi quella di P.-L. ASSOUN, *Freud et Nietzsche*, Paris, Quadrige-Presses Universitaires de France, 1998. Così sintetiza questo psicoanalista francese l'attegiamento di Freud verso Nietzsche nelle diverse tappe del suo sviluppo intelettuale (p.7): "Après avoir été un admirateur –réticent autant que sincère- vers 1875- de Nietzsche, après s'être senti un 'collègue' en 'découvertes' –autour de 1900-, puis être devenu un usager des intuitions prémétapsychologiques nietzschéenes –autour 1914-, Freud s'avère un lecteur de *La Volonté de puissance*, cette pierre de touche du 'nietschéisme', via pulsion de mort –vers 1920".

[28] *Ib.*, 69: "Josef Paneth était l'un des plus chers amis de Freud, mort prématurément en 1890, au moment où Nietzsche sombra. C'est donc de Paneth qu'il recueillit des échos sur le dernier Nietzsche, celui de la transmutation des valeurs. Il est probable que c'est par cette canal qu'il en vient à investir un certain vocabulaire d'inspiration nietzschéenne qui passe dans sa correspondance avec Fliess"; p. 70: "C'est à Nice, à la fin du mois du décembre 1883, que Paneth fit la connaissance de Nietzsche. On peut l'établir grâce à la correspondance de Paneth: le 15 décembre 1883, Paneth écrivait à sa femme que Nietzsche lui avait fait parvenir sa carte après avoir appris qu'il cherchait à le contacter et Paneth se dit 'impatient de faire sa connaissance', ajoutant qu'il n'est pas aussi inabordable qu'on le dit'. (...) Il semble qu'une réelle sympathie se soit créée entre Paneh et Nietzsche au point que d'emblée Paneth confie: 'Il a été extrêmement aimable, il n'y a pas trace chez lui d'emphase ou d'allures prophétiques, comme je le craignais d'après sa dernière lettre. Au contraire, il s'est montré très simple et très naturel... Puis il m'a raconté sans la moindre affectation et sans aucune vanité qu'il se sentait toujours investi d'une mission et qu'il voulait désormais...'elaborer l'oeuvre qu'il portait en lui... Il m'a raconté sa vie.' Le 3 janvier 1884, après une nouvelle promenade avec Nietzsche, Paneth confie encore avoir 'eu six heures de conversation très animée' (...). On peut juger par ces extraits le ton des lettres de Paneth qui ont dû faire connaître au même moment la personne de Nietzsche à son ami Freud".

[29] Autore di *Der entfesselte Prometheus*, opera molto lodata da Nietzsche, prima che Lipiner si allontanassi da lui diventando wagneriano.

[30] Cf. H. NUNBERG – E. FEDERN (cura), *Dibattiti della società psicoanalitica di Vienna* (1906-1908), Torino, Boringhieri, 1973. Ad esempio, p.352: "FEDERN osserva che Nietzsche si avvicina a noi così tanto che c'è da chiedere dove non sia arrivato. Egli ha intuitivamente conosciuto una serie di scoperte di Freud; ha scoperto per primo il significato dell'abreazione, della rimozione, della fuga nella malattia; delle pulsioni; sia le pulsioni sessuali normali sia anche le pulsioni sadistiche. La sua filosofia è la formazione di contrasto alla sua propria esistenza. Da fonte sicura Federn può comunicare che Nietzsche ebbe, in certi periodi della sua vita, rapporti omosessuali e si prese la sifilide in un bordello di omosessuali a Genova". Invece, Freud insiste nella sua presunta incapacità per la filosofia e la sua scarsa conoscenza di Nietzsche, in un intento per salvaguardare la originalità del suo proprio pensiero (p.23): "FREUD sottolinea anzitutto il proprio peculiare rapporto con la filosofia, la cui natura astratta gli è tanto antipatica che ha definitivamente rinunciato allo studio della filosofia. Non conosce Nietzsche; occasionali

causa della nevrosi un'eccessiva volontà di potenza, si separò definitivamente da Freud[31]. Nel 1912, dopo il congresso psicoanalitico tenutosi a Weimar, durante il quale un gruppo fece una visita a la sorella del filosofo, Elisabeth, si avvicinò al movimento psicoanalitico Lou Andreas-Salomé, amica e discepola di Nietzsche. Molti dei seguaci di Freud tentarono di stabilire dei rapporti tra il maestro e il filosofo tedesco (ad esempio il giovane Binswanger[32], Otto Gross[33], Otto Rank e Arnold Zweig). Lo stesso Freud presenta qualche volta Nietzsche come precursore intuitivo della psicoanalisi.

b) Dal punto di vista dottrinale, l'influenza di Nietzsche su Freud si può vedere in molti temi, alcuni dei quali abbiamo già accennato (l'inconscio, l'*Es*, l'origine della coscienza morale, la rimozione, ecc.). Un tema basilare comune a entrambi i pensatori è la derivazione dell'alto dal basso. Tutto quello che sembra nobile e puro, non sarebbe altro che una sublimazione delle pulsioni. Anzi, il cristianesimo e la morale della civiltà occidentale sono la causa principale della nevrosi, come afferma chiaramente Freud; si può vedere, ad esempio, *La morale sessuale civile e la nervosità moderna* (1908). Nelle *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909), si trova questo brano, che ci ricorda la concezione nietzschiana dei cristiani nevrotici ed esauriti: "La nevrosi sostituisce nella nostra epoca il convento nel quale solevano ritirarsi tutte le persone che la vita aveva deluso o che si sentivano troppo deboli per affrontarla"[34].

---

tentativi di leggerlo sono stati soffocati per un eccesso d'interesse. Nonostante le somiglianze, da più parti rilevati, egli può assicurare che le idee di Nietzsche non hanno avuto alcuna influenza sui suoi propri lavori".

[31] Per una interpretazone di Adler in senso non nietzschiano, cf. il nostro "La soberbia y la lujuria como patologías centrales de la psique según Alfred Adler y santo Tomás de Aquino", in I. ANDEREGGEN – Z. SELLIGMANN, *La psicología ante la gracia*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Catlólica Argentina, 1999[2].

[32] Cfr. *Freud et Nietzsche*, 86-87: "Dès 1924, Charles Baudouin soutenait la thèse d'une filiation précise entre la thématique nietzschéene et la psychanalyse, que Wittels, son premier biographe, relevait. Autour de Freud, l'on propose le rapprochement *théorique* avec Nietzsche. Tel Oscar Pfister qui, en 1927, lui fait remarquer que sa position sur la religion a été exprimée par Nietzsche à son insu. Tel sortout Ludwig Binswagner, le philosophe le plus proche de Freud, qui établit un parallèle étroit entre les deux projets. Dans un texte de 1936 qui résume l'apport de Freud en un hommage solennel, Binswagner le presente comme 'accomplissant non moins radicalement et passionnément que Nietzsche le mandat divin de son idée, mais préférant à l'eclair d'aphorismes corrosifs l'élaboration rigoureuse et systémathique du gigantesque édifice empirico-scientifique de sa *technique de démasquage*'".

[33] (*Ibidem*, nota 5): "Son but avoué vers 1913 était de combiner la technique freudienne avec les concepts nietzschéens conçus comme support d'une *Weltanschauung* révolutionaire et anarchiste, ce qui l'amenait dans ses écrits à presenter le freudisme comme l'application scientifique des intuitions nietzschéennes. (...) Dans ses *Effets de la communauté sur l'individu*, Freud est présénté comme l'authentique continuateur de Nietzsche, l'un et l'autre sapant par leurs théories les fondaments de l'Etat conservateur". R. NOLL, *The Jung cult*, Princeton University Press 1994; trad. it. *Jung. Il profeta ariano*, Mondadori, Milano 1999, 144: "Gross iniziò a interessarsi a Freud già al meno nel 1904, e fu uno stimato esponente del movimento psicanalitico nei sui primi anni di vero riconoscimento internazionale (cioè a partire del 1906 circa). Negli stessi anni, tuttavia, precipitò nel morfinismo cronico e, prendendo a proprio fondamento teorico Nietzsche, si mise alla ricerca di metodi pratici per cambiare la società germanica. Usò la psicanalisi quale tecnologia pratica del nietzscheanismo, ma la spinse a estremi non auspicati né da Freud né da Jung o da altri psicanalisti".

[34] SIGMUND FREUD, *Opere*, (1909-1912), Torino, Boringhieri, 1985, 168.

Negli scritti di maturità Freud applica il metodo genealogico di Nietzsche all'analisi della cultura, specialmente della religione[35]. Così, in *Totem e Tabù*, Freud analizza l'origine della religione cattolica e dell'Eucaristia, e li fa derivare dalla sua celebre ipotesi sull'assassinio del primo padre.

> Nel mito Cristiano il peccato originale dell'uomo è indubbiamente un'offesa contro Dio Padre. Ora, se Cristo libera gli uomini dal peso del peccato originale sacrificando la sua stessa vita, ci costringe a concludere che questo peccato fu un assassinio. Secondo la legge del taglione, profondamente radicata nella sensibilità dell'uomo, un assassinio può essere espiato soltanto col sacrificio di un'altra vita; il sacrificio di sé ci fa risalire alla colpa di avere versato sangue altrui. E se questo sacrificio della propria vita conduce alla riconciliazione col Dio Padre, il crimine da spiare non può essere altro che l'uccisione del padre.

In tal modo, nel cristianesimo, gli uomini ammettono, come più apertamente si potrebbe, la colpevole azione commessa nella notte dei tempi, dal momento che la completa espiazione di essa è ora trovata nella morte sacrificale dell'unico Figlio. La riconciliazione con il padre è tanto più profonda perché, contemporaneamente a questo sacrificio, ha luogo la rinuncia totale alla donna, a causa della quale ci si era ribellati. Ma a questo punto anche la fatalità dell'ambivalenza reclama i sui diritti. Con la medesima azione che offre al padre la massima espiazione possibile anche il figlio raggiunge lo scopo dei suoi desideri contro il padre. Diventa egli stesso Dio accanto, anzi propriamente al posto del padre. La religione del Figlio si sostituisce a quella del Padre. Il segno di questa sostituzione viene richiamato in vita l'antico pasto totemico in forma di Comunione, nella quale la schiera dei fratelli consuma la carne e il sangue del Figlio, non più del Padre, e con questo atto si santifica e identifica con Lui. Il nostro sguardo persegue attraverso il trascendere dei tempi l'identità del pasto totemico col sacrificio degli dei umani incarnati e con l'Eucaristia cristiana e riconosce in tutte queste solennità la conseguenza del crimine che ha tanto oppresso gli uomini e del quale tuttavia essi dovettero andare tanto superbi. Ma la Comunione cristiana è in fondo una nuova eliminazione del padre, una ripetizione dell'azione da espiare[36].

---

[35] Cf. X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia, Editrice Queriniana, 1991, 317: "Freud ha ammirato Nietzsche pur ammettendo di conoscerlo poco; ritiene di essere andato avanti nella psicanalisi teorica e di essere penetrato a fondo nella conoscenza di sé. In sostanza, egli adotta il tipo della critica 'genealogica' ed è stato molto colpito dal passo dello *Zarathustra* sul senso di colpa, ove compare il motivo dell'autopunizione (si trata senza dubbio del motivo dell'"uomo laido', della dialettica del risentimento). Molti punti di contatto avvicinano quest'indagine alla precedente ed alle altre, dal momento che la psicanalisi costituisce un tentativo di cultura sul terreno disseccato dalla morte di Dio".

[36] SIGMUND FREUD, "Totem e Tabù", in *Opere*, vol. VII (1912-1914), Boringhieri, Torino 1975, 157. Per una interpretazione junghiana, non meno "transvalorativa" di quella di Freud, cf. CARL G. JUNG, "Il simbolo della trasformazione nella messa", in *Opere*, vol. XI, Torino,

Alla fine della sua vita in *l'uomo Mosè e la religione monoteistica*, il "maestro di Vienna" riprende questo argomento. Il crimine primigenio, che la tradizione giudeo-cristiana *miticamente* ha chiamato "peccato originale", tende a ritornare alla coscienza dell'umanità. Il cristianesimo *supera* come religione il monoteismo giudaico, perché ammette l'uccisione di Dio[37].

> Solo una parte del popolo ebraico accettò la nuova dottrina. Coloro che la rifiutano si chiamano ancor oggi Ebrei. (...) Dalla nuova comunità religiosa, che oltre a Ebrei aveva raccolto Egiziani, Greci, Siriaci, Romani e in fine anche Germani, toccò loro sentirsi rivolgere il rimprovero di aver ucciso Dio. Espresso distesamente questo rimprovero suonerebbe: "Non vogliono accettare per vero di aver ucciso Dio, mentre noi lo ammettiamo e siamo lavati da questa colpa". E' facile vedere quanta verità si nasconda dietro questo rimprovero. Quanto a perché gli Ebrei non riuscirono a prender parte al progresso implicito nella confessione, per deformata che fosse, del deicidio, la sua spiegazione costituirebbe l'oggetto di un indagine apposita[38].

Certo, questa confessione dell'uccisione di Dio nel cristianesimo è mascherata, non del tutto svelata. Perciò, invece di manifestarsi chiaramente alla coscienza, appare sotto la forma di sintomi, cioè come nevrosi.

> Nonostante tutte le approssimazioni e anticipazioni nel mondo circostante, fu nello spirito di un ebreo, Saulo di Tarso, il quale come cittadino romano s'era dato il nome di Paolo, che per la prima volta si fece strada la nozione: "Siamo così infelici perché abbiamo ucciso Dio Padre". Ed è ben comprensibile che egli non poté cogliere questo frammento di verità che nella veste delirante della nuova novella: "Siamo redenti da ogni colpa dacché uno di noi ha sacrificato la sua vita per assolverci". In questa maniera di esprimersi era naturalmente taciuta l'uccisione di Dio (...)[39].

Freud sembra considerare sé stesso come un nuovo San Paolo o Mosé[40], che porta la coscienza della umanità verso una nuova era (postcristiana). La finalità della psicoanalisi è, in fondo, fare riaffiorare

---

Boringhieri, 1984, 195-283.

[37] SIGMUND FREUD, "L'uomo Mosè e la religione monoteistica", in *Opere*, vol. XI (1930-1939), Torino, Boringhieri, 1989², 410: "Per alcuni aspetti la nuova religione significò un regresso di civiltà rispetto a quella più antica, l'ebraica, come sempre succede con l'irruzione o l'ammissione di nuove masse umane di livello inferiore. (...) Eppure per ciò che attiene alla storia della religione, cioè in riguardo al ritorno del rimosso, il cristianesimo costituì un progresso, e da allora in poi la religione ebraica fu in certo modo un fossile".

[38] SIGMUND FREUD, "L'uomo Mosè e la religione monoteistica", in *Opere*, vol. XI (1930-1939), Torino, Boringhieri, 1989², 452.

[39] SIGMUND FREUD, "L'uomo Mosè e la religione monoteistica", in *Opere*, vol. XI (1930-1939), Torino, Boringhieri, 1989², 451.

[40] San Paolo era un ebreo cittadino romano, Freud un ebreo austriaco, Saulo cambia il suo nome per il romano Paolo, Freud cambia l'ebraico Sigismund per Sigmund, ecc. Sull'rapporto ambivalente di Freud con il cristianesimo, cf. PAUL VITZ, *Sigmund Freud's Christian unconscious*, New York, 1988.

nella coscienza questo crimine originale, non come il cristianesimo, nel quale questa "verità" apparirebbe sotto forma di sintomo e allucinazione, ma a un livello superiore. In questo modo, la psicoanalisi *supera* il cristianesimo, perché, mentre nel cristianesimo il "ritorno del rimosso" produrrebbe dei sintomi nevrotici ossessivi, soprattutto negli atti liturgici, nella psicoanalisi si verificherebbe la presa di coscienza, e i sintomi sparirebbero. In fondo, è portare a compimento la morte di Dio nella coscienza, che sarebbe "l'azione suprema" (Goethe).

Jung e l'esperienza nietzschiana del bene e del male

In Jung, l'influenza di Nietzsche non è minore, anzi, è più esplicita. La sua terapia consiste nel compiere il processo d'individuazione[41], e superare l'*io* cosciente, che sarebbe soltanto un aspetto limitato di una realtà più ampia alla quale si appartiene, che lui chiama con il termine di Nietzsche *Sé* (*Selbst*), rappresentato attraverso l'immagine archetipica della *quaternità*, che è sintesi degli opposti. Così come in Freud l'*io* è un giocattolo nelle mani del *Es*, nella teoria di Jung l'*io* è sottomesso a delle forze possenti e autonome nascoste nell'inconscio.

> Mettere una persona davanti alla propria ombra equivale a mostrarle anche ciò che in essa è luce. Chi ha fatto questa esperienza, chi nel giudicare sta a mezza strada *tra* gli opposti, sente inevitabilmente cosa s'intenda con il proprio *Sé*. Chi percepisce contemporaneamente la propria ombra e la propria luce, vede sé stesso dai due lati e, in tal modo, *raggiunge il centro.*

E' questo il segreto dell'atteggiamento orientale: la contemplazione degli opposti rivela all'uomo orientale la natura della mâyâ che presta alla realtà un carattere illusorio. (...) L'introspezione ci fa dire: "*Io* sono colui che dice il bene e il male", e ancor meglio: 'Io sono colui *per*

---

[41] R. NOLL, *The Jung cult*, Princeton University Press 1994; trad. it. *Jung. Il profeta ariano*, Mondadori, Milano 1999, 238-239: "Quando l'individuo (io) moderno subisce una trasformazione e inizia a identificarsi con l'inconscio collettivo, diviene Cristo (autodeificazione). (...) Il problema diventa allora quello di come superare, in senso nietzschiano, la propria esperienza di essere dio. Se si diviene Cristo, tuttavia, si deve rivivere la storia di Cristo. Dopo avere attraversato l'agonia della morte psicologica (come Cristo sulla croce) e, in seguito, in quanto dio morente e sofferente, aver vissuto fino in fondo sia l'umanità che la divinità, di Cristo si deve anche rivivere la catabasi o discesa all'Inferno (il regno delle Madri, o l'inconscio collettivo). Dopo l'iniziale esperienza della deificazione, e dopo il suo felice superamento (tramite analisi, come suggerisce Jung), 'l'intero Inferno del passato superato si apre' e ha inizio un confronto con l'inconscio collettivo"; 239-240: "Con questo discorso Jung ci dice che il suo è un movimento basato sulle metafore del nietzscheanismo. Gli uomini che vuole sono quelli che hanno già vissuto l'esperienza di essere 'obbligati tramite le loro individuali leggi a percorrere le loro proprie strade e sono entrati per questo in conflitto con le tradizioni prevalenti'. Tali tradizioni prevalenti sono, è chiaro, le fedi giudaico-cristiane organizzate. Non c'è posto presso di lui insomma, per chi ancora aderisce a simili ideali. E' a quanti sentono una disaffezione spirituale che lo psichiatra dà invece il benvenuto, specialmente in analisi, dove essi potranno foggiarsi la loro religione personale e quindi, echeggiando le parole di Nietzsche, obbedire alla loro propria legge".

mezzo del quale è detto ciò che è bene o male. *Colui che è in me*, che pronuncia i *principia*, si serve di me per esprimersi. Egli parla *attraverso me*" (...) In tedesco adoperiamo a questo fine la parola *Selbst* [Sé], in opposizione al piccolo Io[42].

A questo si arriva a traverso l'assunzione dell'inconscio nel conscio, che è l'unione di razionale e irrazionale, bene e male. Jung considera questo il vantaggio del vero protestante[43], cioè di avere la possibilità di arrivare all'autentico fondo del reale attraverso la malattia della mala coscienza, senza l'ausilio della confessione cattolica.

> Il protestante è solo, alla mercé di Dio; non c'è per lui né confessione, né assoluzione, né possibilità alcuna di un *opus divinum* propiziatorio. Egli deve sopportare da solo il peso dei suoi peccati e non è mai troppo sicuro della grazia divina, la quale per mancanza di un appropriato rituale si è resa inaccessibile. A questo deve la coscienza protestante di essere diventata così vigile, e questa cattiva coscienza ha preso la spiacevole proprietà di una malattia insidiosa, procurando agli uomini una condizione di disagio. Ma si offre così al protestante un'occasione unica di acquistare coscienza del peccato in misura quasi irraggiungibile alla mentalità cattolica, poichè nella Chiesa cattolica la confessione e l'assoluzione sono sempre pronte a equilibrare una tensione troppo forte. Ma il protestante è abbandonato alla sua tensione, che, continuando, rende sempre più acuta la coscienza. La coscienza, e particolarmente la cattiva coscienza, si può considerare un dono del cielo, una vera grazia quando serve ai fini di una più profonda autocritica. Come attività introspettiva e discriminatrice l'autocritica è indispensabile per ogni tentativo di comprendere la propria psicologia. [...] Il pungolo della cattiva coscienza ci srpona anzi a scoprire cose delle quali non avevamo coscienza, e in questo modo possiamo oltrepasare la soglia dell'inconscio e renderci conto dell'esistenza di quelle forze impersonali che fanno del singolo uno strumento inconscio dell'assassino in grande che è nell'uomo. Un protestante che sopravviva alla perdita completa della sua Chiesa rimanendo ugualmente protestante, cioè un uomo di fronte e Dio e senza difesa, e non più protetto da mura o da comunità, si trova nelle condizioni di spirito che sole danno luogo a un'esperienza immediata[44].

---

[42] C. G. JUNG, "Bene e male nella psicologia analitica", in *Opere*, vol. XI, Torino, Boringhieri, 1984, 475-476.

[43] Nel suo carteggio con il Pastore Oskar Pfister, anche Freud ammette che in certo senso anche lui può considerarsi *protestante*, nel senso, cioè, che protesta contro la morale sessuale della Chiesa cattolica: "Anch'io posso definirmi 'protestante' nel senso storico che Lei dà al termine, e ricordarmi che il mio amico, il professor von Ehrenfels di Praga, ha coniato per noi due il nome di 'protestanti sessuali'". (*Psicoanalisi e Fede. Carteggio col Pastore Pfister. 1909-1939*,Torino, Boringhieri, 1970, 19).

[44] C. G. JUNG, "Bene e male nella psicologia analitica", in *Opere*, vol. XI, Torino , Boringhieri, 1984, 57-58; *ib.*, 52: "Nell'esercizio della mia professione ho avuto più volte occasione d'incontrare persone che avevano avuto tale esperienza immediata, e che non volevano o non potevano sottomettersi all'autorità di decisioni ecclesiastiche. Dovetti accompagnarle attraverso crisi e conflitti appassionati, attraverso il terrore d'impazzire, attraverso confusioni e depressioni disperate che erano grotesche e terribili a un tempo".

L'archetipo della quaternità supera l'astrazione del bene (Trinità), propria dell'"anima bella", con l'inclusione in essa del male[45]. E' di nuovo l'esperienza del bene e del male di Nietzsche, e del peccato originale, che, secondo loro, toglierebbe le catene alle energie della psiche[46]. Questo è proprio il nocciolo della psicologia di Jung.

4) L'influsso di Nietzsche e la psicoanalisi nel mondo cristiano

Il tema, come si può capire, è molto importante, soprattutto perché oggi le scienze umane, e in particolare la psicologia, sono entrate a far parte della vita quotidiana di tanti cristiani, ma anche negli studi

[45] Cf. soprattutto il suo "Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità" (1924-1948), in *Opere*, vol. XI, Torino, Boringhieri, 1984, 115-194. Jung fa una critica esplicita de la concezione tradizionale del male come privatio boni, nel prologo al libro del tomista junghiano Victor White O.P., *Dio e l'inconscio*, *ib.* 292: "Noi chiamiamo le cose *da un certo punto di vista* buone o cattive, alte o basse, destre o sinistre, chiare o scure ecc. Qui la tesi è reale e effetiva precisamente come la antitesi. A nessuno verrà in mente, se non in condizioni specialissime e per un fine determinato, di definire il freddo una diminuzione di calore, la profondità una diminuzione di altezza, destro una riduzione di sinistro. Al lume di questa logica si potrebbe anche chiamare il bene una diminuzione del male. Certamente lo psicologo troverebbe un simile modo di esprimersi un po' troppo pesimista, ma dal punto di vista logico non avrebbe nulla da obiettare [...]. Ma se egli, in quanto uomo morale, dovresse sorprendersi a passare la spugna su una facenda immorale considerandola ottimisticamente una leggera diminuzione del bene, che solo è reale, o una 'mancanza accidentale de perfezione', avrebbe il dovere di richiamarsi immediatamente all'ordine. Cioè il suo discernimento dovrebbe dirgli: se il tuo male non è effettivamente che un'ombra non reale del tuo bene, allora il tuo cosiddetto bene non è altro che un'ombra non reale del tuo male reale. Se non fa questa riflessione, mente a sé stesso; simili automenzogne hanno conseguenze nevrotizzanti, cioè dissocianti, come ad esempio il senso d'inferiorità con tutti i suoi ben noti fenomeni concomitanti. / Per queste ragioni mi sono visto costretto a contestare, sul piano empirico, la validità della *privatio boni*. Così pure, e per le stesse ragioni, critico la posizione derivata dalla *privatio boni*, e cioè: 'Omne bonum a Deo, omne malum ab homine', poiché da una parte essa priva l'uomo della possibilità di produrre alcunché di buono e dall'altra gli conferisce la potenza tentatrice del male. L'unica dignità che gli rimane e quella dell'angelo caduto. Il mio lettore vede che prendo questa proposizione alla lettera".

[46] L'ontologizzazione del male e una costante di tutta una importante tradizione di pensiero in lingua tedesca. Cf. L. J. ELDERS, *El ascendiente de categorías filosóficas sobre la expresión de la fe*, en *Hombre, naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Católica Argentina, 1998, 168: "La filosofía alemana elaboró la teoría de la culpa ontológica: el pecado, si es reconocido del todo, no tiene importancia; importante, al contrario, es la alienación ontológica. Nietzsche acogió esta manera de pensar e influyó sobre Freud, que elaboró su propia teoría del sentido de culpa (parricidio; escisión del yo en el super-yo y el yo). La tesis de Heidegger es la siguiente: el hombre ya no sabe cuál es su verdadero sitio (*Unheimlichkeit*). Ha sido proyectado en el mundo; debe volver al Ser. Su finitud es la causa de su culpabilidad. Cuando el hombre reconoce su culpa ontológica, llega a ser libre". [Cf., dello stesso autore, *Le sentiment de culpabilité d'après la psychologie la littérature et la philosophie modernes*, en *Nova et Vetera* 59 (1984), 271-297].

teologici[47] e nella formazione di molti seminaristi e religiosi[48], e, se non conosciamo le basi teoriche di molte scuole di psicologia, non capiremo neanche le loro conseguenze pratiche sull'esistenza cristiana. Per vedere un esempio dell'assimilazione da parte del mondo cattolico delle idee di Nietzsche, Freud e Jung sul carattere patologico della morale cristiana, leggiamo i seguenti brani del noto psicoanalista Albert Görres.

> Gli psicoterapeuti conoscono per esperienza le cosiddette nevrosi ecclesiogene, vale a dire le nevrosi condizionate da una educazione ecclesiastica, che costituiscono un folto gruppo nel numero ancor più grande dei 'danneggiati dal Vangelo'.

Ci sono tanti individui, per i quali il Vangelo, così come è proposto e spiegato dalle Chiese e capito dagli uditori, non è divenuto un nutrimento e una medicina, bensì una sostanza indigeribile o addiritura un veleno. Esistono non pochi suicidi ecclesiogeni, angosce, depressioni, depravazioni, sviluppi errati ancora peggiori ecclesiogeni[49].
Il cristianesimo, secondo questo psicoanalista ispirato da Nietzsche, condanna la natura dell'uomo e le sue tendenze. Ad esempio, l'aggressività.

> Altre sentenze di Gesù le troviamo spaventose, anzi distruttive. Così, ad esempio, il divieto radicale dell'agressione (Mt 5, 22): "Chiunque si adira con il proprio fratello sarà sottoposto a giudizio. Chi poi dice a suo fratello: stupido, sarà sottoposto a sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geena". Pur astraendo della contraddizione che riscontriamo tra queste affermazioni e il comportamento di Gesù, nonché l'aggressività di

---

[47] Ci sono ormai molti sacerdoti che sono pure dei psicoanalisti, usando del diritto di essere incoerenti, come dice Freud (*Psicoanalisi e Fede. Carteggio col Pastore Pfister. 1909-1939*, Boringhieri, Torino 1970, 128): "La mia osservazione secondo cui gli analisti di un futuro ipotizzato dalla mia fantasia non possono essere preti non suona molto tollerante, lo ammetto. Ma rifletta al fatto che io parlo di un futuro remoto. Per il momento mi vanno bene anche i medici, e quindi perché non i preti? (...) Naturalmente ci si può servire dell'umano diritto all'incoerenza, fare un tratto di strada con l'analisi, poi fermarsi, e andare regolarmente in chiesa la domenica come per esempio faceva Charles Darwin". Per citare solo i più conosciuti: i domenicani Albert Plé (freudiano) e Victor White (junghiano), il gesuita Louis Beirnaert (discepolo di Jacques Lacan), Eugen Drewermann, che è il caso più estremo, ecc. Su quest'ultimo, Cf. A. GÖRRES - W. KASPER (Hrsg.), *Tiefenpsychologie Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann*, Freiburg, Herder, 1988.

[48] In generale, soprattutto la psicoanalisi, ma eventualmente anche altre scuole di psicoterapia (come quelle di Jung, A. Maslow, o C. Rogers).

[49] A. GÖRRES, "Il male e il superamento del male nella psicoterapia e nel cristianesimo", in A. GÖRRES - KARL RAHNER, *Il male. Le risposte della psicoterapia e del cristianesimo*, Milano, Paoline, 1987, 167-168. La causa è la "*colpevolizzazione*, che consiste nell'inoculare sentimenti di colpa" (*ib.*). "Il cristianesimo suscita lo spirito di contraddizione e la protesta, perché sembra non conoscere la natura humana e imporci delle esigenze esagerate. Gesù è forse un cattivo psicologo. Egli ci scoraggia. Chi non si sente condannato a fallire, anzi preso in giro, quando egli chiede che amiamo Dio sopra tutto, più di noi stessi? Chi non si sente un poco ipocrita, quando prega: Sia fatta la tua volontà? Chi infatti riesce a prendere sul serio una cosa del genere? Chi, per quanto stimi modestamente se stesso, non si sente offeso, quando gli viene negata ogni possibilità di compiere con le proprie forze anche il bene più piccolo? Chi può udire mormorare le parole: 'Senza di me non potete fare nulla'? Porre davanti agli occhi un traguardo irraggiungibile significa condannare l'uomo a incessati sentimenti di colpa. Il più umano Antico Testamento dice invece con mitezza e in maniera psicologicamente più giusta, come noi incliniamo a pensare: 'Cerca di non essere né troppo giusto né troppo saggio' (Qo 7, 16)".

> molti testi e precetti dell'Antico Testamento, siamo inquietati dall'ingiunzione di dover per così dire inaridire una metà del nostro patrimonio biologico naturale, cioè la capacità di prender parte energicamente alla lotta per l'esistenza. E questo, così almeno ci sembra, non è possibile. Coloro che vogliono essere troppo buoni e pacifici il collerico Jahvé li lascia cadere nelle mani degli psicoterapeuti. L'evitare in maniera essagerata l'aggressività non rende buoni, ma falsi, ipocriti e malati[50].

Tra queste tendeze, anche la sessualità.

> Poche righe doppo il divieto dell'aggressione troviamo di nuovo una richiesta, che ci sembra rendere impossibile un rapporto umano e ragionevole con la nostra sfera istintuale: "Chiunque guarda una donna per desiderarla, già ha commesso con lei adulterio nel suo cuore". E quasi ciò non bastasse, ecco Paolo rincaricare la dose e pretendere che gli uomini non debbono possedere le loro mogli in maniera passionale come i pagani (Mt 5, 28; 1 Ts 4,4)[51].

Il carattere *sopranaturale* della vocazione cristiana, che nel pensiero tradizionale, dai Padri a san Tommaso, è considerato come un invito a abbandonarsi nelle mani di Dio, che porta a compimento la nostra perfezione è, invece, messo sotto accusa come *antinaturale*. Il problema sarebbe che "l'invito di Gesù: 'Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste' (Mt 5, 48) supera ogni misura umana. Esso", dice Görres, "sembra fatto apposta per avvelenare la vita con sentimenti permanenti di fallimento e di colpa"[52]. Alla fine il cristianesimo viene concepito in prospettiva dialettica, perchè il bene e il male sarebbero complementari: "Il messagio del cristianesimo ricco di tensioni corrisponde al messaggio dialettico della realtà"[53]. Bisogna trovare un compromesso tra "Dioniso e il Crocifisso", come direbbe Nietzsche[54].

---

[50] A. GÖRRES, "Il male...", 170; 172: "Nel suo acuto saggio *Aggression und die theologische Lehre von der Sünde* il teologo protestante Wolfhart Pannenberg, preceduto in questo dallo psicanalista O. Pfister, ha osservato che molti sentimenti di colpa di cristiani piccoli e grandi vanno visti come una trasformazione dell'aggressività nell'autodistruzione. Ma stando alla proposizione 'Come io a me, così io a te' il rivolgimento autodistruttore dell'aggressività verso l'interno si traduce in fretta e regolarmente in un comportamento aggressivo verso l'esterno, un meccanismo questo ben noto a partire da Nietzsche e Freud. Le smanie di distruzione del cristianesimo nel corso delle persecuzioni delle streghe e degli eretici in nome di Dio, nonché le tante quotidiane astiosità e indifferenze di persone professionalmente pie parlano qui un linguaggio eloquente".

[51] A. GÖRRES, "Il male...", 170-171; p. 174: "Chi partecipa a una danza religosa festiva in Israele, chi vede come lì il dono divino della Tora viene celebrato con danze e con giubilo, si domanda dove questo miracolo dell'accettazione entusiastica del divino sopravviva nella sensibilità dei cristiani. Sembra che essi debbano lasciare fuori della porta l'entusiasmo, l'erotismo, il sensibile, che si coagulano ed esprimono nella danza, come se il Creatore non li avesse propriamente voluti. In specie il vastissimo campo del sessuale, che colora tutto come increscioso sbaglio di Dio, di cui egli si sarebbe successivamente vergognato".

[52] A. GÖRRES, "Il male...", 171.

[53] A. GÖRRES, "Il male...", 194.

[54] A. GÖRRES, "Il male...", 177: "Il fatto che non Dioniso ma Cristo sia dato agli uomini come via, verità e vita, come modello con cui identificarsi e da seguire è cosa che giova assai al bene e alla salvezza umana. Ciò nonostante nulla ci vieta di rimpiangere il congedo da Dioniso".

I testi parlano da soli. Ci sembra evidente la chiara contraddizione tra il vero cristianesimo e queste teorie, radicalmente anticristiane. Crediamo, per tanto, molto pericolsa la sua asunzione da parte dei cristiani e dei teologi. Rimandiamo ad un'altra occasione la critica di queste impostazioni, e la presentazione di un'autentica psicologia cristiana[55]. Per finire, ci sembrano opportune le parole di Edith Stein, una vera e autentica psicologa del profondo, perché mistica:

> Costituirebbe un lavoro specifico esaminare una buona volta la storia della psicologia sotto questo profilo, per scoprire in quale rapporto stia – nel singolo ricercatore e nella corrispondente epoca – l'atteggiamento assunto nella vita di fede e la relativa concezione dell'anima[56].

✠

[55] Cf. I. ANDEREGGEN - Z. SELIGMANN, *La psicología ante la gracia*, Buenos Aires, EDUCA, 1999².

[56] "Il castello interiore", in EDITH STEIN, *Natura, persona, mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Roma, Città Nuova, 1997, 145. La santa si riferisce soprattutto a la psicologia naturalistica del XIX secolo, ma quello che dice serve pure per la psicologia nietzschiana e le sue derivazioni psicoanalitiche. E poi, fa questa acuta analisi di "psicologia profonda" cristiana: "Dinanzi a una così incomprensibile cecità nei confronti della realtà dell'anima, che si presenta come un fatto storico nella psicologia naturalistica del XIX secolo, viene da pensare che a causare tale accecamento e a nascondere la profondità dell'anima non sia stato semplicemente l'arroccamento in determinati pregiudizi metafisici, bensì inconsapevolmente una forte angoscia di fronte a un incontro con Dio. Dall'altro lato sta il fatto che nessuno è penetrato tanto addentro nelle profondità del anima quanto gli uomini che avevano abbracciato il mondo con cuore ardente e poi erano stati liberati dalla possente mano di Dio da ogni pastoia, e quindi introdotti nella propria sfera interiore e nella loro più recondita intimità. Accanto alla nostra santa Madre Teresa dobbiamo mettere qui in prima linea sant'Agostino, a lei così profondamente affine e come tale da lei così sentito".

AMÁN ROSALES RODRÍGUEZ

Universidad de Costa Rica

Ernst Cassirer: de la tragedia a la ambivalencia de la cultura(*) (Segunda parte)

4. El retorno del mito en la época moderna

Nada más lejano a las intenciones de esta sección que ofrecer un recuento detallado de las influyentes opiniones cassirerianas sobre el fenómeno del mito. Ante todo, lo que interesa mostrar es que la consideración del mito al interior de la teoría cassireriana de la cultura significa tanto la ampliación enriquecida del neokantismo al ámbito general de la cultura, como la indicación clara de una preocupación ético-humanista implícita en la filosofía cassireriana de las formas simbólicas. De momento importa destacar que la expresión 'neokantismo' debe ser entendida a la luz de aquella "revolución del pensamiento" iniciada por el idealismo crítico kantiano. Se trata de una revolución no sólo desde el punto de vista más restringido –derivado de la primera Crítica–, estrictamente trascendental o epistemológico –acerca de las condiciones necesarias para el surgir del conocimiento físico-matemático–, sino como una revolución que expande –guiada con los aportes de las otras dos Críticas– sus intereses cognoscitivos a la totalidad de producciones espontáneas del espíritu como su *unidad interna funcional*. He ahí el fundamento de la conocidísima afirmación cassireriana según la cual la "crítica de la razón" debe convertirse en una más integral "crítica de la cultura"[1].

El mito desempeña un papel de primer orden en la estructura fundamental del universo simbólico constituido por el ser humano, su "espíritu" y sus obras. Su influencia se deja sentir incluso en una época como la actual, determinada por otro tipo de mentalidad que representa justo su

---

(*) Primera parte publicada en el Volumen LIX, Fascículo 215, año 2004.

[1] Cf. E. CASSIRER: *Filosofía de las formas simbólicas (I): El lenguaje* [*Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil, Die sprache*, 1923] (trad. A. Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, 2da. ed.), p. 20.

cara inversa: la científica-tecnológica. Es aquí donde una apropiación indebida por excesiva de la atractiva experiencia mítica, asumida con la intención de contrarrestar la supuesta 'fría' objetividad cosificadora de la ciencia, encierra peligros de desmesura que no pasaron inadvertidos a Cassirer. La cautela que en este sentido se aconseja, fue característica del empeño cassireriano por analizar científica, pero también crítica y normativamente la persistencia del mito en sociedades que, pese a jactarse de haber dejado atrás el "primitivismo" mítico-mágico, han sucumbido a su encanto con resultados políticamente trágicos[2]. En lo concerniente a los objetivos del presente trabajo, las pregunta básicas por responder en esta sección son las siguientes: primeramente, ¿qué ingredientes del pensamiento mítico lo convierten, para Cassirer, en un factor tan perturbador y amenazante para la realización más o menos armoniosa del mundo cultural, en particular cuando se adapta a nefandos intereses políticos? En segundo lugar, ¿qué factores dan cuenta del retorno del mito, aun en etapas bien avanzadas del proceso cultural? Circunscritas de esa forma y restringidas también a algunos de los últimos trabajos de Cassirer, la exposición dejará de lado, para abordarlas en la próxima sección, las perspectivas que él mismo vislumbra para resistir filosóficamente la invasión moderna del irracionalismo mítico. El mito, en esto reside su atractivo, constituye una forma de "interpretar" emocionalmente la realidad. Representa del todo una "forma de vida" omniabarcante (*"Lebensform"*), con sus propias y peculiares maneras de percibirla y pensarla. Desde ella se establece, como explica J. M. Krois, mediante fenómenos tan variados como el totemismo, la relación *mana* / tabú, prácticas y ritos mágicos, sacrificios rituales, pero también gracias a creencias astrológicas y alquímicas, una relación indiferenciada, pero socialmente estimulada y apoyada, entre los dominios de lo objetivo y lo subjetivo[3]. La "antítesis básica" entre el pensar mítico y la conciencia racional descansa en que la segunda realiza una serie de distinciones que son totalmente ajenas al primero. Este último es un punto central de la concepción cassireriana del mito cuya dilucidación nadie mejor que su autor puede ofrecerla:

---

[2] Cf. las palabras de Ch. Jamme: "Las formas de experiencia míticas resultan atractivas para el pensamiento contemporáneo porque el mito representa otro tipo de razón distinto del pensamiento instrumental, porque posibilita otros conceptos de la realidad. Sin embargo, hay que advertir de una apropiación del mito excesivamente cómoda y gratuita que sucumbe a infundadas fantasías de unidad y que resulta de un anhelo de volver a lo originario." *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea* (trad. W. J. Wegscheider. Barcelona: Paidós, 1999), p. 20.

[3] Cf. J. M. KROIS, "Der Begriff des Mythos bei Ernst Cassirer", en: H. POSER (Hg.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*. Berlin & New York: W. De Gruyter, 1979), p. 199. En general, sobre la concepción cassireriana del mito véase además: W. ETTELT, "Der Mythos als symbolische Form. Zu Ernst Cassirers Mythosinterpretation", *Philosophische Perskektiven*, 4 (1972), pp. 59-73, y de H. HOLZHEY, "Cassirers Kritik des mythischen Bewusstseins", en: H. J. BRAUN, H. HOLZHEY, E. W. ORTH (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1988), pp. 191-205.

> "La estructura teorética de la imagen del mundo comienza cuando la conciencia efectúa una clara distinción entre 'apariencia' y 'verdad', entre lo meramente 'percibido' o 'representado' y el 'verdadero ser', entre lo 'subjetivo' y lo 'objetivo'. El criterio de verdad y objetividad empleado para ello es el factor de la permanencia, de la constancia y legalidad lógicas (...) Como hemos visto, esa diferenciación y estratificación es completamente ajena a la conciencia mítica. Esta conciencia está y vive en la impresión inmediata, aceptándola sin 'medirla' con ninguna otra cosa. Para ella la impresión no es algo meramente relativo sino algo absoluto; no existe 'a través' de algo más ni depende de algo más que sea su condición sino que se confirma y acredita a sí misma, mediante la simple intensidad de su existencia, mediante la fuerza irresistible con que se impone a la conciencia"[4].

De las tres funciones desempeñadas por las formas simbólicas: la expresiva ("*Ausdrucksfunktion*"), la representacional ("*Darstellungsfunktion*") y la significativa pura ("*reine Bedeutungsfunktion*"), la conciencia mítica se atiene a la primera y más primitiva, mientras que la ciencia ejemplifica, con su producción de significados puros, la culminación abstracta de todo el proceso simbólico. Juntos, mito y ciencia aparecen como las posibilidades extremas de que es capaz el espíritu humano con el objeto de configurar culturalmente la realidad. Vale la pena recordar ahora que el enfoque activo en la teoría cassireriana no es de cuño crudamente antropocentrista, defensor quizá del poder formador 'dictatorial' o absoluto del espíritu. No lo es, por cuanto Cassirer no concibe al espíritu como una entidad confinada en algo así como la prisión interior de la subjetividad. Antes bien, la actividad formativa de 'mundos' particulares: mito, religión, historia, ciencia, involucra de suyo, modificándolo, al propio espíritu; es decir, sus perfiles sólo pueden afinarse en el proceso mismo de formación simbólica. Naturalmente, este doble proceso de culturización del mundo y, por ese medio, de auto-reconocimiento del espíritu en sus obras, debe atravesar ciertas etapas crecientemente complejas pero que nunca se subordinan a una imagen dualistamente metafísica de la realidad. Cassirer proporciona un útil compendio de esas ideas en su obra específica sobre la relación mito-lenguaje[5]. Apoyándose en los estudios de Usener y Wissowa sobre el origen cultural de los conceptos religiosos, Cassirer se detiene a considerar uno de los principales "protofenómenos" estudiados por esos autores, el de los "dioses funcionales" de los antiguos romanos. Dichos "dioses de la actividad" fueron concebidos desde las ocupaciones propias de los romanos, de sus ambientes geográficos y trabajos diarios de supervivencia. La presencia de dioses del "corazón y el calor –escribe Wissowa–, la made-

---

[4] *Filosofía de las formas simbólicas (II): El pensamiento mítico* [*Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil, Das Mythische Denken*, 1925] (trad. A. Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, 2da. ed.), pp. 105-6.

[5] Cf. para lo que sigue *Language and Myth* [*Sprache und Mythos*, 1925] (trad. S. K. Langer. New York: Dover, 1946), pp. 36-7.

ra y una región ondulada, de la siembra y la cosecha, del crecimiento, la flor y el fruto", muestran, según lo interpreta Cassirer, cómo la humanidad obtiene su 'conocimiento' de la realidad mediante su propia acción e intervención sobre ella. Se trata de una actividad al principio muy poco diferenciada de los procesos naturales y que por ende da pábulo a la mentalidad mítica. Aunque Casssirer legitima el mito como opción puramente funcional de interacción simbólica con la realidad, por igual advierte de los peligros de seguir maniatado al elemental modo mítico de captación emocional intensa de las cosas. Cassirer asegura que tuvo que darse un largo proceso evolutivo antes de que el ser humano pudiese pasar, por ejemplo, de una creencia en el poder físico-mágico otorgado a ciertas Palabras de origen supuestamente divino, a una clara conciencia de su propio poder espiritual[6]. Tal vez el peligro mayor que se desprende de la experiencia mítica reside en que la poderosa "conciencia mitológica" no posibilita una confrontación activa de la voluntad con los objetos y sucesos que tiene ante sí. Por principio, dicha experiencia ha renunciado a la aprehensión imparcial de la realidad y ha elegido aceptar como autónomos, como regidos por una legalidad vital propia, los contenidos recibidos por su conciencia. Inclusive el uso de herramientas tiene al comienzo fuertes connotaciones míticas. Cassirer cita estudios sobre pueblos que no son capaces de reconocerse como los creadores de las herramientas utilizadas, sino que confieren a éstas un ser por derecho y poder propios. Las herramientas se transforman en dioses y demonios que exigen ritos y cultos específicos ("el hacha y el martillo –en especial, anota Cassirer– parecen haber adquirido tal importancia religiosa en los tiempos más tempranos"[7]). El resultado de la aceptación del mito es la gestación de un "reino cerrado", distante de la experiencia cotidiana y desde el que se fundamentan antítesis que resultan, como la de lo sagrado y lo profano, afines por igual al mito y la religión. La idea kantiana de una naturaleza sometida al "principio de razón", a constreñimientos legales de orden y regularidad simplemente le es desconocida a la conciencia mítica:

> "Semejante 'naturaleza' no existe para el mito; su mundo es dramático, de acciones, de fuerzas, de poderes en pugna. En todo fenómeno de la naturaleza no ve más que la colisión de estos poderes (...) Los objetos son benéficos o maléficos, amigables u hostiles, familiares o extraños, fascinadores y atrayentes o amenazadores y repelentes"[8].

Las reflexiones de Cassirer en sus obras de los años veinte y treinta, en la medida que denotan un propósito básicamente explicativo, fenome-

---

[6] *Ibid.*, p. 61.
[7] *Ibid.*, p. 59.
[8] *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* [*An Essay on Man*, 1944] (trad. E. Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1945, ed. rev.), pp. 119-20.

nológico de la conciencia mítica, contrastan de modo notable con las que se pueden hallar, sobre el mismo campo temático, en obras muy posteriores y elaboradas en el exilio estadounidense. Considérese nada más el primer párrafo de su obra póstuma, *The Myth of the State* (1946). En él se constata la situación de crisis política y social que afecta gravemente a la cultura occidental desde hace décadas. Cassirer no vacila en señalar el resurgimiento del pensamiento mítico como la manifestación tal vez más importante y alarmante de dicha crisis generalizada. Este hecho parece indicar que los caudales de ideas que alimentan a gran parte de la acción política contemporánea tienen su origen en fuentes completamente distintas a las del pensamiento estrictamente racional o científico. Con esto se introduce un fenómeno verdaderamente trágico que ataca todos los niveles de la cultura occidental: la impotencia del pensamiento racional para contraatacar y vencer con sus propios recursos, "en la vida práctica y social del hombre", como dice Cassirer, la mentalidad mítica-irracional. Por cierto que las palabras que siguen no sonarían tan perturbadoras de no provenir de un reconocido *scholar* del humanismo: "En este punto [es decir, en lo relativo al grado de control que podría tener la razón para encausar la política y la sociedad], el pensamiento racional y el científico confiesan abiertamente su fracaso; se rinden ante su más peligroso enemigo"[9].

Cabe preguntarse en este lugar si no es que el propio Cassirer también habría terminado por aceptar en sus últimos años, después de todo, el carácter inevitable de la simmeliana "tragedia de la cultura". Este es un punto que atañe, por lo menos indirectamente, al carácter mismo de la posición de Cassirer de cara al mito. Se trata en aquellos años, como ya se ha dicho, de una postura filosófica de carácter más normativo que la presente en su fenomenología de las formaciones simbólicas. Todo ello ejemplifica la creciente preocupación personal de Cassirer por el derrotero tomado por ciertos acontecimientos políticos de su época. Éstos demandan del filósofo la adopción de un papel más claro y decidido como guía de la sociedad. Pero puesto que ese punto recibirá un tratamiento independiente en la sección final, puede ser dejado de lado momentáneamente. Ahora es tiempo de esbozar una breve respuesta a la interrogante sobre las razones que propician el regreso del mito en la cultura, es decir, qué hace en el presente, desde la teoría cultural cassireriana, tan atractivo el refugio mítico. Luego se pasará a una presentación de aspectos aún más específicos sobre el tema del mito en la vida contemporánea. Dada la función expresiva elemental de la conciencia mítica, no es de sorprender su deseo de religarse con su lugar de procedencia, el mismísimo centro de la fuerza elemental de la vida. Desde dicha

[9] *El mito del estado* [*The Myth of the State*, 1946] (trad. E. Nicol. México: Fondo de Cultura Económica, 1947), p. 8 (se han añadido las cursivas).

conciencia se busca el regreso a la interioridad y la disolución mística del yo en la corriente vital. Pero ese deseo anti-social es el que precisamente se frena con el avance y realización de la cultura, expresión del otro deseo igualmente poderoso de autoafirmación activa y creadora del espíritu. Éste impulsa un proceso de autoconocimiento al que va parejo una toma de distancia crítica y objetiva de la inmediatez de la naturaleza. Recuérdese que para Cassirer el conocimiento del yo es simultáneo al conocimiento obtenido gracias a la producción de obras culturales. No obstante, Cassirer afirma que aquel deseo primordial de retornar al origen vital no es posible coartarlo o reprimirlo del todo. Incluso, es de temer que de triunfar completamente, ello significaría el fin de la cultura en tanto que punto de reunión de las formas simbólicas. La dependencia que genera la rendición a formas míticas de captación de la realidad, desemboca en una más grave situación de estancamiento cultural que Cassirer describe así:

> "La negación, el aniquilamiento de las formas simbólicas para regresar a la vida (...) sería simultáneo a matar al mismo espíritu (...) Sin embargo, esta tendencia de regresar a la inmediatez de la vida (...) es, por supuesto, un fenómeno ubicuo en todo desarrollo cultural (...) Pero si este acortamiento de la actividad de las formas simbólicas se completara, conduciría a un quietismo completo hacia la propia cultura"[10].

La aparición de una alianza entre el Estado, la técnica y la conciencia mítica representa, para Cassirer, un fenómeno insólito en estadios previos de la cultura occidental. De esa alianza surgen peligros todavía mayores, más nocivos para la convivencia política que los identificados por él mismo a propósito de la ambivalencia o carácter dialéctico de la cultura. A fin de cuentas, no se necesita un esfuerzo especial de abstracción, de esfuerzo de síntesis de una multiplicidad y variedad de manifestaciones concretas de la experiencia cotidiana, a efecto de destilar lo mítico esencial que se cuece en las 'apariencias'. Sólo los más agudos observadores de la cultura, parece sugerir Cassirer, podrán percibir la acción en la historia y cultura occidentales de auténticas corrientes semiautónomas de masificación, despersonalización y cosificación generales de la existencia individual y social. En cambio, cuando se trata de examinar los perniciosos efectos derivados del poder conjunto de la triple alianza Estado-técnica-mito, no hace falta más que apuntar a experiencias sufridas individual y colectivamente en carne propia, como la guerra en primerísimo plano. La influencia del mito sobre la sólo aparentemente inocua teoría no puede subestimarse. Cassirer insinúa que han sido las es-

[10] *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 4: The Metaphysics of Symbolic Forms* [*Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, 1995] (ed. J. M. Krois and D. P. Verene, trad. J. M. Krois. New Haven & London: Yale University Press, 1996), pp. 231, 20.

peculaciones más abstractas de algunos intelectuales y filósofos las que más han contribuido, conciente o inconscientemente, a alimentar la fatídica confianza en el mito que ha impulsado a diversos, para nada inofensivos movimientos políticos del siglo XX. Y aunque el mito es un elemento fundamental en el desarrollo espiritual espontáneo de la cultura, su abuso y manipulación políticos lo han convertido en enemigo acérrimo de la razón. Nada más contrario a la intención objetivamente desinteresada de psicólogos, antropólogos, sociólogos y filósofos de la cultura que revivir con propósitos siniestros la nunca enteramente 'superada' mentalidad mítica. Pero justo eso es lo que ha sucedido en el siglo XX. Es en esa centuria cuando toda la fuerza irracional del mito se ha acumulado, organizado y regulado técnicamente "para ajustarla –como dice Cassirer– a necesidades políticas" bien concretas. En la actualidad, todo el poder del mito, su capacidad para evocar fuerzas sobrehumanas caprichosas y arbitrarias, ora benevolentes ora maléficas, se ha canalizado de forma planificada y técnicamente eficaz: "Lo que originariamente aparecía como un proceso ingobernable fue sujeto a una disciplina severa. Fue sometido a control y entrenado hacia la obediencia y el orden." Cassirer cita en el mismo lugar y con total avenencia la definición del origen del mito propuesta por E. Doutté en 1909. Este autor, escribe Cassirer, llama a los dioses y demonios míticos "le désir collectif personifié". Es decir, "los poderes divinos y demoníacos que hallamos en el lenguaje mítico no son más que la personificación de deseos colectivos."[11] En lo que Cassirer desea poner el acento es en el hecho de que esa caracterización del mito se aplica, como lo muestran sus ejemplos, a una diversidad de manifestaciones intelectuales de siglos pasados. La 'esencia' irracional del mito vale tanto para la teoría del culto a los héroes de T. Carlyle como para la teoría sobre la desigualdad de las razas de Gobineau[12]. El eco que han tenido teorías extravagantes como las de Carlyle y Gobineau ha obedecido en gran parte a que la mentalidad mítica no es una mera reliquia de tiempos primitivos, sino una fuerza proteica actuante en toda la historia de occidente. El mito, recuerda Cassirer apelando a

[11] "The Technique of Our Modern Political Myths" (1945), en: E. CASSIRER, *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1933-1945*. Ed. D. P. Verene [en lo sucesivo esta obra se citará como: SMC] (New Haven & London: Yale University Press, 1979), 251-2. Con palabras casi idénticas también en *El mito del estado*, *op. cit.*, p. 331.

[12] Sobre la teoría de Carlyle escribe Cassirer, citando al mismo tiempo a ese autor: "Tal vez ninguna otra doctrina filosófica haya contribuido tanto a preparar el camino para los ideales modernos del caudillaje político. ¿Acaso no había manifestado Carlyle de un modo explícito y categórico que el héroe en tanto que rey, que el hombre dotado de mando sobre los demás 'es prácticamente para nosotros el compendio de todas las formas de heroísmo'? 'Sacerdote, Maestro, cualquiera que sea la dignidad terrena o espiritual que nuestra fantasía nos mueva atribuirle a un hombre, encarna en esto: mandarnos a nosotros, proporcionarnos una enseñanza práctica constante, decirnos lo que debemos hacer cada día y cada hora'". *El mito del estado*, *op. cit.*, pp. 255-6. En torno al racismo delirante de Gobineau las palabras de Cassirer son más fuertes: "Gobineau es uno de los escritores que más han contribuido a preparar la ideología del estado totalitario. El totalitarismo de la raza fue lo que señaló el camino a las concepciones posteriores del estado totalitario". *Ibid.*, p. 274. Recuérdese que Carlyle y Gobineau representan apenas dos estaciones –otras se ofrecen ligadas a Platón, Maquiavelo y Hegel– del desarrollo expuesto por Cassirer acerca de la injerencia del mito en la política.

Hegel, está siempre presente en la cultura –por ejemplo en el romanticismo– fungiendo históricamente como un *"aufgehobenes Moment"*, de ahí que sea ingenuo creer en su eliminación por la vía estrictamente racional o argumentativa. Lo que se ha logrado, con éxito dispar a lo largo de la historia humana reciente, es mantenerlo a cierta distancia, contrapesando su acción con el estímulo del *logos*. Sin embargo, dicha estrategia es imperfecta, el equilibrio resultante de ese enfrentamiento de fuerzas del mito con las del *logos* será siempre inestable y harto fácil de destruir a favor del poder de la sinrazón. No es posible dejar pasar que el veredicto cassireriano acerca de la incertidumbre final de los empeños humanos para someter, mediante la fuerza de la razón y el argumento crítico la irracionalidad potencialmente destructiva del mito, tiene un matiz perturbador que en algo lo asemeja al desencantado punto de vista crítico cultural de Freud. Escribe Cassirer:

> "El carácter racional de la política parece estar firmemente establecido. Pero esta victoria permanece siempre dudosa y precaria. En política nunca vivimos en terreno firme y estable. En tiempos tranquilos y pacíficos es fácil mantener un orden racional de cosas. Pero siempre estamos sobre un suelo volcánico y debemos estar preparados para convulsiones y erupciones súbitas. En los momentos críticos de la vida social y política del hombre el mito recupera su vieja fortaleza. Siempre ha estado oculto en el fondo, esperando su hora y oportunidad. Esta hora llega si las fuerzas vinculantes de nuestra vida social, por una razón u otra, pierden su influencia; si ya no pueden contrabalancear el poder demoníaco del mito"[13].

Cassirer piensa que en la edad moderna el mito experimenta un fortalecimiento gracias a la ayuda de los medios masivos de comunicación e información. Estos medios permiten 'manufacturar' mitos a la medida de los grupos dirigentes que los emplean para llevar a cabo, de un modo mucho más fácil y a veces también imperceptible, siniestros objetivos políticos. En la actual coyuntura política, sugiere Cassirer, el mito no brota, como es el caso en sociedades "primitivas", de forma más o menos espontánea del seno de una colectividad subyugada por fuerzas cósmicas temidas por desconocidas. En el presente, los mitos son "cosas artificiales, fabricadas por artífices muy expertos y habilidosos"[14]. Por

---

[13] "The Technique of Our Modern Political Myths" (1945), en: SMC, *op. cit.*, p. 246. Cf. Freud: "A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si –y hasta qué punto– el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción (...) Sólo nos queda esperar que la otra de ambas "potencias celestes", el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario [es decir, el instinto de agresión y muerte]. Mas ¿quién podría augurar el desenlace final?". *El malestar en la cultura [Das Unbehagen in der Kultur*, 1930] (trad. L. López Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza, 1970), pp. 87-8.

[14] Entre los "efectos perdurables del romanticismo", Isaiah Berlin se refiere a la nefasta tendencia moderna a revivir desde distintos frentes –como reacción romántica "desenfrenada" a ciertos ideales del racionalismo y la Ilustración– el irracionalismo mítico. Puesto que los mitos antiguos, los griegos por ejemplo, ya están "muertos", es preciso, se dice el romántico, *crear nuevos*. A comienzos del siglo XIX, escribe Berlin, "surge un proceso consciente de formación

supuesto, Cassirer tiene en mente sobre todo la Alemania nacionalsocialista con su uso y abuso de un lenguaje pesadamente 'romántico' con resonancias mágico-míticas. En dicho contexto el lenguaje se carga de connotaciones emotivas apenas perceptibles desde una lectura casual, pero perfectamente calculadas en su efecto ideológico final[15]. La capacidad de manipular por medio de la propaganda y la inculcación de ritos de obediencia y "adaptación social" representa del todo para Cassirer una técnica (*"technique"*) poderosa y sutil. Se trata de una habilidad o destreza que ataca y destruye lo más preciado de la naturaleza humana: su capacidad para pensar y actuar racional, autónomamente. Es obvio que con su liquidación se minan a la vez los fundamentos mismos de la cultura:

> "Nada puede adormecer mejor nuestras fuerzas activas, nuestra capacidad de juicio y de discernimiento crítico, ni quitarnos nuestro sentido de la personalidad y la responsabilidad individual, como la persistente, uniforme y monótona ejecución de los mismos ritos. De hecho, en todas las sociedades primitivas que se rigen y gobiernan por ritos, la responsabilidad individual es cosa desconocida"[16].

Toda la exposición anterior apunta a la situación tan particular generada por el mismísimo poder formativo del ser humano. El punto es que si bien Cassirer propone comprender la evolución de la cultura a partir del enfrentamiento simbólico con la realidad, desempeñando en este proceso un papel primordial las primeras formas simbólicas del mito, el lenguaje y la técnica, no obstante, tal evolución no apunta, indefectiblemente, a una superación del legado más primitivo e incluso irracional de formas primigenias. Dicho de otro modo, la teoría cassireriana acepta que la lenta y penosa marcha del espíritu hacia grados más altos de ra-

---

de mitos". Obviamente no sólo en la literatura es perspicuo ese proceso, sino por igual en otras esferas de la cultura: "Esta concepción de grandes imágenes que dominan a la humanidad – las fuerzas ocultas, el inconsciente, la importancia de lo inexpresable y la necesidad de anticiparlo y de tenerlo en cuenta – se extiende a todas las esferas de la actividad humana, y no está en modo alguno limitada a la del arte." Su influencia penetra "en el núcleo de toda la teoría orgánica de la vida política, y de la concepción de la lealtad al Estado, y del Estado como organización semiespiritual, como símbolo de los poderes espirituales del misterio divino. Esto es, sin duda, lo que el Estado será para los románticos, o al menos para los románticos extremos." *Las raíces del romanticismo* (trad. S. Marí. Madrid: Taurus, 2000), pp. 163, 166-7.

[15] Cassirer explica que él no sabía, hasta que no lo leyó en un Glosario de "alemán nazi", que "existía una distinción marcada entre los términos *Siegfriede* y *Siegerfriede*." La diferencia es que "la *Siegfriede* es la paz lograda por medio de la victoria alemana, mientras que la *Siegerfriede* significa precisamente lo contrario: se emplea para designar una paz que fuera dictada por los conquistadores aliados." *El mito del estado*, *op. cit.*, pp. 335-6. Cassirer podría haber tenido en mente también la obra de A. Rosenberg, *Mythos des XX. Jahrhunderts* (1930) como ejemplo claro del reavivamiento del mito en la Alemania de aquel entonces. Esa y otras obras las alinea Gerald Holton en lo que él llama, coincidiendo con I. Berlin, "la rebelión romántica y anticientífica" que cada cierto tiempo azota a occidente con nuevos ropajes. Holton menciona, aparte del mismo *Führer*, a otros autores contemporáneos de Cassirer como paladines del irracionalismo románico (y mítico, podría agregarse) anticientífico más delirante: según B. Rust la ciencia sólo alcanza su "verdadera objetividad" al interior de la "filosofía" nazi. Para E. Krieck la ciencia tampoco puede ser autónoma, ni menos aún cosmopolita como pensaba Kant, sino solamente patrimonio de "razas" elegidas. Cf. G. HOLTON, "The Rise of Postmodernisms and the 'End of Science'", *Journal of the History of Ideas*, 61 (2), 2000, pp. 327-41, esp. 336-40.

[16] *El mito del estado*, *op. cit.*, p. 337.

cionalidad, autonomía y distanciamiento de la mera recepción pasiva de estímulos externos, puede topar con severos obstáculos, producto, paradójicamente, de su misma riqueza expresiva –nótese aquí la similitud con la idea simmeliana, ya comentada en la Primera parte, de que la esencia más propia de la vida "es transgredirse a sí misma". Pero incluso más, pues ciertas formas simbólicas muy básicas, que habían impulsado originalmente el proceso de distanciamiento del espíritu de sus obras, como es el caso de la argucia técnica, pueden tornarse en auxiliares de tendencias retrógradas de la racionalidad. Aquí tal vez podría constatarse, en efecto, la presencia de algo así como una 'dialéctica de las formas simbólicas', emparentada con la 'dialéctica de la Ilustración' de Adorno y Horkheimer. En ésta última trasluciría algo de aquella rebelión y decadencia de las formas simbólicas –arte, ciencia, religión, ciencia, técnica– en ocasiones sólo insinuadas por Cassirer[17]. El problema sugerido puede aún ser formulado de la siguiente manera: aunque Cassirer no vacila en afirmar, por ejemplo, que la "ciencia representa el último paso en el desarrollo espiritual del hombre" y que es "el *summum* y la consumación de todas nuestras actividades humanas"[18], eso en modo alguno la inmuniza de infectarse con lo más nocivo de la conciencia mítica e irracional –piénsese nada más en expresiones tan grotescas, pero tan vigentes en la seudociencia contemporánea a Cassirer, como "física nazi" o "física nórdica", por contraposición a "física judía". Cabe pensar que Cassirer no descartaría una perversión similar de otras formas simbólicas; de hecho, el uso de la habilidad técnica apunta, como ya también se vio en la Primera parte, a la corrupción de lo que era, originariamente, un medio de realización humana creativa y del todo positiva[19]. Así, de nuevo, la ambivalencia de la cultura reaparece como una consecuencia inescapable de la misma posición privilegiada de apertura a la historia que el propio Cassirer –inspirado por Kant– acepta *tout court*

[17] El parentesco lo indica explícitamente H. Paetzold: "Se puede entender la 'Dialéctica de la Ilustración' como una teoría de la decadencia de las 'formas simbólicas' en general. Pero para que ese decaimiento se manifieste, las formas simbólicas deberían ser reconstruidas no sólo en su lógica interna, sino que deben ser entendidas como momentos de la realidad social misma." Y eso último es lo que efectúan, a criterio de Paetzold, Adorno y Horkheimer. Cf. *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosphie Ernst Cassirers im Kontext* (Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994), p. 123.

[18] *Antropología filosófica*, *op. cit.*, p. 304.

[19] Lo anterior permite cualificar las dudas de Hans Blumenberg sobre la filosofía de las formas simbólicas. Escribe ese autor: "En la obra de Cassirer hay una discordancia entre el valor propio de los sistemas parciales de las formas simbólicas, como son el mito, el lenguaje, la religión o el arte, y la continua intencionalidad a que apunta el conjunto del sistema en dirección a un conocimiento de cariz científico e insuperablemente definitivo." "Rememorando a Ernst Cassirer", en: *Las realidades en que vivimos* (trad. P. Madrigal. Barcelona: Paidós, 1999), p. 169. Puede ser que exista esa intencionalidad un tanto cientificista del sistema en su conjunto; sin embargo, un curso fijo en esa dirección en modo alguno está garantizado y es dudoso que Cassirer así lo creyera. La convergencia científica del sistema simbólico no es una meta inmanente a la dinámica en sí de formación simbólica. Esta dinámica no puede asegurar el ascenso y consolidación ineluctables de lo más simple a lo más complejo. Si así fuera, la forma simbólica de la ciencia ya reinaría sin disputa en la cultura desde hace más de doscientos años. Precisamente, el renacimiento del mito corrobora la compleja dialéctica de la acción de las formas simbólicas –o por lo menos de algunas de ellas– en la historia.

como uno de los rasgos distintivos del *animal symbolicum*. Es correcto afirmar que Cassirer no "pretende describir el curso real del desarrollo histórico de una cultura particular, sino solamente el desarrollo histórico ideal de la 'cultura humana'"[20]. Sin embargo, lo trágico es que tal desarrollo "ideal" de la cultura choca frecuentemente no sólo con realidades históricas particulares, recalcitrantes, muy poco maleables a la influencia de cambios racionales, sino –incluso más deplorable– nada menos que con *contradicciones inmanentes* al proceso, esencial para Cassirer, de recreación o configuración simbólica de la realidad.

5. Cassirer y la dimensión normativa de la filosofía en el marco de su idealismo crítico de la cultura

La concepción cassireriana acerca del deber normativo de la filosofía se expresa de modo más explícito no tanto en sus grandes obras históricas o sistemáticas, sino más bien en ensayos relativamente breves, elaborados durante los años de exilio de su autor. Tales trabajos tienen la ventaja, en vista del propósito mayormente divulgativo con que fueron elaborados, que expresan con suma claridad y concisión ideas básicas de Cassirer que de otro modo habría que entresacar de sus obras más extensas (en especial, de *An Essay on Man* y *The Myth of the State*)[21]. De manera consecuente con el punto de vista adelantado en su filosofía de las formas simbólicas, las reflexiones de Cassirer sobre la naturaleza del trabajo filosófico no encierran una intención sustancialista. Es decir, no pretenden ofrecer una definición completa y acabada de la filosofía, sino señalar sobre todo cuál es, en los momentos actuales, su función en el marco de una amplia concepción culturalista del ser humano. No le interesa a Cassirer proporcionar entonces –con lo cual coincidiría por ejemplo con Popper– una definición *esencialista* de la filosofía. Más importante para él es la dilucidación de sus *deberes u obligaciones* a la luz del manifiesto y familiar problema de la ambivalencia de la cultura. Los trabajos cassirerianos que tendrán preferencia a continuación corresponden a los años 1935, 1936 y 1944. La estrategia expositiva será la siguiente. Inicialmente (sub-sección 5.1) se intentará resaltar en cada uno de esos ensayos, pero sólo de manera bastante general, la conexión establecida por Cassirer entre su enfoque idealista crítico con la urgencia de la reflexión ético-filosófica respecto de la evolución o desarrollo final de la cultura. Luego (sub-sección 5.2) se presentarán y comentarán algunos puntos aún más definidos que sobresalen en la antedicha conexión. Para finalizar, se conectará lo expuesto con los principales resultados del enfrentamiento teórico de Cassirer con la teoría simmeliana de la cultura.

---

[20] J. M. KROIS, *Cassirer. Symbolic Forms and History* (New Haven & London: Yale University Press, 1987), pp. 194-5.

[21] Lo anterior lo explica D. P. Verene en su "Introduction" a SMC, *op. cit.*, pp. 14-5.

5.1. Generalidades de la idea cassireriana de filosofía y su relación con la teoría de las formas simbólicas

Considérese, para comenzar, la conferencia inaugural dictada por Cassirer al asumir funciones docentes en la Universidad de Göteborg (Suecia). Su versión escrita es lo suficientemente precisa y elocuente como para ser tomada como punto central de referencia. En ella su autor hace un somero recorrido por tres modos fundamentales de entender el trabajo filosófico: el platónico, el aristotélico y el kantiano. En tanto que el primero aspira no tanto a la comprensión del mundo cuanto más bien a su reforma de acuerdo a ciertos patrones eternos, ultramundanos; el segundo se establece como una defensa de la capacidad humana de hacer y crear (por ejemplo a través de la política) en este mundo. Esta "oposición básica" parece resolverse, según Cassirer, con el arribo de Kant. En su filosofía se asume críticamente el idealismo platónico: se parte de la constitución apriorista de las bases del conocimiento, pero se rechazan las pretensiones de la razón por abrazar en su totalidad el "*mundus inteligibilis*" platónico. La pregunta que tiene preponderancia en Kant es acerca de las condiciones y presuposiciones que del todo posibilitan y justifican el *factum* de la ciencia empírica. El método trascendental kantiano no aspira entonces "a incrementar la sustancia del conocimiento en cuanto tal", ni "a ensanchar mediante intuiciones dogmáticas la esfera que describen los campos particulares del conocimiento", sino que su meta se circunscribe a indagar sobre el fundamento lógico de la función del conocer[22]. Cassirer, sin embargo, pese a su admiración por los fecundos descubrimientos kantianos, no se siente plenamente satisfecho con el sitial preponderante que tiene el saber científico en la perspectiva kantiana. Es que para Cassirer, no sólo la ciencia ha evolucionado en forma muy acelerada desde el 'paradigma' newtoniano que tanto impactó sobre Kant y sus contemporáneos, sino que otras áreas del conocimiento humano han padecido un desarrollo a la par de impresionante que el físico-matemático.

La filosofía, cree Cassirer, no puede concentrase únicamente en el dominio de la ciencia natural, sino que debe extender hasta dónde sea posible el uso del método kantiano a otros campos un tanto descuidados o no considerados del todo por Kant. Desde luego, aquí Cassirer hace mención del círculo de problemas que caracteriza a su propia filosofía de las formas simbólicas. La actividad filosófica debe dirigir su mirada inquisitiva hacia la suma de los medios de que se vale el ser humano para entender y transformar la realidad. Esta realidad no se reduce al mundo físico, sino que incluye al vastísimo dominio de la cultura. No obstante, la labor del filósofo no puede ser la misma que la del etnólogo, el filólogo o el historiador de las religiones, sino que debe ahondar sobre todo en los "poderes formativos" que han hecho posible manifestaciones u objetivaciones tan diversas de un mismo espíritu humano. Por ejemplo, Cassirer arguye –inspirándose en ideas de W. v. Humboldt– que la filosofía debe contemplar el fenómeno del lenguaje no como un mero acto o producto sin vida ("Werk" - "*ergon*"), sino como una actividad ("Thätigkeit" - "*energia*") fundamental del espíritu. La forma simbólica del lenguaje, si bien tiene sus modos particulares de expresión, a la vez comparte con otros fenómenos (religión, mito, arte, ciencia, etc.) un origen y una tendencia creativa comunes. Y sin embargo, la filosofía tampoco puede reducirse a esa labor analítica, sino que ha de indagar en

[22] "The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem", en: SMC, *op. cit.*, p.54.

el sentido humanista final que debe orientar todo esfuerzo simbólicamente formador del ser humano: "¿Qué es el todo de la cultura? ¿cuál es su fin, su meta, su significado?"[23]. Tales son las preguntas de cristalina inspiración ética (kantiana) que la filosofía –y en especial una *filosofía de la cultura*– no puede ni debe ignorar.

Lo anterior puede aún ser explicado con otras palabras. Cassirer llama la atención sobre la influyente figura de Rousseau. Si Kant fue el primer crítico *teórico* de la Ilustración, el autor del *Du contrat social* representa su ineludible complemento *ético*. Rousseau dirige su mirada hacia la meta de realización moral y espiritual que debe guiar a la cultura. Lo interesante es que de inmediato Cassirer observa cómo Kant también aprendió de Rousseau la imperiosidad de la indagación ética. La importancia de esa doble dimensión teórica-ética de ascendencia kantiana para el enfoque cassireriano apenas puede subestimarse. Su significado más específico, como aún habrá que ver dentro de poco, es enorme, pues entre otras cosas ata, por así decirlo, la comprensión de la realidad cultural con su evaluación moral.

El segundo ensayo significativo, correspondiente al año 1936, parte de un resumen similar sobre el desarrollo del concepto filosófico de 'idealismo' desde Platón, pasando por Berkeley y Descartes, hasta llegar a Kant. La intención de Cassirer es delimitar con precisión el contenido de su propia posición idealista de la cultura. Para ello debe resolver la supuesta incompatibilidad entre una posición filosófica meramente especulativa –que muchos identifican con el idealismo– con la realidad concreta y dinámica de la cultura. Ésta, en efecto, consiste en una totalidad de "actividades verbales y morales" que no pueden ser estudiadas in abstracto[24]. No es necesario repetir varias de las conclusiones, ya mencionadas con antelación, a las que llega Cassirer una vez confrontadas formas 'primitivas' de idealismo con la variante crítica y trascendental kantiana. No obstante, sí conviene insistir en que Cassirer reconoce haber aprendido la lección trascendental de Kant y por ello se ha aventurado a ensanchar la crítica kantiana, restringida originalmente al conocimiento de la naturaleza, hasta incluir en su radio de intereses todo un mundo de formas estéticas, míticas, artísticas, etc., mediante las cuales comprender el mundo. Tales formas no constituyen una *unidad metafísica* (producto acabado de algo así como una Mente Pura o un Espíritu Absoluto), sino *funcional*, inseparable de sus manifestaciones culturales individuales; artísticas, religiosas, lingüísticas, etc. Dicha unidad no es por lo tanto una entidad aislada y todopoderosa, sino que surge de la misma energía creadora del espíritu en interacción con la realidad. El espíritu formador se expresa en "una fuerza que penetra en todas nuestras operaciones y energías mentales". Todavía más importante: "no debemos hipostasiar esta fuerza [de creación, emanada del espíritu], no debemos concebirla a la manera de una existencia física o una metafísica separada"[25].

La preocupación ética también se hace presente en el ensayo cassireriano de 1936. El idealismo crítico de la cultura no sólo debe aprender a colaborar con las ciencias empíricas particulares que estudian los fenómenos míticos, religiosos y artísticos, por ejemplo, sino que debe plantear con todo rigor la pregunta por el sentido de la evolución cultural. Es decir, la pregunta sistemática acerca de la estructura de las fuerzas espirituales que actúan por medio de las formas simbólicas, no puede

[23] *Ibid.*, p. 57.
[24] "Critical Idealism as a Philosophy of Culture", en: SMC, *op. cit.*, p.65.
[25] *Ibid.*, p. 71.

deslindarse de la otra acerca del significado ético último que comporta el nuevo concepto funcional de cultura. La filosofía de las formas simbólicas no puede empobrecer su propuesta aduciendo que sólo trata con formas objetivas en términos puramente descriptivos o lógicos: "No podemos construir una filosofía de la cultura con meros medios formales y lógicos." Aquí conviene resaltar de nuevo la presencia de un motivo central de la filosofía cassireriana del exilio, a saber, la perentoriedad de integrar la evaluación moral 'subjetiva' en la indagación empírico-filosófica 'objetiva' de la cultura. De nuevo aparecen inquietudes por el rumbo general de los esfuerzos simbólicos humanos:

> "¿Qué significa, al final, esta evolución de formas; qué significa, por decirlo así, esta galería de cuadros que se exhiben en el mito, el lenguaje, en el arte, en la ciencia? ¿No significa otra cosa que un pasatiempo que juega la mente humana, digamos, consigo misma? ¿o tiene este drama un tema general y una tarea universal?"[26]

El tercer ensayo cassireriano por revisar brevemente a propósito de la tarea normativa de la filosofía, corresponde al texto de una conferencia impartida en el año 1944. Un trabajo llamativo por cuanto en él Cassirer reformula, en un tono mucho más severo y directo, como ha indicado D. P. Verene en una nota al pie del texto[27], diversas críticas al fatalismo histórico spengleriano y heideggeriano, del que será detectable en su obra póstuma, sobre el mismo campo temático, *The Myth of the State.* El ensayo también es interesante por cuanto en él Cassirer define con claridad, asumida la perspectiva general de las formas simbólicas-*cum*-kantismo, uno de los sentidos esenciales del trabajo filosófico: su capacidad integradora de la totalidad de esfuerzos culturales humanos. Repárese para empezar en sus palabras: "La filosofía es el gran esfuerzo del pensamiento para abarcar y unificar en un centro común todas las diferentes actividades del hombre"[28].

Justo esa labor unificadora es la que intenta llevar a cabo la actividad filosófica de cara a las formas simbólicas. La filosofía busca captar aquella "unidad sistemática" que hilvana todo esfuerzo de formación simbólica. Otra de las tareas centrales de la filosofía consiste, según Cassirer, en superar la barrera entre lo 'meramente' fenoménico y lo 'auténticamente' objetivo, y ello mediante una nueva manera de visualizar la conexión del ser humano con el mundo circundante. Sólo de ese modo, como queda explicado en un trabajo anterior, podrá la filosofía "reivindicar para sí los títulos de unidad y universalidad que la metafísica, en su forma dogmática, se vio obligada a abandonar."[29] "Philosophy and Politics" retoma, como ya se apuntó, la crítica a visones de presuntos destinos ineluctables para la humanidad. Curiosamente, aunque Cassirer afirma al comienzo de modo provocador que la filosofía, "demasiado abstracta" y "demasiado remota" de la "esfera de nuestras necesidades inmediatas", no parece ser una competidora digna de la política, lo cierto es que esa imagen un tanto peyorativa de la filosofía simplifica en extremo las cosas. En efecto, la historia del pensamiento social y político enseña que "toda gran crisis en los *pensamientos* del hombre solía estar

---

[26] *Ibid.*, p. 81.
[27] El texto cassireriano en cuestión es "Philosophy and Politics", en: SMC, *op. cit.*, p. 230, nota 18.
[28] *Ibid.*, p. 219.
[29] "El objeto de las ciencias culturales", en: *Las ciencias de la cultura* [*Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, 1942] (trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1951) p. 84.

acompañada por una crisis profunda en su *conducta* moral y social"[30]. Es por ello que se precisa de una noción de filosofía acorde con su grado exacto de influencia en la historia y la cultura. Se trataría de una noción consciente tanto de sus posibilidades de impulsar un cambio en beneficio de la libertad humana en la historia, como de sus limitaciones ante la inherente e insuperable ambivalencia del proceso cultural en que está inmersa.

5.2. Aspectos específicos de la concepción cassireriana de la filosofía en conexión con su filosofía de la cultura

El conjunto ofrecido de consideraciones generales sobre la naturaleza de la filosofía según Cassirer, debe ser complementado con una discusión más puntual de sus sugerencias e indicaciones. Esta discusión debe conformarse a las mismas posibilidades y limitaciones arriba señaladas. Ante todo, ¿qué factor ha incidido para la mengua reciente en el grado de influencia positiva o constructiva de la filosofía? Para Cassirer habría que destacar en primer término el reavivamiento de la mentalidad mítica en la edad moderna y contemporánea. Sobre la posibilidad de superar la influencia del mito Cassirer no se muestra particularmente optimista. Recuérdese que los mitos modernos combinan nada menos que un pertinaz irracionalismo con la eficiencia de técnicas modernas de comunicación y manipulación. De su seno se ha gestado una situación social y política propiciadora de violencia, intolerancia y sinrazón que parece volver del todo inaudible la débil voz de la filosofía en medio de la agitación de las armas; Cassirer cita al respecto y con desaliento la conocida frase ciceroniana: "*silent enim leges inter arma*"[31].

El renacer del mito ha puesto un enorme signo de interrogación sobre el valor actual de la filosofía. Especialmente en la primera mitad del siglo XX la actividad filosófica aparece en dos variantes que no le hacen ningún favor: o bien como un elemento cómplice con las fuerzas irracionales del mito, o bien como un último refugio de una labor reflexiva que se desea exclusivamente teórica y descontaminada de las vicisitudes del mundo de las apariencias. La primera opción ha sido sin duda la que más ha ayudado a desprestigiar el pedigrí humanista de la filosofía. Cassirer cita con nombres y apellidos a dos autores que han contribuido –en forma no siempre del todo consciente, es cierto, pero contribuido al fin y al cabo– a entronizar uno de los mitos modernos más dañosos por destructivos: el que funde la creencia en una suerte de destino o fatalidad histórica con la "idolatría" hacia estados totalitarios. Los filósofos en cuestión son Oswald Spengler y Martín Heidegger.

El primero de ellos, Spengler, ofreció una visión apocalíptica del "destino inevitable, inexorable e irrevocable" al que tenía que plegarse, reconociéndolo como tal, el hemisferio occidental. *Der Untergang des Abendlandes* (1918/22) expresa la típica animadversión mítica contra la racionalidad y la ciencia, a los que antepone una dudosa capacidad de predicción sibilina, de pronóstico casi astrológico sobre un Destino más poderoso que cualquier acción humana. Spengler, sin embargo, no favorecía el optimismo político que los caudillos de su tiempo sí pregonaban. Su alejamiento personal del nazismo muestra que su compromiso con la difusión del mito bebe de fuentes muy particulares y eclécticas de

[30] "Philosophy and Politics", *op. cit.*, p. 220.
[31] "Judaism and the Modern Political Myths", *op. cit.*, p. 233.

la historia de las ideas. Pero con todo, la teoría spengleriana, con su énfasis en la necesidad de rendirse al Destino o a la Historia, no podía ser aceptada por una filosofía de signo completamente inverso. Una filosofía, como la cassireriana, comprometida con la necesidad de realizar la idea de libertad y autonomía en la historia: "Si aceptamos este sistema de Spengler sentimos como si todos nuestros poderes mentales fueran de súbito paralizados"[32].

Pese a sus críticas, Cassirer intenta ver las cosas objetivamente y por eso llega a la conclusión de que ni Spengler ni Heidegger pueden ser considerados directamente responsables por el ascenso de la ideología nazi. Aun así, la afinidad con la atmósfera 'intelectual' generada por el nazismo es innegable en ambos autores. Considérese ahora el caso de Heidegger. La confrontación cassireriana con las ideas del autor de *Sein und Zeit* data incluso de bastante antes al encuentro personal en Davos. Más allá de las diferencias de temperamento, las relativas a la filosofía son incluso más profundas. Sobre todo, la crítica de Cassirer se enfila contra el marcado irracionalismo 'existencialista' heideggeriano. La entera *Weltanschauung* de Heidegger corresponde a la misma visión spengleriana de un destino suprahistórico, inalterable con medios puramente humanos. El carácter fundamental del ser humano consiste en su "estar arrojado" en la corriente del tiempo. Desde la perspectiva heideggeriana, afirma Cassirer, no es posible "salirnos de esta corriente ni podemos alterar su curso", éste puede ser interpretado pero no modificado. Pero esto significa para Cassirer renunciar a la *tarea constructiva de la cultura* que cabe encomendarle a la filosofía. La filosofía heideggeriana, por el contrario, parece solazarse en extender una atmósfera de *doom and gloom*.

Resumiendo lo anterior: para Heidegger el "*Dasein*" es un ser-para-la-muerte, para Cassirer el *animal symbolicum* es un ser-para-la-cultura. Simplemente, agrega Cassirer, una filosofía como la heideggeriana, concentrada en el fenómeno de la muerte, no "puede enseñarle al hombre cómo desarrollar sus facultades activas para formar su vida individual y social"[33]. Heidegger se concentra en el individuo, en la existencia individual y no en la complementariedad de lo particular y lo general. De hecho, su idea de la historia acepta como principio una "totalidad de destinos religioso-individuales, cada uno de los cuales se encuentra irracionalmente arrojado, disperso en sí mismo"[34]. Cassirer no puede aceptar ese enfoque. Para él no hay un abismo entre el individuo y sus semejantes ("*das Man*", en el sentido peyorativo heideggeriano), todo lo contrario, el primero sólo puede realizarse cabalmente en el terreno de la cultura, construido y compartido –idealmente en forma solidaria– con los demás[35]. En este lugar no es posible discutir cuán exacto es el retrato que traza Cassirer de Heidegger y su filosofía. Lo dicho basta, no obstante, como base para lo que sigue, una caracterización más explícita de la concepción cassireriana de la filosofía.

En la filosofía tardía de Cassirer sobresale una clara preocupación por las posibilidades de influencia de la filosofía en el mundo moderno. Sobre todo después de 1933, la filosofía cassireriana de la cultura se encuentra en buena medida embarcada en el intento de alcanzar, como lo ha subrayado correctamente D. P. Verene, "una comprensión acerca de lo que significa ser humano y de elaborar conceptos de libertad humana

[32] "Philosophy and Politics", *op. cit.*, pp. 228-9.
[33] *Ibid.*, p. 230.
[34] *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 4*, *op. cit.*, p. 205.
[35] Cf. *Ibid.*, p. 202.

y sociedad[36]. Sus conclusiones al respecto no son especialmente consoladoras. La filosofía no puede constituirse para Cassirer, utilizando una frase de Verene, "en agente directo de cambio"[37]. Con todo, la filosofía, desde el punto de vista cassireriano, no puede tampoco renunciar a su *deber* fundamental para con la sociedad y la cultura en general. Su misión consiste en "preservar y promover la comprensión general de los ideales sobre los que descansa la vida social y la civilización."[38] En concreto es el ideal de la libertad, de la autonomía humana el que debe ser constantemente protegido y nutrido con la savia de la cultura. Ésta, a su vez, posee a los ojos de Cassirer el valor indiscutido de ser el medio por antonomasia de la realización humana plena. Así, en realidad, podría decirse que la noción cassireriana de la filosofía está entretejida con su filosofía de la cultura y ésta a su vez con la filosofía de las formas simbólicas. La tarea de la filosofía consiste en mantener a raya a los enemigos de la cultura, o lo que es lo mismo, a los de la racionalidad y libertad humanas. Practicar auténticamente la filosofía equivaldría entonces a preparar intelectual, teóricamente el terreno para el florecimiento cabal del espíritu, o lo que es lo mismo, de las distintas formas culturales. Cuanto más florezcan éstas, así podrá esperarse con mayor optimismo un crecimiento humano más vigoroso, equivalente a la "progresiva autoliberación" de la especie: "El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia constituyen las varias fases de este proceso. En todas ellas el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal"[39].

Una de los motivos centrales de la filosofía cassireriana de la cultura es la apelación al *deber de la filosofía* de promover los más altos valores humanistas de occidente. Sólo cumpliendo con honestidad y firmeza dicho deber, será posible mitigar en algún grado los efectos devastadores del irracionalismo mítico en su alianza con el totalitarismo político. Cassirer adopta expresamente la idea del *deber* de A. Schweitzer, cuya admirable visión de la filosofía como la vigilante por derecho propio de la cultura es menester revivir y poner en práctica. De hecho, existen ciertas perspectivas filosóficas, como las de Spengler y Heidegger, cuya aceptación vuelve prácticamente imposible dicha tarea normativa de la filosofía. El fatalismo y rendición al Ser o a la Historia, contenidos en esos enfoques, resultan incompatibles con lo que debe ser una creencia fundamental de la filosofía crítica de la cultura: la de que es una obligación del ser humano –no sólo del filosofo o del intelectual– abocarse a la tarea de configurar un futuro de libertad en la historia (sobre la evidente influencia kantiana de esta creencia se volverá en breve).

Así, en su conferencia de 1935 sobre el concepto de filosofía, Cassirer se refiere elogiosamente a Schweitzer como uno "de los auténticos filósofos culturales de nuestra época"[40]. De acuerdo a este último autor, el estado actual de desarreglo y crisis cultural se debe en buen grado a que los filósofos, especialmente, han olvidado su compromiso primordial con la cultura o civilización y se han dedicado a promover el escepticismo ético y la desorientación filosófica. Schweitzer constata, en efecto, que los tiempos actuales transcurren "bajo el signo del colapso de la

[36] "Introduction", en: SMC, *op. cit.* p. 10.
[37] *Loc. cit.*
[38] *Loc. cit.*
[39] *Antropología filosófica*, *op. cit.*, pp. 333-4.
[40] "The Concept of Philosophy...", *op. cit.*, p. 59.

civilización" y que "el suicidio de la civilización está en marcha"[41]. Puede decirse y mostrarse que Cassirer acepta tanto el diagnóstico cultural de Schweitzer, incluido su reproche a la actividad filosófica, como su propuesta terapéutica general. En relación con la filosofía, la crítica de Schweitzer se dirige contra su incapacidad para ofrecer reflexiones de interés social, ético y humanista que conecten con la realidad concreta de las personas. A dicha insolvencia se une su descuido de las labores de vigilancia que tiene encomendadas en nombre de la razón frente a las amenazas del irracionalismo. Trágicamente, las críticas al racionalismo han dado también al traste, asegura Schweitzer, con las "convicciones optimistas sobre el significado moral del universo y la humanidad". Encerrada en sí misma, la filosofía perdió desde finales del siglo XIX su fuerza socialmente persuasiva, y se convirtió en una actividad que meramente recuenta su propia historia. Se ha tornado en una extraña para el mundo y sus problemas. Además, la renuncia a su "vocación última", que es la de servir de "guía y guardián de la razón general", la ha vuelto incapaz de percibir los peligros que acechan por doquier a la civilización. Tan poco reflexionó la filosofía sobre la civilización y sus problemas, se lamenta Schweitzer, que no se percató que estaba perdiendo cada vez más de ella: "En la hora de peligro el vigilante que debía mantenernos despiertos estaba él mismo dormido, y el resultado fue que no pusimos del todo resistencia en nombre de nuestra civilización"[42].

Igualmente, en su ya citado ensayo de 1944 sobre la relación entre filosofía y política, Cassirer regresa con aprobación a las ideas de Schweitzer. En ese trabajo resulta claro el contraste que Cassirer desea establecer entre el fatalismo y pesimismo de molde spengleriano-heideggeriano y el humanismo ético schweitzeriano. Ahora Cassirer destaca los dos factores que más han contribuido, en opinión de Schweitzer, a poner en crisis a la cultura: el nacionalismo y el "espíritu colectivo". El nacionalismo "es un patriotismo innoble, exagerado hasta haber perdido todo significado". El "espíritu colectivo" denota la pérdida del ser humano en la "masa", su carencia de independencia espiritual ante la opinión de la mayoría y la desaparición de la confianza propia en la toma de decisiones[43]. Luego de citar las opiniones de Schweitzer, Cassirer pregunta: "¿puede haber una expresión mejor y más llamativa del presente estado mental en Alemania y en otros países que esas palabras dichas hace más de veinte años?"[44] En efecto, en ese contexto parece ejecutada a plenitud aquella "abdicación del pensar", que Schweitzer identificaba como "el factor decisivo en el colapso de nuestra civilización"[45].

La concepción cassireriana de la filosofía adquiere, con la presentación de algunas opiniones de Schweitzer que Cassirer hace suyas, contornos más definidos. Sin embargo, la imagen no se verá de cuerpo entero hasta que no se introduzcan las no menos influyentes ideas kantianas. De previo a su exposición vale la pena reiterar, con base en lo expuesto hasta ahora, los rasgos provisionales que más sobresalen en aquella concepción. La filosofía es una actividad bifronte. Por un lado, tiene *una ambición sistemática*, en la medida que busca la unidad en medio de

---

[41] A. SCHWEITZER, *The Philosophy of Civilization* (trad. C. T. Campion. New York: The Macmillan Company, 1960), pp. 1-2. En diversos lugares Cassirer cita a Schweitzer sin ofrecer la referencia bibliográfica correspondiente. Verene ha apuntado que Cassirer reproduce con frecuencia de memoria pasajes enteros a su criterio relevantes. Aquí se cita directamente de la obra que más utiliza Cassirer para sus alusiones a Schweitzer.

[42] *Ibid.*, p. 8.

[43] Cf. *Ibid.*, pp. 18-9, 29.

[44] "Philosophy and Politics", *op. cit.*, p. 232.

[45] *The Philosophy of Civilization*, *op. cit.* p. 9.

todos los variados esfuerzos humanos por apropiarse conceptualmente de la realidad. Desde ahí, la filosofía de las formas simbólicas ofrece la clave para entender el modo en que el ser humano se relaciona intelectual y prácticamente con el mundo. Por otro lado, la filosofía tiene *una obligación ética-normativa* no menos clara, pues debe vigilar porque ese mundo de formas culturales sea asumido siempre en la historia como un proceso conciente de libertad y por ende responsabilidad humana. Pero además, eso sólo podrá lograrse si la filosofía no se mantiene y no mantiene a la cultura alerta ante las amenazas constantes del mito, el fatalismo histórico y la irracionalidad en general. En el deseo de hacer filosofía no va entonces solamente implícita para Cassirer una innata curiosidad intelectual, sino también la aspiración por un mundo mejor, más justo, tolerante y libre. Se trata de un mundo, sin embargo, que no se realizará espontáneamente en la historia, sino exclusivamente con el esfuerzo y compromiso conjuntos de todas las personas.

El matiz característico de la interpretación kantiana de Cassirer, al menos en lo que concierne a la idea de filosofía que él mismo busca promover, ya se había puesto de manifiesto en el encuentro de Davos con Heidegger. Ahí, Cassirer había reafirmado la libertad consustancial del ser humano que lo hace expresarse en la exuberancia cultural de las formas simbólicas. La 'infinitud' del ser humano se manifiesta en el dominio de la producción simbólica cuyo valor sobrevive más allá de la finitud fisiológica e incertidumbre final de los esfuerzos históricos. La libertad es por ello una 'carga', una obligación del ser humano para servir a los intereses más nobles de la cultura por medio del autoconocimiento y la autocrítica que ella misma demanda. Cassirer acoge sin reservas la idea kantiana acerca de la obligación esencial que tienen los seres humanos de bregar desde la cultura por el establecimiento de un reino de fines auténticamente racionales y morales en la historia. El más alto destino moral y político del ser humano no se materializa en el dominio instrumental de la naturaleza, sino en el de la voluntad necesaria para instaurar una comunidad mundial (ideal) de personas libres :

> "Lo que la cultura promete al hombre, lo único que puede darle, no es la dicha misma, sino lo que le hace digno de merecerla. La finalidad de la cultura no es la realización de la dicha sobre la tierra, sino la realización de la libertad, de la auténtica autonomía, que no representa el dominio técnico del hombre sobre la naturaleza, sino el dominio moral del hombre sobre sí mismo"[46].

El punto de partida cassireriano apoya la conocida distinción kantiana entre dos formas de practicar la filosofía, una concepción escolástica o "concepto de escuela" y otra relacionada con el mundo o "concepto cósmico" de filosofía. Aunque Kant no desconoce la importancia de la primera, no cree que la filosofía se reduzca a buscar la "perfección lógica del conocimiento y la unidad sistemática del conocer". El sistema ideal de la filosofía (en tanto "ciencia posible", aún no existente) debe incluir "todo conocimiento filosófico" no de una manera fragmentaria sino unitaria. La razón no puede satisfacerse con coleccionar un saber rapsódico, sino que debe determinar *a priori* tanto la extensión del conjunto como el lugar de cada parte en él[47]. Sin embargo, la aspiración científica o sistemática no puede sostener por sí misma aquella "Arquitectónica de

---

[46] "La 'tragedia de la cultura'", *op. cit.*, p. 157.

[47] "Der szientifische Vernunftbegriffe enthält also den Zweck und die Form des Ganzes, das mit demselben kongruiert (...) Das Ganze ist also gegliedert (articulatio) und nicht gehäuft (coacervatio)". *Kritik der reinen Vernunft* (Hg. R. Schmidt. Hamburg: Meiner, 1990, 3ra. ed.), A 832-3 / B 860-1.

la razón pura" que tiene en mente Kant. Al diseño escolástico es preciso añadirle una segunda forma de práctica filosófica que Cassirer asocia del todo con los ideales mismos de la Ilustración. Según Kant, esa segunda forma de filosofía, o "concepto cósmico" procura conectar, legislando sobre sus límites, todo el conocimiento humano con los fines y exigencias propios de la racionalidad. Estos fines no son por cierto adventicios sino intrínsecos al carácter sistemático de la razón[48].

A la luz de lo anterior puede entenderse mejor cómo puede acoplar Cassirer su propia filosofía de la cultura con el proyecto crítico kantiano. Su filosofía de las formas simbólicas tampoco desea limitarse a un "estudio de las formas", si eso significa pasar por alto el fin común de la creación simbólica, que es la consolidación de una cultura no de la mera superación de la necesidad sino de la regencia suprema de la moralidad. Esa es justamente la idea que Cassirer busca imponer con el auxilio del idealismo trascendental kantiano como exponente máximo de una "filosofía de la *libertad*": "El valor de verdad del conocimiento, lo mismo que el contenido de la moral, no debe llevarse ante ninguna clase de instancias exteriores y fundamentarse con vista a ellas, sino que debe hacerse brotar de la propia ley autónoma de la conciencia de sí."[49] Otros aspectos del vínculo de una "filosofía de la *libertad*" con los *fines* de la cultura, aspectos que rebasan los límites metodológicos de la primera Crítica, son abordados por Cassirer –en su artículo de 1936– en torno al idealismo crítico sobre la base, esta vez, de algunas ideas de la filosofía kantiana de la historia.

De vital importancia para la idea de filosofía que busca impulsar Cassirer es la consideración de la dupla historia-moralidad examinada por Kant. Esta temática permite establecer de una vez por todas la función normativa que le toca cumplir a la filosofía para el cumplimiento de los fines máximos de la cultura. Según Cassirer, la pregunta por los objetivos finales de la historia y la moralidad sólo puede responderse haciendo referencia a un mismo "tema universal" de primerísima importancia: el de la libertad, es decir, el tema de "la autonomía de la razón que es el fin último y verdadero de la historia humana"[50]. El fundamento último de la dignidad humana, su *fons et origo*, se localiza en su disposición para la autonomía y en la pareja responsabilidad de los individuos por tratarse entre sí como fines, no como instrumentos (heteronomía). El problema de su *realización* concreta en el ámbito social y político es el cardinal que debe resolver la razón, pues en ello está en juego la posibilidad de su propio ejercicio y determinación esencial: "Libertad –explica Cassirer– significa la autonomía de la razón (...) La libertad es para Kant el comienzo y el fin de la civilización humana; en su realización, en la realización progresiva de la demanda de la autonomía de la razón está contenido todo el tema de la historia humana"[51]. La concreción de un reino

---

[48] Se cita *in extenso* al propio Kant: "Bis dahin [es decir, mientras no se ejercite el auténtico "talento de la razón"] ist aber der Begriff von Philosophie nur ein *Schulbegriff*, nämlich von eine System der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die *logische* Vollkommheit der Erkenntnis zum Zwecke zu haben. Es gibt aber noch einen Weltbegriff (*conceptus cosmicus*), der dieser Benennung jederzeit zum Grunde gelegen hat, vornehmlich wenn man ihn gleichsam personifizierte und in dem Ideale des *Philosophen* sich als ein Urbild vorstellte. In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft." *Ibid.*, A 838-9 / B 866-7.

[49] *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas, II* [*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, II*, 1907] (trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2000, 3ra. ed.), p. 713.

[50] "Critical Idealism as a Philosophy of Culture", *op. cit.*, p.84.

[51] *Ibid.*, p. 85.

de auténtica moralidad pasa indefectiblemente, para Kant y Cassirer, por la construcción política racional de la sociedad. Pero además, el advenimiento de "la verdadera unidad moral del género humano" en sentido kantiano ha de surgir –como lo formula Cassirer– en medio de "la lucha y la contradicción". No cabe esperar de la historia el cumplimiento mecánico de la libertad, ésta procede de una demanda inmanente a la condición humana que coloca el discurrir histórico en otro plano que el de la mera concatenación causal: "La evolución histórico-espiritual de la humanidad coincide con los progresos, con la comprensión cada vez más clara y con la penetración cada vez más profunda de la idea de libertad"[52].

Así, una idea central del pensamiento kantiano aceptada por Cassirer se plasma en la conciencia de que la meta de la auténtica libertad representa la máxima aspiración de una labor moral por desarrollar plenamente en y por medio de la historia. En ésta ha de buscarse la síntesis de razón y moralidad que en sí constituye –como totalidad moral de los agentes humanos– el *sumo bien* kantiano[53]. En tanto que idea regulativa, el sumo bien orienta los esfuerzos humanos para que se dirijan, incitados por lo que Y. Yovel llama un "imperativo histórico", a la conformación de un mundo auténticamente moral. Dicho compromiso práctico con la historia se constituye para Kant en un auténtico "deber moral" aceptado también por Cassirer[54]. La comunidad humana auténticamente moral no puede surgir de procesos inmanentes o naturales, sino que requiere la intervención activa y decidida de la *praxis* humana. La anterior es una idea que sufre una importante evolución en Kant y que culmina en la figura de una *voluntad moral* exclusivamente humana –no hay lugar para un *deus ex machina* en todo el proceso histórico– embarcada en la tarea inaplazable de dotar de rumbo claro a la historia. En ese sentido, el advenimiento de la Ilustración establece para Kant una cisura decisiva en la historia. Su aparición es revolucionaria en la medida que remata lo que hasta ahora había quedado bajo los auspicios más bien externos del "ardid de la naturaleza". La Ilustración despoja al ser humano de excusas para no involucrarse en la transformación moral de la historia. Yovel ha mostrado convincentemente cómo ambos elementos, el ardid y la Ilustración, se presentan como los auténticos "vehículos del progreso", desempeñando papeles diferentes pero a la postre complementarios. Mientras que el primero es un medio del progreso político o de la civilización externa; el segundo lo es de la historia en estricto sentido moral[55].

La filosofía de la historia de Kant propone como noble meta para el porvenir la superación final de la dicotomía entre la cultura y la naturaleza, entre la libertad y la necesidad. Pero eso jamás podrá lograrse renunciando a la razón, sino aprovechando al máximo sus poderes. La racionalidad no es "un mero conjunto de principios objetivos", sino una actitud adoptada por sujetos libres para reconstruir la historia desde un punto de vista moral universal (lo que de por sí constituye su propio destino). Pero el compromiso con la razón debe estimularse y cultivarse constantemente –mediante "entrenamiento e instrucción" como dice

---

[52] *Kant, vida y doctrina* [*Kants Leben und Lehre*, 1918] (trad. de W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1948), p. 269.

[53] Lo que sigue hasta el final de esta sub-sección se apoya en la valiosa exposición de Yirmiahu Yovel en su *Kant and the Philosophy of History* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1980).

[54] Según Yovel, Kant complementa el imperativo categórico formal con el mandato adicional de promover el sumo bien en el mundo, y esto "requiere que el individuo se ocupe *no sólo de su virtud privada sino del estado moral del mundo en su conjunto.*" *Ibid.*, p. 217.

[55] *Ibid.*, pp. 140-1.

Kant–, de lo contrario sus habilidades se pueden atrofiar y morir[56]. Este punto está estrechamente ligado a la magna dificultad de consolidar una sociedad civil respetuosa del derecho universal (ese es, por cierto, para Kant, "el problema mayor" al que se enfrenta el género humano). La "Naturaleza" nos exige aproximarnos a dicho ideal, pero su ejecución perfecta es inalcanzable. Después de todo, deja dicho Kant en una frase célebre: "tan nudosa es la madera de que está hecho el hombre que con ella no se podrá tallar nada recto"[57]. No hay razón para dudar de la coincidencia de Cassirer con la propuesta kantiana. Concedido que la cultura debe alcanzar en la historia el sumo bien moral, idéntico con una suma conciencia de la libertad, la filosofía debe ayudar con todos los medios a su alcance para despejar la vía hacia la realización de aquel orden moral supremo. Es claro que la actividad filosófica no puede erradicar por sí sola los antagonismos naturales entre las personas (la proverbial "*ungesellige Geselligkeit*"), pero sí puede mantener viva la idea de que la autoafirmación de la libertad individual no es incompatible con el progreso colectivo hacia el reino definitivo (ideal) de libertad. Se trata para Kant, como sugiere Cassirer, de una "meta ética" que ha de resolverse echando mano de las instituciones socio-políticas pertinentes.

6. Recapitulación y conclusiones

El intento de reunir los principales argumentos y conclusiones del presente trabajo, no puede concretarse examinando con minuciosidad cada uno de ellos. Se supone que su meta principal es recordar cómo se cree haber cumplido, a lo largo de sus distintas secciones, con los objetivos iniciales de la investigación. Por ende, en esta parte el acento se pondrá exclusivamente en los siguientes puntos que no es inoportuno rematchar: primero, se propondrá un reencuentro –aprovechando algunos textos anteriormente no considerados– con las principales tesis del pesimismo cultural simmeliano. Luego, se formulará un comentario sobre varios aspectos que marcan una diferencia entre el enfoque de Cassirer y el de Georg Simmel, situando en definitiva al primer autor en mejor posición para enfrentar ciertos problemas inherentes a la vida de la cultura. Por último, se aventurará una reflexión –con base en intuiciones cassirerianas– sobre las posibilidades actuales de una sobria teoría del progreso.

A lo largo de este trabajo se ha optado por favorecer, ante su rival el simmeliano, el enfoque cassireriano de la cultura y de la tarea de la filosofía. No es que el enfoque de Simmel carezca de atractivo y menos aún penetración filosófica. Sin embargo, a tenor de la crisis actual de la cultura en sus ideales y valores de resonancia social, la preferencia ha de concedérsele a aquel punto de vista que impulsa, de modo más decidido que su contrario, una labor filosóficamente más constructiva con el fin de recuperar una idea de sentido a los esfuerzos creativos humanos en la historia. Ante la "tragedia de la cultura" simmeliana se propone aceptar

[56] Cf. Kant: "Die Vernunft in einem Geschöpfe ist ein Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinkt zu erweitern, und kennnt keine Grenzen ihrer Entwürfe. Sie wirkt aber selbst nicht instinktmässig, sondern bedarf Versuche, Übung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählich fortzuschreiten." "Idee zu einer allgemeien Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", en: I. KANT, *Schriften zur Geschichtsphilosophie* (Hg. M. Reidel, Stuttgart: Reclam,1985), p. 23.

[57] En el original: "aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden." *Ibid.*, p. 29. La traducción citada se toma de: I. KANT, *Filosofía de la historia* (trad. E. Estiú. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964, 2da. ed.), p. 47.

con Cassirer una mucho más atenuada ambivalencia de la cultura. La perspectiva de Simmel pone el dedo en la llaga de lo que puede ser considerado uno, pero para él quizá *el* factor perturbador por antonomasia de la cultura en la modernidad. Él visualiza ese factor como "el abismo que se abre cada vez más entre la cultura de las cosas y la del hombre", y que ha surgido en la sociedad "monetarista" a consecuencia de la división del trabajo. El enfoque simmeliano arranca considerando como inevitable una tragedia cultural de aspecto dual: la proliferación de los productos de la "cultura objetiva" (por ejemplo, "máquinas y técnicas", "conocimientos y artes"), por un lado, y "la [restringidísima] capacidad del individuo para utilizar este material para el cultivo personal", por otro. Las palabras contundentes de Simmel, extraídas de un significativo texto del año 1909, no se prestan a equívocos:

> "Ya no podemos recoger en nuestro ser todo aquello que se acrecienta como guiado por un destino imposible de detener e indiferente frente a nosotros; esto vive una vida para sí desarrollada de una forma puramente objetiva que ya no podemos comprender en la mayor parte (...) El subjetivismo de la moderna vida individual, su arbitrariedad desarraigada, no es otra cosa que la expresión del hecho de que esta cultura de las cosas, de las instituciones, de los pensamientos objetivos, indescriptiblemente extensa, complicada y refinada, arrebata al individuo particular la relación interna unitaria con el todo de la cultura y remite a ese todo de nuevo a *sí*"[58].

La discordancia entre las necesidades interiores de la vida y las exigencias de los productos culturales le parece a Simmel, en ese mismo lugar, un acertijo insoluble. El individuo moderno no tiene el poder de asimilar en su personalidad tal cúmulo de valores objetivos. Ninguna política cultural educativa puede "suprimir –concluye Simmel– esta trágica discrepancia entre la cultura objetiva aumentable ilimitadamente, y la cultura subjetiva, acrecentable sólo muy lentamente." Aunque luego él mismo insinúa, pese a lo dicho, que una política semejante podría ayudar a los individuos "a convertir los contenidos de la cultura objetiva (...) en material de la cultura subjetiva", no hay sugerencias concretas o más claras al respecto.

Los aspectos centrales de la postura cassireriana frente a la simmeliana ya han sido suficientemente comentados. Cassirer no puede aceptar que la exuberancia creativa de la vida, concretada en formas culturales objetivas, sea motivo de lamentación. No existe para él aquella colisión inevitable en la historia de la cultura de la que habla Simmel. Las formas simbólicas cassirerianas son expresión clara de aquella "vida creadora" simmeliana. "La vida –como dice Simmel– no se puede expresar a no ser en formas que son y significan algo por sí, independiente de ella"[59]. Empero, aunque es cierto que esas formas obtienen, una vez creadas, cierto tipo de existencia considerablemente autónoma (esto vale tanto para la ciencia y la tecnología, como para el mito y la religión), esto no significa de suyo algo así como el suicidio lento pero inexorable de la vida. Ésta *es*, después de todo, tanto para Simmel como para Cassirer, *creación de cultura*. No obstante, según Cassirer, aquella vida que se agita en oleadas de energía creadora –siguiendo una imagen simmeliana– nunca está del todo ausente en sus "exteriorizaciones históricas". Lo que siempre

---

[58] "El futuro de nuestra cultura", en: *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura* (trad. y pról. S. Mas. Barcelona: Península, 1986) pp. 129-30.

[59] "Transformaciones de las formas culturales", en: *El individuo y la libertad, op. cit.*, pp. 133-4.

existe es vida del espíritu en transición, es decir, en proceso de ser exteriorizada y comunicada, para luego ser traída de vuelta y asimilada de nuevo a la primera. La conversión de la interioridad de la vida en exterioridad del "espíritu objetivo" presenta un movimiento similar a la dialéctica incesante de conservación y renovación que caracteriza, a criterio de Cassirer, a toda la historia de la cultura:

> "El movimiento creador del espíritu parece enfrentarse con un adversario en las propias obras creadas por él. Todo lo ya creado tiende, por su propia naturaleza, a disputar el terreno a lo que pugna por crearse y nacer. Pero el hecho de que el movimiento se refracte de continuo en sus propias creaciones no quiere decir que se estrelle contra ellas. Se ve, únicamente, forzado y empujado a un nuevo esfuerzo, en el que descubre fuerzas nuevas y desconocidas"[60].

El mito, como ya fue asimismo suficientemente discutido, sí que representa una seria amenaza al proceso relativamente plácido de producción cultural por parte del espíritu. Lo es aún más en el momento en que establece una asociación con los medios técnicos de transformación y manipulación de la realidad. Curiosamente se trata de una sociedad entre dos formas simbólicas de orígenes e intencionalidades muy diferentes entre sí. En el mito apenas se da o es del todo inexistente aquella diferenciación entre el yo y la realidad que sí comienza a manifestarse con la capacidad técnica. La mentalidad mítica no puede borrarse por completo del paisaje de la cultura, he ahí tal vez la verdadera trágica ambivalencia de la cultura. Contra sus barreras emocionales chocan frontalmente las huestes de la racionalidad y la objetividad, llevando por lo general la peor parte. La recurrencia del mito se ofrece, quizá, como el modo más radical asumido por el carácter dialéctico de la cultura. Las pérdidas inherentes a la historia de la cultura se ejemplifican dramáticamente con la preeminencia del mito en las sociedades modernas. Podría haber aquí entonces, en el caso del mito, una significativa concesión de Cassirer al antagonismo simmeliano entre la "cultura subjetiva" del alma y la "cultura objetiva" en tanto que acervo de formas objetivas de comprensión y dominio de la realidad. Después de todo, como él mismo escribió: "Entre todos los fenómenos de la cultura los más refractarios a un análisis meramente lógico son el mito y la religión."[61] La enseñanza que deja la consideración del mito debe ser de humildad ante el incierto destino de los productos culturales en particular, y de la cultura humana en general. En varias ocasiones se ha resaltado que el optimismo básico de Cassirer no llega a enceguecerlo sobre los peligros reales de una "cultura objetiva" manipulada por el odio, el fanatismo y la sinrazón.

En torno a ese mismo conjunto temático, la "Conclusión" de su obra póstuma sobre el pensamiento mítico es sumamente ilustrativa de la modestia filosófica que el enfoque cassireriano desea inyectar en la cultura. Contra la soberbia de los que han pensado que las grandes obras humanas pueden llegar a sobrevivir incólumes el paso del tiempo, Cassirer urge reconocer que tales obras no son "eternas ni inexpugnables". Cassirer advierte, además, que la realidad de la cultura no siempre tendrá bases enteramente sólidas o firmes, a prueba de toda conmoción interior. Al contrario, la cultura se levanta sobre capas de irracionalidad que pueden ser reprimidas parcialmente, aunque no destruidas del todo por la fuerza de la razón: "Lo que hemos aprendido en la dura escuela de nuestra vida política es el hecho de que la cultura humana no es en

[60] "La 'tragedia de la cultura'", *op. cit.*, p.185.
[61] *Antropología filosófica*, *op. cit.*, p. 113.

modo alguno esa cosa firmemente establecida que creíamos."[62] Justo por eso gran parte de la tarea, del deber de la filosofía, consiste en mantenerse alerta y evitar que las corrientes del irracionalismo mítico asciendan de nuevo hasta la superficie de las capas superiores de la cultura. Desde ese punto de vista más crítico, su misión éticamente más noble consiste en servir de dique intelectual a efecto de que tales corrientes no terminen por anegar completamente los estratos representativos de lo mejor de la ya de por sí ambigua condición humana. Pero, desde otra perspectiva más positiva o constructiva, un enfoque filosófico inspirado por la filosofía de la cultura cassireriana, podría ser aún beneficioso en por lo menos dos sentidos.

Por una parte, debería ayudar a concluir, retomando la antorcha filosófica encendida por Kant, aquel proyecto supuestamente inconcluso de la modernidad. Podría hacerlo contribuyendo, desde los ideales de la Ilustración, a una "educación racional" y a una "libre diseminación de las ideas" tales que puedan transformar en alguna medida la realidad social y política no menos que el carácter de los individuos tomados singularmente[63]. Todo ello es compatible con las metas cognoscitivas de la filosofía, las que no pueden cumplirse sino en libertad y *dentro* de la cultura –ésta se revela como punto de partida y de llegada de la actividad filosófica. Precisamente, porque la filosofía no es una forma simbólica más, ella está en capacidad de captar el sentido subyacente al proceso de formación simbólica. En tanto que mejor ejemplo de una razón madura y autoconciente, la "filosofía es a la vez crítica y realización de las formas simbólicas"[64].

Por otra parte, la labor filosófica debería intentar recuperar también una noción más sobria, pero no por ello menos esperanzadora de progreso dentro de las circunstancias actuales. Conviene insistir sobre este punto de la mano de algunas defensas recientes de la viabilidad del progreso. La idea de progreso ha sido, por lo menos desde el siglo XVIII, un componente esencial del desarrollo histórico cultural de occidente. Aunque muchos podrían señalar gustosamente a su obsolescencia actual, lo cierto es que los ataques no han invalidado lo que ha sido llamado con justeza el corazón de dicha idea: "el imperativo moral de crear un mundo en el que se alcancen las condiciones de vida para una existencia humana dignificada que hoy no existen para billones de seres humanos"[65]. El deber de la filosofía es compatible, según Cassirer, con una versión autocrítica de la creencia en el progreso que conserve esa idea rectora propuesta por G. Iggers. Desde esa versión no cabe esperar ciertamente, como ha indicado asimismo B. Mazlish, "milagros en la moralidad", pero tampoco sería una versión tan diluida que pudiera perder todo su atractivo orientador. Hay lugar entonces para una actitud racional entre los extremos de creer en la inminente realización del cielo o del infierno sobre la tierra. Acorde con dicha actitud críticamente optimista, habría plena justificación en fomentar, como aconseja ese mismo autor, "la emergencia tentativa y lenta de encarnaciones institucionales de progreso moral"[66].

---

[62] *El mito del estado, op. cit.*, p. 351.

[63] Cf. las sugerentes observaciones de Yovel, *Kant and the Philosophy of History, op. cit.*, p. 217.

[64] *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 4, op. cit.*, p. 226.

[65] G. C. IGGERS, "The Idea of Progress in Historiography and Social Thought Since the Enlightenment", en: G. A. Almond, M. Chodorow, & R. H. Pearce, eds. *Progress and its Discontents* (Berkeley: University of California Press, 1982), p. 66.

[66] B. MAZLISH, "Progress: A Historical and Critical Perspective", en: L. Marx & B. Mazlish, eds. *Progress: Fact or Illusion?* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996), p. 41.

Es probable que Cassirer habría concurrido en apoyar una necesaria reestructuración y puesta al día de la idea de progreso. No sería de extrañar, puesto que la posibilidad misma de dicha tarea estaría contemplada al interior de la propia idea cassireriana de la dialéctica histórica, concomitante a la evolución cultural. La comprobación que hace Cassirer de una "vida dialéctica" de la cultura es que ésta misma hay que verla inserta en la corriente creativa que fluye del proceso de formación simbólica. Dicha corriente parte de los individuos, se torna "cultura objetiva" y regresa a ellos, pero no necesariamente –como acaso se piensa desde la *Lebensphilosophie*– para oponérseles y contradecir sus aspiraciones personales, sino para ofrecerles la oportunidad de configurar con su ayuda condiciones de vida más ricas y plenas en lo material y espiritual. El proceso se extiende y culmina –complementando ahora lo dicho desde Cassirer con intuiciones kantianas de la tercera Crítica[67]– en la tarea primordial de la cultura, entendida como "último fin" de la naturaleza: la de generar aquella aptitud privativa del ser humano, en virtud de la cual éste puede, libremente, como único sujeto dispuesto para la moralidad, formular y exigirse para sí ciertos fines acordes con su posición privilegiada en el universo.

✠

[67] Cf. *Kritik der Urteilskraft*, § 83, "Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems".

ELIZABETH DA DALT DE MANGIONE

Centro de Investigaciones Cuyo - CONICET

Conocimiento y respuesta al valor. Enfoque fenomenológico axiológico de Von Hildebrand[*]

Introducción

En momentos en que los contextos se presentan cada vez más complejos y ambiguos, "formar en valores" constituye el tesoro que encierra la educación contemporánea y sintetiza sus urgencias.

La educación se halla exigida de proporcionar las cartas náuticas de un mundo complejo y en constante cambio y, a la vez, la brújula para navegar por él a fin de llegar a buen puerto. En este sentido son metas educativas: enseñar a discernir lo permanente tras lo cambiante, los valores genuinos de los aparentes, a elegir, a actuar y a vivir bien. Sin embargo, las valoraciones morales concretas no son inmediatamente evidentes sino que exigen un razonamiento y por lo tanto son más complejas y difíciles de conocer. Esta dificultad se pone de manifiesto en la existencia de las diversas concepciones morales existentes. Si dichas valoraciones morales específicas fuesen accesibles de modo inmediato y evidente, todos las reconocerían fácilmente. "La tesis de que los preceptos morales se descubren con un razonar, es la única que permite conciliar la objetividad de los valores morales con el hecho de la variedad de" enfoques morales."Esa bondad moral unas veces se descubre de una sola ojeada; otras, en cambio, aparece tras un razonamiento más o menos complicado" (Lottin, 1957, 30).

Advertimos entonces, la real dificultad para discernir los valores genuinos, pues aunque el bien es de derecho cognoscible racionalmente, en el plano de hecho, por la dificultad de aplicar los principios a las com-

[*] Agradezco al Dr. Abelardo Pithod, Director de tesis doctoral y de beca Postdoctoral del CONICET, sus valiosas orientaciones y correcciones que han hecho posible el presente trabajo.

plejas situaciones concretas y por la variedad de tendencias que mueven al hombre, las conclusiones no son siempre infalibles.
La educación es vida y preparación para una *vida buena*. Aunque existan teóricos del relativismo y el indiferentismo axiológico, nadie vive en coherencia con eso, porque "la existencia humana es, indefectiblemente, compromiso con valores"(Barrio Maestre, 1997, 204).

A lo largo de la historia, gran número de filósofos, psicólogos, antropólogos, sociólogos y pedagogos o especialistas en Ciencias de la Educación han abordado la temática ofreciendo sus aportes sobre la comprensión del desarrollo moral. Esto explica la diversidad de conceptos, tales como desarrollo social, sociabilidad, adquisición de valores, desarrollo moral, conductas prosociales, desarrollo del altruismo, etc., *usados* como expresiones aproximadamente equivalentes para referirse a un mismo universo semántico. Sin embargo, tales términos se han acuñado en concepciones de pensamiento y de investigación diversas, en las que subyace una diferente concepción acerca de lo que es el hombre. Las corrientes psicológicas actuales más extendidas ofrecen una visión propia tanto del desarrollo moral como de las condiciones que lo promueven. Sobre la base de algunas de ellas se han construido modelos educativos que responden a los presupuestos de partida tales como el concepto de hombre, de educación, de una cosmovisión y el método científico considerado, según cada enfoque, idóneo.

Según podemos observar, la mayor parte de la investigación existente en el tema del "desarrollo moral" se ha focalizado ya sea en las etapas del desarrollo socio-cognitivo del niño o en la historia y cualidades de socialización del niño como determinantes de la internalización de las normas morales y, luego, ha virtualmente ignorado el aporte de otras dimensiones implicadas en la formación en los valores. La revisión de la literatura existente permite advertir que cada uno de estos enfoques intenta explicar qué es actuar moralmente y el modo como se desarrolla esta capacidad en el hombre en forma independiente y con pretensiones de totalidad. En sentido estricto, la identificación ampliamente extendida entre desarrollo social y desarrollo moral, constituye un error conceptual significativo, ya que, aún cuando guarden relación, se trata de diversas dimensiones, cuya confusión deviene en una visión reduccionista del hombre y, consecuentemente, de la educación moral.

A nuestro juicio, uno de los problemas reside en abordar la dimensión moral desde un enfoque meramente psicológico y/o sociológico y a partir de él inferir una propuesta pedagógica, desvinculando el natural carácter subalterno de la Pedagogía respecto de la Ética y la Antropología. De allí nuestro interés por abordar un enfoque comprehensivo e integral superador de una perspectiva reduccionista.

A fin de delinear las condiciones para un profundo conocimiento de los valores y la respuesta adecuada que ello comporta, abordamos el enfoque fenomenológico axiológico de Von Hildebrand.

La importancia y motivación

La existencia de una cosa suscita la cuestión de su sentido, su significado o importancia. A la pregunta ¿Cuál es el sentido, la importancia de un ser? Von Hildebrand responde: "La plenitud real de sentido e importancia sólo puede darse en términos de importancia en sí misma... La cuestión metafísica inevitable de la importancia sólo puede ser respondida ... por lo importante en sí mismo... *La respuesta no puede ser otra que el valor*"(1983, pp.77-79).

La simple experiencia nos muestra que es posible conocer un objeto sin que éste motive necesariamente nuestra voluntad o provoque respuestas afectivas tales como la alegría, tristeza, entusiasmo, indignación, etc.

A fin de que un objeto motive nuestra voluntad o afectividad, debe estar dotado de algún tipo de importancia, debe destacarse de la indiferencia. No basta con decir: nada se quiere si no se conoce; es necesario añadir: ***nada puede quererse si no se nos da como siendo importante de algún modo*** (Von Hildebrand, 1983, p. 84). Mientras el objeto se nos presenta como indiferente, es incapaz de motivar o engendrar en nosotros una respuesta volitiva o afectiva[1].

La relación entre la importancia y nuestra voluntad y afectividad es asequible a nuestra experiencia –a pesar de la psicología mecanicista o asociacionista. Se trata de la motivación en la persona concreta.

A partir de lo inmediatamente dado, de los datos que se revelan en la experiencia, pretendemos descubrir aquellos datos que son capaces de motivar nuestra voluntad y de engendrar una respuesta afectiva o conmover nuestra alma.

En su acepción vulgar algo valioso es algo *importante* para alguien. Recogiendo el planteo axiológico Ortega (1964, p.321) afirma que el valor[2] es "el cariz que sobre el objeto proyectan los sentimientos de agrado y desagrado del sujeto" (Ibídem). Sin embargo, cabe añadir que, además, "nos agrada *porque* nos parece bueno, porque hallamos en él

[1] Si bien desde un enfoque metafísico sabemos que la indiferencia no es absoluta, conviene no eliminar la distinción significativa existente en nuestra experiencia entre los objetos que se nos presentan como indiferentes y aquellos que se nos presentan como importantes y, consecuentemente, capaces de motivar a la persona concreta. Tal diferencia es real y significativa, incluso en el caso de que, el ser indiferente posea una importancia escondida.

[2] Este término es acuñado originariamente en el lenguaje de los economistas. Luego lo asume el planteamiento *axiológico* fenomenológico.

ese carácter valioso de la bondad" (Ibíd., p.322). Se advierte tanto la consideración desde la óptica del sujeto cuanto el enfoque objetivo del valor. De cara al sujeto el concepto de *valer* significa inmediatamente la relevancia o *importancia que algo tiene para alguien*. A su vez, ese aspecto subjetivo remite a una objetividad: ante el sujeto que valora se perfila un *algo* para él valioso.

Según el planteo axiológico el objeto siempre lo es para un sujeto, de allí que la "objetividad de los valores" es equipolente a la "subjetividad de los mismos" (Barrio Maestre, 1997, p. 203)[3].

Ahora bien, "valorar algo por parte de un sujeto no hace de ese objeto nada más que... objeto-de-estima, es decir, objeto *de hecho valorado*. De suyo el valor apunta no tanto a la estima como a la *estimabilidad*; valioso es lo estimable, lo que *merece* estima, aunque de hecho no la reciba. El sujeto otorga la estimación pero no la estimabilidad. Aunque nuestro acceso al orden de los valores acontece por virtud de la capacidad estimativa, ésta no confiere a lo estimado su valor sino la pura situación de ser-estimado, situación que es, por cierto completamente *irreal* para él" (Ibídem). En este sentido, el mismo Scheler demuestra que la superioridad de un valor no estriba en que sea preferido, sino en que es preferible[4].

Para Max Sheler **"los valores no son sino que valen", tienen valor**. En consecuencia, los axiomas derivados son: "lo positivamente valioso debe existir y lo negativamente valioso no debe existir". La axiología fenomenológica coincide con el positivismo al identificar realidad con facticidad. Y hace causa común con el existencialismo de Heidegger según el cual el ser en sí no puede ser valioso: sólo **tiene valor** *lo que el hombre* (cuya esencia no está hecha sino que es una tarea un hacerse a sí mismo) *proyecta*. Ciertamente, una dimensión central del hombre es

---

[3] Barrio Maestre (1997, pp. 197-233) analiza la noción de valor según el planteo axiológico y, desde un enfoque filosófico, señala los límites para que devenga aplicable en el ámbito educativo.

[4] Max Scheller (1948, 130 y ss.) señala varios criterios para diferenciar la categoría de un valor: a)Duración: son más perfectos los bienes duraderos que los pasajeros y cambiantes. Por ejemplo: las riquezas son temporarias; fugaces, los placeres sensibles; en tanto que la verdad no cambia ni envejece. Advertimos que los valores inferiores son pasajeros, mientras que los superiores, permanentes; b) Divisibilidad: los bienes materiales son divisibles; un pastel se divide, se reparte, y terminado nadie más puede gozar de él. En cambio, aquellos valores como la justicia, la paz, la ciencia, no se dividen al participar los hombres de ellos; c) Fundamentación: algunos valores son instrumentales o medios para alcanzar otros, pero también existen cosas valiosas en sí mismas. "En este orden de fundamentación, (...) todos los posibles valores se fundan en el valor de un espíritu personal e infinito y de un universo de valores que de aquel procede (Ibíd. 140)"; d) Profundidad de la satisfacción: aquí entendemos el término "satisfacción" no como sinónimo de placer sensible, sino en el sentido de goce espiritual. Los valores más elevados producen una satisfacción más profunda. El hedonismo práctico suele ser síntoma de nuestro fracaso para percibir y alcanzar los valores superiores; e) Grado de relatividad o su relación respecto de los valores absolutos: los valores sensibles guardan estrecha relación con los sentidos, en tanto que los morales, por ejemplo, son independientes respecto de nuestra sensibilidad. Luego, nuestras faltas en el orden moral no se justifican por "no me gusta", "me gusta", "tengo ganas" o "no tengo ganas". Dice Scheler: "Siempre vivimos el abandono de un valor superior por otro inferior como un envilecimiento, una debilidad. Es, pues, la característica esencial –y más primordial del 'valor más alto', la de que es el valor 'menos relativo'; y la característica esencial del valor más alto de todos, la de que es el valor 'absoluto'. Las demás conexiones de esencia se basan sobre ésta (Ibíd. 145)".

proyectar libremente su vida, lo cual implica que ***no está del todo hecha.*** Pero ello ***no significa*** –al decir de Millán Puelles– que ***esté del todo por hacer.*** Así como no se puede reducir la realidad a lo proyectable, tampoco se puede excluir esto de aquélla y, por tanto, el valor, tanto presente como posible, no se da en un plano diferente al propio del ser. "Ese plano sería el de la nada, es decir, ningún plano"–afirma Millán Puelles (1967, p.411). La "ontología existenciaria" con su distinción de planos del valer y del ser adolece de una atmósfera retórica que no resiste un examen ontológico rigurosamente efectuado, para lo cual se hace necesario precisar la relación entre valor y bien.

El objeto que posee una importancia positiva es lo que tradicionalmente se ha denominado bien; el dotado de una negativa, se ha llamado mal.

Nos parece oportuno señalar que ***la oposición entre la importancia positiva y la negativa***, entre le bien y el mal, no es contradictoria, sino ***contraria.*** Por lo tanto, la importancia negativa no es simplemente la ausencia de importancia positiva; ya que esto significaría que el objeto es indiferente o neutral[5]. Se trata de una oposición contraria, aplicable a toda importancia negativa, a todo mal.

Para Von Hildebrand (1983, p. 33) los *conceptos de **bien** (bonum) y de **mal** (malum) designan la propiedad de un ser que lo hace capaz de motivar nuestra voluntad o de movilizar una respuesta afectiva en nosotros.*

Importancia designa el ***carácter capaz de que un objeto sea fuente de una respuesta afectiva o motive nuestra voluntad,*** designa ***aquella propiedad de un ser que le da el carácter de bonum o de malum; en una palabra importancia se usa aquí como antítesis de neutralidad o indiferencia*** (Ibíd. p. 34). Y esta diferencia asume un papel relevante en la vida concreta.

Los valores –dice López Quintás (1989, p.129)– no pueden ser delimitados y localizados en forma inequívoca, como sucede con los entes matemáticos y los seres cósicos. Sin embargo, en la experiencia cotidiana, se nos manifiesta en formas y contextos diversos, como plenamente real y dotado de una peculiar efectividad.

***Valor** alude a relevancia, importancia, dignidad, excelencia, poder configurador, capacidad de impulso lúdico. Merced al valor las realidades adquieren características sobresalientes, sobre-salen del nivel normal de las realidades "objetivas", se destacan de las "accesorias", resplandecen frente a las "anodinas", ostentan una interna justificación sobre el telón de fondo de la masa "neutra" de lo real incualificado. De modo semejante, el valor confiere a ciertos actos humanos el rango de*

[5] Así como el dolor corporal es la antítesis del placer corpóreo, (distinto de un estado neutral en el que no se experimenta ni dolor ni placer), del mismo modo la importancia negativa de un acontecimiento triste no es simplemente la ausencia de un suceso alegre. Estamos frente a una oposición contraria.

acontecimiento y los eleva por encima de los hechos vulgares que no engendran historia (Ibídem).

Por otro lado, no se trata de realidades tan objetivas como cualquier transformación en el mundo material, ni ilusiones o ficciones, sino que ocupan un lugar superior por ***pertenecer a la esfera espiritual.***

Categorías de la *importancia*

El ***valor o lo importante en sí***, dice Von Hildebrand, ***encarna lo verdadero, lo válido, lo objetivamente importante.***

Si bien el valor es la encarnación de lo que es, en definitiva, importante, verdadero, válido, sin embargo, no podemos caer en el reduccionismo de sostener que siempre que una persona está motivada, es en realidad, un valor lo que le interesa. Es más, en muchas situaciones concretas, el punto de vista del valor no motiva a la persona. La categoría de ***lo subjetivamente satisfactorio***, de hecho juega un relevante papel en la motivación humana. Existen quienes sólo se mueven por lo satisfactorio sólo subjetivamente. "*La persona que está dominada completamente por el orgullo y la concupiscencia no conoce otra fuente de motivación, otro punto de vista por el que algo asume el carácter de importante.*" (Von Hildebrand, Ibíd. p. 56). Esto es, no les interesa si algo es o no importante en sí mismo, si posee un valor, ni tampoco les preocupa si algo es objetivamente un verdadero bien para ellos, si guarda conformidad con su interés. "*Su comportamiento no se orienta siquiera hacia la medida subjetiva de un bien para ellos mismos, sino exclusivamente hacia su* ***satisfacción subjetiva***"(Ibídem). Tales personas admiten como importante lo que es agradable para sí, lo que satisface su orgullo o concupiscencia, lo que sacia sus apetitos e impulsos, independientemente de su legitimidad. Nos enfrentamos acá a un tercer tipo fundamental de *bonum* distinto tanto del valor como de lo subjetivamente satisfactorio: ***el bien objetivo para la persona***[6]. El don de la vida o la libertad se inscriben en este tipo de bienes objetivos para la persona. Su diferencia con lo importante en sí, estriba en que no son considerados sólo en su valor intrínseco, sino como grandes dones para la persona[7].

---

[6] Así por ejemplo, cuando una persona se salva de un peligro que ponía en riesgo su vida o es liberado de su cautiverio, su alegría y agradecimiento al Absoluto personal se refieren a la categoría de importancia que denominamos ***bien objetivo para la persona.***

[7] Su contrapartida negativa: el mal objetivo para la persona, como puede ser el objeto formal del perdón humano. Cuando un amigo me causa un daño, al perdonarlo soy consciente de que mi perdón se dirige sólo al daño que me ha infligido, al mal objetivo que me ha ocasionado a mí, no al disvalor moral encarnado en su actitud. "Nunca puedo cancelar el disvalor, sino solamente la injusticia que se me ha causado"(Ibíd. p.58).

La diferencia existente entre el bien objetivo para la persona y la importancia intrínseca del valor o del disvalor no se borra ni modifica por el hecho de que ambos se encuentran en uno y en el mismo acto, ni por la profunda y necesaria conexión entre ambos, ni siquiera se menoscaba su sentido esencial.

Conexión del valor y del bien objetivo

La concepción tradicional del *bonum* ha girado frecuentemente, sobre el bien objetivo para la persona, al menos, en lo que respecta a la motivación. Cuando Sócrates enseñaba que es mejor sufrir la injusticia que cometerla, evidentemente no decía únicamente que lo primero es moralmente mejor que lo segundo, sino que cometer una injusticia es moralmente malo, mientras que sufrirla no es éticamente malo, no cae en la esfera del valor. De cara al valor moral, cometer una injusticia es ilícito, en tanto que padecerla, en ningún caso lo es[8]. Es decir, desde el punto de vista de lo que es el auténtico interés del hombre, es mejor padecer la injusticia que hacerla.

La línea hedonista carece del elemento objetivo que está presente en el concepto socrático de *bonum*[9].

La tesis socrática de bien comprende, sin dejar de referirse a la persona, un factor de orientación objetiva que permite identificar el rango auténtico de un mal independientemente de la cuestión de si causa placer o no. Sin esta medida objetiva que trasciende y supera lo sólo subjetivamente satisfactorio, su concepción de bien se destruiría.

Aquí subyace la ***diferencia entre el bien genuino y el bien aparente***, entre lo que es en realidad lo que manifiesta ser y lo que solo lo aparenta, sin serlo en realidad. Mera ilusión, podemos decir. Existen cosas que realmente constituyen un bien para nosotros, en tanto que otras únicamente aparentan serlo, nos parecen buenas, pero no lo son.

---

[8] *El comparativo que presupone un denominador común para poder ver a uno como un mal mayor, excluye la posibilidad de que el valor moral sea el denominador común; pues cometer la injusticia es un mal moral evidente, mientras que sufrirla está en sí mismo fuera de la esfera moral. Es cierto que pueda llegar a ser igualmente objeto de la Ética cuando nos preguntamos cómo soportamos la injusticia que se ha cometido con nosotros. Pero este no es el problema que subyace en la tesis de Sócrates.* Cfr. Ibíd. P. 61.

[9] Según este enfoque –el hedonista– padecer una injusticia sería un mal, mientras que el cometerla no lo sería en tanto pueda evitarse el castigo. Es decir, padecer una injusticia no es un mal porque se cometa una injusticia, sino porque va asociado con el sufrimiento, Y sufrir, soportar el dolor o privarse de placeres es, según esta óptica, un mal. La única medida que se reconoce es lo subjetivamente satisfactorio o placer: el bonum es equivalente a lo subjetivamente agradable o satisfactorio. Solo se inclina ante un orden objetivo en la cuestión de si el placer se busca de un modo racional o irracional. Así el insensato se lanza al placer al modo de un animal, esto es, instintivamente; el sabio, en cambio, elige el objeto subjetivamente satisfactorio de acuerdo con los principios de intensidad, duración, etc.

En conclusión, la diferencia entre lo solo subjetivamente satisfactorio y el bien objetivo para la persona, puesto que depende de la naturaleza misma de la importancia, no es equiparable a la diferenciación entre un objeto que posee en realidad algún tipo de importancia y aquél que solo aparentemente lo tiene.

Si bien la categoría de importancia que llamamos ***"bien objetivo para la persona"*** prevalece históricamente en el concepto de bonum, de hecho en realidad guarda una ***relación secundaria respecto al valor.*** Tal calificativo –secundario– no menoscaba la importancia intrínseca o que pudiera derivarse de ella. Sólo significa que ***presupone ya el valor y que lo importante en sí mismo tiene primacía*** en todos los aspectos. **El bien objetivo para la persona presupone necesariamente lo importante en sí mismo, esto es, el valor.**

Sostener que la falta moral es un mal mayor para el hombre que sufrir la injusticia, supone haber aprehendido previamente el valor moral, la importancia intrínseca del valor moral. En la tesis socrática no subyace una consideración utilitarista, no son las posibles consecuencias de nuestro obrar injusto, sino la inmoralidad de la actitud que está debajo, la que constituye según Sócrates, un mal mayor.

Ambos tipos de importancia son esencialmente distintos. Entonces, así como la intención de causarnos un daño además de ser desagradable o doloroso es simultáneamente un mal objetivo para nosotros (las dos clases de importancia están muy relacionadas entre sí: ser un mal objetivo para nosotros implica ser desagradable o doloroso) algo desagradable (una corrección fraterna hacia nosotros) es un bien objetivo para nosotros. Y lo mismo se aplica a los casos positivos correspondientes: no todo lo subjetivamente satisfactorio es un bien objetivo para la persona y viceversa. La diferencia de estos tipos de importancia reside en el ***elemento de objetividad*** ausente en lo subjetivamente satisfactorio.

En síntesis: en nuestra motivación existen tres categorías de importancia esencialmente diversas. Se trata de tres ***rationes*** posibles que pueden fundamentar la importancia de un objeto.

La fundamental diferencia en la vida del hombre estriba precisamente en si considera al mundo desde el punto de vista del valor o de lo sólo subjetivamente satisfactorio. Es la famosa distinción que San Agustín formula en su *De Civitate Dei*:

"... no existe, sin embargo, más que dos tipos de sociedades humanas que podemos llamar, siguiendo las Escrituras, las dos ciudades. Una está formada por lo hombres que viven según la carne, la otra, por los que viven según el espíritu" (XIV, 1).

Importancia directa o primaria e importancia indirecta o secundaria

La distinción entre la ***importancia primaria y la secundaria*** es decisiva en la valoración que un objeto tiene con relación a nuestra motivación: si tendemos a él por sí mismo o en razón de otra cosa, distinción equivalente a la existente ente los medios y el fin. Característica determinante del bien supremo, según Aristóteles: **se tiende a un bien** en razón de él mismo, en tanto todos los demás se eligen sólo en razón de este bien."*Esta distinción entre medios y fin atraviesa toda nuestra vida*"(Ibíd, p.68).

Los objetos buscados en razón de otro fin, asumen el carácter de meros medios en tanto se los considera con una independencia de cualquier otro valor que pudiesen tener en sí mismos.

No se identifica la importancia intrínseca del valor con la importancia directa que caracteriza todas las cosas que son buscadas por sí mismas, esto es, un valor no es lo mismo que un fin, esto es, no es lo mismo que un objeto con importancia directa. Aquello que se desea por ello mismo es directamente importante. La aptitud de los meros medios para servir a la realización de un fin importante, les otorga una importancia auxiliar o secundaria.

Este tipo de importancia se halla en los bienes portadores de valores, en los bienes objetivos para la persona y en los subjetivamente satisfactorios.

En síntesis: el valor, el bien objetivo para la persona y lo sólo subjetivamente satisfactorio, constituyen tres tipos esencialmente diferentes de importancia en nuestra motivación. La diferencia entre la importancia directa e indirecta, en cambio, se refiere exclusivamente a la cuestión de cómo la importancia pertenece a un ser. Por tanto, ambas divisiones se entrecruzan. Para Von Hildebrand (p.69) constituye un error identificar el valor con el fin, es decir, con un ser que posee la característica de que es buscado por sí mismo, basándose en que a ambos, el valor y el fin, se les puede caracterizar como importantes en sí mismos. Este término, posee, como hemos visto, un significado completamente diferente en cada caso.

Diversos tipos de bienes

La distinción clásica operada por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* y retomada por Santo Tomás alude al ***bonum honestum, bonum delectabile y bonum utile.***

Según expresamos, el medio en tanto sirve a un fin, comparte la clase de importancia que tal fin posee. Pero, además de esta importancia indirecta, posee la clase de perfección que corresponde al medio como tal: su ***aptitud*** o capacidad de servir realmente a dicho fin[10].

Existe una ***escala jerárquica de los medios*** referida no sólo a la dignidad del fin sino, en primer lugar, a la aptitud para el fin. A la hora de establecer la escala de eficacia o gradación en la aptitud de los medios interviene, entre otros, la mayor seguridad que brinda, precisión, rapidez y facilidad para obtener el fin querido y también la circunstancia de los efectos colaterales negativos. El término útil alude a dicha aptitud.

Desde el punto de vista de su eficacia potencial o capacidad de servir de medio para múltiples fines la utilidad designa entonces una fecundidad potencial. En este sentido el agua tiene una ***utilidad múltiple***, y análogamente la tienen otros medios, tales como la electricidad, el dinero, etc.

Dicha eficacia potencial y fecundidad no agota el contenido de lo útil. En su más genuino significado el vocablo útil se aplica a un tipo particular de los "bienes objetivos para la persona"[11]: los ***bienes elementales para la persona***, esto es, aquellas cosas indispensables para nuestra vida así como las referidas a nuestro bienestar y seguridad corporal y mental, en cuanto individuos y miembros de una sociedad[12]. Desde esta perspectiva lo útil se opone a lo superfluo. Sin embargo, cabe aclarar que la "indispensabilidad" no es un concepto unívoco. Lo que con razón se considera indispensable varía en función de la organización de la sociedad[13]. No obstante, lo que se considera indispensable puede, frecuentemente, extenderse arbitrariamente, y de modo especial en estos tiempos de marcado consumismo. Sin embargo, el interrogante acerca de que es lo indispensable en cada caso puede guardar relación con la tarea de una persona. En este sentido, el concepto de utilidad resulta impreciso y debemos considerarlo como relativo, por su sujeción a las circunstancias y condiciones concretas de la persona.

---

[10] No sería apropiado considerar dicha aptitud como otra categoría de la importancia dado que desde el punto de vista de la motivación que asumen las cosas, el ser útil, un medio es escogido en función de un fin particular. Tampoco la aptitud considerada en sí misma, constituye una categoría de importancia independiente.

[11] Lo útil, en este sentido, se considera como una subdivisión del bien objetivo indirecto para la persona.

[12] Entre ellos mencionamos el alimento, el vestido, la vivienda; la salud, la libertad, la paz y el orden.

[13] En la nuestra, por ejemplo, los automóviles y demás medios de transportes, aviones, etc. asumen hoy el carácter de bienes elementales. Así también un ascensor en un rascacielos, la electricidad, teléfono, etc. Frecuentemente estas cosas facilitan y hacen más confortable la vida, pero también pueden cobrar el carácter de bienes elementales: un ascensor no constituye un lujo para la persona que viva en un 7° piso o para quien, a causa de una enfermedad o edad, está imposibilitado para subir escaleras. El teléfono que usamos para una emergencia médica, ciertamente tiene carácter de medio para un bien elemental.

En síntesis: en su clásica acepción, el bien útil se refiere primariamente a esa capacidad de las cosas en cuya virtud sirven de medios para alcanzar los bienes objetivos elementales para la persona. Asimismo incluye la dignidad que adquieren las cosas por ser capaces de cumplir una función teleológica. Su antítesis son las cosas inútiles o ineficaces en relación a los bienes elementales para la persona y a las meramente agradables. Claramente diferentes a los bienes objetivos eminentes para la persona y a los valores.

Si focalizamos nuestra atención en las cosas agradables (una brisa fresca en un día muy caluroso) advertimos que el contenido cualitativo de lo agradable se funda en el placer que dichas cosas dan a nuestro cuerpo. Sin embargo, si producen tal efecto es porque tales seres poseen dicha propiedad: ***la cualidad objetiva de lo agradable.***

Frecuentemente nos acercamos a ellas motivados sólo por lo subjetivamente satisfactorio. Sin embargo, *el carácter agradable no constituye la realidad objetiva completa respecto a la importancia de los seres. Nuestro amor posee la tendencia natural a proporcionar cosas agradables al amado así como a preservarlo de lo desagradable.* Pertenece a la manifestación de la *intentio benevolentiae* de todo amor hacia una persona el querer ofrecerle cosas legítimamente agradables y, "en este caso, el 'pro' encarnado en lo ***agradable*** funda su carácter de bienes objetivos para la persona. Aunque este tipo ocupa en la jerarquía del ***bien objetivo para la persona*** el ***rango inferior***, posee, no obstante, la dignidad que es propia a todos los miembros de este rango jerárquico... Estas cosas tienen, en cuanto tales, el carácter de bienes objetivos para la persona"[14] (Ibídem, p. 86). Estrictamente hablando, no existe ninguna cosa que sea en sí misma sólo subjetivamente satisfactoria. Tan pronto poseen el carácter de agradable –presuponiendo que lo son en relación con un estrato legítimo– son también , en cuanto tales, bienes objetivos para la persona, incluso si por razones superiores o más elevadas la persona deba abstenerse de ellos en una situación concreta.

Tratar las cosas agradables bajo el punto de vista de lo sólo subjetivamente satisfactorio es una ***visión incompleta*** de ellas que nos hundiría en el nivel más bajo de apreciación si no aprehendemos también su importancia auténtica y objetiva. Enfocar las cosas desde esa visión parcial –de nuestra satisfacción subjetiva, legítima o no– al convertirse en la única medida de nuestra motivación, implica que el mismo sujeto despoja para sí, desde su misma interioridad, la cualidad objetiva de lo agradable, ***él mismo se priva de la importancia de la que el objeto está dotado en su sentido auténtico.***

---

[14]El carácter de agradable de las cosas implica, naturalmente que son subjetivamente satisfactorias. Sin embargo, esto también es el fundamento de que sean bienes objetivos para la persona, siempre que dichas cosas sean agradables para un estrato legítimo de la persona. Según su sentido objetivo, estas cosas son también bienes objetivos para la persona.

La adhesión a un bien que posee algún valor llevada a cabo sólo desde el punto de vista de lo subjetivamente satisfactorio implica necesariamente una ***deformación***[15] que puede asumir diversos grados: desde la pérdida del carácter inocente de lo subjetivamente satisfactorio, inmanente a lo agradable, hasta la aberración egocéntrica en quien la actitud central ante la vida y el ser está regida por el punto de vista de lo subjetivamente satisfactorio; éste sería su pauta general de motivación. Esta motivación imperfecta implica una *ceguera* a la importancia objetiva propia de cualquier objeto y entraña, por tanto, una *falsificación del universo* –al decir de Von Hildebrand.

Queda claro entonces que, el carácter de bien objetivo para la persona no es sólo una categoría de la motivación humana, sino, a la vez, ***el bien objetivo es una característica del ser***[16].

Los valores fundan los bienes objetivos para la persona

Ya vimos cómo la bondad moral es el mayor de los bienes objetivos para la persona. Y también que para comprender la relevancia del bien objetivo que es la bondad moral, se exige la previa aprehensión del valor de la bondad moral. Precisamente porque la bondad moral es un valor, poseerlo constituye un bien objetivo para la persona. El valor es aquí el *principium*, en tanto que su carácter o importancia de bien objetivo es *principiatum*[17], es decir, por ser valores es un bien objetivo para la persona poseerlos. Esto se aplica análogamente a cualquier otro talento o bienes que pueda tener la persona.

También el valor es presupuesto o condición *sine qua non* de otro tipo fundamental de bienes objetivos: la posesión y goce de bienes que nos proporcionan una genuina felicidad; tales como el conocimiento de la verdad, la amistad, el conocimiento de una personalidad esplendente, la contemplación de la belleza de la naturaleza y del arte, etc. Todos ellos presuponen el valor del bien en cuestión así como su aptitud de proporcionarnos felicidad. Por su valor, estos bienes son principio de felicidad cuando los poseemos. Esto se aplica de modo eminente al Bien Supremo para el hombre: la unión eterna con Él es el absoluto bien para el hombre.

---

[15] Así por ejemplo, la adquisición de un cargo laboral relevante con su concomitante responsabilidad constituye para el sujeto un bien objetivo para él. Se opone radicalmente a lo dicho, quien lucha por alcanzar tal puesto movido por el ansia de poder, ya que lo considera exclusivamente como algo subjetivamente satisfactorio.

[16] La salud, por ejemplo, es un bien objetivo para la persona. Pero independientemente de la posible motivación, es un don que está en consonancia con el verdadero interés del hombre y que su importancia se funda tanto en la esencia de la salud como en la de la naturaleza humana.

[17] Supino del verbo principio -as-are-avi-atum = "lo iniciado"," lo originado."

Se exige entonces que el ser sea portador de un valor para que sea capaz de convertirse en un bien objetivo para la persona. ***El carácter de bien objetivo se funda en el valor del objeto.*** Esto es así en lo que se refiere a los bienes objetivos superiores. Pero esta relación existente entre los dos tipos de importancia falta en el caso de los ***bienes elementales de la persona*** y de las ***cosas legítimamente agradables***: ellos no reciben de un valor su carácter de bienes objetivos. Bienes elementales tales como la integridad del cuerpo humano, su salud, medios de subsistencia mínimos, digna morada, alimento imprescindible, etc. Todas ellas poseen un valor indirecto, como medios o condiciones de una parte de la existencia humana, la cual, ciertamente posee un gran valor. Pero su carácter de bienes objetivos para la persona no se funda en este valor indirecto, sino a causa de su ***indispensabilidad elemental.***

Agregamos todavía otra relación entre los dos tipos de importancia superior. De cara al valor, ningún bien objetivo es indiferente. Posee un valor positivo por su cualidad de "pro", de don para la persona humana. "El valor que posee la persona humana determina que todo ser que tiene este carácter benévolo sea un don para la persona humana, que adquiera, precisamente por ello un valor indirecto. Sorprendentemente aquí parece que la relación entre los dos tipos de importancia está invertida. La cualidad de bien objetivo no radica en el valor del bien como tal. Pero este posee un valor indirecto porque es un bien objetivo para la persona. Esta propiedad es la fuente de su valor indirecto. Por consiguiente, parece que aquí el valor es el *principiatum* y la importancia del bien objetivo *principium*.

Pero decimos 'parece' porque esta inversión es sólo válida para la relación entre el valor indirecto del bien objetivo y su carácter de bien objetivo para la persona. La última fuente de este valor es, evidentemente, ***el valor de la persona humana.*** También aquí la base última de esta importancia indirecta es un valor.

Diversos dominios del valor

En la esfera de los valores no sólo existe una escala sino también una gradación jerárquica en virtud de la cual podemos decir que un valor es superior y otro inferior o, según el valor inherente, de un bien superior y de otro inferior. Este orden jerárquico es de tal relevancia que el adherirse o plegarse a él en el *ordo amoris* es –al decir de San Agustín– la fuente de la moralidad.

Advertimos que no hay una gradación ininterrumpida por la que podamos ascender de los valores inferiores a los más elevados. Existen diferentes dominios o "familias de valor" cuya diferencia los hace fun-

damentalmente distintos. Ahora bien, los valores no sólo difieren por su rango, otro criterio que los diferencia es el tema, de allí que podamos hablar de valores estéticos, intelectuales, morales, etc.

En este sentido, vemos cómo la humildad, pureza, la justicia, prudencia, pertenecen a la misma familia, la de los valores morales, caracterizada por el valor fundamental de la bondad moral. La agudeza de entendimiento, profundidad de espíritu, ingenio, etc, a la de los valores intelectuales, que, como un todo, se distinguen de los valores morales.

Es decir, cada uno de los dominios del valor posee su tema fundamental o básico. A su vez, cada dominio tiene su propia jerarquía. Y así la humildad es más eminente a la sinceridad así como la profundidad espiritual lo es respecto del ingenio. Distinguimos entonces entre la jerarquía interna de una y la misma familia de valores y la jerarquía de los diversos dominios de valores.

Valores ontológicos y valores cualitativos. Sus diferencias fundamentales.

Ante el eminente valor de un ser personal como tal, esto es, ante el ***valor ontológico*** de la persona humana, la dignidad de un ser con alma espiritual, investido de razón y libre voluntad, no cabe dudas de que nos hallamos ante algo intrínsecamente importante. Este valor no podemos incluirlo en ninguna de las esferas a las que nos hemos referido. Se distingue, asimismo, en muchos aspectos de todos los valores cualitativos comprendidos en los dominios de los valores morales, intelectuales o estéticos.

Distinguimos, en efecto, los valores ontológicos –el valor de un ser vivo, de un hombre, de un ángel– de los ***valores cualitativos*** reunidos en diversas familias de valor.

Entre las diferencias más significativas, la primera que despunta fácilmente es que, en el área de los valores morales –típico exponente de los valores cualitativos– a cada valor positivo se opone una ***contrapartida*** denominada disvalor. Estos no son la ausencia de un valor positivo, sino su oposición cualitativa: a la justicia se opone la injusticia; a la humildad el orgullo; a la pureza, la impureza; a la generosidad la avaricia; etc. El disvalor no es una contradicción en sentido estricto, ni la oposición existente entre el azul y el rojo. El disvalor posee un carácter cualitativo sólidamente definido, que impide se lo considere como mera negación contradictoria. Además, es claramente antitético, esto es: se alimenta en tal forma de la negación del valor positivo, que jamás podemos situarlos al mismo nivel o en el mismo plano de ser que el valor positivo.

No existe, en cambio, ninguna antítesis cualitativa del elevado valor del ser humano. El ser impersonal carente de este valor no posee un carácter negativo. No existe la oposición contraria a la persona, sólo su contradictoria –su no existencia– y esta no existencia no es, en cuanto tal, no es un disvalor.

Otra nota distintiva está dada por la ***relación entre el valor y el ser que lo encarna***. Los valores morales presentan mayor independencia respecto de su portador que el valor de la persona humana respecto del ser humano[18].

De diverso modo el valor moral, por un lado, y el valor ontológico de la persona son un reflejo de Dios. Los ***valores morales*** manifiestan a Dios de un modo específico, son un destello fiel e inmediato de Dios, un reflejo más íntimo de su infinita bondad o –al decir de Von Hildebrand– "un mensaje de lo alto". Porque Dios es la bondad, la veracidad, la justicia, el amor y "toda bondad moral de un ser humano entraña algún elemento de ***similitudo Dei***. Esto se hace muy claro en el momento en que pensamos en la moralidad sobrenatural que está entrañada en la santidad"(Von Hildebrand, 1983, p.137). El eminente valor ontológico de la persona humana refleja a Dios no de un modo tan directo como los valores morales, sino en virtud de su carácter de trasunto. En este sentido el hombre es ***imago Dei***. Todos los valores en el un ser creado reflejan de modo específico a Dios, quien los reúne de modo eminente: "Nadie es bueno, sino Dios" (Lc.18,19). En lo que a los ***valores ontológicos*** se refiere, se trata del reflejo ejemplar, modelo o paradigmático que brilla y resplandece en todos los seres. En el mundo de los bienes creados lo hallamos esparcido en innumerables gradaciones, según sea la esencia del bien en cuestión. Pero hay además dos modos diversos de reflejar la bondad divina en su diversidad esencial: todas las sustancias impersonales son ***vestigium*** o huellas; el hombre, por la misma dignidad que entraña, ***imago Dei***. Ahora bien, aunque tales valores son cognoscibles sin relación a Dios, sin duda alguna, lo suponen objetivamente. En este sentido, advertimos que ***quoad*** se el valor ontológico presupone a Dios, en tanto que ***quoad*** nos conduce a Dios, es un punto de partida, una indicación u ordenación hacia Dios. En síntesis, el valor ontológico es, de hecho, un resplandor o reflejo de la infinita bondad ontológica de Dios.

[18] Esto se revela claramente si cotejamos el valor ontológico de la voluntad con el valor moral de una buena o recta voluntad. El valor moral de quien rehusa enriquecerse traicionando a otro, o cuando se deja torturar antes que declarar en falso, se distingue claramente del valor ontológico de la voluntad libre en cuanto tal. El valor ontológico de la voluntad recibe su forma, de la voluntad; el valor moral de la honestidad que emana de la voluntad es algo claramente definido que posee una cierta independencia y una esencia propia. Así distinguimos claramente la honestidad de la veracidad,de la pureza, de la justicia, en cada una de las cuales detectamos una esencia cualitativa determinada y definida.

Otra profunda diferencia se revela en las diversas actitudes que el hombre debería adoptar ante su propio valor ontológico y hacia sus propios valores cualitativos. "La verdadera humildad extiende un velo sobre todos los valores cualitativos que nuestra propia persona pueda poseer, como... la simpatía... y, en especial, los valores morales; pero esta humildad no exige en modo alguno que no debamos ser conscientes del valor ontológico de la *imago Dei* que encarnamos como personas humanas" (Ibíd.p.138). Empequeñecer este valor supone la pseudohumildad del panteísta. La verdadera humildad es plenamente consciente del gran valor de un alma inmortal y de la responsabilidad originadas por tal dignidad, como así también nuestra miseria cuando no respondemos con esta alta misión.

Además advertimos –seguimos glosando a Von Hildebrand– que el valor ontológico de una persona es propio de este ser como tal, esto es, una vez que existe, posee un valor ontológico y es imposible que lo pierda. La existencia del valor moral, en cambio, no está garantizada por el hecho de que exista una persona. Su posible existencia está en dependencia de un acto de la voluntad libre.

En este sentido una persona no posee un valor ontológico en grado superior a otra. Dentro de un valor ontológico específico no hay grados. Sí existe jerarquía de los valores ontológicos fundada en la relación de los diversos valores ontológicos. El valor ontológico de una especie o género representa, en vez de un dominio o familia de valores, un nuevo tipo: el de la vida animal, el del ser humano, el valor de un ángel.

Entre los valores morales sí podemos hablar de grados y decir que un hombre es más leal, más justo que otro. Esto es: posee esta virtud en grado superior a otro.

Otra diferencia reside en los ***modos de realizarse ambos dominios de valores***.

Los valores ontológicos se realizan mediante la existencia de un ser humano. No cesan nunca. Los valores morales se hacen reales mediante las acciones libres de la persona, cuando poseen una virtud. Cesa de ser real cuando la persona pierde tal virtud.

Finalmente, importa destacar una diferencia aún más profunda que las antes mencionadas : mientras el valor ontológico –de la persona humana–, de la materia, de la vida vegetal y animal, etc., está estrechamente ligado al ser mismo en cuestión, un acto de perdón participa del valor moral de la generosidad. En este sentido, expresa Von Hildebrand que el valor moral trasciende al ser que es su portador. Sin embargo, sostiene, "esto no ha de interpretarse en el sentido de que los valores morales tengan una *realidad* propia subsistente. Poseen una realidad última y substancial en Dios, pero en el mundo creado son una realidad concreta en tanto que están encarnados en una persona. Su carácter trascendente lo poseen, sin embargo, en virtud de su propia esencia y, consecuente-

mente, se nos presentan como un excepcional mensaje de Algo superior a nosotros: de Dios" (Ibíd., p.141).

La diferencia fundamental estriba, entonces, en que se trata de ***dos géneros de valores totalmente diversos***, diferencia mucho mayor y profunda que la hallada entre las diversas familias de valores cualitativos.

Conocimiento y respuesta al valor

En el marco de una sociedad competitiva, en la que las bases de la personalidad de niños y adolescentes se hallan en pleno desarrollo, existe el real riesgo de sesgar dicha configuración hacia una competitividad guiada por criterios individualistas, orientados a un ***ideal de autonomía absoluta***, donde la autorrealización o independencia de todo vínculo se erige en el modelo de "realización personal", en cuyo fondo late un deseo –imposible y estéril– de independencia respecto de los demás y su bienestar.

Parece lógico interpretar esta situación como el motor impulsor del renovado interés por tratar el tema de los valores.

Por otra parte, el panorama actual en materia de valores evidencia que el desarrollo de la personalidad ética no es un proceso de evolución espontánea concomitante al desarrollo intelectual. Feuerstein, quien ha enfatizado la relevancia del factor humano como interacción en la relación niño-mundo, afirma al respecto que la libertad del niño para desarrollarse por sí mismo es un mito que no toma en cuenta sus necesidades básicas y tampoco considera la forma en que ha evolucionado la humanidad. Sin la intervención intencionalmente educadora (que llama experiencia de aprendizaje mediado –EAM–) la sociedad no podría perpetuarse más allá de una generación, y la cultura no podría existir.

El hombre, ser corpóreo y espiritual en íntima unidad, se halla inserto en un medio social y cultural. Nace en el seno de una comunidad de personas –la familia– y de ellas depende para su subsistencia y para su configuración humana. Progresivamente va integrándose a comunidades sociales y culturales más amplias de las que también recibe su influjo. "La vida humana en cuanto humana se da necesariamente inscripta en (...) una indivisible trinidad (personalidad, sociedad y cultura) (...) Es la sociedad la que plasma, en alguna medida –y en diferente medida según las personas– a la personalidad[19] en la matriz de una cultura"(Pithod, 1994, p.126). Si bien socialización no se identifica con educación mo-

[19] Desde una perspectiva psicológica, el desarrollo de la personalidad no es el de un sistema de aptitudes y potencialidades que funcionan "en vacío", sino un conjunto organizado de actitudes, opiniones, etc. El mundo social y de los objetos contribuye a formar el contenido de la personalidad. La personalidad está como "llena" del mundo.

ral[20], el influjo de la sociedad en el ethos moral es enorme. "El influjo del medio ambiente, del entorno social, la tradición de la sociedad, en pocas palabras, la esfera total interpersonal en la que el hombre crece y vive, posee un influjo mayor en este tipo de conocimientos que en otros. El *ethos* de una sociedad, las convicciones morales están presentes de un modo diferente a como lo están las convicciones referidas a otros campos. No están encarnadas únicamente en las leyes y costumbres, sino, más bien y sobre todo, en el ideal común que constituye un modelo siempre presente para juzgar a nuestro prójimo y a nosotros mismos. Toda la atmósfera está en tal grado penetrada de este modelo ético, que ejerce una tremenda influencia efectiva, consciente o inconsciente.

Esta influencia puede disminuir la capacidad de aprehender los valores. Por esto no es difícil comprender por qué están más difundidos los errores de esta esfera" (Von Hildebrand, 1983, pp. 114-115).

Los presupuestos éticos del conocimiento de los valores morales

Un conocimiento claro y profundo de los valores exige más requisitos morales que cualquier otro tipo de conocimiento. "Respeto profundo, auténtica sed de verdad, paciencia intelectual, cierta *souplesse* espiritual son imprescindibles en diferente grado para todo conocimiento adecuado. Mas, en el caso de los valores morales, se exige mucho más; no sólo es necesaria en mayor medida la reverencia y la apertura de nuestro espíritu ante la voz del ser, un mayor grado de 'conspiración' con el objeto, sino que se requiere también una disponibilidad de nuestra voluntad a plegarnos a la exigencia de los valores, cualesquiera que estos sean" (Von Hildebrand, 1983, p.114).

En el origen de la acción, en el momento de su concepción y gestación se sitúa un conocimiento de tipo único: fuente de la acción. De allí que Pinckaers lo llama "conocimiento fontal" (1988, p.85). Su entrañable riqueza dificulta una precisa descripción. "Consiste en una percepción directa, intuitiva, íntima, global, a menudo instantánea, dinámica, de todos los elementos de la acción en la nueva composición que realiza, a partir de su causa que somos nosotros. Este conocimiento es una aprehensión de sí y del prójimo, del acto y de su objeto, en una asociación renovada en la que está en juego la cuestión de lo verdadero, del bien, de la felicidad, de la calidad moral. Es a la vez luz e impulso, pero contiene asimismo oscuridad y resistencias. Es tan profundo que escapa, por una parte, a la conciencia clara y se podría estar tentado de situarlo

[20] Esta última implica la formación en los principios morales y el esfuerzo consciente por conquistar una adhesión personal a una jerarquía objetiva de valores.

en el inconsciente, pero, más bien, habría que llamarlo supraconciencia, ya que forma la conciencia en su origen.

Por lo general, el conocimiento 'fontal' viene preparado por una investigación y una deliberación más o menos largas, como ocurre en el caso de una decisión difícil e importante. Sin embargo, sobrepasa los resultados de esta inquisición gracias a una percepción y una recomposición que producen el compromiso activo y personal...

Se puede colocar ... el conocimiento fontal en el plano del 'corazón'..."(Ibíd., p.86).

"Lo decisivo en la conducta moral son las disposiciones interiores: *si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum erit lucidum* (Mt, 6,22). Y comenta Santo Tomás: 'por ojo se entiende la intención. Porque todo el que quiere obrar, algo intenta: de modo que si tu interpretación es lúcida, es decir dirigida a Dios, todo tu cuerpo, o sea tus actuaciones, serán lúcidas. Y así ocurre en quienes de verdad son buenos'" (García de Haro, 1992 , p.113). ***Del corazón del hombre*** brotan las obras que lo ennoblecen y elevan o las que lo degradan. Tanto el bien como el mal son gestados en la interioridad personal. Por ser raíz, las disposiciones interiores se revelan a través de sus frutos que son las obras. "Se trata de la trágica ambigüedad del corazón: o bien es la fuente del valor moral de nuestro obrar, o puede convertirse en cómplice de la injusticia. El corazón... debe ser purificado... El corazón puro hace fecundar la luz de la inteligencia... *Donde está tu tesoro está tu corazón (Mt. 6,21)* La vida entera del hombre, sus pensamientos, sus amores, sus esperanzas, sus actos está orientada y cualificada moralmente por la dirección fundamental del corazón que lleva consigo un compromiso total" (García de Haro, 1992, pp.96-97).

Entendemos por corazón "el núcleo dinámico de la persona: ...no nos referimos sólo a los sentimientos, aludimos a toda la persona que quiere, que ama y trata a las demás. Y en el modo de expresarse los hombres... el corazón es considerado como el resumen, la fuente, la expresión y el fondo último de los pensamientos, de las palabras, de las acciones. Un hombre vale lo que vale su corazón... El corazón no sólo siente; también sabe y entiende" (Ibíd., p. 96).

Respuestas noéticas, volitivas y afectivas

Dado el relevante papel que la voluntad y el "corazón" desempeñan en la educación de los valores consideramos fundamental abordar estos aspectos con cierto detenimiento, por sus implicancias a nivel educacional.

"En este gran diálogo entre la persona y el ser, los actos cognoscitivos constituyen la base para todos los otros actos y respuestas"... "Todas las respuestas presuponen un acto cognoscitivo. El objeto ha de manifestar primero su índole antes de que se convierta en objeto de nuestra respuesta" (Von Hildebrand, 1982, p. 196). Sólo el conocimiento de algo, puede motivar una respuesta en nuestra alma; sólo después de captar, directa o indirectamente una situación objetiva, podemos responder a ella. Por consiguiente, todas las respuestas presuponen necesariamente actos cognoscitivos en los cuales se fundan.

La intencionalidad resulta una nota característica del ser espiritual. En el ámbito de las ***vivencias intencionales*** [21] En este sentido advertimos que el carácter corporal de un dolor de cabeza, por ejemplo, no está presente en la vivencia de la tristeza. "Si bien, las sensaciones corporales del hombre no son obviamente espirituales, son absolutamente personales" (Pithod, 1994, p. 157). El Dr. Pithod, siguiendo al Angélico añade una tercer categoría de vivencias. "Del dolor de cabeza al goce intelectual que produce el haber descubierto la solución de un problema, debemos añadir las sensaciones mixtas... vivencias intermedias, mixtas o dobles. La bofetada aviesa que Jesús recibe del guardia de Caifás, (Jn.18-19) no fue, por el tenor de la reacción de Cristo ('si he hablado mal muéstrame en qué, pero si bien ¿por qué me pegas?'), lo más doloroso para Él, cuanto el ultraje a la dignidad de su Persona. Aquí podemos ver claramente que el dolor mismo de la bofetada pasa a segundo plano para dar paso al pesar espiritual de la injuria. El dolor físico queda encubierto por la aparición de la valencia superior de índole espiritual. Muchas veces en la vida ordinaria hemos sido testigos de la secundariedad que adquiere el dolor físico ante la vejación personal, al punto de llegar a olvidarse." (Pithod, 1994, pp. 157-158). El Dr. Pithod, en su obra *El alma y su cuerpo* (1994) esclarece, mediante un análisis exhaustivo, las diferencias entre los tres tipos de vivencias señalados. , se encuentran los

[21] Von Hildebrand (1983, pp.190-239) desde un enfoque fenomenológico distingue dos tipos de vivencias: los *estados corporales*, tales como el estado de satisfacción o placer, de las *vivencias intencionales*, como la alegría. La satisfacción es un experimentar algo que está *cualitativamente unido a nuestro cuerpo*, pero que no posee una relación significativa con un objeto. Es causado por algo, pero tal nexo causal se distingue de la ***relación intencional***, esto es, de la relación racional y consciente entre la persona y un objeto. "Nuestro sentimiento de cansancio no presupone en manera alguna un conocimiento de su causa. Por el contrario, las vivencias intencionales –como la alegría presuponen, por esencia, el conocimiento de la causa de nuestra vivencia, es decir, del objeto que motiva nuestra vivencia. Este carácter intencional distingue, por ejemplo, la alegría de un mero estado de satisfacción" (Ibíd, p. 191). Ignorar o conocer la causa del cansancio, por ejemplo, no afecta la vivencia como tal. No le resulta inherente una polaridad específica entre la persona y el objeto. Incluso cuando se conoce la causà, estos estados no están unidos a su causa de un modo significativo y consciente.

actos cognoscitivos y las ***respuestas*** [22]. A pesar de las diferencias señaladas advertimos su íntima conexión.

En los actos de conocimiento es el objeto quien responde a la pregunta ¿cuál es la ***esencia*** de esta cosa? ¿existe realmente o no?, y de este modo al responder el ***objeto*** manifiesta su esencia y su existencia.

En las ***respuestas teóricas*** expresamos un ***asentimiento explícito a la esencia y a la existencia del objeto***. Entre las respuestas teóricas, en la ***convicción*** expresamos con la palabra de nuestro espíritu un asentimiento definitivo, expresamos un "sí" a la esencia y existencia de una situación objetiva; en la ***duda*** suspendemos el juicio por el que afirmamos o negamos la existencia de un objeto; en la ***suposición***, esbozamos un sí limitado, evitando un asentimiento definitivo. Si cada respuesta se corresponde adecuadamente a un dato de la realidad y está objetivamente justificada, entonces la convicción presupone un resultado unívoco del conocimiento, es una suerte de autoexpresión unívoca del objeto; en la duda se observa que el objeto no nos revela claramente su esencia y existencia y, en la suposición, el objeto manifiesta algo verosímil.

"En estas respuestas, en tanto en cuanto se adecuan a los datos y no son ciegas o infundadas, repetimos con nuestras palabras lo que el objeto nos ha dicho en el conocimiento" (Von Hildebrand, Ibíd., p. 197).

Tales respuestas no son producto de la razón, ni producidas por una causalidad irracional; son engendrados significativamente por el objeto aprehendido o captado mediante el conocimiento. La relación con el objeto es específicamente inteligible. En ellas la voluntad no decide su esencia o existencia; no está en nuestro poder constituir las cosas. Algo se nos da siendo de ese modo y no de otro. ***El conocimiento del objeto al espejarlo como éste es, nos prescribe qué respuesta debemos dar.***

Existen casos en los que el deseo se constituye en el padre del conocimiento y, de este modo, influye ilegítimamente sobre nuestro conocimiento, pudiendo llegar a afectar, oscurecer, empañar el objeto o injertar un aspecto ilusorio en él. Somos libres de sustraernos, abstenernos y eliminar estos ilegítimos influjos.

"Una respuesta entraña evidentemente la dualidad polar de persona y objeto" (Von Hildebrand, 1983, p. 192).

La ***respuesta volitiva*** es el ***querer dado a una situación objetiva todavía no realizada, pero con la intención específica de traerla a la existen-***

---

[22] Conviene que señalemos sus diferencias así como su conexión fundamental. En los actos cognoscitivos –sean de naturaleza sensible o intelectual– el contenido se halla del lado del objeto. En las respuestas, está en la parte del sujeto, si bien, este contenido de nuestra alma está dirigido a un objeto.

En los actos cognoscitivos, la intención va del objeto a nosotros: el objeto se revela a nuestro espíritu, que lo espeja; en las respuestas, la intención va de nosotros al objeto, somos nosotros quienes hablamos, es una respuesta al objeto.

En tercer lugar, todos los actos cognoscitivos poseen un carácter eminentemente receptivo, aunque no totalmente. Se trata, propiamente, de una receptividad activamente realizada. La respuesta es eminentemente activa.

cia. Es la base de todas las acciones. El acto de querer domina la esfera que es accesible a nuestra intervención: podemos transformar algo en el mundo circundante o en nosotros mismos.

En este sentido se advierte la nota que la distingue de las respuestas teóricas. La voluntad ***se refiere a algo aún no real –aunque realizable–*** mientras que la respuesta teórica, como la convicción, presupone la existencia real o de razón de un objeto. De allí su ***carácter práctico***, su ordenación a la acción, frente al carácter teórico de la convicción, duda o suposición.

Ahora bien, ***el apetito es fuente de la afectividad***[23]. "En el origen de la afectividad está el apetito" (Pithod, 1994, p. 161) y resulta importante no desvincularla del apetito o inclinación, ya que "el rol dinámico lo cumple el apetito, siendo la afectividad una *'passio'* consecuente" (Ibídem). Las ***respuestas afectivas***, aunque más cercanas a las volitivas que a las noéticas, se distinguen de ambas. De este modo vemos cómo la alegría, la tristeza, el respeto, el anhelo, el amor, la esperanza, el arrepentimiento, etc. comparten con las respuestas volitivas el tema de la importancia. Pero difieren en que, mientras las respuestas afectivas[24] "son voces de nuestro corazón" y en este sentido "en ellas está contenida toda nuestra persona", las volitivas presentan un carácter lineal, unidimensional, que aunque se refieren a toda la persona, en sí misma es una toma de posición, una decisión libre de nuestro yo. Las volitivas se caracterizan por ser libres, las afectivas no son libres en el mismo sentido en que lo son las volitivas, pero sí accesibles a su dominio o poder. Ni tampoco tienen el poder de mandar o dar una orden, tal como sucede con la voluntad.

Creemos oportuno señalar que existe una tendencia muy extendida de acotarlas a un plano eminentemente sensible y, por tanto, reducir su verdadera naturaleza así como su papel en la vida del hombre. La vida afectiva no se agota en lo sensible. Las respuestas afectivas no son menos espirituales que las antes mencionadas. No debemos descuidar el ***carácter espiritual, intencional y significativo*** de las respuestas afectivas.

Desde un enfoque antropológico distinguimos, según el origen de la afectividad, su doble fuente: la sensible, la espiritual y, dada la complejidad humana así como su resolución en la unidad, "su mixtura" –al decir de Pithod. La afectividad sensible u orgánica, movimiento del apetito concupiscible, se halla a nivel de los órganos corporales; es un acto

---

[23] "El apetito se vuelve hacia lo que es conocido como un bien o como un mal; ... el apetito es movido por la nocividad o utilidad de los objetos o por el carácter agradable o desagradable de la sensación que los sentidos tienen en presencia de objetos. En ambos casos es puesto en movimiento un dinamismo de apropiación o de huida, y en el hombre esto ocurre tanto a nivel sensible como intelectivo... con muy diverso carácter" (Pithod, 1994, p.162).

[24] En el ámbito de las respuestas afectivas hallamos el elemento espiritual en una amplia gradación.

psicofisiológico. La afectividad espiritual originada en el apetito intelectual, se caracteriza por su índole anorgánica –sólo indirectamente dependiente del cerebro–; es decir, no comprende la mutación orgánica implicada en los afectos sensibles.

La esfera del apetito racional o voluntad da origen a los sentimientos espirituales tales como el amor, la dilección, la caridad y la amistad. También en el ámbito de la afectividad superior espiritual encontramos las delectaciones espirituales como el gozo –*gaudium*– y la fruición. "En los relatos de los convertidos no encontramos de ordinario profusos y sutiles razonamientos, sino, más bien, el testimonio sencillo de un encuentro sorpresivo que les produjo, súbita y gratuitamente, una iluminación interior y un cambio radical en el modo de ver y sentir... Este giro espiritual va seguido de un sentimiento inundatorio de alegría... de un singular gozo desbordante" (López Quintás,1990, p. 207, citado en Pithod, 1994, p. 158).

Ahora bien, interesa a nuestro tratamiento particularmente, considerar que "el ***encuentro de la afectividad superior con la inferior en el 'corazón'***" –al decir de Von Hildebrand– o ***"centro de la persona"***–en palabras de Pithod– es ***"esencial en la vivencia de los valores"***[25] (Pithod, 1994, p.160). La *vis cogitativa* o *ratio particular*, facultad "puente" entre la esfera sensible y la espiritual "comanda el proceso cognitivo-afectivo de las relaciones con la existencia concreta... comanda hacia abajo el proceso afectivo sensitivo pero se abre hacia arriba a la voluntad o apetito racional" (Ibíd. p. 161).

Parece decisivo para la esencia del acto qué tipo de ser, personal o impersonal, presupone como su objeto o destinatario. *"La naturaleza específica de los objetos a los que se dirigen los actos intencionales tiene una influencia decisiva en el carácter de estos actos"* (Von Hildebrand, 1983, p.204). En este sentido, advertimos que la percepción de los colores, sonidos o del espacio se distingue de la percepción de las personas y de los valores. La necesidad de la persona como destinatario la hallamos no sólo en los actos sociales –prometer, mandar, comunicar– sino también en otros actos como el perdonar, la veneración, el respeto, etc.

En la convicción, una de las respuestas teóricas, se exige o presupone por esencia la existencia de una situación objetiva como su objeto. Estamos convencidos de *que* algo es real, pero no estamos convencidos de un perro o de una persona. Análogamente, también el querer se refiere a una situación objetiva o acción. Queremos *que* alguien se convierta, queremos que la lluvia cese, queremos leer o descansar, etc. Pero no podemos querer una persona. Si delimitamos aquellos actos que presuponen una persona en el lado objetivo, como objeto o destinatario, ad-

[25] La negrita es nuestra.

vertimos que un acto de obediencia exige un ser personal, mientras que el querer se dirige a algo no personal.

Las respuestas afectivas, tales como la alegría, la tristeza, el entusiasmo, la indignación, la ira, la admiración, el temor, la satisfacción, el disgusto, etc, pueden dirigirse tanto a un ser personal como a un ser impersonal. Sin embargo, también en ellas la naturaleza específica del objeto es relevante respecto del carácter del acto. El que se dirijan a un objeto personal o impersonal tiene una incidencia fundamental en el carácter de la respuesta, dada la diferencia de objetos.

Entre las respuestas afectivas, aunque no se limiten esencialmente a seres personales, cuando se orientan a personas no sólo adquieren otro carácter sino que cobran su más genuino carácter. Tal es el caso del amor y del odio. Comparemos el amor a una obra de arte, a una virtud, etc; con el amor a una persona. En este último caso el amor adquiere su plenitud y carácter auténtico. Y si el paradigma del amor es el amor a una persona, cuánto más resplandece su genuinidad en el amor por excelencia en la esfera humana, esto es, el amor a Dios. En este sentido, claramente se advierte el abismo entre el amor a un Dios personal del amor a una divinidad impersonal, como sucede en el caso del panteísta. Acá se manifiesta la íntima ***relación entre el acto intencional y la esencia específica del objeto al que se dirige***. La presencia de esta relación en las respuestas afectivas arroja luz sobre el ***carácter espiritual y significativo que poseen***.

La vivencia de "ser afectados"

La belleza de un música sublime, de una escultura o pintura admirable nos conmueve. La nobleza de un acto virtuoso llena nuestra alma de alegría. La compasión de un amigo por nuestra tristeza, nos consuela. La actitud hostil de otra persona hiere nuestro corazón. El amor de un hijo nos alegra. ***Ser afectados presupone el conocimiento del objeto que nos afecta y la captación de su valor***. Estas vivencias se distinguen claramente de un mero estado, tal como el cansancio, la depresión, la irritación. En el estado de buen humor generado por el vino, aunque enlazado causalmente con el alcohol, la esfera consciente no desempeña ningún papel en este efecto.

La ***relación altamente inteligible y significativa entre el objeto que nos afecta y el efecto surgido en nuestra alma, la dependencia ontológica de la vivencia afectiva con respecto al objeto que la genera, el carácter intencional del ser afectado*** distingue esta vivencia de cualquier mero estado. El ser afectados presupone el ***centro consciente y significativo de la persona***.

Ahora bien, el ser afectados tiene un ***carácter centrípeto***, la dirección va del objeto hacia la persona; las respuestas, en cambio, son de índole centrífuga. Con ellas confiero algo al objeto. De allí el carácter ***receptivo o pasivo del ser afectados*** y la índole activa de la respuesta. Evidentemente el ser afectados por la actitud hostil de otro, no es una respuesta orientada a él. La respuesta o réplica puede ser la ira, el rencor, el miedo o el perdón. Normalmente el ser afectados precede a las respuestas afectivas. Aunque estén próximas, no se identifican, se distinguen en su cualidad y en sus estructuras formales y constantes.

El ***ser afectados desempeña un papel relevante en el desarrollo de la personalidad***, particularmente en la del niño y del adolescente. "A través de este canal, corre tanto la seducción, el envenenamiento moral, el embrutecimiento, el empequeñecimiento, el estrechamiento como la elevación moral, la purificación, el enriquecimiento, el engrandecimiento, la liberación. Para el ***pedagogo***, uno de los principales medios de educación moral es ***propiciar que el alma de sus discípulos sea afectada por los valores***. Asimismo, en todo esfuerzo por conseguir un progreso moral y religioso, esta apertura del alma desempeña un papel extraordinario" (Von Hildebrand, 1983, pp. 208-209).

La motivación de las respuestas afectivas. Su relación con las tres categorías de la importancia

La esencia de la respuesta al valor, dado su papel preeminente en la Ética, orienta nuestro interés hacia el análisis de las respuestas al valor y las motivadas sólo por lo subjetivamente satisfactorio.

Observamos que ***existen ciertas respuestas afectivas que, en razón de su esencia, están motivadas exclusivamente por los valores***. El *respeto*, la *veneración*, la *admiración* presuponen el conocimiento de un *valor*. Análogamente, la *indignación* o el *desprecio*, exigen el conocimiento de un *disvalor del objeto*.

También ***existen respuestas afectivas engendradas por algo subjetivamente satisfactorio o insatisfactorio***. Alguien nos indica algo desagradable, aunque sea para nuestro bien. Alguien es más eficiente que nosotros, lo cual es muy bueno para la otra persona. Algo se extiende en el tiempo más de lo que nuestra paciencia es capaz de soportar. Muchas son las razones por las cuales podemos encolerizarnos. Pero en todos los casos la persona encolerizada considera al objeto no como un disvalor, sino bajo el aspecto de lo sólo subjetivamente insatisfactorio. La *envidia*, los *celos*, el *afán de venganza*, la *codicia* están motivados, por esencia, por lo *subjetivamente satisfactorio o insatisfactorio*. Si nuestra actitud estuviese determinada por lo importante en sí, por el valor, ante

las habilidades brillantes de nuestro prójimo, nos admiraríamos y alegraríamos. Si la respuesta es la envidia, los celos o el deseo de venganza, ello es así porque nuestro egoísmo, orgullo o concupiscencia se ven heridos; en definitiva, nuestro interés por el valor es pobre.

Otras respuestas afectivas, como la alegría, el deseo, la ira, el miedo, la tristeza, etc, reciben su carácter según en qué objeto estén motivados, ya sea en algo valioso o en lo sólo subjetivamente satisfactorio, o por los bienes objetivos para la persona[26].

Del mismo modo, existen respuestas volitivas que pueden ser motivadas por los tres tipos de importancia.

La diferencia entre una respuesta al valor y las motivadas por lo sólo subjetivamente satisfactorio es decisiva para el desarrollo moral de la persona.

En una ***respuesta motivada por lo sólo subjetivamente satisfactorio*** (en mi ansia por una determinada comida, por ejemplo) al desear lo sólo subjetivamente satisfactorio, no trascendemos la frontera de nuestro egoísmo ni nos plegamos a lo objetivamente importante. Nos aprisionamos en nuestro propio egocentrismo. Aquí la respuesta se dirige hacia la apropiación del objeto y, en su posesión éste es considerado como algo dejado a nuestra merced.

En la ***respuesta al valor*** la fuente de nuestro interés hacia el objeto se funda totalmente en su intrínseca bondad, en su belleza y eminente valor, en la entrañable riqueza de lo importante en sí, y de ella –la intrínseca bondad del valor– se nutre y alimenta. En el entusiasmo, en la veneración, en el amor o en la adoración rompemos y traspasamos los límites de nuestro egocentrismo para adherir y plegarnos al *logos* del valor. La adhesión personal o ***entrega de nosotros mismos a lo importante en sí*** entraña una inteligibilidad y racionalidad semejante a la conformidad de nuestro entendimiento con la esencia del ser, producida en el conocimiento. Pero no consiste solo en la motivación y en la intencionalidad, "sino en una ***armonía significativa con el valor, con su importancia intrínseca y luminosa y con su carácter objetivo***" (Von Hildebrand, 1983, p. 214). Esta intrínseca y luminosa importancia exige que nos demos de un modo nuevo, exige una trascendencia, un plegarse a algo mayor que nosotros mismos.

Toda respuesta al valor contiene un elemento de entrega de uno mismo, de reverencia, de cierta sumisión, de veneración ante el bien, un interés en su integridad y existencia en cuanto tales, un darnos a nosotros mismos en vez de absorberlo, implica ***trascendencia***. En armonía con el valor, el que nuestro espíritu se entregue y pliegue al bien objeti-

[26] El agradecimiento es una típica respuesta a un bien objetivo para la persona. La aceptación de una cruz se refiere a la aceptación de un "mal objetivo para nosotros", mal que es pasajero y no en vano. Porque "el sufrir pasa, pero el haber sufrido queda" y sabemos confiadamente que "todo ocurre para bien de los que aman a Dios" –al decir de San Pablo.

vo implica una oposición al orgullo, a todo tipo de egoísmo y egocentrismo.

Esta trascendencia del hombre se despliega tanto en la participación del logos objetivo del ser mediante el conocimiento –donde el entendimiento se conforma a la esencia del objeto– como en todas las respuestas al valor, en las que ***con la voluntad o con nuestro corazón adoptamos la forma de lo importante en sí, participamos de su intrínseca bondad.***

Todas las respuestas presuponen un acto cognoscitivo. Pero la respuesta al valor además de presuponer el conocimiento de su objeto, exige la conciencia de su valor, la aprehensión de su importancia positiva o negativa, del valor o disvalor.

La percepción del valor posee todas las características comunes de la percepción en general, y al mismo tiempo, tiene su carácter específico y único. Aprehender un valor, ser conscientes de él, reconocer y comprender su importancia intrínseca es una participación única y relevante de la persona en el mundo de los valores.

Sin embargo, por muy significativa que sean la aprehensión y comprensión de los valores para la talla y plenitud de una personalidad, estos actos no son una participación que otorgue valores morales a la persona. Tal ***conocimiento constituye la base fundamental e indispensable para la moralidad.*** Sin embargo, exageraríamos con Sócrates la importancia del conocimiento como garante de la moralidad de la persona. Esta opinión o enfoque racionalista fue refutado por Ovidio en su famoso verso: "Veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor", y sobre todo, por San Pablo, al decir: "no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero"(Rom. 7, 19). La aprehensión del valor no incluye una recta dirección de la voluntad. El conocimiento seguro e irrefutable de los valores no hacen al hombre bueno, no contiene el elemento de entrega personal y trascendencia propios de la respuesta al valor.

Aunque grande es la participación en el ser que proporciona el conocimiento, en orden a alcanzar la fuente de los valores morales de la persona, debemos trascender la esfera del conocimiento.

San Agustín vio en el amor una participación en el objeto mayor a la del conocimiento, si bien el amor lo presupone e incluye.

Conforme a lo que hemos expresado, vemos que de dos modos podemos acceder a una participación superior en un objeto portador de un valor: mediante la unión en la vivencia de *ser afectado por los valores* y: mediante la participación en el valor alcanzada en la *respuesta al valor.*

La participación en los valores en el ser afectado presupone la unión alcanzada en la comprensión del valor e implica algo nuevo: un nuevo

grado de unión, una unión más íntima, más profunda y superior a la propia del conocimiento[27].

Los valores afectan un dominio de receptividad específico, un plano más íntimo de nuestra alma, un ***centro*** cualitativa y nítidamente diferente del que entra en juego en el caso de lo subjetivamente satisfactorio. Precisamente se trata de aquel centro *de donde emerge el amor* [28].

Al ser afectados por los valores nos trascendemos y elevamos sobre nosotros mismos. Diverso es el caso cuando nos afecta lo sólo subjetivamente satisfactorio. Acá más bien nos estrechamos y aprisionamos en nosotros mismos.

Además, cuando un valor nos afecta experimentamos su fuerza unificadora: nuestro interior se une, cohesiona e integra armónicamente.

En la simple aprehensión del valor como tal, el contenido tiene su fuente exclusivamente del lado del objeto. Cuando somos afectados por el valor, en cambio, emerge un contenido nuevo en mi alma: por ejemplo, la experiencia específica de ser conmovido por la generosidad o pureza de otra persona. El hecho de que el valor actúe en mi corazón de un modo más íntimo, profundo y significativo, atravesando la *costra de mi indiferencia y embotamiento* implica una participación, un contacto nuevo y de mayor intimidad con el valor.

El *ser afectados* constituye, *en varios casos, el único camino para que el valor alegre y conmueva mi alma y experimente su fuerza deleitable*. Esto es claro en el caso de los *valores estéticos*: deseamos ser afectados por la belleza de un paisaje, de una música, de una obra de arte; y también respecto de los *valores morales*: anhelamos ser afectados por el valor de un don espiritual que nos concede otra persona, su afabilidad, por ejemplo, y lamentamos cuando somos incapaces de trascender la mera percepción.

El hecho de que esperemos *ser afectados* por un valor determinado revela la mayor intimidad de unión alcanzada mediante este nuevo contacto y constituye una mejor disposición respecto del influjo y profundidad de participación con el valor que el alcanzado mediante su simple aprehensión.

Sin embargo, si bien la riqueza y profundidad de una personalidad guardan relación con su capacidad de aprehender los valores, "la riqueza espiritual actualizada y la talla de una personalidad, dependen, en buena medida de la participación en el mundo de los valores que se materializa

---

[27] Es muy posible poder percibir o aprehender el valor sin trascender la esfera del conocimiento, sin ser afectados por el valor. Por diversas razones un valor puede no penetrar hasta un estrato más profundo de nuestra alma donde nos afecte realmente. Es importante distinguir entre la aprehensión de los valores y el ser afectados por ellos.

[28] Este centro se distingue claramente del que queda afectado cuando algo subjetivamente satisfactorio apela al orgullo o concupiscencia. E incluso, el centro al que apelan los valores, se trata de un centro diverso al dominio de la sensibilidad afectado por algo subjetivamente satisfactorio legítimo.

en la respuesta al valor" (Von Hildebrand, 1983, p. 228). Y es que, precisamente en la ***respuesta al valor***, la unión con el bien se incrementa, profundiza y eleva a un nivel superior. Asimismo, respecto del ser afectados, la respuesta al valor entraña una unidad e intimidad aún mayores. La belleza y nobleza del alma de otra persona afecta y conmueve profundamente mi corazón[29]. Entonces, en un movimiento espiritual de amor hacia la otra persona, en la entrega de nosotros mismos hacia el otro, mi alma *responde* y ello constituye un nuevo estadio en la unión espiritual con el otro. Únicamente en la respuesta al valor *emerge nuestra palabra interior y cooperamos plenamente con el objeto.*

Dentro de la esfera de las respuestas al valor cabe distinguir aún diversos grados de unión o participación con el objeto. "Con respecto a la vinculación del bien con su valor, la voluntad, por ejemplo, posee una perfección propia en la que entrega libremente nuestra persona al bien, implicando una decisión libre, que una respuesta al valor como la alegría o el amor no posee necesariamente. Pero, por otro lado, la alegría y el amor (en otro respecto) poseen una perfección propia que la voluntad no tiene. La alegría y el amor son las voces de nuestro corazón; en ellas nos adherimos al bien con todo nuestro corazón y, por tanto, con nuestro más íntimo núcleo. El amor, en este respecto, tiene una prioridad incomparable". (Von Hildebrand, 1983, p. 232).

Mientras nuestra ***respuesta sea motivada exclusivamente por el valor*** o lo íntrinsecamente importante, el carácter o **contenido positivo o negativo** *de una respuesta depende, completa y necesariamente, del valor o disvalor aprehendido en el lado objetivo*[30].

En segundo término, la esencia específica del valor que nos motiva determina la cualidad del contenido de la respuesta. Es decir: *el contenido cualitativo de la respuesta al valor corresponde necesariamente a la esencia del* ***dominio de valor*** *al que ese valor pertenece.* En este sentido, difiere el contenido de una respuesta al valor moral de la motivada por el valor intelectual, o por el valor estético. Por ejemplo, nuestra admiración por la brillantez genial de Einstein difiere de nuestra admiración hacia el amor y humildad de la madre Teresa de Calcuta. El contenido de la repuesta al valor varía en su cualidad, en función del dominio de valores al que pertenece el valor que nos motiva[31].

---

[29] En este caso el ser afectado precede y funda la respuesta al valor.

[30] Cuando nuestra actitud se halla motivada por *otro tipo de importancia*, por ejemplo, por lo *subjetivamente satisfactorio o insatisfactorio* que el objeto puede tener accidentalmente para nosotros como añadido al valor, pero independiente de él, el carácter positivo o negativo del contenido de la respuesta puede o no concordar con el carácter positivo o negativo del valor intrínseco que el objeto posee. La respuesta del hombre orgulloso, que enfoca las cosas desde su autoexaltación, tendrá el contenido negativo de la envidia ante la nobleza y generosidad de otro, esto es, ante un valor positivo. Responde con un contenido negativo a un valor positivo. Su actitud resulta opuesta a una respuesta al valor. Tiene su motivación en la importancia que algo posee desde el punto de vista de su orgullo.

[31] Ciertas respuestas al valor son posibles sólo como respuestas a ciertos tipos de valores. El respeto y la veneración presuponen valores morales en su objeto. La admiración y el entusiasmo, en cambio, pueden ser motivados por distintos tipos de valores. La indignación presupone

Además, el contenido de la respuesta al valor no guarda simplemente correspondencia a la esencia universal de un dominio de valores, sino que se diferencia según la ***cualidad específica y rango del valor implicado***. Correspondencia expresada de dos modos: a) por un lado, en la diferenciación cualitativa de la respuesta que corresponde a la peculiaridad cualitativa que el rango superior implica y b) por otro, en el grado de entrega al objeto y de afirmación suya.

En la respuesta al valor –en la que éste se capta en su realidad objetiva– el rango del valor se refleja en la palabra interior con que respondemos a este bien. Von Hildebrand (Ibíd., p. 234) señala la cualidad distinta y superior contenida en la admiración por el martirio de San Ignacio de Antioquía, respecto de la que posee la admiración por la actitud ante la muerte de Sócrates.

Si usamos el término profundidad para aludir a esta diferencia, conviene hablar de "*profundidad cualitativa*". Ahora bien, cuanto más elevado sea el valor y más sublime su rango, más profundo es el estrato o nivel de nuestra alma al que apela.

De mayor importancia resulta el segundo modo de reflejarse el rango del valor en el contenido de la respuesta al valor, el ***grado de entrega al objeto y de afirmación suya*** expresado cuando decimos, por ejemplo, que admiramos y respetamos "más" a Tomás Moro que a Sócrates.

Este grado está dado no por una intensidad cuantitativa, secundaria y subordinada a la estructura comparativa, sino por la *afirmación del objeto de nuestra respuesta*. Por ejemplo, en el caso de las respuestas volitivas al valor, al preferir una posibilidad sobre otra, *queremos* claramente a una más que a otra, y no cabe aquí hablar de un acto de voluntad, como puede ser el respeto, más intenso. Se puede respetar a un hombre "más" que a otro. El grado de afirmación de nuestra respuesta expresado en este "más" o "menos" se refiere al núcleo más propio de la palabra interior intencional y significativa de la respuesta al valor. En él se manifiesta la conexión necesaria entre el valor y la palabra interior de la respuesta al valor. "Preferir un bien superior a otro inferior constituye la correspondencia más esencial entre el valor y la respuesta, y, desde el punto de vista moral, desempeña el papel mayor. La pura respuesta al valor será concedida siempre en un grado que esté de acuerdo con el rango del valor" (Ibíd., p. 235).

En síntesis, cuando nos plegamos al valor, en el momento en que somos motivados única y exclusivamente por él, sin la más ligera intrusión de otro punto de vista, se da una ***estrecha correspondencia cualitativa y significativa entre la "palabra interior" de la respuesta al valor y la esencia específica del valor del objeto***. Ello revela simultáneamente la

---

disvalores morales.

intimidad de esta participación y unión en el bien portador de un valor y el carácter espiritual e inteligible de la respuesta al valor.

Ahora bien, en este contexto vemos que el *factor subjetivo* (*el secundum modo recipientis*[32]) relativo a la profundidad y riqueza de una personalidad, desempeña un relevante papel en la esencia de la aprehensión del valor. Es decir: el contenido de la respuesta al valor refleja necesariamente la esencia específica del valor en la medida en que se manifieste a una persona o en que una persona lo aprehenda y comprenda y no necesariamente con respecto al valor que el objeto posee en realidad. Salta a la vista la importancia de considerar, desde un enfoque educativo, los factores internos y externos asociados a tal aprehensión.

Relación axiológica entre el valor y la respuesta

Así como un hecho evidente no sólo *motiva* necesariamente nuestra convicción, en tanto ha sido aprehendida su verdad, sino que también *reclama* la convicción como ***respuesta adecuada y exigida por él***, análogamente, entre la palabra interior de una respuesta al valor y el valor de un objeto, existe una relación axiológica.

La palabra interior de la respuesta al valor –la admiración, la alegría, por ejemplo– y el objeto dotado con un valor hacia el que se dirige esta palabra guardan una profunda y significativa relación. En este sentido, al objeto portador de un valor se le debe dar una respuesta positiva; a algo teñido de un disvalor, una negativa.

Es decir, todo bien portador de un auténtico valor y, asimismo, todo objeto teñido con un disvalor, ***exigen una respuesta adecuada***. Dicha adecuación no sólo engloba la conformidad del ***carácter positivo o negativo de la esencia del dominio del valor*** con la respuesta conveniente, sino también la correspondencia entre el ***rango del valor y la profundidad de la respuesta*** y la conformidad entre el ***rango del valor y el grado de nuestra afirmación***. A esta conformidad con la jerarquía de los valores alude el *ordo amoris* agustiniano, fundamento de toda moralidad.

La exigencia de responder adecuadamente aumenta en proporción con el rango del valor. La fuerza intrínseca e imperiosidad de la exigencia de una respuesta adecuada crece con la altura del valor, con el rango de la importancia de un ser.

Este principio se manifiesta en diversas esferas. El grado de exigencia determinado por la categoría del objeto, desempeña un papel específico en el ***ámbito cognoscitivo*** y en el dominio de las respuestas teóricas. En este plano, el ser debe ser conocido adecuadamente y la realidad exige

[32] Esto es: según el modo del recipiente.

una respuesta teórica adecuada. La verdad de las proposiciones o *verdad lógica* es exigida por el ser. La verdad constituye el tema de la esfera del conocimiento y de las respuestas teóricas. La pregunta inmanente sobre el ser es: ¿cuál es la *esencia* de una cosa? La respuesta alude a *lo que* ese ser es: "esta es su esencia". El objeto responde y se repite o espeja en el acto cognoscitivo. El error constituye un mal fundamentalmente por la desarmonía o discrepancia entre una afirmación y la verdadera esencia del objeto. Es el tema de la verdad lo que exige un conocimiento adecuado.

Si consideramos que *el grado de exigencia* está determinado por la *categoría del objeto*, éste variará según la situación objetiva en juego corresponda a materia contingente o necesaria. Si se trata de materia contingente, carente de una importancia más profunda, la desarmonía de un conocimiento inadecuado se reduce al mínimo. En cambio, si se trata de materia necesaria, cuando el error se refiere a verdades eternas o a un objeto dotado de un elevado valor, la desarmonía implicada cobra una innegable gravedad. Alcanza una fuerza mayor cuando las verdades eternas en cuestión poseen un contenido metafísico de decisiva importancia, como pueden ser la espiritualidad e inmortalidad del alma, la libertad de la voluntad y la existencia de Dios.

El principio según el cual lo real debe ser captado tal como es y exige una respuesta adecuada se aplica tanto a la esfera cognoscitiva como a la ***esfera de la valoración o apreciación.*** Esta engloba no sólo un conocimiento o aprehensión del valor del ser, sino también una respuesta teórica a este valor. En este plano el tema ya no se circunscribe a la verdad y existencia de un objeto. En la *valoración o apreciación* de un objeto aparece un elemento *axiológico* referido a la naturaleza del valor, no sólo en la medida en que existe, sino también en cuanto que es importante en sí mismo. Entonces, advertimos que cuando está en juego el valor, el principio general que exige una respuesta adecuada se despliega en una nueva dirección al añadir al interrogante sobre la esencia y existencia de un objeto, *¿qué valor tiene?*. Si bien en todo acto genuino de conocimiento se descubren los valores, su esencia más profunda es tal que, al percibirlos, tiene lugar una comunión específica con el objeto que difiere de otra clase de conocimiento. Al comprender o apreciar un valor vamos más allá del plano ontológico para penetrar en el axiológico. Resulta imposible apreciar un valor intentando captarlo desde fuera, desde un enfoque neutral, como algo meramente existente.

Apreciar o comprender adecuadamente el valor de algo dado implica responder a una doble exigencia. La de captar apropiadamente su esencia, así como también su valor y su rango. E inversamente, implica una doble desarmonía, cuando no se comprende la esencia, el valor y rango de un ser.

Una mirada a nuestra propia vida nos descubre la experiencia de no poder permanecer indiferentes o insensibles frente al valor de un objeto y esto cobra mayor evidencia cuanto más alto es el valor. Ante algo sublime, ante una acción moralmente noble, por ejemplo, su intrínseco valor reclama una respuesta adecuada. Una experiencia así debe afectar el alma. Vive una desarmonía objetiva quien permanece indiferente o es afectado inadecuadamente por algo trágico o sublime. El *ser afectados* y las *respuestas afectivas y volitivas* constituyen una tercera forma de desplegarse el principio fundamental según el cual el *valor* exige una *respuesta adecuada.*

Toda genuina respuesta al valor comprende asimismo una conciencia de la fundamental relación de exigencia. Ya se trate de un acto de admiración, de veneración, de amor o de estimación siempre está presente junto con el conocimiento de que la respuesta no deriva de una arbitrariedad subjetiva o de la fuerza de atracción que ejerce el objeto sobre nosotros, la conciencia de que es reclamada por el objeto. De este conocimiento surge la nota de humildad y objetividad característica de toda genuina respuesta al valor.

Y en este sentido, así como la respuesta adecuada es objetivamente importante en relación con el rango del valor en cuestión, la persona adquiere mayor conciencia del deber de responder cuanto más alto es dicho valor[33].

La conciencia de que se exige una respuesta no se opone al movimiento espontáneo del corazón. "El ensanchamiento del corazón es el deleite de la justicia. Y esto es un don de Dios que Dios nos concede para que no nos encojamos en sus preceptos, sino que nos ensanchemos con el amor y la complacencia de la justicia" (San Agustín) .

Finalmente, aunque toda respuesta al valor presupone el conocimiento de que nuestra respuesta es exigida por el objeto, sin embargo, el que la persona no responda adecuadamente redunda en su propio perjuicio y no en el del objeto. Toda respuesta al valor está en sí misma dotada de un valor: realiza la relación de exigencia objetiva, la entrega de nosotros mismos al valor, participa del valor de un modo único. Todo esto otorga un valor al acto mismo. Pero este valor se distingue del valor al que se responde.

En síntesis: toda respuesta adecuada al valor es en sí misma portadora de un valor personal, pero esto no implica que toda respuesta al valor esté dotada de un valor moral. Una respuesta adecuada de entusiasmo por una gran obra de arte no tiene un valor estético, sino intelectual, a saber, la sensibilidad y profundidad ante la belleza y un *élan* espiritual.

---

[33] La captación de lo que el bien exige objetivamente –esencial de toda respuesta auténtica al valor– no implica que siempre esté presente la conciencia del deber moral de dar una respuesta adecuada al valor. Para constituir un deber moral se exigen otros requisitos, a los que posteriormente nos referiremos.

Este doble valor es distinto del valor de belleza de la obra de arte. Por otro lado, la respuesta al valor de un gran genio como Platón está dotada de un valor personal, un valor de amplitud y profundidad intelectual expresado en su comprensión y entusiasmo por una figura genial. Pero no podemos decir que esta respuesta sea portadora de un valor moral. Esto es: que toda respuesta adecuada al valor sea en sí misma portadora de un valor personal, no implica que toda respuesta al valor esté dotada de un valor moral. Toda acción moralmente buena es una respuesta al valor. Pero esta relación no es recíproca. Debemos añadir otros elementos para hablar de una respuesta al valor moralmente buena.

Armonía o desarmonía objetiva entre el valor y la respuesta

Todo valor exige una respuesta adecuada. Y, en este sentido, se realiza un valor metafísicamente fundamental cuando se da la respuesta conveniente. Esta respuesta constituye una armonía objetiva entre el valor y la respuesta que encarna el valor. Una respuesta contraria o la indiferencia frente a un valor constituye una desarmonía que encarna un disvalor.

Es necesario elucidar la esencia específica de esta relación de exigencia.

Frente a una respuesta disarmónica, por ejemplo, cuando alguien se burla de una acción virtuosa de otra persona, podemos focalizar la atención: a) en el *mal objetivo para la persona* (lo que significa esa actitud para el sujeto que la padece: la injusticia que se comete con él o el dolor que la misma puede producirle); b) podemos considerar el contenido de esa actitud, el *disvalor moral* que entraña esa respuesta equivocada como tal y el prejuicio irreverente que revela.

La ***desarmonía objetiva*** materializada en esta respuesta inadecuada se distingue de estos dos aspectos señalados. Esta desarmonía no se restringe a las respuestas dirigidas a personas vivas. Si alguien dijese que Platón es superficial o la madre Teresa, una eficiente asistente social, igualmente consideraríamos lo impropio de la respuesta e intentaríamos persuadir a su autor, no para proteger de la injusticia a los destinatarios de la respuesta, sino ante todo, para *garantizar la respuesta correcta, la que debería haberse dado, la relación adecuada con el valor intelectual o moral de esa persona.*

En segundo lugar, la desarmonía encarnada en una respuesta inadecuada no se circunscribe a las respuestas dirigidas a las personas. Abarca asimismo las respuestas a objetos portadores de valores estéticos, tales como una música sublime, un paisaje bello, una pintura esplendente. Responder a "La Piedad" de Miguel Ángel o a la Novena Sinfonía de

Beethoven con aburrida indiferencia constituyen respuestas inadecuadas[34].

Frente a una respuesta incorrecta o inadecuada, cualquiera sea su causa, la educación encuentra allí una llamada especial. Es necesario, mostrar el verdadero valor de un paisaje, de una obra artística, de una acción humana y, de este modo, preparar el camino para una respuesta adecuada de su parte.

Cuando la desarmonía objetiva se halla en una respuesta incorrecta que tiene su raíz en un error del que la persona que la emite no es responsable o no tiene conciencia, focalizamos la atención en los disvalores intelectuales manifestados en la respuesta errónea. Éste sería el camino capaz de conducir a rectificar la respuesta.

Resulta importante ver que ni el valor moral ni el intelectual de una respuesta adecuada fundan el principio según el cual el objeto portador de un valor exige una respuesta apropiada y armónica[35]. ***La respuesta adecuada es exigida en razón del objeto***, no de la persona que responde.

El Educador: portador de valores

La naturaleza misma de las vivencias tratadas, delinea aquellas notas esenciales exigidas por la persona del educador en función de su tarea específica.

Uno de los rasgos propios del educador, condición sine qua non para ejercer su papel, debe ser su *entrañable amor a la verdad*, su apertura y recto querer conocer y penetrar la verdad de la realidad. Una actitud humilde y expectante a oír y ver la voz de la realidad. Capaz de un fiel conocimiento de la realidad, del lugar que ocupa cada ser en el mundo, de su esencia y de su fin. Capaz de un recto y sincero conocimiento de sí mismo, de su condición de creatura abierta a diversos tipos de relaciones: con el mundo social y objetivo. Esto condiciona el tipo de relación que la persona pueda establecer con los demás, con uno mismo y con Dios.

El educador al conducir intencionalmente el conocimiento promueve la aprehensión de la realidad en su esencia y existencia verdaderas. Todo conocimientos que posee y del que intenta hacer partícipe a los educandos, favorece en ellos no sólo la captación de lo que las cosas son, sino

[34] También se da una desarmonía objetiva en la respuesta incorrecta causada por un error del que no se es responsable.

[35] Esta relación entre un valor y el deber de darle una respuesta adecuada constituye un principio inmediatamente evidente, que posee el carácter de dato originario que, por tanto, excluye cualquier *por qué* posterior.

también la aprehensión de los valores que entrañan. Su tarea debe ser capaz de producir respuestas en la esfera cognoscitiva adecuadas a las exigencias de los objetos conocidos. En tal sentido, cuestiones decisivas y centrales en la vida del hombre deben generar genuinas convicciones. Convicciones profundas, enraizadas en el ser de las cosas y arraigadas en el alma del educando. Convicciones que preparan el terreno para una auténtica cosmovisión.

Cuando el educador genera respuestas teóricas inadecuadas, que no guardan conformidad con la realidad objetiva, su tarea educadora ha sido reemplazada por un arma ideologizante carente de respeto a la verdad del ser.

El educador comprometido con la verdad y el bien, en sus enseñanzas, en sus acciones, en sus propias valoraciones revela sus tesoros, aquello que ocupa su corazón, aquello que es objeto de su amor y el lugar que detentan en su alma y, de este modo, es capaz de *afectar* los corazones de los educandos, pudiendo favorecer una sintonía, apertura y disposición positiva hacia los valores.

Del mismo modo, también las valoraciones o intentos de abstención de valoraciones explícitas, revelan las valoraciones más profundas del educador. El educando es afectado por las acciones, conocimientos o valoraciones arbitrarias o pretendidamente neutrales, del profesor.

Tanto uno como el otro tipo de modelo están frente al alumno, *afectándolo* y motivando en él *respuestas cognitivas, afectivas y volitivas*. El alumno no es indiferente ante la persona del educador. Y si además, este presenta un trato agradable y afectivo con los educandos, sus valoraciones no les resultan ajenas, sean ellas positivas o negativas.

Cuando el profesor presenta mediante su actuar una vida dirigida y en tensión hacia su más íntima participación en los valores mediante la lucha por la virtud, que a modo de una segunda naturaleza, incide en su ser, invita al educando a responder con su propia vida a los valores encarnados. Entusiasma a enamorarse de la verdad y del bien, a comprometer su vida con los valores más altos y a responder positiva, armónica y adecuadamente a ellos.

En síntesis, corresponde a la misión específica del educador, ser portador de una escala jerárquica de valores en la que el ápice lo ocupe el Bien y la Verdad Absolutos, y un compromiso vital en armonía con ella. Sólo a partir de un sólido trabajo personal de autoeducación, puede ser un genuino garante ético –al decir de Spranger– capaz con su palabra, de favorecer la simple aprehensión de los valores; con su obrar, espejo de lo que ama, conmover y "tocar" el corazón de los educandos y, por lo que es –por lo que él ha hecho de sí mismo en su entrega a los valores y unión con ellos– pueda motivar respuestas de íntima participación y entrega a una recta jerarquía de valores.

La admiración, respeto, confianza que el educador pueda despertar en los educandos, en tanto portador de valores, no debe ser un lazo que los atraiga hacia sí, sino una plataforma que les permita lanzarse hacia los más nobles y altos valores, que les ayude a saltar hacia el Sumo y Absoluto Bien.

Observemos en nuestra propia vida, que varias respuestas no se restringen a una vivencia meramente actual. Determinadas respuestas persisten en un plano más profundo que aquel en el que tiene lugar la actualización plena de nuestras vivencias. Ejemplo paradigmático de respuestas que gozan de esta propiedad es el amor. El amor a otra persona se actualiza en muchos momentos y, cuando es verdadero, no se extingue, sino que continúa existiendo como un factor pleno y real en mi alma, que colorea e ***informa profundamente mi vida***, aun cuando no esté actualizado constantemente[36].

"Las respuestas más importantes y fundamentales son capaces de una persistencia sobreactual, sea una profunda tristeza por la pérdida de una persona querida, el amor o veneración a alguien, o nuestro agradecimiento hacia otro, sea, sobre todo, nuestra fe y nuestro amor a Dios".

[36] Es claro que, existe diferencia entre los momentos en que actualizamos plenamente nuestro amor –cuando hablamos o pensamos en ese ser– y en los que debemos ocupar nuestra atención en otros objetos, trabajos o cuando nos invade una profunda tristeza. Sin embargo, el amor subsiste no como un vago elemento inconsciente, sino como una respuesta significativa a la persona amada.

SILVANA FILIPPI

CONICET - Universidad Nacional de Rosario

Heidegger, Aristóteles y la Escolástica

I. Heidegger, la filosofía griega y el olvido del Ser

Resulta muy conocida la crítica heideggeriana a la historia del pensar, que, según el filósofo de Friburgo, ha incurrido en un "olvido del ser", es decir, del ser como tal, que no debe identificarse con el ente. En efecto, la metafísica se ha ocupado del ente en cuanto ente, y por tanto, de su entidad, pero de este modo la pregunta por el ser remite nuevamente al ente como justificación del ente puesto que el ser ha sido concebido o como ente supremo o como algún aspecto o principio, él mismo de carácter entitativo. Sin embargo, la diferencia entre el ser y el ente ya estaba implícita en el lenguaje primigenio de la filosofía: así, por ejemplo, Aristóteles enseñó que el objeto de la metafísica es τό ὄν ᾗ ὄν, pero la misma palabra ὄν, en tanto participio, encierra ya una ambigüedad, pues el ente designa "lo que está siendo", en lo cual cabe distinguir dos aspectos, por un lado, *aquello que* está siendo (τὰ ὄντα, *entia*, los entes), pero por otro lado, también el *estar siendo* y con ello, el ser en sentido propio (εἶναι, *esse*). Esa duplicidad fundamental, según Heidegger, habría sido de algún modo entrevista en el pensar auroral de Parménides y Heráclito, pero luego, desde Platón C–cuya doctrina constituye una meditación exclusivamente focalizada en el ser tal o cual de las cosas que tiene por fundamento el εἶδος o ἰδέα–, el ser en sentido verbal, como energía desocultante emergente que conduce del no ser al estar presente, habría resultado totalmente eclipsado en el horizonte de un pensar que desplazó su atención del surgimiento radical del ente hacia un análisis de la esencia o constitución eidética de los entes. El ser como nombre, esto es, entendido como *lo que* algo es, y, en consecuencia, la reflexión en torno a la entidad, que es el fundamento del ser tal o cual del ente, se convirtió en el único objeto del filosofar, que a partir de entonces olvidó el ser en sentido propio, vale decir, el ser como verbo, como emerger dinámico del ente. Así, la pregunta por el ser, desde Platón, ha sido en verdad una indagación sobre el ente mismo en su entidad.

Lo expuesto hasta aquí constituye, en muy apretada síntesis, la argumentación más conocida del pensamiento heideggeriano en torno a la filosofía antigua siguiendo como hilo conductor la acusación de "olvido del ser" que el Friburgués ha lanzado contra la tradición. Sin embargo, mucho menos comentada que sus consideraciones sobre los primeros pensadores o sobre el viraje decisivo que tomaría la filosofía a partir de Platón, resulta su meditación acerca de Aristóteles, la cual, no obstante, es particularmente medulosa.

2. Aristóteles y el último eco del ser

En efecto, aun siendo el más brillante discípulo de Platón, Aristóteles habría intentado llevar a cabo un "paso hacia atrás" respecto del camino señalado por su maestro, procurando así un acercamiento a la primigenia noción de ser. Esa suerte de desvío respecto del rumbo que tomaría crecientemente el pensamiento occidental está relacionado, según Heidegger, con la noción fundamental de la doctrina aristotélica: la ἐνέργεια o ἐντελέχεια[1]. En ella, en la ἐνέργεια del τόδε τι, descansa el ser para Aristóteles[2]. El término "ἐνέργεια" significa "ser-en-obra" (*das am Werk-sein*)[3], vale decir, el dinamismo del ente que surge para instalarse en la presencia, la emergencia de algo nuevo que tiende hacia su fin, o sea, hacia su perfección y acabamiento (ἐν τέλει ἔχει). La obra (ἔργον) es lo que se erige en la plenitud del fin alcanzado (τέλος)[4], plenitud que resulta pensada aristotélicamente a partir del εἶδος, en cuanto esas nociones apuntan al modo en que las cosas llegan a la posesión del aspecto inteligible, del ser tal o cual al que aspiraban[5]. Así, la ἐντελέχεια orienta y rige el cambio (κίνησις) que consiste en el proceso de aparición de algo que irrumpe en la presencia al adquirir una nueva determinación, es decir, una nueva forma (μορφή). Con ello se aprecia el núcleo de la reinterpretación aristotélica de Platón: el εἶδος, el aspecto del ente que en la doctrina platónica es concebido como ἰδέα, como una esencia separada en contraste con las cosas sensibles, ahora resulta comprendido como μορφή, como forma inteligible que habita en el ente concreto otorgándole su determinación esencial[6].

---

[1] M. HEIDEGGER, *Die Physis bei Aristoteles*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1967, 2a. edic. La paginación citada pertenece a la traducción francesa de François Fedier: "Ce qu' est et comment se détermine la ΦΥΣΙΣ, en *Questions* II., Paris, Gallimard, 1968, p. 243.

[2] M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, II. Band, p. 408.

[3] *Die Physis bei Aristoteles*, cit., p. 247.

[4] Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX , 8, 1050 *a* 21-23.

[5] Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, cit., pp. 404-5.

[6] Cfr. P. RICOEUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1965, p. 127.

Sin embargo, la ἐνέργεια no es tan sólo la noción medular de la doctrina aristotélica, sino que además constituye, según Heidegger, "la última salvaguarda de la esencia de la φύσις y así un pertenecer al inicio"[7], porque la ἐνέργεια apunta a un dinamismo generador, a la eclosión en la presencia distintiva de la noción inicial del ser como φύσις, es decir, como desocultamiento y surgimiento del ente en la presencia, tal como había sido entrevisto por los pensadores griegos más antiguos en la aurora del filosofar.

Ahora bien, como el advenimiento de los entes (τὰ φύσει ὄντα) por obra del ser (φύσις) constituye precisamente el tema central de la *Física* aristotélica, Heidegger afirma que el capítulo inicial de ese escrito es un punto de referencia muy importante para la comprensión del pensar griego. "Ese corto capítulo es la clásica introducción a la filosofía", sostiene Heidegger, tanto que ese pasaje de la obra aristotélica, hasta hoy poco explorado y casi desdeñado por una tradición que se ha ocupado con preferencia de la lógica y la metafísica, "hace superfluas aún hoy bibliotecas completas de literatura filosófica. Quien ha comprendido ese capítulo puede arriesgar los primeros pasos en el pensar"[8]. Ajeno a la desconfianza platónica respecto del cambio y todavía alejado de la sustitución de una meditación sobre el ser por una lógica de la significación y una meta-física de las determinaciones enunciables, el Aristóteles de la *Física* aparece, en efecto, cautivado por el movimiento y el surgimiento de los entes naturales. De ahí esta ontología del movimiento que es de principio a fin la Física y que, mucho más que la Lógica, es el capítulo esencial de su ontología. Este capítulo esencial (...) es quizá, a su vez, el más original de la ontología de Aristóteles[9]. Por la misma razón, Heidegger encuentra importante el libro IX de la *Metafísica*, a tal punto que según el filósofo alemán, ese libro "es el más digno de ser indagado de toda la filosofía aristotélica"[10]. Allí Aristóteles, "aún en el camino de una filosofía original, pero también ya al final de ese camino", se ocupa de nociones como δύναμις, ἐνέργεια y ἐντελέχεια en cuanto supremas determinaciones del ser[11].

Por otra parte, son esas mismas nociones las que permitirán a Aristóteles superar el χωρισμός, el abismo platónico abierto entre ser y devenir, permanencia y cambio, duración y surgimiento. La οὐσία del τόδε τι (ἕκαστον) quedará salvada en la comprensión del aparecer en cuanto orientado y determinado desde el ser como ἐνέργεια y ἐντελέχεια[12]. Este nuevo hallazgo de una unidad original donde Platón había proclamado

---

[7] M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, cit., p. 473.
[8] M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, 2a. edic., p. 112.
[9] J. BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, p. 119.
[10] M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, I. Band, p. 77.
[11] *Ibid.*
[12] M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, cit., p. 18.

la coexistencia de dos ámbitos separados del ente, así como el intento por explicar el advenimiento de todo lo que es a la presencia, son los motivos fundamentales por los que Heidegger sostiene que "Aristóteles procura una vez más, si bien en el tránsito por la metafísica platónica, pensar el ser en el modo griego inicial y en cierta forma desandar aquel paso que Platón efectuó con la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, a través de la cual la entidad (*Seiendheit*) recibe la caracterización de lo condicionante y posibilitante, de la δύναμις. Frente a esto, Aristóteles piensa –si se puede decir algo así– de modo más griego que Platón, el ser como ἐντελέχεια (...) La metafísica de Aristóteles es, a pesar de la distancia respecto del inicio de la filosofía griega, en aspectos esenciales otra vez una suerte de impulso de retorno al inicio dentro del pensar griego[13]. Así, el ser que Platón identificaba con la ἰδέα en cuanto κοινόν, Aristóteles lo concibe como ἐνέργεια del τόδε τι, del ente concreto y particular, alcanzando de esta manera una mayor consonancia con la noción inicial del ser que Platón. Sin embargo, éste sería el último eco del ser en el horizonte de la filosofía griega, pues en la doctrina aristotélica ya se manifiesta esa ambigüedad que la sitúa entre el último resplandor del pensar auroral del ser y el comienzo de su olvido.

3. La ἐνέργεια bajo el yugo de la ἰδέα

En efecto, a pesar de distinguirse de la ου σι α como ι δε α y contrastar con ella, la ου σι α como ε νε ργεια tiene al fin y al cabo en común con aquella el hecho de estar pensada a partir del ει δος, del aspecto inteligible que el ente ofrece de sí. Por eso, "que Aristóteles piense en la forma mencionada de modo más griego que Platón, no significa, sin embargo, que se aproxime nuevamente al pensar inicial del ser. Entre la ε νε ργεια y la esencia inicial del ser (α λη θεια-φυ σις) se encuentra la ι δε α"[14]. Así, pese al intento emprendido por Aristóteles por sobrepujar la metafísica platónica fundada en la sola esencia, separada además del ente concreto y concebida como un universal subsistente en sí, el Estagirita no pudo evitar que su noción capital fuese completamente absorbida por el ει δος. La ε νε ργεια aristotélica se encuentra de este modo bajo el yugo de la ι δε α. Por consiguiente, aunque lo particular y contingente resulta recuperado y restituido en su realidad concreta y en su dinamismo emergente, lo es sólo a través de la forma, de modo que "mientras niega la trascendencia de las ideas, mantiene el teorema platónico de la prioridad

[13] M. HEIDEGGER, *op. cit.*, II, p. 228.
[14] M. HEIDEGGER, *op. cit.*, II, p. 409.

metafísica de la forma, haciendo de la forma la trama inteligible de lo sensible", y conservando así la fundamental *concepción eidética* que constituye el corazón del platonismo[15]. Por la misma razón, Aristóteles identifica finalmente la ενεργεια no sólo con la ουσια, sino también con el ειδος[16]. La ουσια no es la ιδεα como para Platón, sino el ente concreto (πρωτη ουσια), pero puesto que la forma constituye el principio por el que el ente es (lo que es), la forma es ουσια (entidad) por excelencia e incluso en primer término. La forma es la causa primera de todo lo que es. Con ello, luego de haber partido del surgimiento dinámico del ente en virtud de la δυναμις, por ésta misma, no siendo en el fondo más que aspiración a la forma inteligible, retornamos al esencialismo platónico. El ser ha quedado reducido nuevamente a la esencia, y puesto que la forma –el principio determinante de la esencia– es la misma para todos los individuos de una especie, "no ya los individuos, sino sus especies, se convertirán entonces en el verdadero ser y en la verdadera realidad"[17]. Lo mismo que para Platón, para Aristóteles *ser* significa tan sólo *lo que* algo es (la esencia) y, por ende, el principio que lo determina como tal (la forma)[18]: la dimensión verbal de la noción de ser también para Aristóteles ha pasado inadvertida. Para el Estagirita, como para su maestro, ser no significa nunca simplemente *ser*, sino *ser algo*. Por eso, de algún modo pueden distinguirse dos facetas en él: por un lado, se manifiesta como agudo observador de los seres concretos; éste es el Aristóteles que compuso la *Historia Animalium* y que antepuso el dinamismo energético de lo real a la universalidad de las esencias; es también este Aristóteles el que apareció siempre como contracara de la doctrina platónica. Pero hay un segundo Aristóteles que, tras proclamar su interés por los individuos realmente existentes, los abandona decididamente para ocuparse tan sólo de los atributos universales de la especie[19]. De este modo, el platonismo había ganado la batalla final. La energía activa que sustenta el surgimiento y la presencia de lo real fue desconocida y sustituida por la determinación de lo común a muchos, de lo universal y abstracto. Desde entonces el ser como verbo, la savia que alimenta lo real, ha quedado congelado y desplazado por el universo de los géneros y especies, por el ámbito de las significaciones lógicas y las determinaciones enunciables. El pensar, que antes se nutría del ser, ha ganado terreno sobre éste y lo ha obligado a entrar en sus moldes.

---

[15] G. REALE, *Storia della Filosofia Antica*, vol. II, Milano, Vita e Pensiero, 1979, p. 253.

[16] ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 7, 1032 *b* 2: "Es manifiesto que la ουσια y el ειδος es ενεργεια".

[17] E. GILSON, *El ser y los filósofos*, Pamplona, EUNSA, 1979, p. 87.

[18] ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 7, 1032 *b* 1-2. En este pasaje Aristóteles identifica el ειδος con la esencia (το τι ην ειναι) y la ουσια primera (πρωτη ουσια).

[19] Cfr. E. GILSON, *op. cit.*, p. 90.

Evidentemente, si el imperar originario del ser como φυ σις y α λη θεια, es decir, como el surgir y desocultarse de los entes gracias al ser, ha desembocado ahora en el dominio del pensar, resulta preciso advertir que esa transformación se ha producido desde que el ser ya no ha sido comprendido a partir de la ambivalencia del o v, sino exclusivamente como ser tal o cual, como esencia e inteligibilidad lógicamente definible. En consecuencia, aunque Aristóteles, a diferencia de Platón, apunta a la sustancia concreta, la existencia de ella se le aparece como pura constatación de su realidad efectiva en el sentido de que ese ente no es ficticio, irreal o inventado, pero no como reconocimiento de su proveniencia a partir del ser entendido como surgir y aparecer. Por eso *ser* significa siempre en su doctrina *ser tal o cual* cosa. Y por lo mismo, la distinción aristotélica entre el τι ε στιν y el o τι ε στιν, es decir, entre el preguntar qué es la cosa y si es o existe, es formulada en los *Segundos Analíticos*[20], o sea, en el plano lógico, pero de esa distinción ya no queda ningún rastro en la *Metafísica* donde al considerar las diferentes significaciones del ser, Aristóteles presenta los diversos modos de predicación (σχη ματα τη ς κατηγορι ας), de manera tal que el ser se identifica exclusivamente con lo que puede decirse del ente, con el elenco de las categorías que indican las diferentes modalidades en que el ente es lo que es: "Ser significa lo mismo que cada uno de estos predicados" y nada más que eso[21]. Por ello, dice Heidegger que con Platón, pero no menos con Aristóteles, comienza el proceso, característico de la metafísica occidental, por el cual el ser se reduce al ente y éste a los diversos modos en que la razón puede aprehenderlo y enunciarlo. El ente real es una esencia existente, un "esto" dado (το δε τι) y sólo eso. Una reflexión acerca del existir comprendido como metafísicamente distinto de la esencia existente, no resulta viable en la doctrina aristotélica. Por tanto, en ella el verbo ser no posee ninguna significación propia distinta del ente: sólo tiene un valor copulativo, es decir, lógico-gramatical. Así lo expresa el fundador del Liceo: "Ser o no ser no es el signo de la cosa misma, como no lo es si se expresa el ser en sí y por completo aislado. El verbo ser por sí solo no es nada; sólo indica una cierta combinación que de ninguna manera puede comprenderse independientemente de las cosas que la forman"[22]. Y precisamente porque la palabra ser no tiene ningún relieve propio en su pensamiento, Aristóteles considera equivalentes las expresiones "un hombre", "hombre" y "hombre que es"[23], con lo cual el ser y el ente particular se resuelven en la esencia.

---

[20] ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, II, 7.

[21] ARISTÓTELES, *Metafísica* V, 7, 1017 *a* 22-27.

[22] ARISTÓTELES, *Peri hermeneias*, cap. 3. Cfr. S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain, Éditions de l' Institut Supérieur de Philosophie, 1946, pp. 236-7.

[23] ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, 2, 1003 *b* 26 y ss.

Por consiguiente, aunque efectivamente la importantísima distinción aristotélica entre la ε νε ργεια y la δυ ναμις vino a quebrar el estatismo del mundo platónico de las ideas, devolviendo a lo singular su carácter real, atendiendo a la vez a su dinamismo, a su condición de inacabado, a su advenimiento y desaparición de la presencia, Heidegger estima que "también *Aristóteles* piensa en este sentido –a pesar de ciertas divergencias– de modo platónico griego"[24].

4. La actualitas en la Escolástica

¿Pero cuál fue el destino que experimentaron aquellas nociones legadas por el Estagirita? Al término ε νε ργεια, dice Heidegger, que aristotélicamente designaba la entrada en la presencia que deviene aspecto, "los romanos lo han traducido por *actus*, y de un solo golpe, por esta traducción, el mundo griego fue liquidado; a partir de *actus*, *agere*, efectuar, se hizo *actualitas*, la realidad efectiva"[25]. Mas, evidentemente, la actualidad, vale decir, el carácter efectivo de algo, nada dice sobre su advenimiento a la presencia, sino sólo sobre su estancia en ella. Por eso, la traducción de ε νε ργεια por *actualitas* significó una transformación profunda en la noción de ser que acarrearía todavía nuevos y crecientes distanciamientos respecto de lo originalmente entrevisto por los griegos: "Lo griego es enterrado y aparece hasta nuestros días tan sólo en la acuñación romana. La actualitas se vuelve realidad efectiva. La realidad efectiva se vuelve objetividad. Pero incluso esta misma requiere aún, para permanecer en su esencia –la objetualidad– el carácter del estar presente. Ella es la presencia en la representación del representar"[26]. Así, aunque la llegada a la presencia y el estar presente necesariamente deban seguir sustentando toda interpretación del ser del ente, cualquiera que ella sea, han sufrido ya una profunda transformación que los hace irreconocibles. La traducción de ε νε ργεια por *actualitas* ya no piensa a partir del *esse*, sino del *agere*[27], vale decir, desde el efectuar, que además se entenderá como causación de cosas a partir de cosas y no del ser mismo. En consecuencia, afirma Heidegger, "el cambio decisivo en el destino

[24] M. HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1984, p. 69.

[25] M. HEIDEGGER, *Die Physis bei Aristoteles*, cit., p. 250. Heidegger suele equiparar erróneamente los términos *actus* y *actualitas*. *Actualitas* apunta tan sólo al ser de hecho, pero *actus* contiene un sentido dinámico, energético, que Heidegger no parece tener en cuenta influido por su prejuicio injustificado acerca de que el *actus* necesariamente es el resultado de un *agere* entendido exclusivamente como producción, como causación de entes a partir de entes y no del ser.

[26] M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt a. M., 1957, 3a. edic., p. 132.

[27] J. BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*, cit., p. 133.

del ser como ejnevrgeia reside en el pasaje a la actualitas"[28]. La *actualitas* indica un estado, una condición del ente, no su advenimiento y conservación en la presencia por obra del ser.

Ahora bien, en el lenguaje filosófico del pensamiento escolástico que se expresa en latín, *actualitas* y *existentia* son términos equivalentes, pues ambos apuntan al estado de efectividad del ente una vez que ha sido producido, sacado fuera de sus causas. En esto se aprecia simultáneamente que el lenguaje aristotélico no sólo ha sido traducido del griego al latín, sino que ha cambiado por completo de horizonte. El κο σμος α γε νητος de los griegos resulta sustituido por la creación divina y con ello la reflexión en torno al ser sufre un viraje fundamental, pues la distinción aristotélica entre el interrogar qué es la cosa y si ella es, pasa, en esta visión creacionista, del plano meramente lógico-racional al metafísico-real. Vale decir, si el cosmos ya no es concebido como inengendrado sino como creado, ello significa que los entes finitos no tienen en sí mismos la razón de su estar presentes y, por ello, la distinción entre *essentia* y *existentia* indica precisamente que las creaturas han recibido el ser y que, salvo en Dios, en todo ente difiere su esencia, lo que él es, de la existencia que le ha sido concedida y que, por ende, no le pertenece de suyo como si fuese una nota constitutiva de su esencia.

En efecto, Heidegger advierte que aunque la distinción entre esencia y existencia es conocida desde Aristóteles, la cuestión acerca del modo en que haya de determinarse esta diferencia aún no está planteada en la antigüedad[29]. El primero en haber efectuado este pasaje desde el plano lógico al metafísico parece haber sido el filósofo musulmán Alfarabí que vivió entre los siglos IX y X. De ahí en más, salvo en pensadores como Averroes, quien intentando ser un aristotélico a ultranza comprendió que debía rechazar este nuevo planteo, la discusión en torno a la disparidad de esencia y existencia en los entes, se convirtió en el centro de la metafísica medieval. La razón de esta nueva manera de enfocar la mencionada distinción radica evidentemente en la noción de creación, ajena a la antigüedad griega. Por ello, afirma Heidegger, la cuestión sólo se volvió "candente" (*brennend*) en la Edad Media[30], en la cual, a partir de la tesis básica, común a todo pensador creacionista, según la cual ningún ente finito o creado tiene en sí mismo la razón de su existencia, sino que la ha recibido de otro, resultó preciso determinar cómo se da en lo real aquella distinción de esencia y existencia. Es en este punto

[28] M. HEIDEGGER, *Holzwege*, cit., p. 342.

[29] M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975, p. 110.

[30] *Ibid.*

donde surgieron durante la Escolástica posiciones divergentes e incluso antagónicas.

Tres concepciones en torno a esta distinción, estima Heidegger dignas de ser consideradas: la doctrina tomista de la *distinctio realis*, la escotista de la *distinctio modalis*, que también será llamada "formal", y la suareciana de la *distinctio rationis*[31]. Sin entrar en el detalle del análisis que el Friburgués realiza de estas tres maneras de interpretar la estructura metafísica de la realidad, diremos muy sumariamente que, por lo que hace a la concepción tomista, Heidegger la entiende como composición de dos realidades (*zweier Realitäten*) en el ente, como si la esencia y la existencia fuesen dos cosas (*duae res*), de tal forma que el ser, concebido como mera actualidad[32], se agregase a la esencia como una suerte de accidente. En cuanto a Duns Escoto, prosigue Heidegger, la distinción modal o formal indica que la existencia no es una cosa sino sólo un nuevo modo de ser de la esencia, su última determinación añadida a ella como un accidente, pero de tal suerte que luego de ocurrirle ya no se distingue realmente de ella y por eso difiere tan sólo formalmente. Así, se señalan dos estados en el ente: el de la posibilidad y el de la efectividad una vez que ha sido puesto en la existencia; pero en el ente efectivo no hay distinción real entre ambos aspectos porque la existencia es el mismo ente en cuanto esencia actualmente presente. En tal sentido, la concepción de Escoto no resulta muy distante de la de Suárez[33], sólo que el escolástico español prefiere plantear la cuestión no como diferencia entre la esencia posible y su ulterior actualidad, sino en el seno mismo del ente. Formulada en estos términos la respuesta resulta obvia: en el ente efectivamente presente la esencia y la existencia no pueden diferir como dos cosas: "Pues entonces sería la existencia, la efectividad, ella misma una *res*, hablando al modo kantiano, sería un predicado real, entonces ambas res, ambas cosas, la esencialidad y la existencia tendrían un ser. Surgiría entonces la cuestión acerca de cómo pueden ambas congregarse en una *unidad ontológica*. Es imposible concebir la existencia como algo existente"[34]. Y en esto, Heidegger acierta plenamente: la esencia y la existencia en el ente mismo no pueden distinguirse como dos cosas, de manera tal que sólo puede resultar interpretada como una diferencia meramente conceptual.

Pero esta conclusión del análisis heideggeriano merece un comentario: en primer lugar, la concepción indudablemente insostenible de la distinción entre esencia y existencia entendidas como dos realidades, no se corresponde de ninguna manera con la doctrina tomista sobre el

---

[31] *Op. cit.*, pp. 111, 126 y ss. Cfr. R. ECHAURI, *Esencia y existencia*, Buenos Aires, CUDES, 1990.

[32] M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 122-3.

[33] *Op. cit.*, p. 132.

[34] *Op.cit.*, pp. 133-4.

particular. Tomás de Aquino jamás habló de una distinción real entre *essentia* y *existentia*, sino de una *realis compositio*[35] de *essentia* y *esse*, donde "real" no significa composición entre cosas o realidades, sino entre dos coprincipios que son diversos (*aliud*)[36], es decir, evidentemente "diferentes" pero no como si fuesen "dos cosas distintas", y donde el *esse* no designa la mera actualidad del ente, su condición de existente, sino el ser como acto, como *actus essendi*, como principio constitutivo del ente al cual éste le debe su "estar siendo". De ahí que *antequam esse habeat nihil est*[37]. Así, si por la esencia un ente es lo que es, tal o cual, por el acto de ser, todo ente es, surge y permanece en la presencia. Por eso dice el Aquinate que *esse non est ens, sed est quo ens est*[38]. Si, entonces, el ser no es el ente, se comprende que no puede designar al ente en su actualidad: *esse*, *actus essendi*, no es el equivalente en Santo Tomás de la *actualitas* y la *existentia* que en la escolástica tardía vino a sustituir la concepción tomista eminentemente verbal del ser. La doctrina de la *distinctio realis* no expresa el pensamiento de Tomás de Aquino, sino lo que algunos de sus discípulos, entre los que descuella Egidio Romano[39], creyeron entender de él y transmitieron como auténtica doctrina tomista[40].

Estos equívocos sobre los cuales se desarrolla la posterior discusión en torno a la distinción de esencia y existencia en el ente, y que resultarían decisivos en lo sucesivo, provocando la natural reacción de pensadores como Duns Escoto y Francisco Suárez, han condicionado ciertamente la presentación heideggeriana de esta importantísima cuestión medieval. Planteado el problema en estos términos, Heidegger sostiene que quien "quizás ha visto el problema más aguda y correctamente" es Suárez[41], pues ciertamente en el ente actualmente presente no puede haber más que una distinción lógica, racional, entre estos dos aspectos: lo que el ente es, vale decir, su esencia, y esa misma esencia en tanto realmente efectiva. Con ello la metafísica, vuelve a centrarse exclusivamente en la esencia, pues el *ente en acto*, indica el ente mismo en *lo que*

---

[35] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 27, a. 1.

[36] Cfr., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *In IV Met.*, 1, 2, n° 558; *Summa c. Gent.*, I, c. 22.

[37] TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 5.

[38] TOMÁS DE AQUINO, *De Hebdomadibus*, 1, 2. También, por ejemplo, *Summa Theol.*, q. 75, a. 5: *ipsum enim esse est quo aliquid est.*

[39] Cfr. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 130. Según el Friburgués, mediante la distinción *real* de esencia y existencia (como distinción entre cosas), Egidio intentaba sostener con firmeza el carácter creado de los entes finitos. Tal el motivo de esa interpretación entre algunos seguidores del Aquinate.

[40] El propio filósofo alemán duda en cierto momento que la *distinctio realis*, tal como él la expone, corresponda al pensamiento original de Santo Tomás. Así dice que por "interpretación tomista" entiende "la concepción de la distinctio entre essentia y existentia como una distinctio realis propia de la vieja escuela de Tomás de Aquino, pero también aún hoy en parte sostenida. Cómo Tomás mismo pensó en esta cuestión no está hasta hoy determinado unívoca y coincidentemente. Sin embargo, todo habla en favor de que él se inclina a comprender la diferencia como real" (*op. cit.*, p. 126).

[41] M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 113.

efectivamente es, pero ya de ningún modo el *acto de ser* en cuanto energía desocultante, capaz de hacer surgir al ente y conservarlo en la presencia. Si había una salida a la reducción aristotélica de la ἐνέργεια al εἶδος, a lo que la cosa es, a su aspecto inteligible, era precisamente la interpretación tomista del acto no únicamente como forma sustancial, sino en primer lugar como acto de ser que permite al ente existir. Así se comprende, además, la crítica al presunto "aristotelismo" tomista, que, al menos en lo que se refiere a su doctrina del ser, resulta un calificativo insostenible.

La solución suareciana, en cambio, pese al horizonte creacionista en que fue formulada, representa en este punto de algún modo un retorno a la posición de Aristóteles, pues aunque Suárez considera al ente como creado, una vez producido no encuentra en él más que una distinción lógico-racional entre lo que él es y el hecho de que sea.

En cuanto a la distinción de *essentia* y *existentia*, que, aunque fue formulada en la Escolástica tardía se volvió una perspectiva clásica para enfocar indistintamente a toda doctrina medieval, Heidegger quizá no esté exento de razón cuando considera que lejos de comportar un enriquecimiento y de traer más claridad a la cuestión del ser, significa inversamente un empobrecimiento de una noción de ser más plena[42]. En este sentido sostiene acertadamente Heidegger que "el ser tal *(Was-sein)* como ser decisivo hace a un lado el ser, a saber, el ser en la determinación inicial que, estando antes de la distinción entre el qué y el hecho de ser, salvaguarda para el ser el rasgo fundamental de la inicialidad y del surgir y estar presente, de lo que, por tanto, más tarde –pero recién y sólo en el rasgo opuesto a la preeminencia del ser tal (ἰδέα)– aparece como ser de hecho (ὅτι ἔστιν). Precisamente, la πρώτη οὐσία determinada de este modo por Aristóteles no es más, por ende, lo que inicialmente se manifiesta *(das Wesende)* del ser. La ulterior noción de *existentia* no puede nunca, por tanto, recobrar la inicial plenitud esencial del ser, ni siquiera si ella es pensada en su originariedad griega". En suma, "el ser de hecho de la *existentia* nunca más alcanza el ἐστι (ἐόν) γὰρ εἶναι"[43]. El ser en sentido propiamente verbal, originalmente entrevisto por los primeros pensadores griegos, no puede resultar equiparado con la existencia[44]. Ésta es tan sólo la consecuencia de aquel desocultamiento fundamental del ente por el ser, al cual sólo puede accederse cuando se supera el límite de la determinación esencial platónico-aristotélica tal como aconteció plenamente en la metafísica tomista del ser, aunque este hecho haya pasado inadvertido para el pensador alemán. En este sentido, si, como cree Heidegger, Aristóteles

[42] M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989, p. 271.
[43] M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, cit., p. 458-9.
[44] *Op.cit.*, II, p. 400.

en el mundo griego pudo haber representado un intento, aunque fallido, por recuperar aquella dimensión olvidada del ser, en cambio, el aristotelismo, en la medida en que se mantuvo fiel a sí mismo, contribuyó a consolidar el esencialismo en la Escolástica. No obstante, si el filósofo de Friburgo hubiese conocido sin deformación la doctrina del Aquinate acerca del ser, quizá podría haber descubierto el salto *(Sprung)* hacia un pensar que no ha olvidado el ser como tal.

✠

MARCELO L. IMPERIALE

Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Los "juicios directos" y la probabilidad

Introducción al concepto de probabilidad según John Maynard Keynes(*)

Introducción

Dentro de las disciplinas en las que John Maynard Keynes ha brindado importantes aportes, se destaca su contribución a la Lógica y la Epistemología en el campo del estudio de los argumentos probables. Sobre este particular, es reconocida la importancia que tiene su *Tratado de la Probabilidad.* En dicho Tratado, Keynes desarrolla este tema, articulando la materia en cinco partes[1].

En el presente estudio nos referiremos a los conceptos fundamentales correspondientes a la primera sección: "Ideas Fundamentales". Ciertamente, y como el mismo título lo indica, en esta primera parte de su Tratado, encontramos desarrollados los tópicos centrales sobre los que se estructura su tesis acerca de la probabilidad.

Como el mismo autor observa, la probabilidad, históricamente, ha sido estudiada con aplicación del método matemático y, consiguientemente, ha orientado su campo de estudio a temas encuadrables dentro del objeto de esta disciplina[2]. La intención de Keynes es demostrar la limitación que la consideración matemática de la probabilidad implica en sí misma como, así también, justificar la extensión de su estudio a aspectos que están más allá de las ciencias formales, que incumben al orden de las conductas humanas, objeto propio de la Ética. Nos deten-

---

(*) El presente estudio es fruto del trabajo de investigación originado con motivo del Seminario dictado por el Dr. Ricardo Crespo sobre el pensamiento filosófico de John Maynard Keynes [Agosto – Octubre de 2003].

[1] Dichas partes son, a saber: "Ideas fundamentales", "Teoremas fundamentales", "Inducción y analogía", "Algunas aplicaciones filosóficas de la probabilidad", "Los fundamentos de la inferencia estadística". Para las citas de la mencionada obra de Keynes hemos utilizado la edición de Macmillan & Co., London, 1952, a cuya paginación nos remitimos.

[2] Abordamos esta cuestión al tratar acerca del capítulo III de las Ideas Fundamentales.

dremos, entonces, especialmente, en los capítulos III y IV, donde Keynes demuestra que no siempre la probabilidad puede ser resuelta en términos numéricos (capítulo III) y donde critica el alcance del *"principio de indiferencia"* (capítulo IV)[3]. En este contexto se destacará el papel de las "proposiciones secundarias", aquellas que, como luego veremos, permiten inferir la existencia de una relación de probabilidad y enunciar juicios directos de preferencia sobre la mayor o menor probabilidad de un argumento.

Dividiremos nuestro estudio de la siguiente manera: en primer lugar, estableceremos el marco conceptual en el que, entendemos, se inscribe el problema del conocimiento probable; seguidamente, encararemos el desarrollo de las "Ideas Fundamentales" de Keynes. Finalmente, haremos un balance de los conceptos expuestos. Procuraremos mostrar que el relevamiento de los mismos nos conduce a inclinarnos a considerar a Keynes más cerca de un "realismo-objetivo" que de un subjetivismo y a reconocer un importante protagonismo de la "intuición" en materia de conocimiento.

Certeza y probabilidad

A) el problema de la probabilidad y sus características como objeto de una teoría lógica de la probabilidad.

Como ya anticipamos, procuraremos en esta sección establecer el marco conceptual dentro del que se encara el análisis de los argumentos probables. En el comienzo de su Tratado, Keynes encuadra el contexto al que pertenece el estudio de la "probabilidad":

> *"Parte de nuestro conocimiento se obtiene directamente y parte por medio de argumento. La Teoría de la Probabilidad se refiere a la parte que se obtiene mediante argumento, y trata de los diferentes grados en que los resultados así obtenidos son conclusivos o no conclusivos"*[4]

Con prescindencia de cualquier teoría acerca del conocimiento, resulta suficientemente evidente y universalmente aceptado el hecho de que el proceso cognoscitivo en el hombre surge de la consideración de los hechos particulares y concretos, a partir de los cuales llegamos a una "ge-

[3] En el decurso de la exposición del capítulo III, realiza un agudo análisis y crítica de Laplace; especialmente su concepto de "hipótesis desconocida" y de la "regla de la sucesión".

[4] Cfr. KEYNES, Op. Cit. pág. 3. Las traducciones ofrecidas en el presente estudio nos pertenecen. *"Parte de nuestro conocimiento se obtiene directamente y parte por medio de argumento"*; en otros términos, diríamos que se trata del conocimiento inmediatamente adquirido y el conocimiento mediatamente adquirido (mediante razonamiento).

neralización" expresada a través de un concepto[5]. Con estos contenidos conceptuales, enunciamos juicios en los que afirmamos o negamos la conveniencia o disconveniencia entre el contenido de un concepto (que constituye el sujeto del juicio) y lo que afirmamos o negamos de él (el contenido de un concepto que se predica del sujeto). No bastan solamente los juicios para explicar el conocimiento humano; de aquello que no se nos presenta de manera inmediata, requerimos de un argumento para alcanzar la evidencia; esto es propio de la actividad "discursiva" de nuestra razón.

Hay dos grandes géneros de razonamiento principales: el razonamiento inductivo y el deductivo que se fundan en la misma naturaleza del conocimiento[6]. Estos modos propios del razonar del hombre determinan dos métodos formales por medio de los cuales el hombre alcanza el conocimiento, tanto en el orden de la experiencia, como también en la ciencia.

> *"Lo natural en el hombre* –observa Keynes– *es estar inclinado a la opinión de que la probabilidad está necesariamente conectada con la inducción y la experiencia y si se es un poco más sofisticado, con la ley de la causa y de la uniformidad de la naturaleza. Como Aristóteles ha dicho "Probable es aquello que usualmente ocurre"*[7].

En el orden científico, los razonamientos inductivos han cobrado especial vigencia a partir del desarrollo de las ciencias experimentales, al punto que a dichas ciencias se las suele identificar como "ciencias inductivas"[8]. No son, sin embargo, las únicas disciplinas que usan el método inductivo, ni el alcance y valor de dicho método es novedad de estas ciencias. De hecho, ya Aristóteles, además de haber postulado la posibilidad de un estudio acerca de la naturaleza distinto del filosófico, también estudió la inducción[9] y la probabilidad.

---

[5] Con más precisión lógica, (y haciendo uso del lenguaje de la Escuela), el hombre parte de la captación sensible de los hechos particulares y concretos y, mediante un proceso de abstracción a partir de las imágenes sensibles, llega a un contenido inteligible (concepto objetivo u objeto de concepto) que se expresa a través de un signo formal: el concepto subjetivo. A esta operación de la razón se ha denominado "Simple Aprehensión". A diferencia de los hechos que, como dijimos, son particulares y concretos, dicho contenido intelectual es universal y abstracto. [Muchas son las obras que tratan el problema lógico y psicológico del conocimiento. Nos parece especialmente recomendable: FABRO, CORNELIO, *Percepción y Pensamiento*, Pamplona, EUNSA, 1978.]

[6] Cfr. MARITAIN, Jacques, *El Orden de los Conceptos*, Bs. As., Club de Lectores,, 1976, pág. 331 y ss.

[7] Cfr. KEYNES, pág. 79 – 80. Inmediatamente agrega que los hechos de experiencia no siempre ocurren de acuerdo a nuestras expectativas sobre dicha experiencia; esto es: no siempre resultan predecibles. Sin embargo las leyes de la experiencia nos ofrecen buenas razones para suponer que usualmente ocurrirán. Importa destacar la observación sobre la Ley o Principio de Causalidad como así también la alusión a la uniformidad de la naturaleza, es decir, al orden regular de las cosas, lo cual es propio de una actitud realista-objetiva.

[8] Cfr. SIMARD, EMILE, *Naturaleza y alcance del Método Científico*, Madrid, Gredos, págs. 282 y ss., a quien seguimos en esta parte de nuestra exposición.

[9] La ἐπαγωγή aristotélica tiene un sentido más amplio, de inducción psicológica, que los sentidos que tradicionalmente se encuentran en las Ciencias. [Cfr. FABRO, CORNELIO, op. cit., pág. 267 y ss.]

La inducción en sentido estricto es el paso de los singulares a lo universal por vía de razonamiento[10]. La inducción conduce al conocimiento de los primeros principios, esto es las proposiciones primeras de las que tenemos absoluta certeza, y que se suponen en todo discurso racional, como también a proposiciones solamente probables; tal es el caso de las generalizaciones de las ciencias particulares[11]. Con Simard, podemos denominar a la primera: *inducción cierta*, de momento que conduce a la aprehensión de una proposición verdadera por su contenido, y tenida con absoluta certeza por parte del sujeto; a la segunda podemos denominarla: *inducción probable o dialéctica*[12]. La diferencia entre ambas, no procede de la forma del razonamiento, sino del contenido o materia del mismo. Esto significa que, formalmente, toda inducción constituye un único tipo de proceso lógico de razonamiento cuya esencia hemos mencionado, y que podemos expresar de manera más estricta como aquel razonamiento en el cual, a partir de datos singulares o parciales suficientemente enumerados, se infiere una verdad universal[13].

La inducción como forma lógica, es un argumento imperfecto; por esta razón, de suyo, conduce más propiamente a una conclusión probable que a una certeza[14]; en efecto; considérese el siguiente ejemplo toma

---

[10] Aristóteles llama a este razonamiento Silogismo Inductivo [Cfr. *Primeros Analíticos*, I, 24 b 18 – 19]. El término griego ἐπαγωγή, que expresa lo que traducimos por "inducción", en sus primeras acepciones significa "llevar en", "llevar hacia" o "sobre"; el equivalente latino es la palabra "inductio" = "conducir hacia". Semánticamente connota la idea de "aquello que nos lleva a otra cosa".

[11] En efecto; de la observación de los seres particulares y concretos el intelecto intuye inmediatamente el denominado principio de no- contradicción, cuya expresión metafísica es: una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo respecto [Para una explicación introductoria sobre el modo inductivo de aprehensión del Principio de no-contradicción ver, ALVIRA, TOMÁS, CLAVELL, LUIS Y MELENDO, TOMÁS, Metafísica, EUNSA, Pamplona, 1982, págs. 43 y ss.]

[12] La presente denominación se inscribe en una larga tradición del campo de la Lógica que no es este el momento ni el lugar para exponer con detalle.

[13] Cfr. MARITAIN, J. op. cit. pág. 331

[14] A nuestro modo de ver, esto tiene capital importancia a la hora de entender la teoría keynesiana de la probabilidad; en efecto, como inmediatamente veremos, lo que nos legitima llegar a una conclusión general o universal no depende ni exclusiva ni principalmente de la mera enumeración de casos particulares (proposiciones singulares) por más extensa que esta enumeración sea, sino del contenido o "materia" del razonamiento inductivo. Lo que, en cambio, nos conduce a una conclusión probable es la forma misma de un razonamiento inductivo. En efecto; la justificación que legitima pasar de la enumeración de casos particulares a la conclusión general no es captada en la simple acumulación de casos particulares sino que supone una cierta intuición que inmediatamente "ve" (capta) la necesidad de conveniencia entre el predicado de la conclusión y el sujeto de la misma, fundada en el contenido objetivo, materia del razonamiento. Veamos un ejemplo a efectos de clarificar lo que señalamos: Supongamos que vemos que Carlos que es hombre, José que es hombre y Pedro que es hombre, tras unos cuantos años de vida, han muerto, y que de allí concluimos que todo hombre es mortal. Como se explicará, desde el punto de vista formal, nada nos autoriza a considerar como cierta la conclusión a la que hemos arribado a partir de las premisas, sino que tal conclusión no pasa de ser más o menos probable; solo la "intuición" de la necesidad que implica la "mortalidad" para la "naturaleza humana" legitima la certeza de la conclusión; en virtud de esta "intuición" la inteligencia capta la conveniencia de la atribución del contenido del predicado al contenido del sujeto. Semejantemente, el mayor o menor grado de probabilidad de la conclusión tampoco depende en última instancia del mayor o menor número de casos particulares considerados. Todo esto, a nuestro modo de ver, conlleva a considerar el "valor" de un argumento o razonamiento inductivo más por razón del "contenido" de sus premisas, es decir, de lo material-objetivo, que por razón de la "estructura lógica" del razonamiento, es decir, de lo formal-subjetivo. En este contexto, a nuestro modo de ver, se instala la crítica de Keynes a la reducción de la probabilidad a un cálculo, y en este mismo contexto entendemos que debe interpretarse el papel de las "pro-

do de Aristóteles donde se presenta una enumeración de casos particulares de los que se predica una determinada perfección y se concluye universalmente:

> **El hombre, el caballo, el mulo viven largo tiempo.**
> **Pero el hombre, el caballo, el mulo son animales sin hiel.**
> **Por lo tanto los animales sin hiel viven largo tiempo**[15].

Si llamamos **"T"** al término mayor, **"t"** al término menor y **"M"** al término medio, siendo **M** = "el hombre, el caballo, el mulo", **T** = "vivir largo tiempo" y **t** = "animales sin hiel", la forma lógica del razonamiento precedente es la siguiente:

Todo **M** es **T**
Todo **M** es **t**

Todo **t** es **T**.

que corresponde por el orden de sus términos a la tercera figura del Silogismo, pero no representa ningún modo válido en dicha figura. En efecto; el modo más semejante es *Darapti*, con excepción de la conclusión que, en nuestro ejemplo es un juicio universal afirmativo, mientras que en el modo válido es particular afirmativo. ¿Qué nos legitima, entonces, a sacar una conclusión universal afirmativa?. Nótese en el ejemplo que la segunda premisa afirma que "el hombre, el caballo, el mulo" son "animales sin hiel" y que la conclusión afirma "los animales sin hiel viven largo tiempo". Si los únicos animales sin hiel fueran los enumerados o, lo que es lo mismo, si la enumeración de los casos particulares fuera completa (inducción completa) la universalidad de la conclusión tendría validez. Ciertamente, en tal caso, considerando el sujeto y el predicado desde el punto de vista lógico de la cantidad, esta resultaría la misma y, en consecuencia, sujeto y predicado serían intercambiables. En lugar de considerar "el hombre, el caballo, el mulo son animales sin hiel" se podría reemplazar por "los animales sin hiel son únicamente el hombre, el caballo, el mulo". El modo lógico resultante

Todo **M** es **T**
Todo **t** es **M**

Todo **t** es **T**.

posiciones secundarias"; estas proceden de una "intuición" objetiva que justifica la conexión lógica entre las premisas y la conclusión del argumento.

[15] Cfr. SIMARD, loc. Cit.

es *Barbara*, forma legítima de la primera figura del Silogismo. Si no es posible realizar la enumeración completa de los casos considerados, desde el punto de vista formal, un razonamiento inductivo es inválido por cuanto la cantidad de **t** en la segunda premisa, es menor que la cantidad que se supone en la conclusión[16].

Por todo esto resulta que la generalización que se hace a partir del proceso inductivo no resulta legítima por razones formales, sino en razón del contenido o "materia" de la misma.

Los objetos de los que se parte en un proceso inductivo, en algunos casos, permiten establecer directamente una proposición universal; el modo en que son captados los primeros principios de razón es un ejemplo: su evidencia es inmediata, es decir, no procede como resultado de un razonamiento; son captados por inducción. En este caso, no se requiere de una extensa enumeración de casos particulares; pocos casos bastan para que la inteligencia entienda la conexión "esencial" entre el sujeto y el predicado. Asimismo, el intelecto capta que dicho contenido "esencial" no depende de este o aquel caso particular, sino que resulta aplicable a todo caso particular. Esto que afirmamos encuentra sustentación en la admisión de una "naturaleza" o "esencia" en las cosas, entendida como "aquello" que determina a una cosa como "siendo esa cosa que es" (lo que "hace" que una cosa sea lo que es y no otra), la independencia de esta naturaleza o esencia con respecto al sujeto que la conoce y el orden y regularidad que presentan los fenómenos en razón de la naturaleza o esencia de las cosas, todos principios admisibles en un contexto realista-objetivo[17]. En otros casos, la inducción permite llegar a una generalización de universalidad aproximada. Las proposiciones obtenidas por este tipo de inducción pueden proceder de una simple experiencia o bien de una experiencia rigurosa y metódica, propia de la ciencia. En el contexto de esta generalización de universalidad aproximada las conclusiones atinentes a un proceso de inducción de esta naturaleza, resultan de mayor o menor grado de probabilidad[18].

---

[16] En la premisa del ejemplo: "el hombre, el caballo, el mulo son animales con hiel", la cantidad del predicado se refiere a los casos enumerados (especies singulares) y no integralmente a todos (la totalidad del género); esto se hace más claro si escribimos la misma premisa de esta otra forma: "el hombre, el caballo, el mulo son **algunos de los animales sin hiel**" que es muy distinto que decir "**los animales sin hiel**", esto es, "**todos los animales sin hiel**".

[17] Cfr. el texto antes citado de Keynes, donde parece estar en plena connivencia con esta afirmación. En un contexto aristotélico-tomista completaríamos lo dicho agregando que la inteligencia tiene un cierto hábito que la dispone a realizar esta "intuición" de los predicados esenciales correspondientes a los primeros principios; es el llamado "inteligencia" o "hábito de los primeros principios lógicos".

[18] Esta probabilidad puede verse atenuada hasta la "incertidumbre": *"Para determinar el movimiento de un electrón* – señala Simard - *es preciso iluminarlo, proyectar sobre él fotones, los cuales serán rechazados, indicando así la presencia del electrón y sus posiciones sucesivas. Pero el encuentro con el fotón altera profundamente el movimiento del electrón. Por tanto el procedimiento de medida perturba la cosa estudiada. La medición no se limita a comprobar un estado existente, sino que introduce un elemento nuevo. Crea un estado nuevo, en lugar de revelar simplemente el estado anterior"* [Op. cit. pág. 86 – 87]. La probabilidad de un fenómeno subatómico se ve afectada por el observador; este hecho ha inducido a W. Heisemberg a la formulación del denominado "Principio de Incertidumbre" o "Relaciones de indeterminabili-

Indudablemente, todo saber científico intenta llegar a través de sus conclusiones a verdades ciertas; la ciencia moderna, sin embargo, ha debido de algún modo resignar esta pretensión, en parte debido a su campo propio de estudio; en parte, a los métodos de observación (técnica) de que el científico se vale[19]; sus conclusiones en gran medida son probables. Por ello es que la determinación racional del grado de probabilidad de una conclusión, hipótesis o teoría, constituye un capítulo epistemológico de la mayor importancia para el desarrollo de la ciencia.

A nuestro modo de ver, Keynes es plenamente consciente del valor de esta problemática. En la introducción de su *Tratado* observa que mientras muchos argumentos son demostrativos con certeza[20], la mayoría de los argumentos en que basamos nuestras creencias racionales no son concluyentes; esto tiene lugar en el campo de la Metafísica, la Ciencia y aún en Ética[21]. Si bien el estudio de la Lógica no suele dar mayor cabida a los argumentos "dubitativos" (probables), un efectivo uso de la razón exige tener en cuenta tanto los argumentos demostrativos como aquellos a los que resulta racional atribuírseles cierto "peso"[22].

Keynes destaca la distinción entre "certeza" y "probabilidad" como así también la distinción entre "verdad" y "falsedad".

Los términos "cierto" y "probable" describen los varios grados de creencia racional respecto de una proposición en función del conocimiento que de ella tenemos. Prima facie, representan un estado subjeti-

---

dad", cuya expresión más conocida es $\Delta p \,.\, \Delta q \approx h$ donde p y q son coordenadas instantáneas del momento y de la posición de una partícula subatómica, respectivamente, y h es la *Constante de Plank*; "Δp" y "Δq" son, respectivamente, coeficientes incrementales de la desviación del valor medio del momento y de la posición para un instante dado. [Cfr. GLASSTONE, SAMUEL Y LEWIS, DAVID, *Elementos de física-Química*, Bs. As., Editorial Médico-Quirúrgica, 1978, pág. 211- 212].

[19] La ciencia no se ocupa de aspectos esenciales de las cosas, sino de sus fenómenos que pertenecen al ámbito de lo contingente; busca, sin duda, llegar a las causas más radicales de los objetos que estudia, pero, estrictamente hablando, lo que de las cosas estudia no constituye su esencia, sino manifestaciones de su naturaleza o esencia. El punto de ebullición o evaporación del agua, su densidad, composición u otra cualquiera de sus propiedades no es el agua, sino "algo" del agua, características suyas. Tampoco la suma de estas características o propiedades constituyen el agua como tal, sino que son sus manifestaciones fenoménicas. El mismo lenguaje, intuitivamente, nos afirma lo mismo: decimos "punto de ebullición del agua" o "densidad del agua", queriendo significar "algo" de ella, "algo" que a ella pertenece y en ella se sustenta, pero no que hacen del agua lo que esta es, por lo que no pueden identificarse con la "esencia" del agua sin más, de lo contrario, toda otra cosa que experimente estos fenómenos sería agua (la ebullición, densidad o composición no son propiedades exclusivas del agua sino que también ocurren en otras realidades físicas).

[20] Tales como los que pertenecen a la teoría del silogismo, la geometría del espacio ideal, y semejantes, [Keynes, pág. 3].

[21] Cfr. KEYNES, loc. cit. En este sentido Keynes se inscribe, de algún modo, dentro de la corriente que identifica la probabilidad como una "medida" del grado de creencia racional. [Cfr. COPI, IRVING. M., *Introducción a la Lógica*, EUdeBA, Bs. As., 1978, pág. 532 – 533.]

[22] El tema del "peso" de los argumentos constituye un capítulo importante en la teoría de la Probabilidad de Keynes. Más allá de ello, el planteo nos parece claro y de profundo sentido común. En el orden práctico de la vida, y en sus diferentes circunstancias, nos vemos obligados a justificar la toma de nuestras decisiones; ello se inscribe en la misma naturaleza racional del hombre por razón de la cual nos vemos inclinados a orientar nuestras conductas racionalmente. En el ejercicio de esta tendencia, no siempre se cuenta con razones apodícticas, sino, justamente, con argumentos de mayor o menor grado de probabilidad. La intuición de base del planteo Keynesiano nos parece correcta.

vo[23]. No son propiedades de una proposición en sí misma sino que expresan la relación en que se encuentra una determinada proposición con respecto a un cuerpo de conocimiento actual o hipotético. Por tal motivo, una proposición cualquiera no es probable hasta que no se especifican las evidencias conocidas con las que se encuentra relacionada. La "verdad" o "falsedad", en cambio, son propiedades de la proposición misma; expresan la conveniencia o no con respecto de aquello que afirma o niega.

Según lo señalado hasta ahora, parecería claro que el mayor o menor grado de probabilidad con que una conclusión es tenida o la certeza con que se la estima, pertenece exclusivamente al ámbito del sujeto, mientras que la verdad o falsedad son propias del ámbito del objeto:

> *"Las proposiciones son verdaderas o falsas, pero el conocimiento que tenemos de ellas dependen de nuestras circunstancias"*[24].

Dado que el conocimiento es un hecho que tiene lugar en el sujeto que conoce, si la certeza y probabilidad quedaran solamente restringidas al orden subjetivo, el mismo concepto de "verdad" quedaría reducido al mismo plano[25], con lo que resultaría harto difícil evitar un relativismo escéptico. Sin embargo, no es este el parecer de Keynes:

> *"En este sentido, sin embargo, la probabilidad podría denominarse subjetiva. Pero en el sentido que importa a la Lógica, la probabilidad no es subjetiva"*. Y agrega, *"Es decir, no es sujeto del capricho humano. Una proposición no es probable porque nosotros pensamos que es así. Toda vez que los hechos que determinan nuestro conocimiento son dados, queda fijado, en esas circunstancias, objetivamente, qué es probable o improbable y es independiente de nuestra opinión"*[26].

Es decir, existen ciertas relaciones lógicas, fundadas en evidencias objetivas, o fruto de una deducción lógica sustentada, a su vez, en evidencias objetivas, que permiten inferir a partir de ellas, la certeza o la probabilidad que un determinado argumento tiene. Esta última caracteriza-

---

[23] [KEYNES, pág. 4]. Coincide con la concepción clásica de certeza. *"La certeza tomada en sentido general y lato, es el estado de la mente que adhiere firmemente y sin ningún temor a equivocarse a una parte de la contradicción. Por tanto, la certeza así tenida en sentido amplio no dice sino juicio firme debido a la remoción del temor de equivocarse"* [GREDT O.S.B., JOSEPH, *"Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae"*, Herder, Barcelona, 1961, Tomo II, pág. 60]. Por ejemplo, frente a estas dos proposiciones: "Todo hombre es mortal" y su opuesta, contradictoria a ella: "algún hombre no es mortal", la certeza consiste en el juicio firme que adhiere a una o a otra, es decir a una parte de la oposición. *"La certeza es un estado del espíritu (...) que está determinado a un juicio y se adhiere firmemente a él"* [VERNEAUX, ROGER, *Epistemología General o Crítica del Conocimiento*, Herder, Barcelona, 1975, pág. 136].

[24] Cfr. KEYNES, pág. 3.

[25] En efecto; afirmar o negar son actos de nuestro entendimiento; "ocurren" en el sujeto que afirma o niega.

[26] Cfr. KEYNES, pág. 4.

ción de la probabilidad, hace de ella un legítimo objeto de análisis y permite, por tanto, definir la lógica de la probabilidad:

> *"La teoría de la probabilidad es lógica, por consiguiente, porque está referida al grado de creencia que es racional aspirar en condiciones dadas, y no meramente (referida) a la creencia actual de un individuo particular, que puede o no ser racional"*[27].

Señalamos en la primera cita de la presente sección, que Keynes explica que nuestro conocimiento puede ser de dos tipos: directo o indirecto; este último, a través de argumentos. Pues bien; la teoría de la probabilidad nos indica qué ulteriores creencias racionales, tanto ciertas o probables, pueden derivarse a través de argumentos válidos a partir de un conocimiento directo. En este sentido, a nuestro juicio, Keynes estudiará el tema de la probabilidad en un contexto lógico tanto desde lo atinente a lo material: el tratamiento de la relevancia o irrelevancia de la evidencia, como desde lo formal: los procedimientos válidos para establecer la mayor o menor probabilidad de un argumento[28].

En otras palabras, si recurrimos a la definición de una ciencia en base a los conceptos escolásticos de objeto material y formal, podemos entender una Teoría Lógica de la Probabilidad, como aquella rama de la Lógica que tiene por objeto material los argumentos dubitativos o probables y por objeto formal a las relaciones lógicas que vinculan dichos argumentos con proposiciones cuya verdad resulta evidente con certeza y que permiten determinar su mayor o menor probabilidad demostrativa[29].

Así definida, la probabilidad o relación de probabilidad (grado de probabilidad) se enfoca en torno a la conclusión de un argumento y es directamente proporcional a la relación entre las premisas y la conclusión[30].

Todavía Keynes realiza una precisión más en torno al concepto de probabilidad; lo hace en el siguiente capítulo (cap. II). Señala que hay tres maneras en que se puede hablar de "probabilidad". Nos interesan las dos primeras:

---

[27] Ibídem.

[28] *"Esto involucra relaciones puramente lógicas entre las proposiciones que sustancian nuestro conocimiento directo y las proposiciones respecto de las que alcanzamos el conocimiento indirecto"* [KEYNES, pág. 4]

[29] Esta definición no pertenece a Keynes. No obstante, consideramos que por su contenido es compatible con la exposición Keynesiana y nos parece adecuada para explicitar el sentido de una lógica de las probabilidades.

[30] Esto mismo puede expresarse en un lenguaje simbólico; Keynes adopta la siguiente expresión: **a/h = α** donde **'h'** son las premisas de las que parte el argumento, **'a'** es la conclusión y **α** es la relación o grado de probabilidad. El símbolo **"/"** no debe interpretarse en sentido estrictamente matemático sino lógico, como expresión de la relación de proporción entre premisas y conclusión; dicho signo aplicado a contenidos numéricos, suele designar la operación matemática "cociente" que, interpretada en términos lógicos, es una manera en que se da una relación de proporción.

Sentido fundamental: El que hemos explicado ahora: las relaciones lógicas establecidas entre dos grupos de proposiciones (premisas y conclusión).

Sentido derivado: Los grados de creencia racional que se sustentan en "proposiciones secundarias" que justifican la existencia de las relaciones de probabilidad en el sentido fundamental anterior[31].

Ambos sentidos conjugan el aspecto objetivo y subjetivo de la cuestión. Keynes, abordará prácticamente en todo su Tratado el sentido fundamental.

Hemos venido hablando hasta ahora de las relaciones lógicas que sustentan la probabilidad de una conclusión con respecto a sus premisas y evidencias, sin señalar en qué consisten tales relaciones; asimismo, hemos mencionado el concepto de "proposición secundaria" indicando la importancia que tiene dentro de la teoría Keynesiana de la probabilidad, sin precisar en qué consiste. La digresión que propone Keynes acerca del conocimiento, la creencia racional y el argumento, en el siguiente capítulo de las *Ideas Fundamentales*, aborda con más detalle estas cuestiones.

B) la probabilidad en relación con la teoría del conocimiento[32]

A los solos efectos de ordenar nuestra exposición, consideramos conveniente dividir la temática aquí tratada en tres partes: 1) La relación entre probabilidad, certeza y conocimiento; 2) Los modos de conocer: conocimiento directo e indirecto y 3) Recapitulación de los conceptos de certeza y probabilidad a la luz de lo expuesto.

1) Probabilidad, certeza y conocimiento

La probabilidad se dice en función de la certeza; la certeza, se establece en función del conocimiento. Para demostrar esta relación existente entre probabilidad, certeza y conocimiento Keynes procede distinguiendo, en primer lugar, entre creencia racional y mera creencia, y entre creencia verdadera y creencia falsa. Seguidamente, expone el concepto de certeza y su estrecha vinculación con el conocimiento. Por último analiza la relación entre probabilidad y conocimiento.

---

[31] Cfr. Keynes, cap. II, pág. 12.

[32] El título de esta sección de nuestro estudio repite el homónimo con que Keynes bautizó el capítulo de su obra que acabamos de mencionar y cuyo contenido ahora abordamos.

> *"Si un hombre cree algo por una razón absurda o por ninguna razón en absoluto y lo que él cree resulta ser verdadero por alguna razón desconocida por él, no puede decir que cree eso racionalmente aunque crea en ello y sea verdad de hecho. En el otro extremo un hombre puede creer racionalmente que una proposición es probable, cuando de hecho es falsa. La distinción entre creencia racional y mera creencia, por lo tanto, no es la misma que entre creencia verdadera y creencia falsa"* [33]

Sobre un determinado objeto, podemos tener una "mera creencia", esto es, una simple convicción de que es así como nosotros lo concebimos, sin que obre en dicha aserción ningún fundamento, ninguna evidencia, o bien, mediante fundamentos y evidencias falsos. Por ejemplo, en alguna época se admitió que nuestro planeta Tierra era plano; e, incluso, se tejían explicaciones fabulosas sobre la convicción de que era plano, sin que mediaran razones verdaderas que justificaran dicha creencia. También podemos poner como ejemplo las convicciones que un hombre sin instrucción puede tener acerca de un fenómeno natural, como la lluvia, creencia que puede coincidir con la verdad: este hombre puede tener la convicción de que la lluvia procede de las nubes que se forman por el calor generado por el Sol sobre ríos, lagos, etc. sin tener razón alguna para justificar lo que afirma[34].

Una creencia es racional cuando existen "razones" que la justifican. Es verdadera, cuando la proposición sobre la que tiene lugar nuestra creencia es verdadera, y falsa si la proposición sobre la que tiene lugar es falsa.

Una creencia, sea racional o no, admite distintos grados.[35] El grado más alto de una creencia es la "certeza". Esta corresponde al "conocimiento":

> *"El grado más alto de creencia racional que se denomina creencia racional cierta, corresponde al conocimiento. Podemos decir que conocemos racionalmente una cosa cuando tenemos una creencia racional cierta en ella y viceversa".*[36]

Por otra parte: *"El conocimiento de una proposición siempre corresponde a la certeza de una creencia racional en ella y al mismo tiempo a la efectiva verdad de la proposición misma. No podemos conocer una proposición a menos que esta sea, de hecho, verdadera"*[37].

---

[33] Cfr. KEYNES, pág. 10.
[34] Los ejemplos aquí citados nos pertenecen.
[35] KEYNES, ibídem.
[36] KEYNES, ibídem.
[37] Cfr. KEYNES, pág. 11. Estrictamente, no podemos llamar conocimiento sino al que corresponde a una proposición verdadera.

Conforme con este último texto, se deber reservar el calificativo de certeza al caso en que el objeto de nuestra creencia racional es verdadero[38].

Una creencia racional es probable cuando no tenemos certeza sobre al misma. La cuestión, ahora, estriba en establecer su grado de probabilidad. Si la probabilidad se dice con relación a la certeza y esta tiene lugar cuando hay conocimiento propiamente dicho, también la probabilidad quedará determinada con relación al conocimiento[39].

Para establecer la probabilidad de una proposición de manera de garantizar que nuestra creencia acerca de ella sea racional, resulta necesario poseer evidencia en su favor sobre la que se justificará el valor de su probabilidad. Así, por ejemplo, la mayor o menor probabilidad de la proposición que afirma que dados dos partidos políticos, el A y el B, las chances de triunfo en las próximas elecciones corresponde al partido A más que al partido B, debe basarse en evidencias tales como que la plataforma de gobierno propuesta por el partido A es mejor que la del partido B, o que el candidato del partido A tiene mayor idoneidad profesional comprobada para el cargo que aspira que el candidato del partido B, etc. Sin embargo, la probabilidad (grado de probabilidad) de una proposición no puede determinarse exclusivamente a partir de estas evidencias; resta aún por justificar porqué tales evidencias implican una determinada probabilidad; en nuestro ejemplo, porqué una mejor plataforma de gobierno, o un mejor candidato favorecen el triunfo en una elección[40]. Por ello es que Keynes afirma que:

> *"El grado probable de una creencia racional en una proposición, (...) surge del conocimiento de alguna proposición secundaria correspondiente"* [41]

Distingue así entre *proposiciones primarias*, aquellas que no contienen afirmaciones respecto de una relación de probabilidad y *proposiciones secundarias*, que son aquellas que afirman una relación de probabilidad[42]. Para que la probabilidad de la proposición primaria sea racional

---

[38] La observación es importante. Previene de todo posible "apresuramiento" a la hora de sacar conclusiones. Solo podemos estar ciertos de aquello sobre lo que no cabe duda alguna en razón de que hemos fundado nuestra convicción en evidencia incuestionable y suficiente. En una palabra, en cuanto estamos en posesión de una verdad.

[39] Veremos inmediatamente que una proposición puede conocerse de manera directa o indirecta como resultado de un argumento.

[40] Intuitivamente podemos inferir que, desde el punto de vista del objeto, lo que justifica la certeza o probabilidad de una afirmación fundada en cierta evidencia, depende de que dicha evidencia refiera o no a causas reales que influyen en el objeto de nuestra afirmación. La conexión lógica entre la evidencia fundante y la consecuencia afirmada, no resulta evidente, exclusivamente, a partir de la aprehensión de la evidencia fundante, sino que nuestra inteligencia debe "captar" la conexión causal entre la evidencia fundante y su consecuencia, ya sea de manera inmediata, ya sea por medio de otro argumento que comprueba o demuestra tal conexión. A nuestro juicio, Keynes, ofrece una explicación similar, que a continuación señalamos.

[41] Cfr. KEYNES, pág. 11.

[42] *"La proposición (digamos q) que conocemos en este caso no es la misma que la proposición (digamos p) en la que tenemos un grado probable (digamos a) de creencia racional. Si la evidencia sobre la que basamos nuestra creencia es h, entonces, lo que conocemos, a saber q, es*

mente establecida, se exige que la proposición secundaria sea conocida, es decir, sea tenida con certeza[43]. En base a esta distinción se puede entender con más precisión el alcance de la distinción entre creencia racional y mera creencia; en efecto, podemos racionalmente creer que una proposición es probable, aunque de hecho sea falsa, si nos fundamos en una proposición secundaria verdadera y cierta; en cambio, no podemos considerar racional una creencia, aunque de hecho sea verdadera, si la proposición secundaria en la cual se funda no es verdadera. Nótese que se trata de la aplicación del principio lógico que dice que, desde el punto de vista de la materia de un razonamiento, a partir de premisas falsas no pueden tener lugar conclusiones verdaderas, mientras que de premisas verdaderas, pueden surgir conclusiones verdaderas o falsas.

2) Conocimiento directo y conocimiento indirecto

Corresponde ahora considerar la forma en que conocemos proposiciones. Keynes no desarrolla una teoría completa del conocimiento; no es tampoco su propósito; en ciertos casos, incluso, se manifiesta vacilante respecto de los mecanismos psicológicos que se involucran en el efectivo proceso de conocimiento[44].

Llegamos al conocimiento de nuestras proposiciones de dos maneras: a través de un conocimiento directo o a través de un conocimiento indirecto. El proceso de conocimiento comienza antes, con la "aprehensión directa"[45]. Esta aprehensión no constituye por sí misma un conocimien

---

que la proposición p conlleva una relación de probabilidad de grado a respecto del conjunto de proposiciones h y este conocimiento nuestro nos justifica en una creencia racional de grado a en la proposición p. Será conveniente llamar a las proposiciones tales como p, las cuales no contienen afirmaciones respecto de relaciones de probabilidad, "proposiciones primarias"; y proposiciones como q, las cuales afirman la existencia de una relación de probabilidad, "proposiciones secundarias". " [KEYNES, Ibídem].

[43] "*Lo peculiar de la certeza es que el conocimiento de una proposición secundaria que implica certeza, junto con el conocimiento de lo que se erige en la posición de evidencia en la proposición secundaria, conduce al "conocimiento de" y no meramente "acerca de", la proposición primaria correspondiente. En el otro extremo, el conocimiento de una proposición que implica un grado de probabilidad menor que la certeza, junto al conocimiento de la premisa de la proposición secundaria, conduce solamente a un grado conveniente de creencia racional. El conocimiento presente en este último caso lo llamo "conocimiento acerca de" la proposición primaria o conclusión del argumento, como distinto del conocimiento "de" él*". [KEYNES, pág. 15]

[44] "*No deseo verme envuelto en cuestiones de epistemología respecto de las cuales no tengo la respuesta*", dice al comenzar el capítulo que analizamos [cfr. KEYNES, pág. 10]. Más adelante al referirse a los procesos por medio de los cuales pasamos de nuestras experiencias y percepciones al conocimiento de proposiciones que tienen por objeto el contenido de tales experiencias y percepciones simplemente dice que se trata de "*algún proceso mental del cual es difícil dar una razón*" [cfr. KEYNES, pág. 13]

[45] La expresión en inglés es "*direct acquaintance*". Keynes distingue entre lo que llama "*direct acquaintance*" y "*direct knowledge*" (conocimiento directo). Para respetar dicha distinción hemos preferido traducir lo primero por "*aprehensión directa*", reservando el término "*conocimiento*" para "*direct knowledge*" y "*indirect knowledge*". Con nuestra traducción creemos no haber traicionado el sentido mismo del concepto Keynesiano; por otra parte el mismo Keynes señala, refiriéndose al concepto en cuestión, que lo elige "*llamar sin referencia a otros usos de este término: aprehensión directa*" (*direct acquaintance*) [KEYNES,

to pero el conocimiento se origina a partir de ella. Tiene por objetos principales: la experiencia sensible (aprehensión de nuestras sensaciones), las ideas o significados de nuestros pensamientos procedentes de las aprehensiones sensibles y la percepción de hechos, características, relaciones entre datos y sentidos o significados[46].

> "A los objetos de conocimiento y creencia –como opuestos a los objetos de aprehensión directa los cuales denomino experiencia, significados y percepción– llamaré proposiciones" [47]

Cuando el conocimiento de una proposición procede a partir de la "contemplación" de objetos de aprehensión (directa), tenemos un "conocimiento directo" de la misma[48]. Este conocimiento reviste el carácter de "certeza"[49]. Cuando, en cambio, surge como consecuencia de un argumento, decimos que tenemos un "conocimiento indirecto" de la misma. Pero, en este último caso cabe hacer una precisión. Citemos nuevamente a Keynes: El conocimiento indirecto tiene lugar

"A través de la percepción de la relación de probabilidad de la proposición respecto de la cual alcanzamos conocimiento, con otra proposición. (...) Lo que, de todos modos, conocemos en primer lugar no es la proposición en sí misma, sino una proposición secundaria que la incluye". Y agrega: *"cuando conocemos una proposición secundaria que incluye a la proposición p como sujeto, podemos decir que tenemos conocimiento indirecto acerca de p"* [50].

El conocimiento indirecto de una proposición consiste, entonces, en la "percepción" de la relación de probabilidad que se establece entre dicha proposición y las premisas de las que parte, a través de una proposición secundaria que justifica dicha relación.

Aquí se presenta una dificultad. Más atrás hemos establecido el contexto en que, según Keynes, podemos encarar un estudio de la probabilidad en un sentido estrictamente lógico; su objeto propio, según vimos, consiste en las relaciones lógicas que permiten inferir la certeza o la probabilidad que un determinado argumento tiene.[51] Para que el propósito de tal estudio sea factible resulta necesario que las relaciones que justifi-

---

pág. 12]

[46] KEYNES, ibídem.

[47] KEYNES, ibídem.

[48] Keynes pone el siguiente ejemplo: Captamos la sensación de *"amarillo"* [aprehensión directa de una sensación]. A partir de ella podemos pasar directamente al conocimiento de la proposición *"tengo una sensación de amarillo"*. Asimismo podemos tener aprehensión directa del significado de *"amarillo"*, *"color"* y *"existencia"* [aprehensión directa del significado de las ideas y nuestros pensamientos procedentes de aprehensiones sensibles] y conocer directamente las proposiciones: *"entiendo el significado de amarillo"*, *"mi sensación de amarillo existe"* y *"amarillo es un color"*.

[49] *"He asumido que todo conocimiento directo es cierto"*. [KEYNES, pág. 16]

[50] KEYNES, ibídem.

[51] Cfr. Nuestra sección A): *El problema de la probabilidad y sus características como objeto de una teoría lógica de la probabilidad.*

can pasar del conocimiento directo de una proposición al conocimiento indirecto de otra, sean efectivamente "percibidas" y objetivables. Pero esto no ocurre siempre así; es decir, no siempre somos capaces de precisar los procesos por los cuales dichas relaciones tienen lugar[52]. No obstante esta dificultad, podemos estar seguros de que si nuestro paso de una proposición a otra es legítimo tales relaciones lógicas existen independientemente de que nos resulten patentes[53]. Podría objetársele a Keynes que si toda la plataforma de su teoría de la probabilidad descansa en una mera convicción, corre el riesgo de debilitarse. En descargo de tal objeción, obsérvese que el hecho de que, tal como hemos señalado, no seamos siempre capaces de precisar los procesos lógicos que sustentan el paso del conocimiento directo de una proposición al conocimiento indirecto de otra, no significa que no tengamos ninguna noticia de los mismos. De hecho, Keynes considera que son objeto de una "aprehensión directa" [54]. Por otra parte, si dichas relaciones lógicas en virtud de las cuales legítimamente determinamos la probabilidad de una proposición con referencia a otras no fuera "objetiva" ni cognoscible, todo conocimiento probable perdería todo valor y quedaría resuelto en un puro parecer subjetivo, o bien, el conocimiento indirecto sería incompleto.

3) Resumen de lo expuesto sobre los conceptos de probabilidad y certeza.

Recapitulando, tenemos que para que una creencia racional en una determinada proposición p revista el grado de certeza, debe cumplir con una de dos condiciones: a) que conozcamos p directamente; b) que conozcamos un grupo de proposiciones h, y también alguna proposición

---

[52] *"Sin embargo, no siempre es posible analizar el proceso mental en el caso del conocimiento indirecto, o decir por medio de qué percepción o de qué relación lógica hemos pasado del conocimiento de una proposición al conocimiento de otra"* [KEYNES, pág. 13]

[53] *"Me siento inclinado a creer que en toda transición legítima de este tipo* (paso de una proposición a otra) *debe existir alguna relación lógica del propio tipo entre las proposiciones, aún cuando no seamos explícitamente conscientes de él"* [KEYNES, ibídem].

[54] *"Cuando conocemos algo por medio de un argumento debe ser a través de una aprehensión directa de algunas relaciones lógicas entre la conclusión y las premisas"* [KEYNES, pág. 14]. La afirmación es importante pues lo que de aquí se infiere es que, en términos Keynesianos, la sustentabilidad de la probabilidad de una proposición p, respecto de un conjunto de proposiciones h (premisas) fundada en una proposición secundaria q, descansa en la aprehensión directa de las relaciones lógicas que justifican la probabilidad de p, respecto de h, aprehensión que supone la certeza de la proposición secundaria q. Atribuir tal conocimiento a una aprehensión directa nos parece ya aquí acercar la cuestión al campo de la "intuición" intelectual. En el capítulo IV, cuando critica el Principio de Indiferencia, complementa esta posición mediante el rol que asigna a los *juicios directos*. Además de esto, se sigue otra importante consecuencia: *"En todo conocimiento, por tanto, hay algún elemento directo; y la Lógica nunca puede convertirse en algo puramente mecánico"* [KEYNES, pág. 15], ni la probabilidad, por tanto, podrá ser reducida enteramente a procedimientos formales (matemáticos).

secundaria q que afirma una cierta relación entre p y h. Todas las proposiciones h, incluyan tanto proposiciones primarias como secundarias, deben ser conocidas.

Para que una creencia racional en una determinada proposición p, revista un cierto grado de probabilidad, es necesario conocer un grupo de proposiciones h y también una proposición secundaria q que afirme la probabilidad de p en función de h[55].

Nuestro conocimiento y la probabilidad atribuible a nuestras creencias es subjetivo en cuanto es relativo al individuo, esto es, en cuanto tiene lugar en el individuo. Pero establecido el cuerpo de premisas que nuestras capacidades y circunstancias subjetivas nos ofrecen y dadas las relaciones lógicas que tenemos capacidad de percibir, sobre las que se basan nuestros argumentos, las conclusiones racionales que podemos sacar guardan una relación lógica y objetiva respecto de sus premisas.

El rol de los "juicios directos" y la intuición en la "percepción" del grado de probabilidad en nuestras creencias racionales

En esta segunda parte, nos referiremos a los capítulo III y IV de las Ideas fundamentales del *Tratado de la Probabilidad* de Keynes. En ellos, el autor hace una crítica al tradicional tratamiento matemático de la probabilidad, lo cual le permite aplicar las ideas expuestas en los capítulos precedentes. El capítulo III está dedicado al problema de la mensurabilidad del grado de probabilidad, esto es, la cuestión de la legitimidad y alcance que tienen las "reglas" matemáticas para determinar cuándo una proposición (o una hipótesis) es más probable que otra. El capítulo IV, completa la cuestión mediante el análisis y crítica del principio que Keynes denomina "de indiferencia". En este último, cobrará relieve el concepto de "juicio directo" que permite establecer una valoración en términos de preferencia sobre la mayor o menor probabilidad de distintas alternativas.

A) la medida de la probabilidad

Generalmente una teoría de la probabilidad se ha ocupado de establecer comparaciones entre distintos argumentos en función del valor o "peso" que tienen. En cierto modo resulta razonable considerar tal

[55] Cfr. KEYNES, pág. 16

comparación, de momento que la probabilidad guarda relación con el *grado* de creencia racional que un argumento puede tener[56]. Ello ha llevado a concluir que, estrictamente hablando, toda probabilidad es mensurable y, sobre dicho supuesto, su estudio se ha orientado al "cálculo" de probabilidades con aplicación del método matemático[57]. Por ello ha tenido lugar mayormente el estudio del "cálculo" de probabilidades que su consideración lógica.

En este contexto se ha definido la probabilidad de un suceso como el cociente entre el número de casos favorables sobre el número de casos posibles. Un ejemplo clásico para ilustrar esta definición es el siguiente: ¿qué probabilidad hay de que tirado un dado salga el número 6?; un dado tiene seis caras, numeradas del 1 al 6; los casos posibles son seis. Lo que tratamos de saber es qué probabilidad hay de que salga una y solo una de estas caras, a saber la que contiene el número 6; evidentemente los casos favorables se reducen a 1; luego la probabilidad de que salga el número 6 es de 1/6. Inmediatamente se infiere que si el número de casos favorables coincide con el número de casos posibles, el suceso deja de ser probable; resulta absolutamente cierto[58]. En este caso el cociente dará por resultado el número 1. Contrariamente, si no hay casos favorables, es decir, el número de casos favorables es 0, el cociente dará por resultado 0. Numéricamente hablando, la probabilidad de un suceso admite valores comprendidos en el intervalo abierto entre 0 y 1, es decir, (0,1).

Si bien esto puede resultar aplicable en muchos casos, Keynes sostiene la insuficiencia de esta manera de considerar la probabilidad. Para probar su tesis, ofrece abundantes ejemplos sobre los que funda su crítica[59]. Nos referiremos solo a algunos de ellos para evitar extendernos demasiado en nuestra exposición. En todos los ejemplos Keynes apunta a señalar:

a) En todo suceso donde son posibles más de una alternativa y donde cabe una cierta comparación en orden a preferir una alternativa sobre otra, no siempre es posible asignar una escala numérica y, de asignársele, el valor numérico resulta del todo arbitrario.

---

[56] *"He hablado de la probabilidad como concerniente a grados de creencia racional. Esta frase implica que en algún sentido es cuantitativa y tal vez capaz de medida"* [Keynes, pág. 20]

[57] Keynes refiere los intentos de establecer una "escala" o "regla" absoluta para comparar toda probabilidad llevados a cabo por Bentham, De Morgan, etc. La idea central consiste en expresar cuantitativamente el grado de probabilidad de dos o más proposiciones en función de una escala de magnitudes absolutas. Esto reduce en gran medida el campo de la probabilidad al campo de lo cuantitativo; además resuelve toda cuestión relativa a la probabilidad de un argumento a consideraciones formales.

[58] ¿Qué probabilidad hay de que teniendo un solo naipe de una baraja, por ejemplo un as de espadas, al darlo vuelta resulte ser un as de espada?. La pregunta es trivial, pues hay plena certeza de que no puede ser otra cosa que dicho as.

[59] Cfr. especialmente págs. 22 a 30 del *"Treatise..."*

b) En los casos en que sea posible tal asignación numérica, esta no siempre obedece a razones inherentes a la evidencia propia sobre la que se establece la comparación sino que procede de evidencia externa de mayor o menor relevancia.

c) Finalmente hay casos en que la comparación entre dos o más alternativas probables no admite su traducción en términos numéricos.

Ejemplo del caso a)[60]: En situaciones propias de la vida diaria, muchas veces evaluamos alternativas probables en orden a tomar una decisión que se traduce en acciones concretas. Por ejemplo; supongamos que nos disponemos a dar un paseo y el día está nublado; ¿qué probabilidad hay de que regresemos a casa sanos y salvos? Si se desata una tormenta feroz mientras estamos en la calle, la probabilidad, sin duda, es menor que si se hubiera desatado antes de salir, en cuyo caso, tal vez, hubiéramos desistido del paseo. ¿Esta probabilidad, puede volcarse en expresiones numéricas?. A favor de una respuesta afirmativa podría aducirse la existencia de una estadística de muertes debidas al impacto de un rayo en situaciones de tormenta, pero, observa Keynes, si tal información no está incluida en el conocimiento al que se refiere la probabilidad, tal conocimiento no resulta relevante ni afecta al valor de dicha probabilidad[61]; es decir, si no conocemos tal estadística, de modo que nuestro planteo sea el siguiente: "*Teniendo en cuenta el porcentaje de muertes por efecto de un rayo en una tormenta eléctrica, ¿qué probabilidad hay de que, estando nublado, si salimos a dar un paseo por la calle, regresemos vivos a casa?*", tal estadística no es relevante; pero el planteo original del ejemplo no incluye tal estadística, de manera que la estimación numérica a que esta pueda dar lugar no es aplicable.

El mismo ejemplo nos sirve para el caso b)[62]. Supongamos la relevancia de la aplicación de la estadística. No obstante, la probabilidad que puede inferirse a partir de ella (expresable en términos numéricos) no siempre es aplicable unívocamente a todos los casos, por haber otras circunstancias particulares adicionales que deberían observarse. Así, por ejemplo, si salimos a dar una vuelta en un día nublado, pero lo hacemos usando nuestro automóvil, la circunstancia es distinta que si lo hacemos a pie[63].

---

[60] Cfr. KEYNES, pág. 29

[61] KEYNES, ibídem.

[62] La aplicación de este mismo ejemplo al caso b) nos pertenece. Siendo nuestro propósito reducir el número de ejemplos a fin de no extendernos en nuestra exposición, como hemos dicho, hemos preferido mantenernos en el contexto del ejemplo en cuestión.

[63] Keynes hace notar que en algunos casos puede establecerse una comparación numérica y afirmar si un nuevo dato confirma o rechaza un cierto argumento. [Cfr. KEYNES, loc. cit.] Aplicado al presente ejemplo, determinar en qué medida afecta al valor estadístico el agregado del auto que usamos como medio de transporte para dar el paseo un día nublado; pero esto no nos ilustra en cuánto (cantidad numérica) esta nueva información incide.

Un ejemplo sobre el caso c) lo ofrece Keynes a continuación del ejemplo anteriormente mencionado. Supongamos tener tres series de experimentos. La primera serie incluye muchas pruebas. En la segunda se ha cuidado la variación de las condiciones irrelevantes. En la tercera serie se concluye una generalización de mayor amplitud que en las otras dos series. Sobre las evidencias de cada una, ¿cuál de estas tres generalizaciones es más probable? Para esta pregunta, no hay respuesta; no hay ni igualdad ni desigualdad entre ellas.

A partir de estas consideraciones puede establecerse cuatro posibilidades: 1) En algunos casos no hay probabilidad en absoluto; 2) en otros, las probabilidades no pertenecen a un conjunto de magnitudes medibles en términos de una unidad común[64]; 3) hay casos en que tales magnitudes y sus medidas existen, pero nos resultan desconocidas; 4) por último se dan casos en que las magnitudes son determinables, aunque no sea posible siempre determinarlas en la práctica[65].

Quienes se inclinan a considerar la probabilidad en términos matemáticos excluyen las dos primeras alternativas. Es el caso de Laplace y sus seguidores, lo cual merece a Keynes especial atención[66].

1) Las "probabilidades desconocidas" de Laplace

Eliminadas las dos primeras alternativas, como hemos dicho, se asume, en consecuencia, que toda probabilidad admite una medida expresable en términos numéricos, seamos capaces o no de conocer dicha magnitud y seamos capaces o no de llevar a la práctica tal medición. Considerando que la probabilidad se ha definido numéricamente como el cociente entre el número de casos favorables y el número de casos posibles, aplicando esto al criterio anterior, se sigue que toda probabilidad,

---

[64] *"No es posible decir de cada par de conclusiones respecto de las cuales tenemos algún conocimiento, que el grado de nuestra creencia racional en una de ellas implica una relación numérica con el grado de nuestra creencia racional en la otra"*. Además *"no siempre es posible decir del grado de nuestra creencia racional en una conclusión si es igual, mayor o menor que el grado de nuestra creencia en otra"* [KEYNES, pág. 34].

[65] Cfr. Keynes, pág. 31.

[66] La crítica de Keynes a Laplace se completa en la quinta parte de su Tratado: "Los fundamentos de la Inferencia Estadística"; en el capítulo XXX, analiza detalladamente la "regla de sucesión" como aplicación del Principio de Indiferencia y del concepto de "probabilidad desconocida". En nuestra explicación omitimos lo atinente a la "regla de sucesión"; la consideración de la misma, supondría la exposición más detallada de ciertos tópicos propios del cálculo de probabilidades y sus desarrollos matemáticos concomitantes que no corresponden estrictamente al contexto epistemológico del presente estudio, sino más bien a un contexto lógico-formal. En ello entendemos ser plenamente consecuentes con la óptica Keynesiana [Cfr. KEYNES, pág. 115, donde da comienzo al capítulo X con el que se inicia la segunda parte de su Tratado: "Teoremas Fundamentales". Allí leemos: *"En la Primera parte nos hemos ocupado de la epistemología de nuestra materia, es decir, de qué conocemos respecto de las características y la justificación del conocimiento probable. En la Segunda Parte paso a su forma lógica"*. Su intención es deducir rigurosamente los teoremas centrales del cálculo de probabilidades a partir de las ideas filosóficas analizadas en la Primera Parte].

a-priori, admite una expresión numérica comprendida entre 0 y 1. Así lo expresa el mismo Laplace:

> "Cuando la probabilidad de un evento simple es desconocida, se puede igualmente suponer de él todos los valores comprendidos entre 0 y 1. La probabilidad de cada una de las hipótesis supuestas sobre el evento observado es (...) una fracción cuyo numerador es la probabilidad del evento en dicha hipótesis y el denominador es la suma de las probabilidades posibles relativas a todas las hipótesis" [67].

Como puede verse, esta definición de Laplace es una estricta aplicación de la definición numérica de probabilidad; en efecto, los casos posibles son la totalidad de las probabilidades de cada hipótesis establecidas sobre un determinado evento; los casos favorables están representados por la probabilidad de cada una de dichas hipótesis. Consideremos el siguiente ejemplo clásico, que es el que examina Keynes. Supongamos tener una urna que contiene un número infinito de bolas negras y de bolas blancas en proporción desconocida; el problema consiste en determinar qué probabilidades hay de sacar una bola negra (o blanca) de dicha urna. Evidentemente la proporción entre bolas negras y blancas es un dato decisivo; pero este dato se desconoce; por tanto, según el planteo del problema, existen infinitas proporciones posibles. La cuestión se deriva, entonces, en determinar qué probabilidad hay para cada una de tales proporciones posibles. Aplicando la definición de Laplace, si llamamos 'S' a la totalidad de las probabilidades de cada proporción posible, la probabilidad de la pregunta quedará definida por el cociente 1/S.

Obsérvese que hay aquí un supuesto: el de la equiprobabilidad de cada una de las proporciones posibles; dicho de otra manera, se asume que no hay razón alguna para preferir una proporción de bolas negras y blancas a otra; o bien, que no hay más datos relevantes que puedan incidir en el resultado (a saber, la probabilidad de extraer una bola negra o blanca), por lo cual, toda proporción tiene igual probabilidad[68]. Estas suposiciones se ajustan a las condiciones exigidas por el denominado *Principio de Razón no-suficiente* o, como Keynes prefiere llamarlo: *Principio de Indiferencia*. Su consideración en este contexto es relevante por cuanto el concepto de "probabilidad desconocida" de Laplace es una aplicación de este principio. Nos referiremos al mismo con mayor detalle en la sección siguiente. No obstante ello, ofrecemos una definición provisoria del mismo, a saber: *Dado un sujeto de predicación, si no hay razones conocidas para predicar de él una u otra entre varias alternativas, cada alternativa tiene igual probabilidad.*

---

[67] Citado textualmente del *Essai Philosophique* de Laplace, en francés, por Keynes [cfr. cap. XXX, pág. 372]. La traducción nos pertenece.

[68] Por ejemplo, está descartado el hecho de que las bolas tuviesen tamaño desigual, o consideraciones semejantes que resultaran relevantes en el problema.

Además, en el texto citado de Laplace se señala como condición fundamental que *la probabilidad de un evento simple es desconocida*. En el caso del problema planteado, la probabilidad de cada una de las posibles proporciones entre bolas negras y blancas, de conformidad con los datos suministrados, es absolutamente desconocida. ¿Qué debemos entender por "probabilidad desconocida" según Laplace?. Keynes observa que hay dos posibles interpretaciones para este concepto: o bien señala una falta de evidencia o bien señala la falta de habilidad o técnica por parte de un sujeto para argumentar a partir de una evidencia. En el primer caso, no es posible sacar conclusiones; solo cabe el segundo sentido[69]; sin embargo Laplace, no se refiere con "probabilidad desconocida" a la imposibilidad de sacar conclusiones; simplemente considera que toda probabilidad tiene un valor numérico y que en los casos en que parece no existir tal valor, en realidad no es inexistente, sino desconocido[70]. En tal caso, careciéndose de razones suficientes es admisible considerar como igualmente probable cualquier valor comprendido entre 0 y 1.

Keynes critica a Laplace que tal presuposición carece de toda base y observa, además, que lleva a una regresión infinita, lo cual es absurdo[71]. Para ello, propone el siguiente ejemplo. Sea a_1, a_2, a_3, etc. alternativas cuyo valor de probabilidad es p_1, p_2, p_3, etc. respectivamente. Si no sabemos nada del valor de a_1, tampoco, de hecho, sabemos nada del valor de probabilidad de p_1 [72]. Sean entonces b_1, b_2, b_3, etc. los valores posibles de probabilidad de p_1; la probabilidad, a su vez, de estos valores, son q_1, q_2, q_3, etc. respectivamente. Semejantemente, como no conocemos nada de b_1, tampoco sabemos nada acerca del valor de probabilidad de q_1, cuyos valores probables son, digamos, r_1, r_2, r_3, etc. ¿Cuándo se detiene este proceso?. ¿Hay, de suyo, alguna razón para que se detenga?. No la hay, con lo que por este procedimiento, no llegamos a ninguna conclusión final. Sin embargo, aquí es donde Laplace aplica el Principio de Indiferencia, ya sea desde el principio del razonamiento o en una segunda instancia. En el primer caso –desde el principio–, consiste en considerar que, si la única alternativa es a_1 y no conocemos nada de ella, no hay más razones para aceptar a a_1 que a su contraria- a_1[73]; como cada una de dichas alternativas tiene, a-priori, igual probabilidad, les corresponderá a cada una de ellas el valor de 1/2. En el segundo caso, la aplicación con-

---

[69] Cfr. KEYNES, Pág, 31 – 32. En efecto; frente a un determinado hecho, o bien no poseemos evidencia alguna, por lo cual no nos es posible sacar conclusión alguna (en otros términos, diríamos que solo conocemos que el hecho existe), o bien, hay evidencia pero no somos capaces de sacar conclusiones más o menos probables ya sea porque carecemos de las capacidades naturales para tal cometido o bien porque no poseemos métodos adecuados para extraer conclusiones.

[70] Cfr. KEYNES, cap. XXX, pág. 373.

[71] KEYNES, ibídem.

[72] En otras palabras, si no tenemos evidencia alguna que sustente a a_1, no podemos inferir qué grado de probabilidad p_1 tiene.

[73] El signo "-" indica negación; no debe confundírselo con el signo matemático que indica la operación de restar una expresión numérica de otra.

siste en presuponer que todas las alternativas tienen igual valor y sus probabilidades están comprendidas entre los valores 0 y 1. En todos los casos, no se aducen otras razones más que la suposición a-priori, para asignar los valores numéricos considerados[74].

Ciertamente existen casos en que la estimación numérica de la probabilidad es perfectamente legítima; por ejemplo, determinar la probabilidad de morir en un accidente de tren justifica tener en cuenta las estadísticas correspondientes tomadas años anteriores; y estimar nuestra chance de ganar en la lotería supone conocer cuántos números están en juego[75]. En estos casos la relación de probabilidad queda comprendida entre límites numéricos; pero de aquellos casos en que no es posible establecer una comparación expresable en términos numéricos, no se sigue que, forzosamente, tal comparación existe pero nos resulta desconocida, puesto que puede no existir[76]. Por otra parte, en el capítulo II, Keynes estableció que la probabilidad guarda relación con el grado de nuestras creencias las que, en cierto sentido son relativas al sujeto[77], es decir, son relativas a nuestra capacidad humana de razonamiento; por lo tanto nuestra estimación de una mayor o menor probabilidad no es resultado de un discernimiento lógico perfecto, sino, como se ha dicho, es relativa al conocimiento de una proposición secundaria que de hecho es conocida.

> *"Decir, entonces, que una probabilidad es desconocida debe significar que es desconocida para nosotros por nuestra falta de capacidad para argumentar a partir de una evidencia dada. La evidencia justifica un cierto grado de conocimiento, pero la debilidad del poder de nuestro razonamiento impide nuestro conocimiento respecto de cuánto es dicho grado. En el mejor de los casos, en tales situaciones, solamente conocemos vagamente con qué grado de probabilidad las premisas implican la conclusión"*[78]

Considerar la probabilidad, por lo tanto, como algo estrictamente reductible a métodos exclusivamente formales, tal como un cálculo matemático, resulta limitante e inconveniente; supone además, dado un argumento, excluir la posibilidad de otra relación lógica entre sus premi-

---

[74] En el capítulo XXX observa que la generalización de la regla de Laplace obedece a una falsa aplicación de una analogía; ciertamente, la equiprobabilidad de las distintas alternativas pueden ser plausibles en el ejemplo de la urna en donde se ha supuesto que el número de bolas blancas y negras es infinito; no resulta igualmente admisible si el número de bolas es finito. La aplicación práctico-concreta de estos principios, resulta igualmente cuestionable. Esto último exige una mayor explicación del Principio de Indiferencia, que abordamos a continuación.

[75] Cfr. KEYNES, pág. 30

[76] KEYNES, ibídem.

[77] Cfr. el final de la primera parte del presente trabajo, punto B) *Resumen de lo expuesto sobre los conceptos de probabilidad y certeza.*

[78] Cfr. KEYNES, pág. 32.

sas y la conclusión que no sea una relación matemática como condición necesaria para determinar la probabilidad de dicha conclusión[79].

Por último, el grado de conocimiento en razón del cual se establece que una probabilidad es mayor o menor que otra, queda fuera de un "orden" absoluto en el que pueda tomar lugar[80]. En otras palabras, no es posible ajustar el grado de probabilidad a una única escala comparativa de carácter universal, una "regla" o medida única de grados de probabilidad, pues: la certeza, la imposibilidad y la probabilidad, constituyen "grados" ordenados relativos entre sí; una probabilidad está entre la certeza y la imposibilidad; si consideramos una segunda probabilidad y decimos que tal probabilidad es mayor que la primera, esto significa que se encuentra entre la certeza y la primera probabilidad; nuestro grado de creencia racional en ella es mayor que el que tenemos respecto de la primera; pero esto es admisible en la medida que ambas probabilidades guarden relación entre sí y con respecto a una misma certeza o imposibilidad; la comparación es posible dentro de los términos de una misma serie. Considérese el siguiente ejemplo[81]: Si afirmamos que, conforme con la evidencia que la Ciencia actualmente posee, es más probable la hipótesis del Big Bang que explica el origen del universo físico, que la hipótesis de un universo sin origen y estacionario, tal comparación es posible dentro del contexto en que ambas hipótesis son formuladas; pero si consideramos ahora la hipótesis evolucionista relativa al origen y desarrollo de las diferentes especies biológicas, ¿cuál es su "grado" de probabilidad? ¿Podemos establecer su mayor o menor probabilidad con relación a las dos hipótesis antes mencionadas, respecto del universo?. La respuesta es negativa. Por ello es que Keynes afirma que:

> *"Las comparaciones de «mayor» o «menor» deben ser siempre posibles entre términos que son miembros de una misma serie, y nunca pueden ser posibles entre términos que no son miembros de una misma serie"* [82]

Sin embargo, observa a continuación que existen probabilidades que no pueden ser comparadas por cuanto existe más de un "camino" o alternativa entre la certeza y la imposibilidad[83].

---

[79] *"Sería difícil sostener que no hay una relación lógica cualquiera entre nuestras premisas y nuestra conclusión en aquellos casos donde no podemos asignar un valor numérico a una probabilidad"* [Keynes; pág. 33].

[80] Cfr. KEYNES, pág. 35.

[81] El ejemplo nos pertenece.

[82] Cfr. KEYNES, pág. 35

[83] Por ejemplo, cuál es el medio de transporte más probable que utilizará un individuo X para recorrer el trayecto desde la ciudad A a la ciudad B que dista de ella unos 1.500 kilómetros. La certeza estará determinada por el conocimiento del medio de transporte que efectivamente haya utilizado; la imposibilidad, podría estar en la hipótesis de que realice el trayecto caminando; pero que lo haga en ómnibus, en auto o en avión, sobre la base de que tales medios son aptos para realizar el recorrido, no implica, a-priori, mayor o menor probabilidad entre ellos. El supuesto de su equiprobabilidad, está sujeto a las dificultades que se han analizado en

B) el "principio de indiferencia"

Al discutir el problema de las hipótesis desconocidas de Laplace, hemos mencionado el *"Principio de Indiferencia"*. Ciertamente, si consideramos el análisis de la probabilidad en términos cuantitativos, se requiere de un criterio de comparación o "regla" de medida para establecer la comparación. Tradicionalmente, observa Keynes, se ha adoptado el criterio propuesto por Bernoulli, fundador del cálculo de probabilidades, conocido como *"Principio de razón no-suficiente"*. Keynes, prefiere denominarlo *"Principio de Indiferencia"*[84]. Hemos dado una definición provisoria de este principio. Keynes, ofrece la siguiente definición: *"Dado un sujeto de predicación, si no hay razón conocida para predicar de él una u otra entre varias alternativas* - es decir, no hay evidencia relevante para preferir una más que otra - *en relación con tal conocimiento todas las alternativas tienen igual probabilidad"*, de donde se sigue que el grado de "igual probabilidad" debe ser asignado a cada argumento de entre varios ante la ausencia de razones positivas (suficientes) para asignar desigual probabilidad.[85]

Semejantemente a como procediera en el capítulo anterior, ofrece también aquí una serie de planteos, a modo de ejemplos, cuya solución a la luz del mencionado principio dan lugar a paradojas o contradicciones[86]. Nos remitiremos solamente al primero de ellos.

Supongamos una proposición respecto de cuyo sujeto conocemos solamente el significado y, por tanto, no hay evidencia relevante acerca de la atribuibilidad de su predicado. Supongamos, además, que tampoco tenemos evidencia relevante acerca de la proposición contraria, es decir, aquella que predica del mismo sujeto exactamente lo opuesto. De acuerdo al Principio de Indiferencia ambas alternativas son equiprobables y tienen un valor de 1/2. En símbolos, dadas a y -a ambas serían equipro-

esta sección.

[84] *"Si es justificable romper con la tradición, prefiero llamarlo "Principio de Indiferencia"."* [Keynes, pág. 41]

[85] Nótese que la definición dada de este principio comienza diciendo "Dado un sujeto de predicación, si no hay razón conocida para predicar de él una u otra entre varias alternativas ...", es decir, si no hay razones conocidas para establecer la mayor atribuibilidad de un cierto predicado que la de otro, respecto de un sujeto. Teniendo en cuenta la crítica que seguidamente propone Keynes, debemos interpretar que en el contexto del principio de indiferencia, la mayor o menor atribuibilidad de un cierto predicado respecto de un sujeto responde a exigencias propias del sujeto y se determina en función de él. Por ejemplo: la "racionalidad"o "irracionalidad" resultarán predicables o no de un cierto sujeto en tanto quede establecida la naturaleza del mismo. Si no hay evidencia relevante que permita establecer con certeza su naturaleza (si tal sujeto es un hombre o no lo es) tanto una como otra cualidad resultarán equiprobablemente atribuibles a tal sujeto.

[86] *"Si toda probabilidad fuera necesariamente mayor que, igual a o menor que otra, el Principio de Indiferencia podría ser plausible. Porque si la evidencia no nos proporciona fundamentos para atribuir desigual probabilidad a las predicaciones alternativas, parece seguirse que deben ser iguales. Si, por el otro lado, no se necesita ni igualdad ni desigualdad entre probabilidades, este método de razonamiento falla. Sin embargo, aparte de esta objeción que está basada en los argumentos del capítulo III, la admisión del principio será más fácilmente removida mediante la exhibición de las contradicciones que involucra"*. [Keynes; pág. 42]

bables y el valor de la probabilidad de cada una de ellas sería 1/2. De la misma manera, la probabilidad de otras dos proposiciones, **c** y **d**, que tuvieran el mismo sujeto que la proposición **a**, debería ser cada una de 1/2. No habiendo ninguna evidencia para preferir una sobre la otra, nos encontramos con que ya no tenemos dos alternativas igualmente probables y entre sí contradictorias, sino varias proposiciones que son todas alternativas recíprocamente excluyentes e igualmente probables, y todas con un valor de probabilidad de 1/2. Nótese que la cuestión no estriba en que la proposición **c** y la proposición **d** sean contrarias a la proposición **a**; de hecho si **c** no es **a**, entonces es **-a**; otro tanto cabe para **d** y en general, **-a** incluye toda otra alternativa que no es **a**. El problema radica en que al no tratarse de solo un par de alternativas, sino de muchas (o, incluso, infinitas) no puede establecerse el "valor" de la equiprobabilidad.

El siguiente ejemplo de aplicación que ofrece Keynes permite aclarar el concepto. Si no teniendo evidencia relevante acerca del color de un libro asignamos a la probabilidad de la proposición "este libro es rojo" el valor de 1/2, "no-rojo" que puede ser "negro" o "azul" u otro color cualquiera, deberá dar lugar, también, a una proposición cuyo valor de probabilidad será 1/2, como por ejemplo: "este libro no es rojo", equivalente a decir "este libro es no-rojo". Dado que "no-rojo" es "negro", "azul" o cualquier otro color, como hemos dicho, la probabilidad de la proposición "este libro es negro" o la de "este libro es azul" también debería ser de 1/2, cuando, de hecho, estamos ante más de dos alternativas mutuamente excluyentes (y no ante dos), tan posibles una como la otra (Concretamente en nuestro caso, tres: rojo, azul y negro). Podría objetarse que la asignación del valor de 1/2 para la probabilidad de cada una de ellas no corresponde por cuanto este ejemplo quedaría, de suyo, fuera de los presupuestos de aplicabilidad del *Principio de Indiferencia*; en efecto, se ha asumido que un mismo libro no puede tener dos colores al mismo tiempo; es decir que si no es rojo, podrá ser, por ejemplo negro, debiendo quedar fuera de las alternativas posibles todo otro color; dicho de otra manera podremos decir "este libro es rojo o es negro" o bien "este libro es rojo o blanco" y, en general, "este libro es rojo o no-rojo". La suposición de que un mismo libro no puede tener dos colores al mismo tiempo, constituye una evidencia relevante, con lo que quedaría, entonces, fuera de las condiciones del *Principio de Indiferencia*. Sin embargo, dicha evidencia no se refiere al sujeto, como exige el Principio, sino al predicado. Por cierto; "rojo", "negro", "azul", son los colores

que se predican de un mismo libro y son ellos los que se excluyen recíprocamente[87].

De aquí Keynes observa que el Principio de Indiferencia o bien deberá quedar confinado a los casos en donde no se tiene conocimiento relevante ni del sujeto ni del predicado, con lo que se sigue su inaplicabilidad práctica, o bien deberá ampliarse el sentido de este principio, cuya reformulación intenta establecer[88].

Al referirnos a la temática abordada por Keynes en el capítulo II de su Tratado, hemos destacado que la Lógica no puede reducirse a pura mecánica[89]. La reformulación del Principio de Indiferencia justifica esta afirmación:

> *"Nuestro primer objeto debe ser hacer al mismo Principio más preciso aclarando cuánto tiene de aplicación mecánica y cuánto incluye una instancia de intuición lógica"* [90].

Inmediatamente realiza una aplicación del concepto de "conocimiento directo" de crucial importancia sobre el que, a nuestro juicio, descansa toda la cuestión que ahora nos ocupa. Citamos el texto completo:

> *"Sin comprometer el carácter objetivo de las relaciones de probabilidad, debemos, no obstante, admitir que hay una pequeña posibilidad de descubrir un método para reconocer probabilidades particulares sin asistencia alguna, cualquiera que esta sea, a partir de la intuición o juicio directo. Puesto que siempre se asume que podemos algunas veces juzgar directamente que una conclusión sigue a partir de una premisa, no es una gran extensión de esa presuposición el suponer que podemos reconocer algunas veces que una conclusión se sigue parcialmente de, o está en una relación de probabilidad con una premisa. Además la falla para explicar o definir la probabilidad en términos de otras nociones lógicas, crea la presunción de que las relaciones de probabilidad particulares deben ser, en primera instancia, reconocidas directamente como tales y no pueden ser alcanzadas por una regla fuera de los datos que no contienen ellos mismos elementos de probabilidad"* [91].

---

[87] Recuérdese, además, que Keynes ya ha establecido que la probabilidad se refiere siempre al predicado, es decir, lo que es probable es lo que se predica de un sujeto, el concepto que se predica acerca de un sujeto y no el significado del concepto que es sujeto de predicación.

[88] En tal reformulación tiene relevancia el rol de los "juicios directos" de preferencia.

[89] Cfr. nuestra nota 55, especialmente el texto de Keynes que citamos al final.

[90] Cfr. KEYNES, pág. 52

[91] Cfr. KEYNES, págs. 52 – 53. A nuestro modo de ver, el presente texto establece una correspondencia con el rol asignado a las "aprehensiones directas" [*direct acquaintance*]. Cfr. nuestra sección B), punto 2) de la primera parte de este trabajo: *Conocimiento directo y conocimiento indirecto*; allí señalábamos que la pura suposición sin más de que el conocimiento directo es cierto (afirmación aceptable en un contexto realista-objetivo) podía representar una "debilidad" argumental dentro de su teoría. Aquí, a la luz de la crítica efectuada al método lógico-matemático para determinar el grado de probabilidad de un argumento, por "descarte" encuentra justificable y confirmatorio el valor de la intuición a la hora de determinar ciertas probabilidades; la evidencia parecería sustentar como más razonable la admisión de una intuición tal.

Por otra parte, si bien parece no poder eludirse el elemento intuitivo de los juicios directos, estos deben ser limitados y controlados por reglas y principios lógicos capaces de una aplicación general[92]. De esta manera, quedará garantizada la objetividad y generalidad de una teoría lógica de la probabilidad y, a la vez, su aplicabilidad y consistencia concretas. Así, mientras podemos reconocer muchas relaciones de probabilidad de manera directa, algunas pueden ser más reconocibles que otras, por lo que un sistema lógico de probabilidad hará posible que aquellas relaciones lógicas que no nos son directamente aprehensibles, resulten claras a través de otras que podemos conocer con mayor precisión[93].

A los ojos de Keynes, el Principio de Indiferencia, por su mismo enunciado consiste en una "fórmula" pero, en parte, también incluye una instancia intuitiva que no resulta tan explícita como corresponde. Volvamos nuevamente sobre su definición: *"Dado un sujeto de predicación, si no hay razón conocida para predicar de él una u otra entre varias alternativas en relación con tal conocimiento todas las alternativas tienen igual probabilidad"*. ¿Qué son estas razones que permiten establecer la indiferencia en la atribución de una u otra alternativa entre varias, respecto de un mismo sujeto? y ¿qué condiciones deben darse para determinar tales razones?.

Retomando el ejemplo de la urna con bolas blancas y negras, si tratamos de determinar la probabilidad de sacar una bola negra o una bola blanca, la diferencia de color entre ellas no constituye una razón para preferir una alternativa más que la otra; a-priori podemos sacar tanto una bola negra como una bola blanca, siendo idéntica la probabilidad en un caso y otro. Pero si la extracción de las bolas se hace mediante un imán y sabemos que las bolas negras son de hierro, mientras que las blancas son de hojalata, este último dato resulta relevante para determinar la mayor o menor probabilidad de cada alternativa posible; por lo tanto antes de aplicar el Principio de Indiferencia debemos estar seguros que la probabilidad en consideración está libre de toda otra evidencia que pueda modificar los términos originales del problema[94]. Esto es lo que, entendemos, está supuesto en la definición del Principio cuando dice: *"si no hay razón conocida"*, para cuya determinación nos valemos de juicios directos (en última instancia, proposiciones secundarias que establecen la mayor o menor relevancia que tal o cual evidencia puede tener, dando lugar a una mayor o menor preferencia por una u otra alternativa predicable de un sujeto).

---

[92] KEYNES, Ibídem.

[93] KEYNES, ibídem. Nuevamente vemos implícitamente y con plena consistencia la alusión al papel de las "proposiciones secundarias". En lo que sigue del presente desarrollo, Keynes ofrecerá una formulación mucho más rigurosa de las mismas referidas al Principio de Indiferencia.

[94] Cfr. KEYNES, pág. 54

Para una mayor comprensión de lo expuesto deben tenerse en cuenta la siguientes distinciones: Hay dos tipo de probabilidades cuyas magnitudes pueden ser comparables:

> Aquellas que parten de una misma evidencia y llegan a conclusiones diferentes.
> Aquellas en donde la evidencia es diferente pero la conclusión es la misma.

Pongamos ejemplos de ambas[95]: El problema de las bolas negras y blancas en la urna resulta aplicable para el caso A). en efecto; la evidencia es la misma, un número de bolas de cada color. Las conclusiones son diferentes, a saber, la probabilidad de que al extraer una bola de la urna esta sea negra o la probabilidad de que al extraer una bola de la urna esta sea blanca.

Respecto del segundo caso, B), debe tenerse en cuenta qué diferencia implica un cambio en la evidencia respecto de la probabilidad de una conclusión dada. Supóngase que queremos determinar la probabilidad de muerte ocasionada por un determinado tipo de cáncer en hombres entre 50 y 80 años, y la evidencia con que contamos es una estadística general que ofrece el porcentaje de muertes debidas a dicho tipo de cáncer, en función de las edades de los occisos, acontecidas en los últimos 20 años. Una nueva evidencia sería, por ejemplo, considerar la estadística de enfermos de tal tipo de cáncer, de edades comprendidas entre 50 y 80 años, que, en los últimos 10 años no tuvieron desenlace fatal por tal enfermedad (debido, supongamos, a la aplicación de un nuevo fármaco experimental utilizado en un sector de los enfermos comprendidos en la población del campo sujeto a estudio). La cuestión sería establecer cuánto incide o no dicha nueva evidencia en la probabilidad a determinar.

En símbolos el caso A) parte de una probabilidad **x** fundada en la evidencia **h**, es decir: **x/h** y de otra probabilidad **y** también fundada en la evidencia **h**, es decir: **y/h**[96]. Dado este caso, caben realizarse dos tipos de juicios directos: un *juicio de preferencia* si x/h ≠ y/h, o sea si las probabilidades **x** e **y** son desiguales, con lo cual una de ellas será más probable que la otra; y un *juicio de indiferencia*, si x/h = y/h , esto es, si ambas probabilidades son iguales (equiprobables).

En símbolos el caso B) compara qué ocurre si consideramos **x/h** y **x/h$_1$h** que significa la probabilidad de **x** en función de la evidencia **h** comparada con la consideración de **x** en función de la evidencia **h** más la adición de la nueva evidencia **h$_1$**. Dado este caso podemos formular

---

[95] En esta parte Keynes no ofrece el número de ejemplos que uno desearía encontrar para clarificar el desarrollo expuesto; nos tomamos la libertad de aportar tales ejemplos tal como hemos interpretado la exposición del Tratado en este capítulo.

[96] En nuestro ejemplo, podemos denominar 'x' a la probabilidad de que saquemos de la urna una bola negra y podemos denominar 'y' a la probabilidad de que saquemos una bola blanca de la urna; 'h' es la evidencia de que la urna contiene bolas negras y blancas.

otros dos tipos de juicios directos: *juicio de relevancia*, si $x/h \neq x/h_1h$, lo cual significa que la consideración de la nueva evidencia h_1 modifica la probabilidad de x y por ello es desigual con respecto a la sola consideración de la evidencia h, es decir su consideración resulta "relevante"; y *juicio de irrelevancia*, cuando $x/h = x/h_1h$, en donde la nueva evidencia no modifica en absoluto la probabilidad de x[97].

El principio de Indiferencia busca establecer una regla para justificar juicios directos de indiferencia; dicha regla significa señalar que no hay razones para preferir una alternativa a otra, es decir, no hay evidencia relevante que obligue a preferir una alternativa sobre otra; por tanto, como Keynes observa, esto exige la formulación de un juicio de irrelevancia atinente a las alternativas que se consideran, a fin de evitar una petición de principio.

Keynes ofrece dos definiciones de "irrelevancia"; una en sentido más simple y general: *"h_1 es irrelevante a x con evidencia h, si la probabilidad de x con evidencia h_1h es la misma que su probabilidad con evidencia h"* [98].

Otra en sentido estricto: *"h_1 es irrelevante a x con evidencia h si no existe una proposición que pueda inferirse de h_1h pero no de h, tal que su adición a la evidencia h, afecte la probabilidad de x"*. En símbolos: h_1 es irrelevante a x/h si no existe h'_1 tal que $h'_1/h_1h = 1$, $h'_1/h \neq 1$ y $x/h'_1h \neq x/h$[99]. La adición de la nueva evidencia (h_1) permite inferir una consecuencia (h'_1) que no depende totalmente de una u otra evidencia (h o h_1) consideradas separadamente, sino de ambas; por ello es que se destaca que dicha consecuencia no se infiere solamente de la primera evidencia ($h'_1/h \neq 1$), ni, entendemos, tampoco solamente de la segunda – si bien más depende de esta por cuanto de su inclusión surge parcialmente la consecuencia-. Lo que la definición estricta de "irrelevancia" está diciendo, entonces, es que si la consideración de la evidencia de esta consecuencia (h'_1) no afecta el resultado, tampoco la evidencia de cuya inclusión procede parcialmente (h_1); h_1 resulta, pues, en este caso, irrelevante. Si, en cambio, la evidencia de la consecuencia (h'_1), afecta el resultado, entonces la evidencia h_1 es relevante. La inclusión de una segunda evidencia, consecuencia de la consideración de la evidencia primitiva más la evidencia adicional, pero que no es consecuencia de la sola evidencia primera, obedece a que en algunos casos parte de una evidencia puede ser relevante parcialmente pero no afectar al resultado final. Consideremos el siguiente ejemplo que ya hemos propuesto páginas atrás: Se trata

[97] Cfr. KEYNES, págs. 54 y ss.
[98] Cfr. KEYNES, pág. 55.
[99] Conviene destacar que la expresión $h'_1/h_1h = 1$ quiere decir que la afirmación de que h'_1 es consecuencia de h_1h no es probable sino cierta. Recuérdese que matemáticamente la probabilidad de un acontecimiento puede expresarse en valores comprendidos dentro del intervalo abierto (0,1), reservándose el número 1 para simbolizar la certeza. En las expresiones que ahora analizamos y similares, evidentemente, se está tomando la igualdad y el valor 1 en el mismo sentido.

de establecer la probabilidad de muerte por efectos de un cierto tipo de cáncer en hombres comprendidos entre 50 y 80 años; si h es la estadística del porcentaje general de muertes durante los últimos 20 años originadas por ese tipo de cáncer (que llamaremos, cáncer tipo A), y h_1 la estadística de enfermos de cáncer tipo A que no murieron por efecto de dicha enfermedad en los últimos 10 años, esta última evidencia será relevante si cumple las siguientes condiciones:

- ✦ De su consideración conjunta con la primera evidencia, h (la estadística general de los últimos 20 años) se sigue como consecuencia una variación en el porcentaje de muertes en los últimos 10 años (h'_1);
- ✦ si esta variación afecta el índice de probabilidad de muerte por efecto del cáncer tipo A en hombres entre 50 y 80 años,
- ✦ entonces, la consideración de los casos no fatales de los últimos 10 años (h_1) es relevante.

Si, por el contrario, dicha variación (h'_1) no afecta el índice de probabilidad de muerte por efecto del cáncer tipo A en hombres entre 50 y 80 años porque, supongamos, han sobrevivido muy pocos, lo cual representa un valor muy reducido en términos porcentuales, entonces la consideración de los casos no fatales de los últimos 10 años (h_1) no es relevante para establecer la probabilidad de muerte de hombres entre 50 y 80 años por efecto del cáncer tipo A.

No basta con determinar la irrelevancia de cualquier evidencia adicional para desestimar cualquier juicio de preferencia sobre un conjunto de alternativas probables, a fin de legitimar la aplicación del Principio de Indiferencia. En efecto; es forzoso también establecer que ante una misma evidencia no hay razones para preferir una alternativa sobre la otra. Para demostrar esto Keynes introduce otra distinción más. Se definen "partes independientes y complementarias" de la evidencia **h** a $\mathbf{h_1}$ y $\mathbf{h_2}$ si la consideración de estas dos últimas hacen la evidencia **h** y ni una ni la otra pueden inferirse recíprocamente[100]. Entonces, si **x** es la conclusión probable y $\mathbf{h_1}$ y $\mathbf{h_2}$ son partes independientes y complementarias de la evidencia **h**, $\mathbf{h_1}$ es relevante si su adición a $\mathbf{h_2}$ afecta la probabilidad de **x**. En símbolos: dadas h_1 y h_2, partes independientes y complementarias de h si $h_1h_2 = h$ y $h_1/h_2 \neq 1$ y $h_2/h_1 \neq 1$, entonces h_1 es relevante si $x/h \neq x/h_2$. Contrariamente es irrelevante si $x/h = x/h_2$, es decir, si la adición de h_1 no altera la consecuencia que se sigue de la evidencia total. Esto podría haberse planteado exactamente igual para h_1, de donde se sigue que no hay evidencia relevante relacionada a una alternativa hasta que haya evidencia correspondiente relacionada a la otra; una evidencia relevante

[100] Cfr. KEYNES, pág. 55.

debe ser, pues, "simétrica" con respecto a las alternativas y aplicarse a cada una de la misma manera. Es precisamente esto lo que está implícito en el *Principio de Indiferencia* y que permite su reinterpretación: en primer lugar se debe determinar qué parte de nuestra evidencia es relevante en cuanto a la totalidad; esto implica una serie de juicios de relevancia que no pueden circunscribirse a una regla. Si esta evidencia relevante es la misma para ambas alternativas, entonces es legítimo formular un juicio de indiferencia.

Expresado en símbolos, si tenemos dos conclusiones alternativas n(a) y n(b), aplicación de la función proposicional n(x) a los casos a y b, podrá aplicarse el Principio de Indiferencia sobre ambas alternativas cuando la evidencia h se establezca de modo tal que si f(a) es una parte independiente de h relevante para n(a), y no contiene partes complementarias irrelevantes para n(a), entonces h incluye necesariamente también a f(b). Consideremos uno de los ejemplos que venimos citando, el de las bolas en una urna, que nos permitimos utilizar a modo ilustrativo, de manera distinta a como lo plantea en este mismo capítulo Keynes. Y sea n(a) la alternativa correspondiente a las bolas blancas, mientras n(b) es la alternativa correspondiente a las negras. Sea h la evidencia sobre la que se establecerá la probabilidad de una y otra alternativa, a saber: el número total de bolas de la urna. Sea f(a) una parte independiente de h; por ejemplo la cantidad de bolas blancas[101]; f(a) es relevante para n(a) pues el número de bolas blancas hará variar la mayor o menor probabilidad de extraer una bola de dicho color. Supóngase además que h no contiene otras partes complementarias que resultaran irrelevantes a n(a), por ejemplo la consideración del tamaño de algunas bolas blancas, que pudiesen ser ligeramente menor a las restantes, o cosas semejantes. Si se dan estas condiciones, entonces h también incluye a f(b), esto es, "la cantidad de bolas negras dentro de la urna" también es relevante para n(b) (probabilidad de extraer una bola negra de la urna). Es decir, el número de bolas de cada color resulta simétricamente relevante para ambas alternativas y aplicable de la misma manera para ambas alternativas. Sólo en este caso cabe inferir un juicio de indiferencia; así si f(a), cantidad de bolas blancas, es de 20 y f(b), cantidad de bolas negras, es también de 20, siendo h = 40, la probabilidad de extraer una bola blanca o una negra es igual, teniendo ambas alternativas igual probabilidad.

Conforme con lo estudiado, la aplicación concreta del Principio de Indiferencia, exige en primer lugar la formulación previa de una serie de juicios directos de irrelevancia para determinar lo que resulta atinente o no a la evidencia de que se ha de partir; luego, debe determinarse si la

[101] f(a) es aplicación de una función proposicional f(x) que podría expresarse así: "la cantidad de bolas x es y"; para x = "bolas blancas" , y, que es f(x) tendrá un valor numérico determinado.

evidencia es igualmente relevante para ambas alternativas; solo entonces podrá establecerse un juicio de indiferencia. Llevar a cabo estos pasos, implica la intuición que permite establecer los correspondientes juicios directos. No puede, por tanto, reducirse la aplicación del mencionado Principio a una pura regla lógica formal[102].

A modo de Conclusión

Lo visto resulta suficiente para intentar sacar algunas conclusiones. Lo haremos integrando los diversos aspectos que hemos procurado relevar a lo largo del presente trabajo. El problema de la probabilidad es analizado por Keynes dentro de un contexto epistemológico de base, que destaca el rol de la intuición más allá y antes de toda aplicación lógico-formal. En efecto, las proposiciones pueden conocerse de manera directa, conocimiento que reviste el carácter de certeza. En virtud de este conocimiento (que se sustenta en una "aprehensión directa") pueden establecerse proposiciones secundarias, sobre las que se determinan las relaciones de probabilidad que hay entre las proposiciones primarias y las premisas de las que parten.

Las proposiciones pueden conocerse también indirectamente, por medio de un argumento. Revisten un valor que va de la mayor o menor probabilidad a la certeza. Como hemos dicho, se requieren proposiciones secundarias para determinar la conexión lógica entre el argumento y sus premisas y establecer el apropiado grado de probabilidad que caracteriza a nuestra creencia racional en él.

Para establecer el grado de probabilidad de una creencia racional se requieren ciertas "reglas" o normas lógicas, independientes del sujeto, necesarias para garantizar la objetividad en la estimación de tal probabilidad; esto es así por cuanto las relaciones entre las premisas en un argumento y el grado de probabilidad de su conclusión son objetivas, fundadas en la certeza de proposiciones secundarias.

Históricamente se ha recurrido al método matemático como regla formal para establecer el grado de probabilidad de un argumento, pero dicho método adolece de limitaciones que conducen a error y paradojas. En efecto, no siempre la mayor o menor probabilidad de un argumento puede expresarse en términos numéricos; a veces, si es expresable, en la

[102] A los efectos de establecer la insuficiencia de los métodos puramente formales en la determinación de la mayor o menor probabilidad de una proposición y la consiguiente necesidad de reformular el concepto del Principio de Indiferencia y el contexto de su aplicación, basta la presente consideración; dejamos de lado el tratamiento atinente a las reglas que rigen la determinación de la mayor o menor probabilidad cuando las alternativas consideradas no pueden ser expresadas en términos numéricos de comparación. [Cfr. Capítulo V de las "Ideas Fundamentales"]

práctica no podemos hacerlo, o bien, de hacerlo, la asignación numérica se vuelve arbitraria.

En tal sentido el *Principio de razón no-suficiente* o *Principio de indiferencia* resulta insuficiente y exige su reformulación. Tal reformulación descansa más en el papel que desempeña la "intuición" que en lo lógico-formal. En efecto; para determinar la indiferencia de una u otra alternativa probable debemos evaluar si la evidencia de que se parte es de idéntica relevancia para todas las alternativas, solo en cuyo caso, tal cual se ha explicado, puede aplicarse legítimamente el mencionado Principio; pero determinar que la evidencia de que se parte es idénticamente relevante para todas y cada una de las alternativas, es resultado de juicios directos, es decir, de aquellos que proceden a partir de la "contemplación" de objetos de aprehensión directa; la relevancia o no de la evidencia de que se parte se establece mediante estos juicios directos y no mediante la aplicación de métodos o reglas formales.

Creemos que, a la luz de lo visto, hay razones suficientes para destacar el preponderante carácter intuitivo y objetivo que Keynes ha procurado dar a la teoría de la probabilidad, ampliando su campo tanto dentro del dominio de lo teórico como de lo práctico.

———— ✠ ————

RAMIRVS DELIVS BORGES DE MENESES

Vniversitas Catholica Lvsitana (Portvs)

Generalis relativitatis theoria: geometria et philosophia[1]

Synopsis: De Generalis Relativitatis Einsteinianae theoria usque ad philosophiam, ut Riemanniana geometria novas aequationes nos doceat, in hoc articulo loquimur.

Summary: This article was written to demonstrate the meaning of non-euclidean geometry to the construction of Relativity. However, I refer not only the mathematical conditions according to Riemann but also the philosophical foundations.

Resumen: El artículo intenta presentar el sentido de la geometría de Riemann en el ámbito de la Relatividad General de A. Einstein, en el siglo XX, en una visión filosófica de la misma.

[1] Ad cellebrandam Relativitatis Einstinianae theoria inventionem esse (1905-1915).

Introductio

Sed quaestio de Universi habitudine in conceptu magni ponderis ideo est, quod eius metrica solutio in Cosmologiam apud Generalem Relativitatem sicut novam geometriam metricam non-euclideam redundat.

Citantur Lobatchewsky et Riemann et eorum respectivae geometriae, quae quibusdam propositionibus euclideis contradicunt, quia propositio vero characteristica, quae ab invicem ad diversas geometrias impellet, illa, quae summam angulorum trianguli respicit, quae summa in Geometria Euclidis, Lobatchewsky et Riemann respective aequat, vel non attingit vel duos rectos excedit, a mathematico facienda est.

Verumtamen geometria velut theoria circa quaedam materiae proprietatis adducitur, naturaliter legibus physici obnoxia, omnis spatii cognitio quae soli intuitioni invitatur relicienda est.

Tandem experimentalis methodus proprietatis Universi extensivas comprobat, essentialiter ad leges euclideae geometriae non esse accommodatae.

In suo opere *Space, Time and Gravitation* , Eddington quamdam sententiam philosophicam primo vero capiti praeponit: ad examinandam veritatem, oportet ut aliquando in vita omnia in dubium quantum fieri potest revocentur sicut cartesianam sententiam[2].

Haec sententia, quam suam Eddington fecit, apte cum indole praeviae introductionis cohaeret in qua auctor colloquentes idcirco et physicum et mathematicum et generalem relativitatem adducit, disserentes de theoriis modernis.

Igitur extensum euclideum dicitur illud de quo Euclidis quintum postulatum de unicae parallelae existentia ad datam rectam per punctum extra rectam situm valet.

In quo hoc non facturum est, non euclideum extensum et si duae parallelae verificari possunt, hyperbolicum extensum (Lobacevsky, Bolyai), sed si nulla ellipticum extensum (Riemann) habemus[3].

Quaedam igitur expositio de non euclidea geometria, quae Generalis Relativitatis rationibus affirmare novam geometriam velimus, nobis necessaria est, ut ipsis philosophicis accurate quaestionibus respondebimus et recte sententias philosophicas a generalis relativitatis theoria secernere in hoc articulo.

---

[2] Cf. A. EDDINGTON, *Space Time and Gravitation*,(Cambridge: Cambridge University Press, 1920), pp. 10-20.

[3] Cf. F. SELVAGGI, *Cosmologia*, editio secunda (Romae: apud Aedes Vniversitatis Gregorianae, 1962), pp. 43.

1. Apud riemaniannam geometriam: e metrica ad philosophiam

Per riemannianam geometriam linea recta plani elliptici non habenda est ut infinitam, sed ut ad circuli instar clausa.

Ut superficies spherica imaginem hyperbolici plani alii exhibeat et accipienda est cum limitatione, excludenda sunt, enim puncta ex opposita diametro, secus duo puncta superficiei non semper unisquam geodesicam determinarunt. Sed in hac geometria respectivarum superficiarum curvatura in sphera erit: $+1/r^2$. Atqui per externum punctum parallelae nulla parallela latura erit.

Secundum fundamentalem dimensionem, figurae similes non dantur et trianguli angulorum excessus scriptus esset: cum $E>0$, $A+B+C>\pi$ habendus sit maximum valorem et in limitibus et ad Saccheri et Lambert hypotesem erit: $\alpha>90^{\circ}$, quod ellipticam geometriam appellatur in hoc universo geometriae. Verumtamen plani elliptici trignometria iisdem formulis ac trignometria spherica in euclidea geometria disceret.

Nova geometria (Riemann) novam extensionem secundariam quantitatis formalis tulit, quia haec geometria ab metrica euclidei geometria comparata fuit, late re accuratam axiomatis veritatem exprimitur, secundum geometriae gnoseologiam, quae in hoc articulo facta est[4].

Sed haec nova geometria geodesicas mathematicum docit usque ad riemanniam ellipticam figuram, quam generalem geodesicae relativitatem tollere.

In philosophiam relativitatis, apud einsteinianam expressionem gravitas curvaturae spatii-temporis efectum ostendit. Enim ad newtonianam theoriam gravitas, sicut potentiam prout in potentia, quia hoc phaenomenum spatii-temporis causalitatem ad non euclideam metricam patefacit[5].

Enim generalis relativitas nos spatii-temporis absolutam connexionem in riemannianam geometriam docuit.

Ubi relativitatis aequationes, secundum novam metricam, spatii-temporis entitatem a tensoriali calculo legemus et scribimus[6].

Plana enim elliptica aliter concipi nequeunt quam ut isometricae superficies respectu spherarum et pseudospherarum, quare linearia ele-

---

[4] Cf. J. R. SMART, *Modern Geometry*,(Pacific Grove: Cole Publishing Company, 1987), pp. 25-27.

[5] Cf. I. NEWTON, *Principi Matematici della Filosofia Naturale*, a cura di A. Pala, Torino, Unione Tipografico Editrice, pp. 62-75.

[6] A. EINSTEIN, *La Théorie de la Relativité Restreinte et Générale*, (Paris: Gauthier-Villars), pp. 70-82.

menta nuper scripta, referrentia proprietates spherae metricas et pseudospherae, etiam respective plane elliptico et hyperbolico tribuenda sunt.

Deinde linae coordinatae definiendas sunt: alterum systema omnes geodesicas orthogonales uni eidemque geodesicae $u = 0$ complectitur; alterum systema lineas priori orthogonales colitur.

Igitur coordinatae ipsae sunt geodetici arcus – u – prioris systematis sunt, et arcus geodesicus ubi geodesicae pertinens: $u = 0$[7].

Haec expressio ad causum euclideum si R fit infinitum reducitur. Tunc enim angulus u/R nullus fit et cosinus relativus, sive ellipticus sive hyperbolicus unitarius facturus erit[8].

Si fundamentalis dimensio R finita est, tunc metrica elementa nuper scripta respective omnes plani elliptici proprietates determinant; speciatim vigentem proportionem inter excessum et trianguli aream tradent ad quam computandam proportionem applicanda est eadem formula quae superficierum curvaturam definit, computationibus vero peractis, praecise $+1/R^2$ in casu elliptico (Riemann) resultat, ita ut aequationes fundamentales et geometriae characteristicae ellipticae verificantur

Ex eo quod metrica non euclidea quamdam curvaturam fert, fortasse iam ut definitum quaestionem de possibilitate plani non euclidei habetur: sicut enim propositionum non euclidearum relationes metricas nisi in superficiebus curvatura praediditis verificari non posse, quae non superficies geodesicas constituunt, dum planum euclideum hypotheticum superficies geodesicae erat supponendus[9].

Curvatura enim quae hypotheticis planis non euclideis agnoscenda est, tantum ut analytica functio referens proportionem inter excessum et aream triangulorum appellaturus est.

Superficies geodesicae, quae fascibus geodesicarum constituuntur spherae, quae secant spheram secundum circulos maximos sunt.

Si vero huiusmodi radius spherarum ipse valor est, tunc geodesica superficies cum sphera fundamentali coincidit, si enim radius infinitus fit, superficies geodesicae plana tulerunt quae per centrum spherae transeunt et quae habenda sunt ut in punctis infinito distantibus clausa[10].

---

[7] f. H. MESCHKOWSKI, *Non-Euclidean Geometry*, (New York: Academic Press), 1964, pp. 89-97.

[8] Cf. L. M. BLUMENTHAL, *A Modern view of Geometry*, (New York: Dover Publications 1961), pp. 11-14.

[9] Cf. H. EVES, *Fundamentals of Modern Elementary Geometry* (Boston:Jones and Bartlett Publishers, 1992), pp. 111-119; 152-160.

[10] Cf. E. AGAZZII; D. PALLADINO, *Le Geometrie non Euclideia*, (Milano: Mondadori Editrice, 1978), pp. 224-233; 238-244; 258-260.

Deinde geodesicae superficies necessario se secant in duas aequales partes, ut ex aequalibus sectionibus geodesicarum respectivarum patet[11].

Cum curvatura cuiuslibet geodesicae superficiei sit ubique eadem et valet secundum ellypticam metricam: $+1/R^2$, quare nostrae spherae, pro speciali metrica statuta, imaginem elliptici plani exhibent.

Quod maxime notandum est, spherae superficies geodesicae respectu quorumlibet suorum punctorum, quia linea geodesica superficiei constituitur quodam circulo, qui spheram fundamentalem in punctis e diametro oppositis secat.

Secundum riemannianam geometriam, ut linea geodesicae, hac ratione obtruncatae, denuo ut clausae in seipsas habeantur eorum extrema velut imago duplicata unius eiusdemque puncti spatii elliptici, si superficies cilindrica aparietur iuxta generatricem lineam et applicetur plano, eadem generatrix bis in plano describitur, etiam habenda sunt.

Naturaliter in plano elliptico transitus fieri potest e una in alteram partem cuiusque geodesicae, quin ipsa geodesica secatur, consequenter planum ellipticum, si secetur iuxta lineam non suam connexionem amittit et una superficies manet, haec proprietas verificatur etiam in noto «anulo Moebius». Sicut ellipticum planum, propter peculiarem suam connexionem, hoc etiam habet ut non separet ellipticum spatium in duas partes; quare ellipticum planum superficies unilateralis factum est[12].

De riemanniana Geometria superficies geodesicae spherae sunt quae per originem axium transeunt et earum «curvatura» ($+1/r^2$ ut in sphera definitur) constanter secundum aequationem[12].

Iterum a gnoseologia cum geometria elliptica (Riemann) nova cognitionis sententia progressiva *a posteriori* determinatur, euclideam geometriam a metrica extensione proficisci.

---

[11] Cf. P. PUIGADAM, *Curso de Geometria Métrica*, primera edición (Madrid, 1948), tomo II, pp. 74-83.

[12] Cf. H. S. M. COXETER, *Non-Euclidean Geometry*, (Toronto,: University of Toronto, 1968), pp. 109-126.

3. Geometriae Hyperbolicae propositiones apud Lobatcewsky laborem

Independenter ab invicem geometriam non euclideam Lobatcewsky (1793-1856) et Bolyai (1802-1860) fundant corespondentes hypothesi de acuto angulo. Cum nullum eruere absurdum potuerint ex hypothesi non euclidea, systematice evolvunt independenter geometriam a quinto postulato euclideo[13].

Suam geometriam Lobatcewsky evolvit, quam imaginariam, usque ad trigonometriam et formulam ad computandas longitudines, areae et volumina denominavit. Sicut in qua absurdum evolutione quodlibet non solum deductum non est, sed positive videbatur excludendum ex argumento quod non sine acumine primus. Taurinus perfecit : formulae trigonometriae imaginariae seu pseudosphericae seu sphericae logaritmo obtinentur ab ipsis formulis sphericae trigonometricae si spherae radio – r – imaginarius numerus substituitur[14].

Si interna contradictio in non euclideo systemate esset, eadem contradictio in trigonometria spherica vigeret et rursus in ipsa spatii euclidei geometria, quia spherica trigonometria non est nisi geometria cuiusdem in ipso spatio euclideo particularis superficiei[15].

Secundum geometriae philosophiam, vero fundatores non euclideae geometriae omnes geometrias veras ut pariter habuerunt, sub logico respectu, utpote carentes contradictionibus; nec geometriam euclideam anteponendam geometriae non euclideae esse propter mere rationalia argumenta putaberunt[16].

Tamen de veritate quaestiones unius potius quam alterius systematis posuerunt, sub physico respectu, scilicet quodnam systema geometricum quaerentes de facto in mundo physico actuetur.

Verumtamen pro diversa resultanti summa sententia definitiva ferenda videbatur ipsis. Si mensurae summam illam non attingere duos rectos revelassent, geometria hyperbolica, ut vera retinenda erat, spretis omnino tanquam omnibus phantasmatibus praeiudiciis, quae exhibere videntur ut absolute euclideas necessarias propositiones.

---

[13] Cf. *Ibid.*, pp. 179-197; Cf. W. SZMIELEW, *From Affine to Euclidean Geometry* trans from the polish (Dordrecht: D. Reidel P. Company, 1983), pp. 161-183.

[14] Cf. R. BENEDETTI & C. PETRONIO, *Lectures on Hyperbolic Geometry*, (Berlin,: Springer-Verlag, 1991), pp. 2-26.

[15] Cf. J. LELONG-FERRAND, *Les fondements de la géométrie*, (Paris,: Presses Universitaires de France, 1985), pp. 236-239.

[16] Cf. R. HARTSHORNE, *Geometry: Euclid and Beyond*, (Berlin: Springer-Verlag, 2000), pp. 7-25.

Vero in hyperbolica hypothesi angulorum defectum proportionaliter cum area augeatur, trianguli extensi considerandi erant: sicut Lobtcewsky angulos trianguli astronomici ex parallasasse stellarum definitivi dimetitus est[17].

Quo iure iudicium de veritate geometrica experimentis physicis committere liceat. Interim tentamina illa experimentalia silentio praeter mittenda non erant, tum ad referendam geometriae non euclideae historiam, tum ad habendas propensiones prae oculis investigationibus scientificis incertas. Quidquid de legitimitate sententiae experimentalis, certius ad argumentum eruendum in favorem geometriae detegenda erat summa angulorum deficiens a duobus rectis.

Conclusio

Etenim inter alia primatum extensum euclidianum habet, quia valere solet solum et fundamentum in newtoniana gravitatione per aequationem tenet:

$$F = G \cdot M \cdot m/r^2$$ [18].

Atqui newtoniana sententia rationi metrica e euclidea geometria oboedit, cum riemanniana geometria in generali relativitate facta sit sicut einsteineana opinione dicitur.

Extensio enim pura, secundum geometriam, nulla singulari determinatione qualificata vel figurata, non est indeterminata extensio, sed iam in se talem formam et determinationem tenet, quae euclideis proprietatibus exprimuntur.

Sic simul linea naturalis est ad quem elliptica et hyperbolica extensio tendunt, quando eorum «curvatura» ad nihilum reducitur[19].

Per formulam gravitationis campi einsteinianam, scribendam a metrica riemanniana esse:

$$R_{ik} - \frac{1}{2} g_i^k \cdot R \equiv \frac{8\pi\ k}{c^4} \cdot T^{ik}$$

[17] Cf. W. MEYER, *Geometry and its Applications*, (San Diego: Harcourt, 1999), pp. 51-87.
[18] Cf. I. NEWTON, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, (Stuttgart: Frommann-Verlag, 1964), pp. 120-121.
[19] Cf. F. SELVAGGI, *Cosmologia*, ed. cit., pp. 43-44.

Apud hanc non euclideanam geometriam (Riemann – ellipticum extensum) nova gravitationis physica comparata erit[20].

Einstein de non euclidiana geometria, secundum riemannianam sententiam, locutus est, quia nova geometria apud radicem metricam generalis relativitatis ab elliptico extenso comparata est.

Verumtamen ad relationes geometriae et generalis relativitatis, in philosophiam, Einstein dicitur ut veritatis conceptus ad assertionem purae geometriae non spectat, quia attributum verum conformitatem cum obiecto reali denotet. Autem geometriae munus conceptus ad experimentorum obiecta non est referre, sed tantum ipsos conceptus logico cohaerenti nexu componere[21].

Geometria igitur proprietatis ipsius materiae considerat, modus scilicet quo se apparatur ad dimetiendas distantias in campo extenso, sicut gravitationis. Habetur nunc metrica relatio in generali relativitate: $ds^2 = g_{ik} \cdot dx_i \cdot dx_k$ quae riemanniana geometria invenit.

Riemann a hypotesi satis generali de modo simpliciter proficiscitur. Expressio quadrati elementaris intervali a riemanniana sententia assumendus est sub quadratica determinatione (ds^2) per variabilium qualificationem positivam[22].

Recipiendus est in superpositionis principio figurarum, demonstratur quae functiones metricae talem naturam habent. Sed id quod est K gaussiani concepti generatim exponitur a Riemann et qui spatii curvaturam appelavit[23].

A geometriae gnoseologia exponitur spatii et motus principia, sicut postulatum quo recta linea comparata erit, secundum duo puntas, cum tres geometriae formas invenientur. Scilicet riemanniana geometria positivam curvaturam determinat[24].

———— ✠ ————

[20] Cf. R. K. PATHRIA, *The Theory of Relativity*, 2nd ed., (Oxford: Pergamon Press, 1974), pp. 180-200.

[21] Cf. A. EINSTEIN, *The Meaning of Relativity*, 2nd ed. (New York: Princeton University Press, 1945), pp. 76-80; Cf. A. HELD (Ed.), *General Relativity and Gravitation*,(Ibi: Plenum Press), pp. 71-93.

[22] Cf. I. M. YAGLOM, *A Simple Non Euclidean Geometry and its Physical Basis*, (ibi: Springer-Verlag, 1979), pp. 1-40.

[23] Cf. G. A. JENNINGS, *Modern Geometry with Applications*, (Berlin: Springer-Verlag, 1997), pp. 1-11; Cf. R. HERMANN, *Topics in General Relativity*, (Brooklyn: SCI Press, 1973), pp. 20-30.

[24] Cf. R. BONOLA, *Geometrías no Euclidianas*, trad. del italiano (Madrid,: Calpe, 1923), pp. 147- 149.

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

Pontificia Universidad Católica de Chile

El arte de gobernar. Nota sobre Michel Foucault a 20 años de su muerte

Un filósofo alborotador

"Foucault se vende como pan caliente", era el título de un artículo dedicado por Le Nouvel Observateur el 10 de Agosto de 1966 a las mejores ventas del verano de ese año, aludiendo al éxito editorial de *Las palabras y las cosas*. Esta obra, cuya notoriedad tomó absolutamente por sorpresa a su autor, no figura sin embargo entre aquellas que él recordaría con especial afecto hacia el final de su vida. No conocemos con exactitud las razones que pudo haber tenido para semejante desamor, pero podríamos suponer que tal vez se trata de un trabajo demasiado cercano a algunas tesis estructuralistas. Y Foucault, que era un ensayista poco amigo de ser clasificado bajo ninguna corriente, podría haberse sentido malinterpretado. Una y otra vez daba la impresión de acantonarse en alguna posición, pero casi inmediatamente buscaba situarse más allá o más acá, no tanto mediante la revisión de sus escritos sino más bien aclarando, generalmente a través de las numerosas entrevistas que concedió, lo que quiso decir en tal o cual obra, e insistiendo expresa o tácitamente en que no había sido bien leído. Esto no deja de ser un consuelo para el lector si uno se hace cargo de la dificultad que presenta la lectura de *Las palabras y las cosas*, libro complicado de abordar si los hay. ¿A qué se debió entonces el éxito de ventas de esta obra? En esto las respuestas pueden ser muy variadas, pero no hay duda de que, por lo menos para la época de su publicación, el vademécum del perfecto transgresor mandaba dejarse caer en los bares habituales con el último Foucault bajo el brazo, según el relato de Didier Eribon, su más importante biógrafo[1]. De hecho, algo se conocía de él como responsable de unas cuantas barrabasadas, suficientes en cantidad y calidad como para legitimar su in-

[1] DIDIER ERIBON. *Michel Foucault*. París, Flammarion, 1991, p. 183 (Hay traducción al español).

greso al panteón de los autores malditos. Recordemos, a modo de ejemplo, algunas perlas biográficas. Ya de estudiante en la Escuela Normal Superior, la *crème de la crème* del sistema educativo francés, fue sorprendido una noche persiguiendo a uno de sus condiscípulos con un puñal en la mano y profiriendo pavorosos alaridos. Otra vez, ya algo más crecido (en edad por lo menos), debía pronunciar un solemne discurso en la Casa de la Cultura de Francia en Uppsala, Suecia. El discurso no pudo ser pronunciado porque apenas puesto de pie cayó al suelo fulminado por una apocalíptica borrachera. En otra ocasión, cuando debía hacerse cargo de la difusión de la cultura francesa en la embajada de su país en Polonia, el embajador le notificó, a poco de llegar, que debía abandonar el país en pocas horas. ¿Qué había pasado? Lo de siempre, pero esta vez más grave. Es decir, el apuesto joven con quien compartió una noche de frenesí, resultó ser un informante de la policía secreta, quien, sacrificando tal vez algunas convicciones personales, obtuvo del ensayista valiosa información diplomática. Además, su carácter de "homosexual histérico", según propia confesión a la televisión belga, constituía ya para esos tiempos un indiscutible mérito hagiográfico que le abriría varias puertas en una Francia ávida de emancipaciones.

En todo caso, todo esto nos brinda un pretexto formidable para excusarnos de referirnos a *Las palabras y las cosas*, incluso con la misma bendición del Reverendo Padre Foucault, como lo llamaba con indisimulada saturación el cineasta Jean-Luc Godard[2].

Omnipresencia del poder

Más allá de los detalles anecdóticos, pero que también son una acuarela de la época, el tema que obsesiona a nuestro autor es el *poder*. Su obra está atravesada de un extremo al otro por este asunto, un poco como para confirmar su tesis acerca de la omnipresencia del mismo. "Cuando se habla tanto del poder, dirá corrosivamente Jean Baudrillard, es porque éste no existe en ningún lado, no por lo menos en la forma en que Foucault quiere presentarlo." Esto lo dice Baudrillard en un escrito que no sabemos si es un libro corto o un artículo largo, y cuyo título irresistible es: "Olvidar a Foucault". Cuando se le preguntó a Foucault su opinión sobre el escrito de Baudrillard, contestó que podía entender que el problema del Profesor Baudrillard haya sido el de olvidar a Foucault, pero el suyo habría de ser más bien... ¡el de recordar a Baudrillard![3].

[2] Didier Eribon cuenta que en la película "La chinoise", de 1967, aparece un ejemplar del famoso libro depositado como al azar sobre la mesa de un café, en lugar del periódico, en una obvia burla a la moda intelectual

[3] DIDIER ERIBON, op. cit., p. 292.

El poder, en todo caso, es la obsesión de nuestro escritor. Esto puede verse ya desde su tesis de doctorado en Letras, publicada con el título de *Historia de la locura en la época clásica* (1961). El asunto vuelve a aparecer desde otras perspectivas en las obras posteriores, cada cual diferente a las demás pero todas unidas por un hilo inspirador común que va afinándose con el paso de los años.

Si se quisiera abordar de una manera esquemática y tal vez en exceso resumida, pero también mínimamente rigurosa el modo como el poder, en sus pluriformes manifestaciones, es tratado por Foucault, sugeriría comenzar por *La historia de la locura*, continuando por las cinco conferencias pronunciadas en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro en 1973, y publicadas en una edición pirata por la misma universidad (típico *jeitinho brasileiro*) con el título de *La verdad y las formas jurídicas*, especialmente la Primera, Cuarta y Quinta Conferencias. Vendría después el trabajo que me parece más logrado de todos, es decir, *Vigilar y castigar* (1975), y culminaría con el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* (1976), que lleva por título *La voluntad de saber*. Esta lectura debiera apoyarse con otras dos complementarias. Una de ellas es el texto de una conferencia pronunciada en Estados Unidos: *Omnes et singulatim* (1979). La otra lectura, es la clase dada por Foucault en el Colegio de Francia el 1 de Febrero de 1978, posteriormente publicada en forma independiente con el título de "La gubernamentalidad"[4]. Ahora me referiré a este último trabajo porque resume algunas de sus ideas más importantes acerca de la expresión política del poder.

Literatura antimaquiavélica

En el siglo XVI se publica un escrito que revolucionará en adelante la reflexión sobre las cosas políticas. Se trata de *El Príncipe*, de Nicolás Maquiavelo. Hay que notar también que en este trabajo aparece, empleado probablemente por primera vez, el término *Estado* en la acepción jurídico-política con que hoy lo conocemos. Pues bien, el objetivo de toda acción política del príncipe, señala Maquiavelo, es la conservación del Estado. A este propósito se subordina toda la acción pública. Éste es un texto abominable, señala Foucault, que ocupa a gran parte de las buenas conciencias políticas entre los siglos XVI y XVIII. Ahora bien, es muy interesante examinar que no todos los autores condenan este escrito. Por el contrario, algunos de ellos no dejan de ver en él algunos elementos muy positivos, especialmente en Alemania a comienzos del

[4] MICHEL FOUCAULT, *Estética, ética y hermenéutica*. Obras esenciales, Vol. III. Introducción, traducción y edición a cargo de Ángel Gabilondo. Barcelona, Paidós, 1999, pp. 175-197.

siglo XIX. También en Italia vemos una especie de resurgimiento de Maquiavelo más o menos hacia la misma época. Naturalmente, estos autores interesados en la recuperación del *Príncipe*, no reivindican la escisión entre ética y política supuesta en la obra, sino más bien la posibilidad de una fundamentación teórico-práctica de la teoría de la Razón de Estado e incluso la posibilidad de una mayor diferenciación epistemológica de la política.

Pero también es cierto que entre el júbilo con que se recibió a Maquiavelo en el siglo XVI y su redescubrimiento a fines del XVIII y principios del XIX, hubo una extensa literatura anti-maquiavélica, procedente en general de los medios católicos, y a menudo, recuerda Foucault, de los jesuitas. Foucault no nos dice por qué la oposición a Maquiavelo proviene, por lo general, de medios católicos. Probablemente, lo indigesto para estos escritores no es tanto la descarada separación entre ética y política calurosamente recomendada por Maquiavelo. No iban a ser justo ellos, que tenían a la vista algunos ejemplos impresentables de la curia romana del momento, especialmente del mismo Papa Alejandro VI (Rodrigo Borgia) y de su hijo el Cardenal César Borgia, quienes se escandalizarían por ciertas prácticas del poder. En realidad, el problema era otro. Para el Secretario florentino, la bestia negra que mantenía a Italia dividida y contra la cual era preciso luchar era nada menos que la Iglesia Romana. Maquiavelo no deseaba una Iglesia más decente; lo que quería era su directa desaparición, y esto es lo irritante para esos autores jesuitas. Uno de esos primeros tratados de combate es el de Ambrogio Politi, el Padre Ambrogio Catarino di Siena en religión. Se trata de *Discusiones sobre los libros que un cristiano debe detestar*, publicado en 1542. Además de éste, hay una buena cantidad de trabajos de autores antimaquiavélicos, pero Foucault elige detenerse sobre dos de ellos. Uno, es el escrito de Guillaume de la Perrière, *El espejo político, que contiene diversas maneras de gobernar*, publicado en 1567. El otro autor es Francois de La Mothe Le Vayer, quien escribe algunos breves tratados destinados a la educación del Delfín de Francia a mediados del siglo XVII.

Toda esta literatura de boxeo católico no es para Foucault simplemente negativa, con funciones de censura o de rechazo de lo inaceptable. Y aquí viene la tesis provocativa de Foucault: estos autores católicos, especialmente en los ejemplos citados de La Perrière y La Mothe Le Vayer, elaboran unos trabajos con sus propias tesis, las cuales, para afianzarse mejor, *necesitan* a Maquiavelo para decir lo que quieren decir. Foucault sugiere tácitamente que la inmoralidad del Príncipe no es el punto central de la crítica, incluso que tal vez tampoco se trate de una crítica, sino de algo con identidad propia, la cual comienza a definirse como lo opuesto a lo que el Príncipe representa.

El soberano no gobierna

Veamos con un poco más de detalle en qué consistiría el aporte positivo de la literatura antimaquiavélica.

En primer lugar, estos autores reconstruyen un Príncipe contra el cual quieren combatir, pero ¿cómo lo reconstruyen? Aquí presentan ellos uno de los puntos más importantes: el Príncipe se encuentra en una relación de *exterioridad* con su Principado, es trascendente a él. Y como ésta es una relación de exterioridad, es frágil y se encuentra permanentemente amenazada, tanto desde el exterior como desde el interior mismo del principado, pues no hay ninguna razón *a priori* para que los súbditos acepten la autoridad del Príncipe. Así pues, la ocupación esencial de éste es encontrar el modo más eficaz de conservar su Principado. Pues bien, la literatura antimaquiavélica desea sustituir esta habilidad del Príncipe por algo distinto y en relación con lo que estos autores entenderán por "arte de gobernar".

Así entonces, para La Perrière, lo de Maquiavelo no es un "arte de gobernar" pues el modo como el príncipe ejerce el poder, un modo *soberano*, no es en absoluto asimilable a lo que debe entenderse por *gobierno*. Para La Perrière, el gobierno puede ser tanto de una casa, de los niños, de las almas, se gobierna un convento, una provincia, una orden religiosa, etc., pero también se puede y debe gobernar un Estado. En todos los casos, el gobierno no puede entenderse como algo "exterior" a lo que se gobierna. Pero lo que hace el Príncipe de Maquiavelo es ejercer su poder en una modalidad que escapa a lo que debe entenderse como "gobierno". Y éste es para Foucault el modo positivo de la crítica de La Perrière, es decir, no solamente una discusión acerca de la inaceptable legitimación maquiavélica de *todas* las acciones encaminadas a mantener el Estado, sino sobre todo, una teoría del poder incompatible con el gobierno, con el "arte de gobernar". De todos modos, Foucault reconoce que el tratado de La Perrière es muy inferior al de Maquiavelo. Pero las ideas esbozadas allí no se detendrán y seguirán su curso con La Mothe Le Vayer.

Este último afirma la existencia de tres tipos de gobierno, cada uno de los cuales es objeto de una reflexión particular. Hay el gobierno de sí mismo, lo cual compete a la moral; en segundo lugar, hay el arte de gobernar una familia como es debido, lo cual compete a la economía, entendiéndose esta última todavía en su sentido etimológico como gobierno de la casa y no aún como un nivel de realidad; y por último tenemos la ciencia de gobernar bien el Estado, lo cual compete a la política. Ciertamente, cada uno de estos modos tiene su singularidad, pero es muy importante destacar, continúa Foucault, que estos tres modos implican una cierta continuidad, como si dijéramos una comunicabilidad intrínse-

ca. El arte de gobernar un Estado no debe ser entendido como algo independiente del resto. La teoría jurídico-política del príncipe, que ya podemos llamar la *teoría de la soberanía*, pide por el contrario la total discontinuidad del poder del príncipe respecto de los modos anteriores. En el arte de gobernar, o en la *teoría del gobierno*, como opuesta a la *teoría de la soberanía*, por el contrario, lo que se pide es una continuidad de doble vía entre los distintos modos de gobernar.

Hay una *continuidad ascendente*, en la cual es importante la pedagogía del príncipe. En efecto, un príncipe que quiera gobernar bien debe aprender a gobernarse a sí mismo, a su familia, etc., hasta llegar al nivel superior del gobierno del Estado. Observemos que no podría hablarse de una diferencia total en el gobierno del Estado respecto de los otros gobiernos; es más, el buen gobernante deberá ejercer su oficio a la manera de un padre cuidadoso de su familia, solícito y, sobre todo, *vigilante*.

Y hay también una continuidad descendente, la cual hace que el buen gobierno del Estado repercuta hasta en la conducta de los individuos. Pues bien, si la pedagogía del príncipe es lo que asegura la continuidad ascendente, lo que asegura la continuidad descendente es la *policía*.

Hay un elemento común en las dos continuidades, y ése es el gobierno de la familia, es decir, la *economía*. La gran pregunta política del arte de gobernar, tal como aparece en toda esta literatura antimaquiavélica, es la siguiente: ¿cómo introducir la economía, es decir, el modo de gobierno propio de la familia, esa meticulosidad del padre de familia, quien necesita conocer exhaustivamente a cada uno de los miembros de la casa, cómo introducir ese estilo de ejercicio del poder en el gobierno del Estado? Gobernar un Estado será pues poner en práctica la economía política, esto es, una economía a nivel de todo el Estado, lo cual implica tener con respecto a los habitantes, a las riquezas, a las conductas de todos y cada uno, una forma de vigilancia y de control no menos atenta que la del padre de familia sobre todos los de su casa y sus bienes. Así pues, el gobierno del Estado es indisociable de la extrapolación de la economía, desde su nicho ecológico de la familia, hacia el universo estatal. Y cuando esto sucede encontramos ya a la economía transformada en un nivel de realidad tal como hoy la conocemos. El Estado aparece así como la institución que no solamente posibilita la transformación de la economía en un asunto público-político, sino como una institución cuyo sentido no es otro que el de transformar la vida política en un asunto económico, en la doble acepción del término como lo doméstico y como un nivel de realidad pública.

Foucault establece algunas diferencias muy netas entre la teoría política de la soberanía, o del ejercicio soberano del poder, y la teoría política del gobierno o de la *gubernamentalidad*, como él la llama con un neologismo. Ya va quedando claro que, en rigor, la expresión *gobierno soberano* sería una contradicción en los términos. El *gobierno* es un modo de

ejercicio político del poder cuya aparición histórica es relativamente reciente. No hablamos de *gobierno griego* para referirnos a la democracia ateniense, o de *gobierno romano*, para aludir al poder de un emperador, así como tampoco se habla del *gobierno de Luis IX* de Francia, por ejemplo. También la palabra *soberanía* es nueva en el paisaje de las ideas políticas occidentales. En todo caso, se trata de dos conceptos contemporáneos a la aparición de esta nueva institución que es el Estado, y lo que Foucault intenta describir es el pasaje de la teoría de la soberanía a la del gobierno. Pero para eso veamos antes, muy rápidamente, algunas de las diferencias entre soberanía y gobierno.

Algunas diferencias entre soberanía y gobierno

Para la teoría de la soberanía es fundamental el asunto del territorio. La soberanía comienza como soberanía territorial; se trata de dos conceptos perfectamente articulados. No importa que el territorio sea rico o pobre, poblado o despoblado. La soberanía se ejerce, ante todo, sobre un territorio. Naturalmente, también sobre quienes lo habitan, pero el acento está puesto en este elemento topográfico. La teoría del gobierno, o de la gubernamentalidad, en cambio, se interesa por lo que sus autores llaman, un tanto enigmáticamente, "las cosas". En la definición de La Perrière, por ejemplo, vemos que el gobierno "es la recta disposición de las cosas, de las que uno se hace cargo para conducirlas a un fin conveniente". ¿Y qué son "las cosas"?, se pregunta lógicamente Foucault. Pues bien, las cosas ya no son solamente el territorio, sino ante todo un compuesto constituido por los hombres y sus relaciones con las riquezas, el territorio, el clima, las costumbres, las maneras de hacer y de pensar, etc. En una palabra, el gobierno del Estado habrá de tener en cuenta todo lo que un padre de familia tiene en cuenta al gobernar su casa.

Una segunda diferencia la vemos en el hecho de que el poder soberano se propone un fin, "el bien común y la salvación de todos". Ahora bien, ese bien común está asociado, en última instancia, a la obediencia a la ley y el fundamento último de ésta es la voluntad de Dios. El buen funcionamiento de la sociedad depende en última instancia de la obediencia a la ley, cuya expresión suprema es absoluta. El bien que se propone la soberanía es en definitiva que las personas obedezcan a la ley. Pero el poder gubernamental ya no insiste tanto sobre el bien común, sino sobre la "recta disposición de las cosas", lo cual implica una pluralidad de metas específicas. Ahora bien, para obtener esas metas, el gobierno ya no acude a la obediencia a la ley, sino a "disposiciones gubernamentales". Aquí no se trata de imponer una ley a los hombres, sino de disponer cosas. Esta palabra "disposición" es importante para Foucault. Dis-

poner algo implica utilizar tácticas más que leyes, o en todo caso, utilizar a las leyes como tácticas. La ley soberana ya no es entonces el instrumento primordial de la teoría política del gobierno. La ley gubernamental ya no manda, en todo caso, sino que más bien sugiere, induce a ciertos comportamientos que en definitiva deberán resultar funcionales a la lógica interna de funcionamiento del Estado en un primer momento, y después a la de la sociedad en su conjunto.

Por último, es fundamental para la gubernamentalidad que el gobernante haga de su propia moralidad un asunto capital. El Príncipe maquiavélico es casi la antítesis del gobernante de La Perrière y de La Mothe Le Vayer. El gobernante debe mostrarse públicamente intachable y también serlo, para que las *disposiciones* sean más eficaces.

Descubrimiento de la población y pansexualismo

La realidad histórica, indica Foucault, muestra que no se produjo un pasaje automático de la soberanía al gobierno, sino que el arte de gobernar estuvo bloqueado durante mucho tiempo por razones muy concretas. La guerra de los 30 años fue una de ellas. En efecto, para que la gubernamentalidad pudiera desplegarse plenamente se necesitaba un período de relativa paz, de expansión económica y social, de estabilidad política.

¿Cómo se produce este desbloqueo del arte de gobernar? Recordemos que el problema político de la gubernamentalidad es el de introducir, en el manejo del Estado, una técnica de poder tan precisa y meticulosa como la que emplea el padre de familia en el gobierno de su casa. Y que para ello es preciso un conocimiento cada vez más personalizado de los ciudadanos. Pues bien, el concepto teórico, y a la vez realidad política que permitirá el desbloqueo del arte de gobernar, es el descubrimiento de la *población*. Foucault no define a la población, pero podemos decir que estamos ante un tipo de realidad social diferente a la familia, y sin embargo susceptible de un "tratamiento" político similar. La teoría política del gobierno puede ahora centrar su acción sobre algo más vasto pero perfectamente manejable con criterios similares a los del gobierno de la familia. La *población* no es solamente un concepto sociológico novedoso; ella es también una realidad cuya existencia depende también en buena medida de las *disposiciones* gubernamentales. Foucault señala que la población aparece en la escena, como objeto del gobierno, en el siglo XVIII. La población es una realidad social con leyes de funcionamiento diferentes a las de la familia, y analizables con el auxilio de la estadística. Ahora bien, la aplicación de los grandes números a grandes conjuntos de personas sólo es posible cuando se descubre la existencia

de ciertas regularidades biológicas (invención de la *demografía*) y, sobre todo, ciertos comportamientos más o menos uniformes. Es éste el momento en que la economía, que era un arte del gobierno de la casa, pasa a transformarse en un asunto político; es éste el momento de la aparición de la economía política. Con palabras de Foucault, digamos que "el paso de un régimen dominado por las estructuras de soberanía a un régimen dominado por las técnicas de gobierno, tiene lugar en el siglo XVIII en torno a la población, y por consiguiente, en torno al nacimiento de la economía política".

El ejercicio gubernamental del poder termina por encontrar en el Estado a su instrumento más idóneo de aplicación. Así pues, no se trata de que la vida política haya sido confiscada por la estatalización, sino que más bien se produjo la gubernamentalización del Estado, que antes ejercía el poder sólo en el modo soberano. Esta gubernamentalización exige a su vez dos cosas importantes que se necesitan mutuamente: una universalización de la ciudadanía y un exhaustivo conocimiento de los ciudadanos. Lo primero requiere la puesta en práctica de políticas de *integración social*: nadie debe quedar afuera. Pero precisamente, como nadie debe quedar afuera, es preciso conocer cada vez más exhaustivamente a los ciudadanos mediante, entre otras cosas, la información censal. De este modo, la sociedad entera puede ser mejor controlada por medio de los mecanismos productores de verdad, es decir, esos "dispositivos", los llamará Foucault, mediante los cuales todos y cada uno dicen *su* verdad. Ahora bien, la íntima verdad de cada uno y al mismo tiempo eso que está en el origen mismo de la población, es el sexo. Nuestra época es pues, sostiene Foucault en su *Historia de la sexualidad*, la época del "sexo rey", el cual encuentra en el psicoanálisis a una de sus más importantes expresiones epistemológicas. La política gubernamental necesita que se hable públicamente de sexo y para ello promueve todo aquello donde la sexualidad sea un tema de interés público. Y con esto, según Foucault, se cierra un largo viaje histórico del poder político para alcanzar su singular configuración actual: una mezcla perversa de saber y poder largamente inspirada en las técnicas cristianas de la *confesión*, aunque, justo es reconocerlo, Foucault no deja de señalar que el fin salvífico de la confesión sacramental administrada por la Iglesia es inconmensurable con los objetivos políticos del Estado.

Recordemos de paso, para terminar, que frente al catolicismo, Foucault da a veces la impresión de hallarse ante un problema no resuelto en lo personal. En todo caso, para la familia del escritor el catolicismo no constituía un problema, puesto que, con gran escándalo de los ilustrados parisinos, encargó para el ensayista un funeral católico *comme il faut* en Poitiers. Después de todo, en sus últimos años encontró en la biblioteca del convento dominico de Le Saulchoir un remanso de paz y serenidad

para el trabajo intelectual, hasta que las supuraciones cerebrales producidas por el sida terminaron con su vida a fines de la primavera de 1984.

———— ✠ ————

BIBLIOGRAFÍA

BRAINARD, MARCUS, *State Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I* ,University of New York Press, 2002, 331 págs.

El interés por el estudio de la fenomenología de Husserl, lejos de disminuir, persiste en nuestros días, y es posible explicar esa vigencia, además de por su valor intrínseco, por la necesidad de dar hoy una respuesta a dos desafíos de la filosofía de nuestro tiempo: la llamada "crisis de la razón", y el cuestionamiento de la centralidad del sujeto humano. Ambos problemas han sido el fruto de una compleja evolución de ideas que compromete no sólo los giros operados por las filosofías del lenguaje (tanto las analíticas como las "continentales"), sino también por algunas derivaciones de la fenomenología, que tiene como referentes las obras de M. Heidegger y M. Merleau-Ponty.

Es en tal contexto en el que hay que ubicar la presente obra de M. Brainard, que realiza un análisis riguroso y pormenorizado del contenido de Ideen I, obra aparecida en 1913, que presenta por primera vez la descripción completa no sólo del método fenomenológico, sino también de sus tesis teoréticas centrales y de su proyección programática hacia un saber sistemático radical y universal. El trabajo de Brainard se articula en cinco capítulos, el último de los cuales resume las conclusiones de la investigación. El autor plantea con claridad el tema en el Prefacio: su propósito se dirige a poner de relieve el sentido antinaturalista de la fenomenología. Para ello es preciso profundizar la radicalidad de la epoché, afirmando la primacía de un pensamiento a-temporal sobre la creencia en un mundo natural en continuo devenir (p. XVII). Brainard se propone ir al sentido profundo de la fenomenología husserliana, más allá de los modos concretos de expresión del filósofo.

En el primer capítulo (Introduction) el autor precisa que se propone reafirmar el sentido originario de la fenomenología, tomando distancia de las interpretaciones que han puesto de relieve el momento "genético" frente al momento "estático" , es decir de las lecturas que han desarrollado los temas que afloran en el período que gira en torno a la Meditaciones cartesianas, y que comprende las admirables páginas de Analysen zur passiven Synthesis, Experiencia y Juicio , para culminar en la obra Krisis. En estas últimas obras, así como en muchos escritos póstumos, Husserl tomó mayor conciencia de que la exploración fenomenológica, llevada a su más consecuente visión, requería no sólo la afirmación de las esencias, la importancia de la epoché y el ideal de una razón que alcanzara la Mathesis universalis, sino la inmersión de la intencionalidad en el mundo de la vida (Lebenswelt) y la toma de conciencia del darse de un horizonte de mundo anterior a la actitud propiamente reflexiva de la analítica fenomenológica.

Brainard considera que para corregir desviaciones tan importantes como las operadas por Heidegger y Merleau-Ponty, que pueden sintetizarse , a pesar de sus diferencias, en el proceso de una "mundanización del sentido", y por lo tanto pueden considerarse como un proemio a la crisis del primado de la razón en aras de la temporalidad o de la corporeidad, debe retornarse al sentido originario de la fenomenología, que estaría representado, tras el exordio de las Investigaciones Lógicas, por Ideen I. En otras palabras privilegia el sentido "estático" –en el sentido de una no subordinación a la temporalidad– de la razón husserliana, entendiendo su pensamiento como sistemático y claramente idealista.

Para justificar su enfoque, toma pie de la resuelta afirmación husserliana de la racionalidad , expresada en su última obra Krisis, en la cual sin embargo abundan las temáticas del momento genético de la fenomenología. Esa fe en la racionalidad sólo puede llegar a su pureza y transparencia, si se radicaliza la epoché, la neutralización de la creencia en la realidad del mundo natural. Es por eso que el autor privilegia un retorno, que podría llamarse casi revisionista, al escrito programático La filosofía como ciencia estricta, de 1911 (p.17). En ese contexto es al mismo tiempo revalorizado lo que Husserl denominó "el principio de los principios", el de la intuición plena del sentido de las esencias, y la epoché, entendida como radical neutralización de la creencia natural, o de la actitud naturalista.

Nada extraño que, en esta perspectiva, Ideen I sea vista como la presentación de una "sistema" (p.21), o más bien como un inicio radical de una ciencia de la autoconciencia plena de la razón. Esta es identificada con la verdad, constituida por la correlación entre el polo del Ego por un lado y por la apofanticidad de las esencias por otro: la razón está latente en toda subjetividad (p. 25). En el comienzo está implícito el sistema.

El estudio de Brainard supone una lectura muy detallada y atenta de Ideen I, entendida como la verdadera crítica de la razón en un sentido más radical que la elaborada por Kant. De allí que ocupe un lugar destacado lo que el autor llama "epoché logotectónica" (p.28, passim). El único modo de deslindar la mentalidad aferrada a la doxa y al escepticismo consiguiente, es reafirmar la confianza plena en la razón , y para ello el instrumento es la "suspensión" de la tesis de la realidad del mundo natural , y luego la reducción transcendental en la que el yo se descubre como polo constituyente de las objetividades de sentido.

En el capítulo segundo, Brainard explicita aún más la "propedéutica fenomenológica" , acentuando la continuidad entre Investigaciones Lógicas e Ideen I, y explicando lo que puede considerarse como el pórtico inicial de esta famosa obra: la distinción entre hecho y esencia. Y ya aquí se contrapone la actitud natural con la intuición de esencias ideales, trans-temporales y necesarias: es, por decirlo así, una primera liberación de la razón (p. 41). Los análisis de la relación entre esencias universales y sus individuaciones son exactas, así como también los referidos a la intencionalidad y a las Sachverhalten. De allí surge la afirmación de un proyecto de ontología. Brainard considera necesaria la reafirmación de este rasgo de la fenomenología como

"sistema", aunque entiende la dimensión de lo ontológico (con sus respectivas ontologías regionales) como inmanente a la razón. Hay, una vez más , una clara toma de posición de la ubicación de la fenomenología contra el empirismo, el naturalismo y el escepticismo (pp. 50-52). Pero el autor lleva esta instancia , auténtica y constante en Husserl, a la afirmación de un idealismo riguroso: la prioridad del pensamiento sobre el ser (passim).

Hay luego un amplio desarrollo del tema de la epoché, y de las reducciones fenomenológicas, interpretadas siempre en vista de la neutralización de la creencia en la existencia del mundo natural (lo que Brainard denomina "tesis general"; p. 61). Tampoco está conforme nuestro autor con el excesivo acercamiento de Husserl a Descartes: el radicalismo de la fenomenología es mayor. Todo desemboca en el primado de la conciencia pura , o sea de la pura razón (p. 75ss). Después de explicar el tema de la intencionalidad, se subraya que la posición de Husserl es acentuar la prioridad de la inmanencia sobre la trascendencia. El ser absoluto es la razón, y Brainard fuerza un tanto el andar del propio Husserl cuando habla de una "destrucción de la trascendencia" (p. 93, y de una "aniquilación" del mundo (p.96).

El capítulo tercero se propone explicitar el ascenso desde la pura subjetividad hasta la razón desplegada en todos sus correlatos ontológicos. Creemos que hay aquí una visión muy fuerte del ideal de la "ciencia rigurosa" que es entendida como una forma de racionalismo y de inmanentismo radicales. El primado de la reflexión (p. 121) confluye en la afirmación de un Ego puro , el cual es interpretado como el punto de partida hacia el logro de un sistema de la razón inmanente. La mediadora de este paso es la continuidad entre intencionalidad y constitución (p. 131).

La correlación noético-noemática es vista desde una óptica de la inmanencia absoluta de la vida consciente (p. 133ss.). Las páginas que siguen son una prolija descripción de los pasos de Ideen I, con las diversas proyecciones de la intencionalidad (conocimiento, valores, praxis); y creemos no obstante que el autor unifica demasiado la toma de distancia husserliana respecto de la doxa y del naturalismo, con lo que Brainard denomina la "destrucción de la transcendencia" y de la creencia en la realidad del mundo externo, dos temas que no se identifican en realidad. Proyecta así a la lectura de Ideen I una temática (la de la creencia, Glaube) que se halla más tematizada en las obras "genéticas" de Husserl, en particular en la Krisis, obra de la que el autor parece rescatar casi con exclusividad la temática del racionalismo. De manera que el poder de neutralización de tal creencia es erigido en motivo conductor y en punto neurálgico del sentido profundo de la fenomenología. Tampoco faltan las descripciones en torno al rol de la fantasía y de las variaciones imaginativas, que en Husserl cumplen el rol de manifestar más claramente la distinción de la intuición intelectiva de las esencias.

El cuarto capítulo aborda el "límite superior" del sistema: la razón. Efectivamente el tratamiento de la razón ocupa un puesto relevante en Ideen I, y está íntimamente relacionado con el tema de la verdad y del ser. Brainard interpreta esta relación en un sentido claramente inmanentista no dando tanto relieve al tema que se abre paso en las obra de madurez de Husserl,

que puede sintetizarse en la sentencia de la "transcendencia en o desde la inmanencia", un tema que merecería un estudio aparte.

Finalmente el quinto capítulo, que tiene como objeto el movimiento fenomenológico , y que recopila las colusiones del trabajo, constituye una crítica a las desviaciones habidas desde Heidegger y Merleau Ponty, que como dijimos además de debilitar el primado del Ego trascendental, atacaron, desde distintas motivaciones, el tema de la intuición de las esencias y la denominada "ontología de la presencia" objetivante. Llama la atención que Brainard no haga referencia más explícita en el texto a otras interpretaciones, como las de Fink, Ingarden, Landgrebe, Patocka, etcétera, que hubieran ayudado a equilibrar más su lectura.

Estamos de acuerdo con la afirmación de que con Heidegger y Merleau Ponty se presentan visiones que se alejan claramente de la fenomenología tal como la había concebido Husserl. Pero creemos que el sentido auténtico del pensamiento del fundador no tiene por qué replegarse en un inmanentismo tan riguroso, y desde un punto de vista metodológico, tenemos reservas respecto a la separación entre el momento estático y el momento genético de la fenomenología. Husserl no habló propiamente de una aniquilación o destrucción de la creencia en el mundo natural , sino de una suspensión, puesta entre paréntesis, en vista de una mayor apodicticidad de la verdad, postura que claramente pone de relieve su rechazo del naturalismo. La clave que debiera deslindar la diferencia entre estas interpretaciones estaría dada por el modo en que Husserl concibe el ser , y por lo tanto también la verdad.

Por otra parte un racionalismo inmanentista tan rígido no encuentra un modo para explicar suficientemente lo que hay de continua apertura de horizonte en el pensamiento husserliano, incluyendo Ideen I. Husserl fue fiel al racionalismo de esta obra, pero no entendió , a nuestro juicio, afirmar un inmanentismo absoluto de la razón. Comprenderemos mejor la intención de Brainard tal vez, si tenemos en cuenta los acontecimientos de la filosofía occidental en las últimas décadas. Estas han señalado una confluencia hacia un nuevo naturalismo, tanto por parte de las corrientes analíticas y pragmatistas (baste recordar una obra como La experiencia y la naturaleza , de J. Dewey, 1925) como por parte de las "mundanizaciones del sentido" provenientes de las interpretaciones de la fenomenología de Heidegger y de Merleau Ponty, instancias que sin duda han debilitado el primado moderno del yo y de la racionalidad.

Creemos sin embargo que se pueden evitar estos escollos redescubriendo a Husserl desde una óptica que da el primado a la persona humana, sin reiterar formas ya perimidas de inmanentismo radical de la conciencia pura, reivindicando el protagonismo del sujeto humano visto en relación de intersubjetividad, dando en fin un sentido nuevo –no destruyéndola– a su apertura hacia lo real y hacia lo trascendente "desde la inmanencia".

Francisco Leocata

GARCÍA-HUIDOBRO, JOAQUÍN, *Una locura bastante razonable*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 2003, ISBN: 956-13-1830-X, 208 pp.

El género de filosofía de divulgación también merece una reseña, aunque sea breve; además, obviamente, impone un mayor esfuerzo divulgativo. Joaquín García-Huidobro, Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, ex Becario Humboldt y Profesor de la Universidad de los Andes (Santiago de Chile) ha demostrado su capacidad para el género científico en sus once libros previos. Su experiencia docente y su conocimiento a fondo de las ideas filosóficas compatibles con el cristianismo le permitieron escribir un libro en que expone argumentos racionales para la mayoría de los temas de actualidad. Muchas veces al cristiano le faltan razones para lo que cree en materia dogmática y moral. El profesor García-Huidobro se las ofrece en un lenguaje actualizado y con argumentos adaptados a la sensibilidad contemporánea. Quizás lo mejor sea transcribir unas palabras del mismo Prólogo: "Este libro va dirigido a quien quiera leerlo con benevolencia, pero muy en primer lugar a los cristianos que ven que tienen que marchar contracorriente y están dispuestos a hacerlo, aunque no les guste. En ocasiones preferirán recluirse en un rincón, y no seguir exponiéndose a críticas e incomprensiones. Sin embargo, a veces no hay más remedio que dar la cara. Estas páginas no constituyen un resumen de la religión cristiana ni pretenden abarcar las cuestiones fundamentales de la misma. Aquí se busca simplemente proporcionar razones acerca de algunos temas que hoy son especialmente debatidos" (p. 12).

El libro se divide en tres partes. En la primera "La Colina de las Cruces" (en alusión a la famosa colina de cruces que consiguieron mantener los lituanos durante el régimen comunista) se busca caracterizar el cristianismo. Es la parte más confesional y apologética del libro. La segunda parte, "El camino de Santiago", aborda algunas cuestiones que tienen que ver con la identidad de nuestra época y con la ordenación de la vida buena. Ésta se consigue en la convivencia con los demás y supone una historia. Lejos del extremo "tradicionalista" el autor recalca la necesidad de reconocer nuestras raíces. Otros temas son el lenguaje, la actitud frente a los judíos, la identidad de Europa, las vías de superación del nihilismo, la confianza, la necesidad del cuidado y revalorización de las formas, la distinción entre cínicos e hipócritas, el liberalismo y la democracia y su fundamentación en valores.

La tercera parte se denomina "Caen los muros", en alusión a los acontecimientos de 1989. Trata de temas éticos especialmente debatidos hoy día. Los diversos capítulos abordan las cuestiones de un feminismo equilibrado, las razones que desaconsejan los anticonceptivos, los argumentos contra las relaciones prematrimoniales, el exhibicionismo, la FIVET, la práctica de la homosexualidad y el aborto. También tienen sus capítulos la familia y el drama del divorcio, analizado desde diversos ángulos. El capítulo final se denomina "Una aventura". En efecto, es una aventura, más hoy día, tratar de ser cristiano cien por cien. Joaquín García-Huidobro nos muestra la razonabilidad y emoción de esta aventura con argumentos convincentes.

Sería demostración de un sano pluralismo, vista la profusión de la literatura que difunde ideas no compatibles con el cristianismo, que se difunda este libro entre secundarios de últimos años y universitarios.

Ricardo F. Crespo

MUSSO, PAOLO, *Forme dell'epistemologia contemporanea. Tra realismo e antirrealismo*, Vaticano, Urbaniana University Press, 2004, 271 pp.

Quienes hemos sido formados en la filosofía escolástica y hemos, a la vez, conocido y valorado las grandes contribuciones de la filosofía de la ciencia contemporánea de corte analítico siempre hemos soñado con leer –y, si no, finalmente escribir– un volumen introductorio de filosofía de la ciencia donde aparecieran junto a Carnap, Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Putnam, van Fraassen, etc. autores tales como Maritain, Selvaggi, Simard o Artigas. Celebramos, por lo tanto, con mucho gozo la aparición de *Forme dell'epistemologia contemporanea. Tra realismo e antirrealismo* de Paolo Musso donde no sólo se atreve a encerrar en un único volumen a estos autores tan aparentemente diversos sino que logra relacionarlos con tal profundidad y buen gusto que prácticamente se desvanece la violencia que podría generar el vincular autores de tradiciones tan diversas. Y logra hacerlo porque la obra no se limita –como muchos manuales introductorios– a exponer simplemente las principales temáticas y autores relevantes con una aparente neutralidad, sino que asume explícitamente la tesis que hará de hilo conductor de toda la obra. Sin duda una tesis audaz, pero muy bien ejemplificada en los casos que trata. El mismo Musso no tarda en presentarla. Ya en la página 10 nos dice que la clave de lectura del libro "consiste en la tesis según la cual el principal problema con el que se enfrenta la filosofía de la ciencia (y no sólo de la ciencia) del novecientos, además de el principal hilo conductor para orientarse entre las diversas posiciones que examinaremos puede rastrearse, más que en cualquier otra cosa, *en la idea de razón* propia de los diversos autores, que termina muchas veces por revelar una sorprendente unidad de fondo entre filósofos en apariencia rivales o inconciliables" (10-11, cursiva del autor). Y luego continúa: "existen fundamentalmente, según mi parecer, dos (y *sólo* dos) concepciones de razón que se oponen desde siempre en la historia de la filosofía y, más en general, en la de la humanidad, además de en la historia personal de cada uno de nosotros: la primera es aquella de la razón "medida-de-todas-las-cosas", la segunda, aquella de la razón como apertura a la realidad, vista como estructuralmente más grande e inagotable. Estas se encarnan, luego, a lo largo de los siglos, en formas históricas diferentes. La forma histórica particular que estas dos concepciones arquetípicas han asumido en el complejo desarrollo de la epis-

temología del siglo recién concluido es la de una oposición entre una razón reducida a su sólo aspecto lógico-formal de un lado y, del otro, la que considera, en cambio, también el aspecto intencional y analógico (11).

Con esta clave de lectura, claramente formulada, recorrerá los aspectos relevantes de los principales autores. El libro está dividido en dos partes claramente delimitadas. En la primera, titulada "de la fe al escepticismo: los orígenes", Musso presenta los principales autores de comienzos de siglo y hasta la culminación del apogeo del debate metodológico, hacia fines de los setenta. En las segunda parte, "En el corazón del problema: Realismo y Antirrealismo", presenta fundamentalmente los autores principales del debate, que se impuso en los años ochenta y todavía continúa vigente, acerca del realismo científico, en profunda vinculación con el tema anterior.

Hagamos un breve recorrido por cada uno de los capítulos. En el primero, con un breve repaso introductorio de las revoluciones científicas de comienzos de 1900 y sus consecuentes crisis de fundamentos. Luego de unas páginas sobre la "ciencia galileana" donde destaca que Galileo no renuncia a conocer la esencia de las cosas -como muchos sostienen-, sino que ésta se coloca al final del camino y no al principio como hasta ese momento hacía la ciencia. Recorre luego el surgimiento de las geometrías no-euclidianas, presenta las novedades que introducen las teorías de la relatividad y la cuántica y el surgimiento de la cosmología, para luego terminar con una breve exposición del surgimiento de la lógica matemática y el importante papel que jugó el famoso teorema de Gödel ya que hiere mortalmente cualquier intento de fundamento exhaustivo (de la ciencia o de cualquier otro sistema).

El segundo capítulo expone el surgimiento y la propuesta del neopositivismo lógico y el verificacionismo, claramente inspirado -como el autor se encarga de mostrar- en la "razón protagórica". El tercer capítulo está dedicado, como era de esperar, a Popper y el falsacionismo pero el cuarto se centra en Gastón Bachelard, como nadie hubiera esperado. Ya hemos dicho que la obra hace dialogar a autores de tradición analítica y de tradición tomista. Pero el mérito de rescatar autores que habitualmente no son tratados en los manuales típicos, no se reduce a aquellos del neotomismo. En efecto, se tratan autores tan diversos como Gaston Bachelard y Fritjof Capra (capítulo octavo). Una vez más, el lujo de tratar autores tan diversos no desemboca en un cambalache sólo por la constante presencia que tiene el autor de la tesis que hace de hilo conductor.

En el quinto capítulo expone la "svolta relativista" y allí, partiendo de la tesis de Duhem, y la de Quine (se encarga de mostrar la diferencia entre ambas), y pasando por las tesis sociológicas de Bloor y la Escuela de Edimburgo, llega finalmente a Kuhn, Lakatos y Feyerabend, para concluir el capítulo -y con él, la primera parte- mostrando el progreso inexorable del relativismo hacia un idealismo lingüístico, al estilo de Rorty y Davidson.

En la segunda parte, como anticipamos, tratará el problema del realismo científico, pero siempre bajo la óptica de las dos concepciones de la razón, lo cual, una vez más, otorgará una agradable unidad a las dos partes. Co-

mienza tratando al empirismo constructivista de van Fraassen en el capítulo sexto. En el séptimo se entretiene con el realismo interno de Putnam. El octavo, como ya hemos dicho, trata al austriaco Fritjof Capra, famoso por su obra *El Tao de la Física*. En el capítulo noveno se centra en la obra de Rom Harré, un autor injustamente poco estudiado en la corriente analítica y lamentablemente poco conocido en la tomista, pero que sin duda tiene intuiciones muy interesantes. El capítulo se encarga con mucha precisión -Musso ha hecho su *tesi di laurea* sobre Harré- de mostrar que este autor, a pesar de su formación analítica, está mucho muy cerca de la idea de razón referencial y analógica que Musso defiende. El capítulo termina con cierto sabor amargo al notar que Harré no lo ha logrado -según Musso- por no haberse animado a pensar también la noción de verdad desde una razón analógica. Pero inmediatamente el capítulo décimo extrae el tesoro escondido bajo el polvo de los siglos y presenta las grandes contribuciones de la escuela tomista, particularmente de Maritain. En el último capítulo Musso rinde honor -por cierto merecido- a su maestro, Evandro Agazzi, presentándolo como aquél que ha logrado "sostener una posición absolutamente realista, sin reservas o ambigüedad, pero al mismo tiempo decididamente anti-cientificista" (225) ya que "ha sabido unir, en un cuadro sistemático y coherente, lo mejor de la tradición clásica con las más importantes adquisiciones de la reflexión moderna sobre la ciencia" (225).

Basta una simple ojeada a la obra para notar que está escrita con sumo cuidado, con una gran capacidad para resumir e ir al núcleo central del pensamiento de los autores y fundada en un sólido conocimiento de los mismos. No son muchas las citas de los autores intercaladas en el texto, pero las que hay son directamente deliciosas, elegidas con muy buen gusto. Por otro lado, la *bibliografía raggionatta* que introduce al final de la obra es de suma utilidad no sólo para los neófitos que quieren armarse un programa de lecturas -para el cual las recomendaciones que introduce son muy útiles-, sino incluso para los especialistas que quieran volver a leer los clásicos.

Sólo me permito hacer algunos breves comentarios críticos. En primer lugar, según mi parecer, se le da muy poca importancia a la obra de Lakatos, a quien le es dedicado sólo un párrafo y alguna mención posterior. Es extraño porque Lakatos parecería acercarse a esa razón más analógica al introducir la noción de tolerancia metodológica y al no pretender una epistemología normativista sino descriptiva. Un buen trabajo sobre ello puede encontrarse en Zanotti (1997) "Investigación científica y pensamiento prudencial", *Acta Philosophica*, vol. 6, fasc. 2: 311-326. También es llamativa la ausencia total de Larry laudan que, junto con van Fraassen, son los abanderados del antirrealismo y la poca importancia -ya dentro del capitulo sobre el tomismo- que se le otorga a la propuesta de Mariano Artigas. En segundo lugar, como él mismo lo destaca, Musso presenta al Harré de *Varieties of Realism*, escrito en 1986 donde sin duda el autor tiene todavía una concepción muy logicista de la verdad. Pero en obras posteriores, sobre todo en *Realism Rescued: How Scientific Progress is Posssible*, de 1993, Harré incluye la noción de verdad y llega a decir, incluso, que no es posible el realismo

sin una nueva noción de verdad. Es cierto que una referencia en una nota a pié manifiesta conocer esta evolución de Harré y se excusa de tratarla pero, creo, a los efectos de mostrar el desarrollo de la razón analógica, hubiera sido interesante mostrar la evolución de Harré. Finalmente, creo que la obra se vería muy beneficiada si contara con una conclusión donde se hiciera un repaso y se mostrara la evolución de las dos concepciones de "razón" que se da a lo largo del siglo XX. Si bien no es estrictamente necesaria, pues la obra goza de una claridad inusual, nunca está de más ofrecer, al final, una vista panorámica de la obra, sobre todo cuando está guiada por una gran intuición.

Repasando los comentarios del párrafo precedente me doy cuenta que más que críticas a su volumen lo único que señalan son las diferencias entre el volumen que Musso ha escrito y el que a mi me hubiera gustado escribir. Pero que la obra real de Musso no se ajuste a mi obra soñada no es, sin duda, un defecto de la obra de Musso que, así como está, es excelente. Sólo podemos augurar una pronta traducción al castellano.

Christián C. Carman

Este ejemplar se termino de imprimir y encuadernar
en el mes de octubre de 2005 en
La Stampa SA
laestampa@ciudad.com.ar