

SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La prudencia (IV)* 243

ARTICULOS

- GUSTAVO E. PONFERRADA: *El nombre propio de Dios* 249
IGNACIO E. M. ANDEREGGEN: *El conocimiento de Dios en la exposición de Tomás de Aquino sobre el "De divinis nominibus" de Dionisio Areopagita* 269
EUDALDO FORMENT: *El personalismo de Santo Tomás* 277
OLGA L. LARRE: *La teoría de las cualidades sensibles en la Summula Philosophiae Naturalis atribuida a Guillermo de Ockham* 295

NOTAS Y COMENTARIOS

- ALBERTO CATURELLI: *La filosofía iberoamericana en la obra de Alain Guy* 311
DANIEL PASSANITI: *Capitalismo, socialidad y participación* .. 314

BIBLIOGRAFIA

AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE: *Vocación y estilo de México. Fundamentos de la mexicanidad* (Matilde I. García Losada), p. 316; EMILIO SILVA DE CASTRO: *Filosofía da hora e filosofia perenne* (M. C. Donadío M. de Gandolfi), p. 316.

- INDICE DEL VOLUMEN XLV 318
-

1990

Año XLV

(Octubre-Diciembre)

Nº 178

SAPIENTIA

Propiedad de la Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires"

SAPIENTIA es órgano oficial del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina; es también órgano de la Sociedad Tomista Argentina.

Director: Octavio N. Derisi

Subdirectores: Vicente O. Ciliberto, Héctor Aguer.

Secretarios de Redacción: Gustavo E. Ponferrada, Juan R. Courrèges

Prosecretario de Redacción y Administración: Néstor A. Corona

Comité de Redacción: Juan A. Casaubón, Alberto Caturelli, Abelardo F. Rossi, Carmelo E. Palumbo

Coordinadores: Mario E. Sacchi, María C. Donadío de Gandolfi

Encargada de Publicidad: Nélide S. Danese de Brennan

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

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

LA PRUDENCIA

IV

LAS PARTES DE LA PRUDENCIA

13. Diversos tipos de partes

Las partes pueden ser integrales, subjetivas y potenciales. Las partes integrales son las que constituyen un compuesto, como las paredes y el techo de una casa. No son el todo, pero constituyen, como una parte, el todo. Las partes subjetivas son las especies de un género, como caballo y perro son especies del género animal. Las partes potenciales son las facultades o potencias de una misma alma: como las potencias vegetativas y sensitivas, pero que no llegan al plano espiritual, aunque colaboran con él; ya que la inteligencia y la voluntad, potencias del alma espiritual, no podrían actuar sin ellas, aunque su actividad espiritual es esencialmente superior y distinta de ellas.

En definitiva, las partes potenciales, en nuestro caso, sin pertenecer a la prudencia propiamente tal, colaboran con ella.¹

14. Las partes integrales de la prudencia

Santo Tomás señala ocho partes integrales de la prudencia.² De ellas, cinco pertenecen a la prudencia como ciencia cognoscitiva y tres en cuanto es preceptiva o imperativa de las virtudes.

Las cinco cognoscitivas son: 1) la memoria, 2) la razón, 3) el entendimiento, 4) la docilidad y 5) la solercia; y las tres imperativas son: 1) la providencia, 2) la circumspección y 3) la cautela.

a) La memoria

La memoria recuerda los hechos y la conducta acontecida en el pasado. Este recuerdo ayuda a la prudencia para actuar en el presente según la experiencia lograda. Si siempre o casi siempre una decisión ha tenido un mismo efecto, bueno o malo, la prudencia deberá tenerlo en cuenta para actuar en el presente a fin de lograr un buen efecto y evitar uno malo.

Según esto el gobernante con la prudencia política, que es la prudencia más importante, debe conocer la historia: saber cómo han acontecido las cosas

¹ S. Th., II-II, 48.

² *Ibid.*

en semejantes circunstancias en el pasado para actuar de un modo u otro a fin de tomar una decisión que conduzca a un buen resultado y evitar la que pueda conducirlo a consecuencias nefastas. Por eso, el político, cuya virtud principal es la prudencia, debe conocer la historia, desde luego principalmente la historia política.

También en el plano individual y familiar la memoria de lo acontecido en el pasado, ayuda a tomar las decisiones del presente para no desviarse del bien moral de las virtudes. Por eso la moral manda evitar las ocasiones próximas del pecado, es decir, las ocasiones en que el hombre en su vida anterior ha caído siempre o casi siempre en el pecado.³

b) El entendimiento

No se toma aquí esta palabra como la facultad intelectual, sino como la recta aprehensión de los primeros principios de la acción. En efecto, la prudencia es "la recta razón de los actos humanos", la ciencia que desde los principios rectos conduce a sus conclusiones para aplicarlos a la acción de las virtudes morales. Por eso este entendimiento pertenece como parte integral de la prudencia, como visión clara de los primeros principios de la acción, como ciencia práctica, desde la cual la prudencia puede aplicar sus conclusiones a la acción concreta de las virtudes morales.⁴

c) La docilidad

En el plano de la acción se presentan múltiples posibilidades de actuación. La prudencia aconseja y necesita consultar a expertos en determinadas acciones para poder elegir los medios conducentes para su recta actuación. Así si se trata de tomar una decisión jurídica, convendrá consultar a un jurisconsulto; si se trata de tomar una decisión económica, convendrá consultar a un economista, y así de otros asuntos semejantes. Esta consulta y aceptación de los buenos consejos de los expertos es lo que Santo Tomás llama docilidad, es decir, aceptar con humildad y facilidad el consejo de los expertos.⁵

d) La solercia

Así como por la docilidad la persona aprovecha la experiencia de los expertos y sigue sus consejos, por la solercia el hombre investiga por sí mismo, con su razón los distintos medios capaces de llevarlo a una decisión correcta de la prudencia sobre las virtudes morales.⁶

³ S. Th., II-II, 49, 1; Cfr. *De Mem. et Rem.*, Lec. 1.

⁴ S. Th., II-II, 49,2; Cfr. III Sent., d. 33, q. 3 a 1.

⁵ S. Th., II-II 49,3. Cfr. III Sent., d. 33, q. 3, a 1.

⁶ S. Th., II-II, 49,4. Cfr. III Sent., d. 33, q. 3, a. 1.

e) El razonamiento

Para llegar a una recta conclusión desde las premisas es necesario el razonamiento o raciocinio. Este es propio de la razón. La prudencia necesita de este raciocinio para llegar a una recta conclusión práctica, necesaria para su actuación concreta sobre las virtudes morales. Por eso el razonamiento es parte integral indispensable de la prudencia.

Ahora siguen las tres partes integrales imperativas de las virtudes de la prudencia.

a) La Providencia

Esta es una de las partes integrales más importantes de la prudencia. En efecto frente a los diversos futuros contingentes, la prudencia debe elegir el más conveniente para el fin propuesto en la acción. Ahora bien, la providencia es la que analiza los futuros en sí mismos y en sus consecuencias. Consiste en una evaluación de lo que puede acontecer en el futuro. Santo Tomás la define "ratio ordinandorum in finem", es decir, "la razón de las cosas que se han de ordenar al fin". Y a la providencia precisamente toca ordenar las virtudes a su fin en su justa medida.

Esta Providencia es más importante en el que gobierna, en el orden político, familiar o de otra institución, por tratarse de ver claro para lograr el bien común y efectivo de esas sociedades.

Por eso, como ya lo advertimos antes, es importante en todo aquel que gobierna una institución conocer el pasado de la misma, la historia en el caso de la providencia política, para orientar bien la acción futura a su fin. Por eso, la providencia es una de las partes más importantes integrales de la prudencia.⁷

b) La circunspección y el cuidado

Ya hemos dicho que la prudencia se ocupa de ordenar las virtudes a su fin propio en las circunstancias concretas. Por eso, conviene a la prudencia considerar con cuidado estas circunstancias, que pueden ser conducentes o no a ese fin. Ahora bien, analizar y ver si estas circunstancias conducen o no a su fin es función propia de la circunspección. Así cuando uno recibe una alabanza o una represión, la circunspección debe analizarlas para ver si se hacen con un fin bueno o no, si son sinceras o falsas. Así la alabanza puede ser sincera y por admiración, o puede ser por adulación; y la represión puede ser hecha con amor o con odio.

⁷ S. Th., II-II, 49,6. De Ver., 5, 1.

La circunspección analiza con cuidado las circunstancias en que debe actuar la virtud.

De un modo análogo es necesario el cuidado; y por eso pertenece a la prudencia actuar con cuidado en cada caso, para no confundir lo malo con lo bueno, lo verdadero con lo falso y otras circunstancias análogas.⁸

15. Las partes subjetivas de la prudencia

Llámanse partes subjetivas las especies de un mismo género. Así perro o caballo son partes subjetivas del género animal. En nuestro caso se trata de saber si la prudencia se realiza en varias especies. Santo Tomás señala cuatro; pero se podrían añadir otras.

a) El poder político

Hemos señalado que lo específico de la prudencia es imperar o aplicar con eficacia el acto virtuoso a su objeto, el bien propio de cada virtud en las circunstancias concretas.

Ahora bien si la prudencia es imperativa en cada individuo para ordenar sus virtudes morales, con mucha más razón es imperativa para ordenar la multitud de la sociedad política a su fin, que es el bien común. Y este poder debe residir en quien preside la comunidad.

Tal carácter imperativo es propio de la autoridad, sea real, aristocrática o democrática. Los súbditos son conducidos al bien común por la autoridad política. De aquí que la prudencia política es más importante que la individual porque impera y ordena no a una persona sino a la comunidad social.

Más aún, la prudencia es la virtud más importante del gobernante, porque sólo con ella puede gobernar bien, es decir, ajustar todos los medios necesarios para lograr el bien común de la sociedad y, en última instancia, para ordenarla al Bien común divino, a la glorificación de Dios que es el fin supremo de la sociedad.⁹

b) La prudencia económica

También el orden económico es indispensable para el bien de la sociedad. Para lograr ese fin es menester la prudencia, que ordene los medios para lograr el bien económico, indispensable para el bien de la sociedad. Esta prudencia económica está íntimamente evinculada con la política, porque una parte de ésta es la política económica. Se trata del bien económico de la sociedad, que debe llegar a todas las personas, que son sus miembros.¹⁰

⁸ S. Th., II-II, 49,7; y III Sent., d. 33, q. 3, a. 1.

⁹ S. Th., II-II, 50, 1 y 2; In Eth., VI, lec. 7.

¹⁰ S. Th., II-II, 50,3. Ver también q. 47,11. y VI Eth., lec. 7.

c) La prudencia militar

*Santo Tomás coloca como especie de la prudencia, la prudencia militar, por la misma razón de la prudencia política, pues mientras ésta ordena la sociedad al bien común, la militar la ordena para repeler una injunta vejación exterior de la misma.*¹¹

d) La prudencia familiar y asociativa

A las especies de la prudencia enumeradas por Santo Tomás, podemos añadir la prudencia familiar, que ejerce el jefe de la familia para ordenarla a los fines propios de la misma. Otro tanto podemos decir de diversas especies de prudencia. Actualmente la vida social se ha diversificado y ha creado múltiples instituciones. Así en el orden docente: como universidades, institutos, escuelas, academias y otras instituciones; en el plano deportivo, clubes de diferentes actividades, en el artístico, en el del bienestar y otros más.

En cada caso se requiere un reglamento, una autoridad individual o colectiva que debe regir las instituciones para el logro adecuado de sus fines conforme a las virtudes morales. Para ello es menester la prudencia preceptiva que obligue a los socios al cumplimiento de su deber para alcanzar el bien de las instituciones, conforme al bien moral.

16. Las partes potenciales de la prudencia

Ya dijimos que las partes potenciales no pertenecen formalmente a una virtud, en este caso a la prudencia, pero cooperan a su mejor actuación. Así respecto de la prudencia cooperan:

a) Eubulia

Es una palabra griega que significa buena consejera. Ahora bien, para que la prudencia pueda elegir imperar los mejores medios para la actuación de las virtudes, es evidente que un buen consejo coopera a una buena elección.

*Esta virtud, aunque colabora con la prudencia, no se confunde con ella, porque la prudencia es una ciencia práctica que dirige e impera eficazmente la acción concreta de las virtudes morales y las lleva a su fin propio en la justa medida. En cambio, la Eubulia es una virtud especulativa, que únicamente confiere a la inteligencia el buen consejo para hacer una buena acción.*¹²

b) Synesis

¹¹ S. Th., II-II 50,4. Ver también q. 48 y III Sent., d. 33, q. 3 a. 1.

¹² S. Th., II-II, 51,1 y 2, II, Sent., d. 33, q. 3, a. 1, cfr. también VI, Eth., lec. 8.

Intimamente unida a la Eubulia, está la Synesis, que significa sensatez o buen sentido. La Eubulia busca los buenos consejos necesarios para actuar bien. En cambio, la Synesis añade a la virtud de la Eubulia el recto juicio de los consejos de la misma.

Pero con los buenos consejos, la razón puede equivocarse en la elección del recto juicio de los mismos, que es precisamente lo que añade la Synesis para evitarlo. A los buenos consejos de la Eubulia, la Synesis añade la elección del recto juicio de los mismos. Por eso, la Synesis es una complementación de la Eubulia para encauzar los consejos de ésta por el recto camino de la virtud.¹³

c) La gnome

Esta virtud se ocupa de aquellas circunstancias extraordinarias que salen de lo común. Para juzgar de las mismas se ocupa la gnome, que coopera con la prudencia para estos casos fuera de lo común; y le ofrece los medios adecuados para encauzar el juicio prudencial en tales situaciones.¹⁴

17. La corrupción de la prudencia

Hemos dicho que la prudencia supone la rectitud de las virtudes morales de la voluntad, ordenadas al bien humano. Desde la inteligencia, esta cuarta virtud moral, que es la prudencia, las ordena y manda a realizar su objeto concreto bueno en el justo medio.

Por eso, no puede haber prudencia sin virtudes morales. Así como éstas no pueden existir sin la prudencia. De aquí que si se deterioran o se suprimen las virtudes morales, en la misma medida se deteriora y suprime la prudencia. La corrupción moral trae aparejada la corrupción de la prudencia.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

¹³ S. Th., II-II, 51, 3; S. Th., I-II, 57, 6; VI Eth., lec. 9; y el mismo texto anterior de las Sentencias.

¹⁴ S. Th., II-II, 51,4; y S. Th., I-II, 57, 6; y el mismo texto citado antes de las Sentencias.

EL NOMBRE PROPIO DE DIOS

I

Es un hecho obvio que utilizamos *nombres* para designar las *cosas* que nos rodean. Y no es preciso ser especialista en cuestiones gramaticales para diferenciar los nombres *propios* —con los que indicamos sujetos individuales— de los *comunes* —que expresan rasgos que hallamos similarmente en diversos individuos.

Una reflexión somera nos hace ver que, de entre los rasgos que hallamos en las cosas, unos son *característicos* de un determinado tipo de realidades: expresan *lo que* esa cosa es (“hombre”, “árbol”, “casa”), mientras que otros sólo señalan aspectos variables que alteran, como los anteriores, lo que tipifica a la cosa (como el ser “alto” o “bajo”). Y hay palabras que no designan cosas —y por ello no son nombres— sino *actos* o *acciones*: los denominamos *verbos*.

Estos son hechos lingüísticos bien conocidos, comunes a todos los idiomas. Aunque al ser formulados trasuntan una elaboración posterior (gramatical o filosófica) son anteriores a ella. Es precisamente la reflexión sobre estos datos de experiencia que ha dado origen a la distinción *gramatical* entre términos nominales y términos verbales y, entre los primeros, en nombres substantivos y adjetivos y en nombres propios y comunes. Su referencia a la realidad originó a su vez las nociones *filosóficas* fundamentales: substancia, accidentes, individuo, especie, género, acción, acto. Y no deja de ser curioso comprobar que la reflexión metódica sobre el lenguaje y su relación con lo real comenzó en forma simultánea pero independiente en Oriente y en Occidente, en la India y en Grecia, en el siglo IV a. C.

Sin entrar en precisiones técnicas, retengamos el hecho de que al *nombrar* algo entendemos expresar *lo que* ese algo realmente es, señalándolo como “esta silla” o “esta persona” y usando un nombre *común* determinado por el pronombre demostrativo. Pero también podemos, cuando se trata de sujetos personales, dejar implícita la referencia a lo que son (obviamente son “humanos”) y señalar al *individuo* con un nombre *propio*. Sin embargo, por una analogía espontánea, en la que hay un explicable antropomorfismo implícito, acostumbramos a utilizar nombres propios para indicar algunos animales domésticos y con mayor razón a sujetos no humanos que consideramos personas.

El poder nombrar algo supone una *captación*, es decir, el capturar cognoscitivamente un objeto, que es en cierto modo el hacerlo nuestro al introducirlo en nuestra subjetividad. De ahí que en la mentalidad de los pueblos primitivos “nombrar” equivalía a *adueñarse* de lo conocido y por ello tener cierto poder sobre él. Más tarde la reflexión filosófica va a aclarar este punto: las palabras son *signos* de las *nociones* que nuestra mente forma en su interior al entender las cosas: por su noción —que a su vez es un signo de ellas— éstas se hacen

presentes en nuestra mente. Por ello, para poder nombrar algo es preciso conocerlo previamente: lo desconocido no puede nombrarse. Y el conocer equivale a poseer lo conocido, pero no ciertamente de un modo físico sino inmaterial y, más precisamente, "intencional", entendiendo por este término no la intención de hacer algo sino el modo especial de existir de lo conocido en el cognoscente.

Notemos que aunque la antigüedad no llegó a elaborar la noción de "persona", ya distinguía netamente, mediante el uso de nombres propios y comunes, el individuo de su naturaleza (por ejemplo, "Sócrates", de "hombre"). Y por ese aludido antropomorfismo espontáneo, en el plano de lo religioso se distinguían los *dioses* por sus nombres propios, generalmente ligados a los poderes que se les atribuían. Y así como hay muchos hombres, pero todos participan de una misma naturaleza humana, así también se admitían muchos dioses poseedores de naturaleza divina. De ahí la importancia decisiva que revestía, para el hombre antiguo, el conocer el *nombre* propio del dios que podía, en cada caso, prestarle ayuda o negársela.

Además, así como hay hombres más fuertes que otros, o más poderosos, también había dioses superiores a otros y, lógicamente, divinidades inferiores. La palabra "jerarquía" indica precisamente ese orden sagrado. En las formas más elevadas del pensamiento religioso, especialmente en Grecia y en la India en el siglo V a. C., se llegó a concebir "lo divino" o "la divinidad" ("tò zeíon") como la suprema realidad concreta (no como una abstracción). Sin embargo, los caracteres de esta realidad suma no eran nítidos: más bien se la entendía como impersonal (para evitar antropomorfismos demasiado claros en los dioses) y su trascendencia respecto al mundo no era muy marcada.

Estos hechos, de índole humana e histórica han sido estudiados por especialistas, pero no es mi intención tratarlos en ese registro sino recordarlos porque enmarcan un hecho extraordinario que nos narra la *Biblia*. Dios mismo se ha manifestado a los hombres y les ha revelado su nombre propio, haciéndoles comprender que El es el único Señor del universo. Sin duda, no estaba entonces el hombre en condiciones (como tampoco lo está ahora) de comprender cabalmente esta revelación. Pero esto no impide que pueda al menos intentar la fascinante aventura de atisbar, de un modo necesariamente precario e indirecto, la misma realidad divina. Es el conocimiento más alto y valioso que pueda alcanzar; para el cristiano, es como un adelanto de lo que Cristo ha enseñado como el fin de nuestra vida: "Esta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, único Dios verdadero" (Juan, 17, 3).

Ante todo recorreremos el mensaje bíblico; veremos las interpretaciones de los escrituristas; mencionaremos la tradición representada por los Santos Padres; concluiremos con las enseñanzas de los teólogos.

II

El libro del *Génesis* nos narra que en la antigua ciudad mesopotámica de *Ur* se había establecido la familia de *Terah* (*Gen.*, 11, 28) que rendía piadoso

culto a los dioses (*Jos.*, 24, 2; *Jud.*, 5, 6). En esa ciudad, que la Biblia llama "Ur de los Caldeos" (*Gen.*, 11,28) por la dominación que éstos ejercieron en ella muchos siglos después, se veneraba con una especial devoción al dios lunar *Sin*, al que acompañaban otras divinidades suméricas y acádicas. Los episodios vividos por el clan de Terah se ubican alrededor del año 1800 a. C., durante la próspera dinastía sumeria que tuvo máximo esplendor en la era del rey Hammurabi, el gran legislador.

Al morir su hijo Arán, *Terah* dejó Ur y se trasladó con otro hijo suyo, *Abram*, y la mujer de éste, *Sarai* y su sobrino *Lot*, a la ciudad de *Harrán*, situada al norte (*Gen.*, 11, 31). Esta migración no constituía un hecho extraordinario: entre ambas ciudades existía, como consta por documentos hallados por arqueólogos, un continuo flujo y reflujo de mercaderes y viajeros. Más aún, *Harrán* se había convertido, por obra de nativos de Ur establecidos en ella, en otra sede del culto al dios lunar *Sin*. Por otra parte, los clanes semíticos eran seminómades y se trasladaban con frecuencia de un lugar a otro buscando mejores pastos para sus ganados, instalándose siempre en las cercanías de las ciudades.

La familia de Terah no permaneció mucho tiempo en *Harrán*. Un hecho, esta vez extraordinario, experimentó *Abram*: se le manifestó el dios *Yahweh* y le ordenó: "Sal de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre, para la tierra que yo te indicaré. Yo te haré de un gran pueblo, te bendeciré y engrandeceré tu nombre" (*Gen.*, 12, 1-2). Este texto es ciertamente muy posterior al hecho narrado pero refleja una tradición, la más sagrada, del pueblo israelita. Más aún, los especialistas están concordes en que sin la vocación de Abram toda la admirable historia de Israel carecería de sentido. Esta misteriosa llamada divina (que según Hechos 7, 2-3 habría tenido lugar en Ur) hizo que Abram —al que el dios cambiará el nombre por el de *Abraham* (*Gen.*, 17, 5)— convenciera a su clan a dejar sus tierras e iniciar un largo peregrinar hacia la tierra prometida, dejando sus parientes, amistades y dioses.

El libro del Génesis por pasos sucesivos hace ver que el dios *Yahweh* no es, como otros dioses, una divinidad regional: ejerce su poder en Mesopotamia (*Gen.*, 12, 1; 21, 21; 31, 3), en Galaad (*Gen.*, 12, 7; 19, 24; 21, 1), en Egipto (*Gen.*, 12, 17; 32, 2-21). Más aún: es quien da la fertilidad de la tierra y la lluvia del cielo (*Gen.*, 26, 12; 27, 24; 49, 25). Tiene poder para bendecir y maldecir a las naciones (*Gen.*, 12, 3); por fin es juez del cielo y de la tierra (*Gen.*, 14, 17-24). No sólo es más poderoso que los otros dioses sino que, como dirá más tarde el libro del Exodo, es incomparable con ellos: "¿Quién como tú, ¡oh *Yahweh*! entre los dioses? ¿Quién como tú, magnífico en santidad, terrible en maravillosas hazañas, obrador de prodigios?" (*Ec.*, 15, 11).

Tras haber hecho dejar su tierra a los teharitas, *Yahweh* les promete la posesión de la feraz tierra de *Canaán*, aunque no directamente a ellos, sino a sus descendientes (*Gen.*, 12, 7). A cambio de ello, Abraham le rinde culto: alza un altar a *Yahweh* en Moreh (*Gen.*, 12, 7); otro más tarde en Betel (*Gen.*, 12, 8); lo mismo hará en Mambré (*Gen.*, 14, 18). Poco a poco *Yahweh* irá guiando al pueblo elegido hacia un culto exclusivo y excluyente. Es claro que sus adoradores conocían otros dioses, los de las regiones vecinas y los de Egipto (*Gen.*,

12, 10). Sin embargo, su dios, Yahweh, los supera tanto que ante El son como una nada ("elilim"). De hecho con las plagas que envía a Egipto castiga a sus dioses, mostrando su poder (*Ex.*, 12, 12).

Nos resulta extraño que el pueblo elegido, celosamente monoteísta, admita que haya otros *dioses*. Pero para la mentalidad israelita, eminentemente *práctica* —como la de los demás pueblos semitas— no se planteaba el problema, al menos del modo especulativo con que lo hacemos nosotros. No se preguntaban si esos dioses existían realmente o no; si eran verdaderos dioses o fuerzas naturales. De hecho era como si *no existiesen*: no podrían nunca compararse con el Dios que se reveló a Abram. Frente a Yahweh eran insignificancias. Más tarde, esos "dioses ajenos" serán "demonios" (*Deut.*, 32, 16), "no-dioses, vanidades" (*Deut.*, 32, 21), "ídolos vanos" (*Salmo*, 31, 7), "muertos" (*Salmo*, 106, 28); "Antes de mí no hubo dios alguno y ninguno habrá después de mí; yo, yo soy Yahweh" (*Is.*, 43, 10).

III

Las intervenciones de Yahweh en el clan teharita continuaron: la promesa de que sus descendientes poseerían la tierra de Canaam fue reiterada a Abram repetidas veces (*Gen.*, 13, 17; 15, 18; 17, 8). Lo notable es que Abram no tenía hijos; por intervención divina, pese a su edad avanzada y a la de su mujer (*Gen.*, 17, 18) tendrá un hijo (*Gen.*, 21 1-8). Yahweh le había cambiado su nombre por el de *Abraham*, "porque te haré padre de una muchedumbre de pueblos" (*Gen.*, 17, 5). Su hijo *Isaac* conservó celosamente el culto yahwista y fue bendecido por ello (*Gen.*, 26, 12); su nieto *Jacob* tuvo una visión en la que el Señor le dijo: "Yo soy Yahweh, el Dios de Abraham tu padre y el Dios de Isaac; la tierra sobre la que estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia" (*Gen.*, 28, 13). Uno de los hijos de Jacob, *José* fue vendido por sus hermanos a unos mercaderes ismaelitas que iban a Egipto (*Gen.*, 37, 25-28). En esa tierra extraña fue bendecido por Yahweh (*Gen.*, 39, 1-6) y llegó, tras diversas vicisitudes, al cargo de "visir", el primer funcionario del reino tras el faraón (*Gen.*, 41, 37-49), en la era de los *hicsos*, conquistadores asiáticos que gobernaron el país durante dos siglos y fomentaron las inmigraciones y asentamientos de orientales en el delta. Allí José se emparentó con la aristocracia egipcia al casarse con la hija de un sacerdote de alto rango de On (Heliópolis) donde se veneraba al dios solar Ra (*Gen.*, 41, 45). Desde su elevada posición protegió a sus hermanos y sobrinos, concediéndoles la fértil tierra de *Gosén* (*Gen.*, 45, 10), en la que prosperaron "llegando a ser muchos en número y muy poderosos; y llenaban aquella tierra" (*Ex.*, 1, 7).

Esta situación provocó, como era de esperar, la reacción de los nativos, sobre todo cuando, tras la muerte de José (*Gen.*, 50, 24-26) no contaron los hebreos con la protección gubernamental. Más tarde, cuando los nativos lograron expulsar a los hicsos y asumieron el gobierno de Egipto, comenzó una era de persecución y sometimiento contra los demasiado numerosos inmigrantes asiáticos. "Sometieron los egipcios a los hijos de Israel a cruel servidumbre" (*Ex.*, 1, 13). Está históricamente probado que los faraones Ahmosis, Amenofis

y Tutmosis persiguieron a los orientales (no solamente a los hebreos); y es muy probable que haya sido el faraón Ramsés II, amante de obras gigantescas, el que más oprimió a los israelitas, empleándolos como mano de obra casi gratuita para sus realizaciones "faraónicas" tan admiradas por la posteridad.

En este marco se inscribe la historia de *Moisés* en el libro del Exodo. Es el niño hebreo salvado por la astucia de su madre de la orden de echar al Nilo a los recién nacidos de ese pueblo para impedir su expansión demográfica (*Ex.*, 1, 22). Fue depositado en una canasta calafateada en el Nilo, cerca del lugar donde acostumbraba bañarse la hija del faraón; ésta lo halló y mandó buscar una mujer hebrea para amamantarlo, logrando ser su verdadera madre su nodriza (*Ex.*, 2, 7-9).

Educado en la corte, el joven Moisés conoció los padecimientos de sus hermanos de raza; hasta presencié cómo un egipcio golpeaba a un israelita; indignado, lo asesinó y enterró (*Ex.*, 2, 11-12). Ante el peligro de ser ajusticiado huyó a la tierra desértica de *Madián* (*Ex.*, 2, 13-15). Allí se estableció, tras haber defendido a unas jóvenes que llevaban ganado a abreviar a un pozo y eran obstaculizadas por otros pastores: resultaron ser hijas de *Raquel*, sacerdote madianita y terminó casándose con una de ellas (*Ex.*, 2, 16-22).

El relato bíblico acota que aunque había muerto ya el faraón que esclavizaba a los hebreos, éstos seguían sufriendo "y Dios oyó sus gemidos" (*Ex.*, 2 23). Iba a ser Moisés quien liberase a su pueblo de la opresión en que estaba sumido. Su misión comenzará con un hecho prodigioso: la revelación del nombre propio de Dios. Y quien revela su nombre reiterará la alianza hecha con Abraham, esta vez de un modo mucho más solemne. Estos hechos son ubicados alrededor del año 1240 a. C., es decir, unos 610 años después de la partida hacia Canaam de los familiares abrahamicos que habría ocurrido en 1850 a. C. (cálculos aproximativos de P. Heinisch y J. Schildenberger).

IV

Apacentando el ganado de su suegro, Moisés llegó hasta el monte *Horeb* (el Sinaí); allí vio, sorprendido, llamas de fuego: salían de una zarza que ardía sin consumirse. Se acerca para mirar este prodigio, pero del medio del fuego lo llamó Yahweh (*Ex.*, 3, 1-4). El *fuego*, en el simbolismo bíblico es signo de la santidad divina porque purifica y consume todo lo perecedero; manifiesta la presencia de Dios. Al responder Moisés a quien lo llamaba, oyó esta advertencia: "No te acerques; quita las sandalias de tus pies porque el lugar en que estás es tierra santa" (*Ex.*, 3, 5). En Oriente, el calzado, por hollar muchas cosas consideradas legalmente "impuras", se considera también "impuro"; como actualmente en las mezquitas musulmanas, era en la antigüedad preciso descalzarse para entrar en un lugar santo.

Y Dios añadió, dándose a conocer: "Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob" (*Ex.*, 3, 6). "Dios", en las lenguas semíticas, se dice "*El*", término arcaico que aparece como raíz de muchos derivados; es un nombre *común* cuyo significado primitivo sería "potente" o

“poderoso”. De él derivan “*Elohah*” y “*Elohim*”; este último vocablo tiene forma plural pero se usa como singular (indicaría los múltiples poderes divinos); en la Biblia aparece nombrando ya a los “dioses” ya al “único Dios”. Otras formas hebreas compuestas son “*El-bethel*”, el Dios de Bethel (*Gen.*, 21, 13); “*El-Elohí-Israel*”, el Dios de Israel (*Gen.*, 33, 20) y sobre todo “*El-Shaddai*” (*Gen.*, 17, 1), el Dios altísimo, usada en múltiples pasajes bíblicos (treinta veces sólo en el libro de *Job*).

Moisés sabía que el Dios de sus padres (antepasados) era “el dueño del cielo y de la tierra” (*Gen.*, 24, 22) ante el cual los “dioses” egipcios y de otros pueblos eran “nadas”. Era por ello lógico que *Yahweh* se identificara. Pero el contexto más bien parece recordar, con la alusión a los patriarcas, las promesas hechas a su pueblo de ocupar la tierra de Canaán. Los descendientes de Jacob continuaban bajo la férula de los faraones; tal vez muchos habrían ido cruzando las poco delimitadas fronteras, pero la gran mayoría quedaba en Egipto.

Dios había elegido a Moisés para liberar a su pueblo (*Ex.*, 3, 7-10). Misión enorme, que exigiría una capacidad y un poder extraordinarios. “Moisés dijo a Dios: ‘¿Y quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?’ Dios le dijo: ‘Yo estaré contigo y ésta será la señal que quien soy yo, quien te envía: cuando hayas sacado de Egipto al pueblo, daréis culto a Dios sobre este monte’” (*Ex.*, 3, 11-12). Hay en este pasaje una insistencia divina en *identificarse*, en mostrar claramente quién es el que le confía la misión liberadora y en quién él debe confiar.

Pero Moisés, a su vez, insiste y provoca la gran revelación: “Si voy a los hijos de Israel y les digo: ‘el Dios de nuestros padres me envía a vosotros’ y me preguntan cuál es *su nombre*, ¿qué voy a responderles?” Y Dios dijo a Moisés: ‘*Yo soy el que soy*’ (*Ehjah’asher’ehjah*); así responderás a los hijos de Israel: *Yo soy*’ (*Ehjah*) me envía a vosotros. Y prosiguió: ‘Esto dirás a los hijos de Israel: *Yahweh* (El es; El-que-es), el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, me manda a vosotros. *Este es mi nombre* para siempre; es mi memorial de generación en generación’” (*Ex.*, 3, 13-15).

V

La revelación del nombre propio de Dios reviste, en el texto bíblico, trascendental importancia. Culmina la etapa iniciada por la vocación de Abraham y la elección de un pueblo depositario de las promesas divinas. A la vez tiene caracteres misteriosos. ¿Qué quiere significar Dios cuando dice su nombre e insiste tanto en él? Desde hace siglos, exégetas y teólogos han estudiado el tema, sin lograr acuerdo. Este hecho plantea una serie de problemas. ¿Conocían los hebreos el nombre propio de Dios? ¿Qué significa “El-es” o “El (que)es”? ¿Se podría dar a este tema una *explicación* definitiva? ¿Podríamos inquirir las *intenciones* de Dios? ¿El ámbito de lo *divino* está al alcance de nuestra razón?

Pero, por otra parte, ¿es satisfactorio dejar estas cuestiones en el plano de lo enigmático? ¿no admitimos los cristianos que el fin de nuestra vida es

ante todo conocer a Dios? El hecho de que se haya estudiado y escrito tanto sobre el tema, tanto por parte de creyentes como de no creyentes indica que es insoslayable. Y no se trata sólo de una cuestión teológica: las diversas soluciones que se han propuesto, aun las más positivas (o positivistas) incluyen un trasfondo *filosófico*, consciente o inconsciente que, sin duda, el autor sagrado ignoraba totalmente.

Hay que tener en cuenta que los relatos bíblicos recogen antiquísimas tradiciones de los que los autores inspirados rescataron el sentido religioso. Esto aparece en los primeros libros de la Biblia. En el primer capítulo del Génesis, Dios (*Elohim*) crea el cielo y la tierra, forma al hombre y le da un mandamiento para probar su fidelidad (*Gen.*, 1-2). A partir de 2, 4 Dios se llama *Yahweh Elohim*. Los primeros humanos transgredieron esa norma y así entró el mal en el mundo (*Gen.*, 3). Aunque los padres de la humanidad fueron perdonados, sus descendientes conservaron una herencia: la tendencia al egoísmo y al placer que los apartaban de Dios; sobrevino un castigo, el diluvio del que sólo se salvó la familia de Noé, varón justo, con quien se inicia una nueva etapa de la historia (*Gen.*, 4-9). A partir del capítulo 4 casi siempre aparece sólo el nombre de *Yahweh*. Nuevamente los hombres se ensoberbecieron contra Dios (*Yahweh*) y merecieron ser dispersados en Babel (*Gen.*, 10-11). Un grupo permaneció fiel; cuando de nuevo comenzó a extenderse la maldad y se idearon dioses a los que se rindió culto, *Yahweh* llamó a Abraham, haciéndolo padre del pueblo elegido para conservar la fe en el Dios verdadero (*Gen.*, 12).

Esta diversidad de modos de nombrar a Dios fue la que llevó a romper con la tradición judía, aceptada por los cristianos, que consideraba a Moisés como autor del Pentateuco (ya en el siglo XIII, el cardenal *Hugo de Saint Cher* afirmaba que el Deuteronomio podría ser posterior a los otros libros mosaicos). Sin entrar en el problema técnico de la determinación de las fuentes o documentos recopilados por los hagiógrafos, uno de los cuales precisamente se denomina "yawista" y otro "elohísta" (nombres dados por *Jean Astruc* en 1750 para quien Moisés habría redactado el Pentateuco aprovechando tradiciones y documentos a los que su posterioridad añadió otros; ya antes, en 1685, el oratoriano *Richard Simon* había estudiado la diversidad de estilos y repeticiones de los cinco libros atribuidos a Moisés, llegando a las conclusiones que inspiraron la tesis de Astruc, utilizada por la crítica racionalista de la religión de inspiración hegeliana; la teoría de los "documentos" de W. Eichhorn, que añade otro, el sacerdotal, "Priestercodex"; la de los "fragmentos" de L. de Wette, Gedés y Vater; la de los "suplementos" de H. Ewald, que añade otra fuente, la deuteronomista; la de los "cuatro documentos", de E. Reuss, K. Graf, A. Kuenen y A. Kayser, desarrollada exitosamente por J. Wellhausen y su escuela) baste subrayar que es precisamente el nombre de Dios el que provocó la gran cantidad de estudios especializados sobre el Pentateuco.

VI

Las diversas interpretaciones de los exégetas de distintas tendencias del nombre propio de Dios no son fáciles de sintetizar y menos de clasificar;

muchas de ellas son afines y otras que parecen serlo en realidad no lo son. Sin embargo y corriendo el riesgo de toda simplificación se podrían reunir en ocho grupos.

1) Una primera interpretación, haciendo hincapié en el carácter misterioso de la respuesta divina a Moisés, infiere que en realidad Dios *se negó* a dar su nombre. "Yo soy el que soy", expresión que deja perplejo al interlocutor, equivaldría a "Yo soy el que soy y *no revelo* mi nombre a nadie", o "no digo a nadie quién soy". Se salvaría de este modo la trascendencia divina, evitando colocar a Dios a la altura de los "dioses"; se mantendría un halo de misterio y, por otra parte, se impediría que alguien, al poseer el nombre propio de Dios, adquiriese, según la antigua creencia, cierto poder sobre la misma divinidad (así, con diversos matices, opinan F. Köhler, P. Lambert, A. M. Dubarle). Sin embargo, aunque la respuesta sea misteriosa y el Dios bíblico afirme su trascendencia y hasta dando por cierta la creencia semita de que conocer el nombre propio daba cierto poder sobre la divinidad (como sostiene B. Courayer), el contexto choca contra esa supuesta negativa divina: Dios reitera varias veces su nombre y hasta insiste que ése es "su nombre" para siempre y lo da solemnemente como "memorial" suyo. Por otra parte, nunca en la Biblia se admite que un mortal o un ángel podría tener algún poder sobre Dios.

2) Otra explicación, emparentada con la anterior, ve en la revelación del nombre divino una reacción contra la creencia egipcia de que el dios solar Râ admite muchos nombres, pero mantiene en *secreto* el verdadero (*Amón*) para que quien lo conozca no posea poderes mágicos derivados de él (así A. Sanda). Esta vez quien conoce el nombre divino no tendría poderes sobre la divinidad pero sí se apropiaría de poderes divinos; suposición menos ilógica que la de poseer algún poder sobre un dios. Ahora la renuencia a manifestar Dios su nombre parece más verosímil ya que Moisés, sin duda, conocía lo que se afirmaba del nombre secreto de Râ. Pero el conocer el nombre nunca implicó el poseer dones taumatúrgicos. Moisés realizó numerosos milagros, pero sólo cuando se lo ordenó Yahweh o cuando, urgido por la necesidad, el mismo Moisés lo suplicara a Dios. En cambio, el nombre propio del Señor debía ser conocido por todo el pueblo, sin que por ello adquiriera poderes algunos. En el contexto no hay alusiones a nombres secretos: el Dios de los patriarcas revela libremente su nombre, lo repite y quiere que todos lo sepan.

3) Otra explicación subraya el carácter *paranomástico* de la expresión "Yo soy el que soy" que repite el presente del verbo "ser" ("hahwah" o en forma menos antigua "hayah"). Esta figura de dicción ('Ehje 'asher 'ehje) es similar a otras usadas en la Biblia para dejar *indeterminada* la expresión de una idea como en Exodo 4, 14: "Señor, manda tu mensaje por quien lo mandes", es decir, "por quien quieras, no por mí" o bien para dar un carácter *limitativo* a una acción, como en Exodo 33, 19: "Yo hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia" (aludiendo a esta frase, San Pablo hace notar en Romanos 9, 15-18, que Dios es absolutamente libre para dar su gracia y que es ilimitado en su misericordia). En nuestro caso, señalaría enfáticamente la realidad divina y a la vez la eficiencia de su acción: el verbo "hayah" (o "hahwah") indicaría la continua *presencia* de Dios en su pueblo (así T. Vriezen) y también

J. *Schildenberger*). Esta interpretación es más verosímil que las anteriores: tiene en cuenta la mentalidad de los hebreos, la realidad de Yahweh (indirectamente opuesta a la "vanidad" de los dioses) y su continua presencia en su pueblo, tantas veces afirmada en el texto bíblico.

4) Otra posición, bastante similar a la anterior, insiste en el sentido de presencia *auxiliadora*: el uso del verbo "ser" indicaría dos aspectos solidarios: por una parte, el constante *auxilio* de Dios a su pueblo y, por otra, la *libertad* divina de aparecerse cuando quiera sin que sobre él tengan efecto alguno los conjuros mágicos (así *M. Buber*). Parecida a ésta es la opinión que afirma la realidad divina como *realizadora* de las promesas hechas a los patriarcas, contra la inanidad de los dioses (así *G. Ricciotti*). En estas interpretaciones se subraya sobre todo la acción divina más que su realidad, aunque es obvio que el actuar supone la presencia y ésta la realidad.

5) Otra interpretación ve en "Yahweh" (El que es) una forma "hifil", *causativa* del verbo "hayah" (o "hawah"); de este modo indicaría "el que causa el ser", "el que da la existencia" e, implícitamente, "el creador de todo" (así *H. Schulz* y más cercanamente *W. Albright*). Esta opinión, cuyas relaciones con las anteriores son claras, parece inspirarse más bien en una concepción filosófica y teológica exacta que en la forma verbal que aduce; sin embargo, como ha sido demostrado (por *W. Eichrodt*, quien adhiere a la posición antes ubicada en el grupo 4) el verbo "hayah" nunca tiene en la Biblia la forma causativa, de modo que choca contra el aspecto textual.

6) Otra manera de interpretar el verbo "hayah" (o "hawah") es la de entenderlo en forma "kaal" (simple), significando así a la vez "él es" y "él será"; "Yo soy el que soy" equivaldría, según este enfoque, "soy" y "seré": "Yo soy y seré el que seré"; es decir, "Yo seré el que soy"; indicaría la *inmutabilidad divina* y por ende su eternidad (Así *M. Lagrange*, *E. König*, *F. Ceuppens*, *F. Hitzig*). Esta conclusión, como la anterior, expresa un carácter divino filosófico y teológicamente exacto, pero como interpretación textual podría objetársele que en un mismo texto una misma forma verbal no podría tener *dos sentidos*, el de presente y el de futuro; aun cuando el hebreo podría admitirlo, aquí parece incongruente.

7) Otra posición que también enfoca el problema desde el punto de vista gramatical subraya en el "Yo soy" no el verbo sino el pronombre; aunque la expresión indica la *presencia* divina, lo que Dios habría querido señalar es su ser *personal*; la fuerza no estaría en el "soy" sino en el "Yo" (así *R. Pannikar*). La sugerencia es interesante y original; pero —aparte de que la noción de "persona" está ausente del pensamiento hebreo, al menos como la entendemos nosotros— debería probarse que las formas verbales hebreas remarcan el sujeto y esto está lejos de ser admitido.

8) Por fin, otra interpretación ve en el nombre de Yahweh una expresión de lo que modernamente se ha denominado la *aseidad*: Dios habría revelado que posee el ser por sí y no por otro; que es existencialmente autosuficiente

y absoluto (así, aunque como conclusión de otros análisis, *P. Heinisch* y también *F. Ceuppens* antes citado). Aunque esta aserción sea teológica y filosóficamente correcta, como expresión exegética del texto no podría aceptarse: una mentalidad concreta y práctica como la de los nómades hebreos no podría asimilar una noción *metafísica* tan elevada ni tendría sentido que Dios la revelara.

En *conclusión*, las principales interpretaciones de los especialistas aunque parcialmente se superponen difieren notablemente: van desde la negación divina a manifestar su nombre hasta la revelación de su esencia metafísica.

VII

La intención de los biblistas que han analizado el sentido del nombre divino "Yahweh" es determinar cómo deba entenderse la expresión tal como aparece en el texto. Ante todo han debido superar el obstáculo de la falta de vocales del original hebraico: "YHWH" puede vocalizarse de distintas maneras. Entre los siglos VI y VIII de la era cristiana, las escuelas rabínicas de Babilonia y Palestina trataron de fijar la pronunciación intercalando puntos. Esta tarea de los "Naqdanim" (puntuadores) fue conservada por la "Masora" (tradicción). El texto masorético actual hace leer "*Yehowah*" de donde proviene "Jehová" en nuestra lengua, término introducido en el siglo XV y que aun se lee en versiones protestantes de la Biblia.

"*Jehová*", por lo tanto, no reproduce el nombre original; proviene del término "*Adonai*", Señor, que en la lectura pública substituía al nombre divino por el que se tenía un respeto sagrado. En la versión latina oficial, la *Vulgata*, se traduce "Elohim" por "*Deus*", Dios y "Yahweh" por "*Dominus*", Señor. Las versiones castellanas católicas siguieron esta terminología hasta las primeras décadas del siglo XX y se sigue usando en la liturgia; pero en las traducciones directas de los textos originales aparece el nombre de Yahweh.

Al leer en la Biblia que Dios se llama a sí mismo "*El que es*", espontáneamente pensamos que se autodenomina "*ser*", ya que generalmente se entiende por "ser" a "lo que es". Sin embargo, la cuestión no es tan sencilla. En castellano la palabra "*ser*" tiene dos sentidos: 1) se usa como *verbo* (infinitivo) cuando decimos "ser o no ser"; y 2) como *nombre* (participio) cuando se dice "un ser viviente". Además, el primer sentido, *verbal* tiene dos funciones: a) *semántica* (realista) cuando indica que algo "es o existe", como cuando se dice "Dios es" o "yo soy" sin agregar nada; y b) *léxica* (copulativa) si solamente une un sujeto y un predicado, como cuando decimos "Dios es todopoderoso" o "yo soy argentino".

El *verbo*, en todas las lenguas, indica un *acto* o una *acción*, como el "caminar" o el "vivir"; el *nombre*, en cambio, designa el *sujeto* participante de un acto o acción que lo califica, como "caminante" o "viviente". En el caso especial del verbo "*ser*" el infinitivo expresa el *acto* que confiere *realidad* o existencia; el participio indica el *sujeto* que participa del acto de ser y que por ello es *real* o existente. Como todo acto o acción real supone el acto de ser, todo verbo supone al verbo "ser" (de ahí que se haya llamado "verbo substantivo").

Es curioso notar que en castellano (y en otras lenguas, como el italiano y el francés) el verbo "ser" *carecía* de participio; de ahí que al menos desde el siglo XIV se use el infinitivo como participio, es decir, como nombre del sujeto que es. Esta anomalía hizo que se comenzara a emplear como infinitivo de este verbo el de otro: "existir", con lo que gramaticalmente se comete un nuevo error ("existir" propiamente expresa "hacerse presente", "presentarse" del latín "existere"). Los gramáticos, al comprender esta anomalía, crearon en el siglo XVII el participio "ente", aunque sin mucho éxito porque el lenguaje corriente sigue usando "ser" como participio y "existir" como infinitivo.

Hablando con propiedad, por lo tanto, el *sujeto* que "es" no debe llamarse "ser", sino "ente" (el participio de "ser" debería ser "sente" que aparece en "ausente" y "presente"). Para entender a los teólogos latinos o griegos debemos recordar que en *latín* el verbo "sum" (soy) tiene como infinitivo "esse"; tardíamente apareció el participio "ens" que sin embargo se impuso. En *griego*, el verbo "eimi" (soy) tiene como infinitivo "éimai" y como participio antiguo "esón" que luego se transformó en "eóni" y en "ón", prevaleciendo esta última forma.

Cuando preguntamos "¿qué es esto?" suponemos, como es obvio, que "esto", a lo que se refiere la pregunta, ante todo "es". Vale decir, en lenguaje propio, que se trata de un "ente"; pero se da por supuesto que lo sea. No inquirimos si *es* o no *es*, sino *qué es*, o sea a qué clase o tipo de entes pertenece. Porque cada ente no sólo *es*, sino que *es algo* determinado: un hombre, un rosal, una mesa. *Lo que* cada cosa es, es su *esencia*, que la ubica en una especie. Habíamos distinguido los nombres propios de los comunes; los comunes expresan precisamente las esencias o naturalezas, mientras que los *propios* designan al sujeto individual (normalmente personal, como vimos).

Al preguntar Moisés a Dios por su nombre, evidentemente se refería a su nombre *propio* que lo distinguía de los demás dioses. Además (pero esto es sólo una conjetura) podría pensarse, dada la mentalidad semítica, que el nombre manifestase de algún modo lo que Dios es. Ya vimos que varias teorías de los exégetas hacen referencia a ésto; más aún los Santos Padres y Doctores de la Iglesia volcarán su atención a este delicadísimo tema. Lo que el texto sagrado remarca es la exclusión de *otros* dioses: "Yo soy Yahweh, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre. No tendrás otro Dios sino a mí" (*Ex.*, 2-3). No comparte su naturaleza divina: "Soy yo, Yahweh y ningún otro; fuera de mí no hay dios" (*Isaías*, 45, 5): "No has de reconocer a dios alguno sino a mí" (*Oseas*, 13, 4).

No sólo el nombre de Yahweh es propio, sino que el mismo nombre de Dios, "Elohim" también lo es en el texto bíblico. Aunque el término "elohim" tenga forma plural, no solamente en la Biblia sino en las tabletas de el-Amara y de Boghazkoei (capital antigua de los hititas) y los textos de Ras-Shamra (Ugarit) aparece designando un solo Dios o un único monarca: tiene sentido singular. Los hebreos conocían los dioses de pueblos vecinos y hasta llegaron a rendirle culto supersticioso, severamente reprobado por los profetas. Pero es claro el sentimiento monoteísta ancestral en Israel. No hay huella alguna en los textos bíblicos de las frondosas mitologías y teogonías infaltables en los pueblos

antiguos: cada dios tenía esposa, una diosa; además tenía padre y madre. Las excavaciones no han hallado en los diversos asentamientos israelitas ningún vestigio de politeísmo. Y en hebreo no existe siquiera el femenino de "elohim".

Todo indica que la tesis de la escuela del P. W. Schmidt —formada por eruditos investigadores de los documentos de la antigüedad y de la vida de los "primitivos" contemporáneos (con los que han convivido años)— de que desde el punto de vista antropológico-cultural, etnológico y sociohistórico, el *monoteísmo* sería la forma más antigua de religiosidad merece calificarse como la única avalada con ingentes datos comprobados científicamente.

VIII

Los Santos Padres "atestiguan la presencia viva de la tradición" (*Concilio Vaticano II*, "Dei Verbum", n. 8); cuando convergen en sus enseñanzas manifiestan la fe de la Iglesia y en cualquier caso su doctrina es venerable. En el caso del nombre de Dios y de su interpretación debe advertirse la importancia decisiva de la formación filosófica que hayan recibido. En su mayoría se han nutrido de enseñanzas platónicas o neoplatónicas con algunos toques de estoicismo. De ahí su concepción del término "*ser*", que en este tema es capital ("*émai*" en griego, "*esse*" en latín): lo entienden ya como significando la esencia (lo que cada cosa es), caracterizada por su permanencia, ya la substancia (lo existente) caracterizada por su realidad. En muchos casos ambos sentidos se confunden; además, frecuentemente usan "*es*" en función copulativa y no semántica, suponiendo un atributo tácito para completar la expresión.

Es claro que la interpretación del nombre divino basada en determinada concepción filosófica no forma parte del patrimonio de la tradición cristiana; sin embargo, resulta interesante y útil el conocerla. Comentando los términos de la revelación hecha a Moisés, los Padres muestran diversidad de enfoques derivados de sus propias posturas intelectuales. Convencionalmente se ha dividido a los Padres en "orientales" y "occidentales" pero no, como pareciera, con sentido geográfico sino lingüístico: los "orientales" son los que escribieron en griego y los "occidentales" en latín; en realidad la división es un tanto arbitraria y habría que agregar a los siríacos.

San Efrén de Siria es un testimonio muy oriental de la ortodoxia (su ciudad, Nísibis, colindaba con Persia); dos siglos y medio después de la vida terrena de Cristo expone su doctrina casi siempre en verso. No es, en rigor, un teólogo, aunque incursionó con admirable profundidad en temas dogmáticos. Se preocupó en aclarar el sentido de las palabras del Exodo: "A Moisés (Dios) le manifestó su nombre, cuando se llamó a sí mismo 'El que soy', que es un nombre de esencia y nunca llamó a los otros entes con ese nombre, aunque designó a muchas cosas con nombres diversos; como si con un único nombre que pronunció enseñase que sólo El es ente, no así lo demás" (*Adversus haereses*, Sermo 53; ed. Assemani, t. II, p. 443). Y en otra obra: "Dios es esencialmente. Su esencia es gloriosa como su nombre. Si esencialmente su nombre es distinto de los demás, también lo es su generación ignota que permanece oculta para todos" (*Adversus scrutatores*, Sermo 27, ed. cit., t. II, p. 48).

Sin entrar en detalles, el doctor sirio insiste en que solamente Dios "es" plenamente, esencialmente; esto indica su nombre que lo separa de lo demás. La afirmación es perfecta; puede verse en ella reflejos de platonismo pero en realidad no hace sino presentar con precisión lo que expresan los términos bíblicos. Otros Padres, en los que se nota mayor trasfondo filosófico, incursionarán en aspectos técnicos que sin embargo no aclaran más la cuestión.

En el mundo latino, *San Hilario de Poitiers*, contemporáneo del doctor sirio, expone: "Yo soy el que soy"... Estoy totalmente admirado de tan alta significación de Dios que con un lenguaje aptísimo habla a la inteligencia humana del incomprendible conocimiento de la naturaleza divina. No puede entenderse nada más propio de Dios que el ser ("*esse*") porque lo que es ni puede dejar de ser alguna vez ni comenzar sino siendo perpetuo con el poder de su incorrupta beatitud no pudo ni podrá alguna vez no ser, porque lo divino no está afectado de abolición ni de comienzo. Y como nunca le falta a Dios la eternidad, dignamente esto solo, que sea, muestra manifiestamente su eternidad" (*De Trinitate*, I, n. 5; P.L., t. 10, c. 28). El obispo galo subraya el *ser* como característico de Dios; pero entiende que "ser" indica (como en Platón) perpetuidad, ausencia de comienzo y de fin.

Volviendo a oriente, pocos años más tarde, *San Gregorio Nazianzeno* retoma en las costas del Mar Negro el tema del nombre divino agregando precisiones técnicas. "En cuanto nos ha sido concedido, 'ente' y 'Dios' son en cierto modo más nombres de substancia ("*ousía*") ; de éstos aun la voz 'ente' ("*ón*") es la más apta: no sólo porque El mismo, cuando Moisés en el monte habló oracularmente y le preguntó con qué nombre lo llamaría, así se nombró a sí mismo, anunciándole que dijese al pueblo estas palabras: 'El que es me envió'; pero también porque ese nombre es el que hallamos como más propio... Perc nosotros indagamos la naturaleza de quien posea por sí mismo el ser ("*éinai*") mismo y no lo comparta con ningún otro. El ente es realmente propio de Dios (*Orationes*, 33, 4; P.G., t. 36, c. 625).

Como el "ente" es "lo que es" y el "ser mismo" de por sí es privativo de Dios, resulta que "ente nombra propiamente a El que es. La conclusión es exacta. Con un análisis terminológico muy posterior, se podría advertir que en este pasaje, la relación entre "substancia" y "ente" hace pensar que el "ser" no indica el acto constitutivo de lo que es sino el existir, expresión de realidad actual. De todos modos parece alejarse del esencialismo platónico. Pero en otro texto el mismo Padre cambia la perspectiva, inclinándose a interpretar "ser" como eternidad y permanencia. "Dios siempre era, es y será; o más bien es siempre. Pues "era" y "será" son segmentos de este tiempo nuestro y del flujo del tiempo nuestro y del flujo de la naturaleza. El siempre 'es' y de este modo se nombra a sí mismo cuando Moisés en el monte le habló. Pues abarca en sí mismo el ser universal que no tuvo principio ni tendrá fin, como un océano inmenso de substancia sin término" (*Contra Eunomio*, 8; P.G., 45, c. 461). El carácter propio del Ser divino sería su eternidad infinita.

Similar es la posición de otro Padre oriental, *San Gregorio Nysseno*, obispo como el Nazianzeno y amigo suyo, que en cuestiones trinitarias muestra gran versación metafísica. Al comentar la frase del Exodo no se extiende, subrayando

más bien la veracidad divina que nos revela su existencia eterna: "Un único juicio de la verdadera divinidad nos muestra la expresión de la sagrada escritura que por la voz suprema enseñó a Moisés que oyó decir: 'Yo soy el que soy'. Por lo tanto, sostenemos que sólo el divino Ser debe creerse, cuya existencia eterna e infinita se aprehende" (*Contra Eunomio*, 8; P.G., 45, c. 461). Una vez más, el carácter propio del Ser de Dios sería su eternidad infinita.

Un contemporáneo de los anteriores en el fecundo siglo cuarto, pero en la Italia norte, *San Ambrosio de Milán* poseía una gran cultura clásica. Nacido en Tréveris, en tierra germana, era hijo del prefecto de las Galias y él mismo, siendo abogado, había abrazado la carrera administrativa y llegado a ser gobernador de Liguria y Emilia con el cargo de cónsul. Llevado por el pueblo al episcopado, al tratar del nombre divino coincide con los Padres orientales en su apreciación. "El nombre es la propiedad de cada uno por la cual puede entenderse. Por ello creo que Moisés, queriendo conocer lo propio de Dios y algo especial de El, lo interrogó: '¿Cuál es tu nombre?' Finalmente, conociendo Dios su mente, no le respondió su nombre sino su función; esto es, expresó una cosa, no una apelación, diciendo: 'Yo soy el que soy', porque nada es tan propio de Dios como el ser siempre" (*In Psalmos*, 43, 19; P.L. 14, c. 1100). El ser divino equivale, por lo tanto, a "ser siempre".

Otro Padre latino, aunque de origen dálmata y larga permanencia en Oriente, *San Jerónimo de Stridon*, comentando a San Pablo introduce el tema del nombre divino: "Habla el Señor en el Exodo: 'Yo soy el que soy' y 'Esto dirás a los hijos de Israel: El que es me envía a vosotros'. ¿Acaso sólo Dios era y los demás no? Dios, que siempre es y ni tiene principio y es él mismo su origen y causa de su substancia, no puede entenderse que tenga de otro el subsistir" (*In ep. ad Ephesios*, I, 2, 3; 14; P.L., 26, c. 488). El gran especialista en Biblia quiso, sin duda, subrayar la absoluta autonomía del existir divino del que procede todo lo que es. Pero al formular esta idea incurrió en una falla metafísica: nada puede originarse a sí mismo ni ser causa de su propia realidad. Esto es una contradicción: para causar debe existir y para ser causado no; debería existir antes de existir. Pero San Jerónimo no fue un filósofo sino un biblista, un asceta y un director de almas, nutrido de literatura clásica pero no de filosofía. Sería vano exigirle precisiones en un campo que no era el suyo.

En cambio *San Agustín de Hipona*, amigo, pero crítico de Jerónimo, dominaba la filosofía, sobre todo la neoplatónica. En varias de sus numerosas obras trató el tema del nombre divino, tal como lo reveló el Señor a Moisés que se lo preguntaba. "Quitado del medio todo lo que podría designarse o decirse 'Dios', respondió que se llama el ser mismo ("*ipsum esse*"). Y como ése fuera su nombre. 'Esto les dirás, agregó, El que es me envía'. Tal, pues, es El, que en comparación suya las cosas que fueron hechas no son. Si no se las compara con El, son porque son por El; pero comparadas con El no son porque el verdadero ser inmutable es el ser que sólo El es" (*Enarrationes in Psalmis*, 131, 4; P.L., 37, c. 1741). El ser en sentido pleno está caracterizado por la inmutabilidad.

En otro pasaje, notando que Dios se comunica por medio de sus ángeles, explica: "Ya el ángel y en el ángel el Señor decía Moisés que le preguntaba por su nombre: 'Dirás a los hijos de Israel: El que es me envió a vosotros'.

El ser ("esse") es nombre de inmutabilidad. Pues lo que cambia deja de ser lo que era para comenzar a ser lo que no era. El ser verdadero, el ser genuino, el ser auténtico es el que no cambia". (*Sermones*, 7, 7; P.L., 38, c. 174). Nuevamente la doctrina platónica del ser como lo no cambiante (*Sofista*, 242a; *Tímeo*, 27d).

Retoma el tema con más precisión terminológica en otra obra. "Lo que propiamente se dice de Dios y que no se halla en creatura alguna, raramente lo menciona la escritura divina, como le fue dicho a Moisés: 'Yo soy el que soy' y 'El que es me envió a vosotros'. Pues el cuerpo y el alma se dicen 'ser' en cierto modo, pero aquí quiere que se entienda de determinado modo; si no, no lo diría". Se trata, por lo tanto, de lo que es propio de Dios y lo distingue de toda creatura. Por ello va a detenerse en el términos "substancia", para indicar el ser de lo existente en sí, pero también del sujeto de determinaciones accidentales.

"Si Dios subsiste y se lo puede llamar propiamente 'substancia', existe en El algo como en su sujeto y no sería ya simple porque este algo sería un ser distinto de lo que de El se dice, como 'grande', 'omnipotente', 'bueno' y cualquier nombre no indigno de Dios. No se puede decir que Dios subsista y que sea sujeto de su bondad o que su bondad no sea su substancia o más bien su esencia ni que el mismo Dios sea su bondad sino que la bondad está en El como en un sujeto. Luego es manifiesto que Dios se denomina abusivamente 'substancia', pero con un nombre más usado, debe entenderse 'esencia' que se dice de El propia y verdaderamente; así tal vez sólo Dios deba llamarse 'esencia'. El sólo es verdaderamente porque es inmutable y este nombre lo reveló a su servidor Moisés cuando le dijo: 'Yo soy el que soy' y 'Dirás a ellos: El que es me envía a vosotros'" (*De Trinitate*, VII, 5; P.L., 42, c. 929).

La "substancia" en Dios no puede entenderse como sujeto de determinaciones (serían accidentes y ya no sería simple) sino que lo que se dice de El se identifica con su subsistir; por ello, para el Hiponense, no es lo más correcto hablar de "substancia" sino más bien de "esencia"; y esta esencia equivale a la inmutabilidad. Similar es la posición de otro Padre del continente africano, pero en el este, en una ciudad cosmopolita de lengua griega, *San Cirilo de Alejandría*. "Dios es el principio de todo. Es El sin principio y todas las cosas tienen en El su principio y origen, pues El es el origen no engendrado por nadie sino que El es el que es y el que será. Este es su nombre" (*In Isaíam*, IV, 2; P.G., 70, c. 924). Una vez más el nombre divino revelado en el Exodo indica la permanencia en el ser.

Para concluir conviene recordar a otro Padre oriental, posterior en dos siglos y medio a los grandes obispos de los años trescientos y cuatrocientos. *San Juan Damasceno* conoció no sólo la filosofía platónica sino sobre todo la aristotélica. Al tratar del nombre bíblico de Dios explicó: "De todos los nombres que se atribuyen a Dios, ninguno parece tan propio como 'El que es', como El mismo, cuando respondió a Moisés en el monte, le dijo: 'Di a los hijos de Israel: El que es me envió'. Porque todo el ser ("einaí") como inmenso e ilimitado océano de substancia ("ousía") lo contiene todo en su compleción" (*De fide orthodoxa*, I, 9; P.G., 94, c. 836).

La fidelidad de los Santos Padres al texto bíblico hizo que excluyeran ver lo propio de Dios en el Bien (como podría seguirse del platonismo: para Platón la Idea de Bien es la suprema realidad: *República* 517b) en lo Uno (como en el neoplatonismo de Plotino: *Ennéadas*, V, 5, 13). El *Exodo* nombra a Dios "El (que)es": de ahí que la atención se centre en el "ser" ("eínai", "esse") o en el "ente" ("ón", "ens"). No se mencionan ni la omnipotencia, ni la inmensidad, ni la ubicuidad, ni la bondad, ni otro atributo divino. Pero al tratar de esclarecer estos términos cada Padre acude al léxico filosófico que maneja: así "ser" se entiende ya como "esencia" (lo que cada cosa es), ya como "substancia" a su vez entendida como "realidad" o como "sujeto" o "substrato" (lo que obliga a aclaraciones) y se apunta a caracteres como la "permanencia", la "inmutabilidad" o la "infinitud".

Resulta obvio señalar que cuando los Padres bajan a estos detalles técnicos ya no hablan como testigos de la tradición de la Iglesia, que está por encima de estas precisiones metafísicas, sino como teólogos que reflexionan sobre su fe con su instrumental conceptual humano. Sin embargo, la veneración que merecen por su santidad, su antigüedad y su sabiduría hará que los doctores escolásticos hallen en ellos fuentes de inspiración aun cuando no lo señalen expresamente.

IX

Tras las invasiones de los bárbaros y el derrumbe del Imperio Romano, largo período en el que el saber se refugia en los monasterios, la iniciativa de Carlomagno de reedificar las estructuras sociales europeas, muy desintegradas, conlleva el afán de difundir la cultura antigua. La escuela palatina, en la que el emperador era el primer alumno fue el modelo de las escuelas monásticas abiertas a estudiantes no pertenecientes al mundo monacal. Esta apertura optimizó el nivel académico. Algunas adquirieron merecida notoriedad y en ellas surgieron figuras eminentes.

En el monasterio bretón de Bec, su abad *San Anselmo de Aosta*, que más tarde será arzobispo de Cantorbery, retomó las precisiones de San Agustín que había aclarado: "Dios es, sin duda, substancia o se lo llama mejor, esencia, en griego *ousía*. Como 'sabiduría' proviene de 'saber' y 'ciencia' de 'scire', así 'esencia' deriva de 'ser'. Y ¿quién 'es' mayor que aquel que dijo a su servidor Moisés: 'Yo soy el que soy' y 'El que es me envía a vosotros'? Todas las demás substancias o esencias tienen accidentes que producen en ellas cualquier mutación, grande o pequeña; pero en Dios esto no puede suceder; luego no hay más que una sola e inmutable substancia o esencia que es Dios, al cual máxima y verdaderamente compete el ser mismo ("*ipsum esse*") de donde proviene el nombre de esencia" (*De Trinitate*, V, 2. 3; P.L., 42, c. 912). Por su parte, el santo piamontés exclamaba: "Tu sólo Señor, eres lo que eres y tú eres el que es. Pues lo que es distinto en su todo o en sus partes y en lo que hay algo mudable no es absolutamente lo que es. Y lo que comenzó del no ser y puede pensarse como no siendo y salvo que subsista por otro vuelve al

no ser lo que fue y ya no es y un futuro que aún no es, no es propia y absolutamente" (*Proslogion*, c. 22; P. L., 158, c. 238). Dios es el ser en sentido pleno por ser la esencia inmutable.

Si el abad de Bec es considerado como el "padre de la escolástica" el primer gran tratadista es *Pedro Lombardo*; en sus "Sentencias" no hace un florilegio de textos patrísticos sino que los ordena temáticamente según un esquema prefijado y los hilvana aportando su propia interpretación y estableciendo así una secuencia lógica. Al tratar de la esencia de Dios, cita los pasajes antes mencionados de San Agustín a propósito de las palabras del Exodo; aduce además a San Jerónimo. Esta obra, adoptada en el siglo XIII como texto universitario, influirá decisivamente en los escolásticos: Dios es el ser mismo porque es la esencia inmutable (*Sententiae*, I, d.8).

Los doctores del siglo XIII dan un importante paso adelante en el tema, pese a divergencias de enfoques: cuando hablamos de Dios lo hacemos partiendo de las perfecciones que hallamos en las creaturas a las que mentalmente quitamos sus limitaciones y las atribuimos al Creador, sabiendo que en esto nuestro conocimiento sólo llega a certezas parciales, ya que lo atribuido a Dios se halla verdaderamente en El, pero de un modo eminente y distinto del propio de lo creado. En esta posición tuvo un influjo notorio el *Pseudo Dionisio Areopagita*, autor desconocido que entre fines del siglo V y comienzos del VI publicó varias obras como debidas al discípulo de San Pablo convertido en el areópago ateniense.

El interpretar el "ser" de Dios con la inmutabilidad de su esencia será común entre los teólogos de inspiración agustiniana. *Alejandro de Hales*, citando a San Agustín, identificará la "ousía" con la "esencia" y el "ente" divino con la esencia pura que es "el nombre propio de la divina esencialidad, pues la esencia denomina la esencialidad sin adición alguna" (*Summa theologica*, I.1, n. 346). Citando a *Manlio Boecio*, filósofo y teólogo del siglo VI al que se tenía por mártir de la fe católica (en realidad fue ajusticiado por razones políticas), afirmará que solamente en Dios el ser ("esse") se identifica con lo que es ("id quod est"); pero "ser" indica "esencia" y "lo que es" el sujeto concreto, tanto en Boecio (*De Trinitate*, c. 2; P.L., 32, c. 1321) como en Alejandro (*Summa theologica*, I, n. 25).

Al influjo de Boecio se sumará el creciente de la Metafísica de *Aristóteles*, sobre todo con su noción de "acto" como perfección. Así *San Alberto Magno*, tras citar a San Agustín, se pregunta: "Dios es, verdadera y propiamente. ¿Por qué verdaderamente y por qué propiamente? Verdadera y propiamente se dice que es; así que 'propiamente' se refiere al ente ("ens") o a lo que es ("quod est") y 'verdaderamente' al ser ("esse"). Entonces es verdaderamente el ser que es simplemente ser y lo que nunca tuvo, ni tiene, ni tendrá nada mezclado de no-ser. Y es propiamente aquello en lo que son idénticos lo que es ("quod est") y el ser ("esse")" (*Summa theologica*, I, 4, 19). Dios es esencialmente ser; pero no es claro qué entiende el maestro alemán por esta voz: en algunos pasajes identifica, como Boecio, el ser con la esencia o naturaleza de un sujeto (*Summa de creaturis*, I, 4, 21, 1); en otras, aun citando la frase boeciana, hace del ser el acto de lo que es (*De causis*, I, 1, 8).

X

Una vía nueva es la abierta por *Santo Tomás de Aquino*. Sus reflexiones, centradas en el texto del Exodo, logran unificar en una síntesis original, los aportes platónicos (agustinianos, dionisianos, boecianos) con los aristotélicos. Su tesis fundamental es que Dios es el ser por esencia y todo otro ente está compuesto de ser y esencia, entendiendo por el "ser" el acto que da realidad o existencia a las cosas (como el "vivir" constituye al "viviente").

Ante todo Santo Tomás nota que los *nombres* significan las *esencias* de las cosas (*Suma teológica*, III, 16, 1), aunque no inmediatamente ya que "las palabras son signos de los conceptos y los conceptos son representaciones de las cosas" (*S. teol.*, I, 13, 1); a éstas las conocemos a través de sus manifestaciones *sensibles*, vale decir de sus *accidentes* externos (*S. teol.*, I, 8, 12). Es claro que como en Dios no hay accidentes sólo podemos conocer su esencia a través de sus efectos o sea de las *creaturas* que El ha causado y "por vía de excelencia y remoción" de ahí que *ningún nombre* pueda expresar su esencia tal como es (*S. teol.*, I, 13, 1). Sin embargo, al aplicar a Dios nociones que extraemos de lo creado por El —puesto "todo efecto representa algo de su causa" (*S. teol.*, I, 45, 7)— entendemos por *analogía* que las perfecciones significadas por ellas se hallan en El de un modo eminente y sin defecto (*S. teol.*, I, 13, 6).

Que Dios exista, lo ha revelado a Moisés al decirle: "Yo soy el que soy" y esto puede probarse por cinco vías (*S. teol.*, I, 2, 3). Pero nuestro deseo es saber qué es, aun sabiendo que este conocimiento necesariamente será indirecto y deficiente. El nombre que se dio a sí mismo Dios nos ofrece la clave. El *ser* ("esse") es la perfección suprema, ya que la actualidad de toda otra perfección consiste precisamente en ser: nada tiene actualidad ni realidad sino en cuanto *es* (*S. teol.*, I, 4, 1, 3m). Ahora bien, en Dios no puede haber composición alguna —implicaría imperfección— y por ello su *esencia* se identifica con su *ser* (*S. teol.*, I, 3, 4). "Esta sublime verdad fue enseñada a Moisés por Dios cuando preguntó al Señor: Si me dijese los hijos de Israel ¿cuál es su nombre? ¿qué les diré? El Señor le respondió: Yo soy el que soy. Así dirás a los hijos de Israel: El que es me envió a vosotros, mostrando su propio nombre: El que es" (*Contra gentiles*, I, 22).

El nombre propio de Dios, "*El que es*" es el que expresa con mayor propiedad lo que puede decirse de El por tres razones: 1) ante todo, porque expresa el acto de *ser*, fundamento de todo lo real; 2) luego, porque lo abarca *todo*, sin indicar un modo determinado ni una esencia dada; 3) por fin, porque significa "ser" en *presente* y en Dios no hay pasado ni futuro (*S. teol.*, I, 13, 10). El acto de ser es la perfección de todas las perfecciones porque da realidad a las demás (*De potentia*, 7, 2, 9m.); es "lo más íntimo y profundo" de cada cosa (*S. teol.*, I, 8, 1); es el "más universal" de los efectos de la causalidad divina y por ello es lo propio de la causa más universal, que es Dios (*S. teol.*, I, 45, 5).

Sin embargo, el ser que conocemos es el de las creaturas y en ellas el ser es acto de una esencia (*C. gent.*, I, 53), mientras que en Dios el ser se identifica con su esencia (*S. teol.*, I, 3, 4). De aquí la dificultad en conocer lo que Dios

es. Los *nombres* expresan *esencias* entendidas por conceptos abstraídos de los entes creados en los que el *ser* es distinto de la esencia (*S. teol.*, I, 7, 2, 1m); es el *acto* de las esencias a las que al actualizarlas, da existencia (*C. gent.*, II, 52). Por esto, "cualquier concepto que nuestro intelecto forma acerca de Dios será siempre una deficiente representación de El; de modo que la *esencia* de Dios (lo que Dios es) queda siempre *oculta* para nosotros" (*De veritate*, 2, 1, 5m). Y esto es lógico porque "la esencia divina está por sobre todo lo que concebimos o expresamos con palabras sobre El" (*S. teol.*, I, 13, 1). Queda en pie que sabemos que es "el *ser mismo subsistente*" (*S. teol.*, I, 4, 2); este conocimiento, por deficiente que sea, es lo más alto y valioso que puede poseer la mente humana.

Esta posición de Santo Tomás ha sido adoptada por los teólogos con alguna variante. Algunos, influidos por el aristotelismo (Dios, para Aristóteles, es acto puro de entender: *Metafísica*, XII, 7) han unido al "ser subsistente" la "*irrelección subsistente*" (así P. GODOY, *De Deo*, II, 1, 4, 12; J. POINSOT DE S. TOMÁS, *De Deo*, 16, 2; P. GONET, *De Deo*, I, 1, 2, 1). Pero Santo Tomás excluye esta postura: "El *ser*, tomado absolutamente en cuanto incluye toda la perfección de ser, está por sobre la vida y las perfecciones subsiguientes" (*S. teol.*, I-II, 2, 5, 2m.); ahora bien, el entender es la forma suprema de la vida (*S. teol.*, I, 18, 3), incluida en el ser aunque posterior lógicamente a él. Otros autores aunque también sostienen la solución de Santo Tomás, la formulan abstractamente: la "*aseidad*" (J. CHEVRIER, "Capreolus", *In Sent.*, I, 8, 4, 1 y D. BAÑEZ, *In Iam.*, 3, 4, 3m); pero el acto puro de ser que es la esencia divina debe nombrarse en forma concreta.

Pocos teólogos discrepan de la solución tomista. *Juan Duns Scot* sostuvo que, en cuanto nos es posible conocer, la esencia divina es la *infinitud* (*Opus oxoniense*, Prol., III, 4, 10). Sin embargo, para ser infinito, es preciso, ante todo, *ser*. Otros autores, de raíz nominalista, ven en la *omniperección* la esencia de Dios (así D. RUIZ, *De Trinitate*, 2, 5 y J. MARTÍNEZ, *In Sent.*, I, 3, 9). Pero toda perfección supone el *ser*. La solución de Santo Tomás es la que mejor responde al texto bíblico; pero a la vez ha significado una transformación en la teología y la filosofía realista. Si se ha podido hablar de una "metafísica del Exodo" (*E. Gilson*) con este provocativo título se designa una filosofía del *ser*, que sin salir de su ámbito propio, tuvo inspiración en el nombre divino.

Hemos recorrido un largo camino logrando sólo una síntesis de investigaciones de exégetas, de enseñanzas de Padres y Doctores de la Iglesia, de reflexiones de teólogos y filósofos. La pregunta de un caudillo de tribus nómades tuvo por respuesta divina la revelación de un nombre que ha atrapado la atención de centenares de generaciones. Y ha alimentado la piedad de muchos pueblos, el fervor de muchos místicos y la meditación de muchos intelectuales. Difícilmente se podría exagerar la importancia de este tema: se trata, pese a sus limitaciones, del conocimiento supremo al que pueda llegar el hombre. Vale la pena detenerse en él.

BIBLIOGRAFIA

W. ALBRIGHT, *The Religion of Israel*, Baltimore, 1946; G. ANZOU, *La tradition biblique*, Paris, 1957; A. BEA, *De Pentateucho*, Roma, 1933; M. BUBER, *Moses*, Heidelberg, 1952; H. CAZELLES, A. *propos du Pentateuque*, Biblica, 1954; H. CAZELLES, *Moïse*, Dictionnaire de la Bible, Paris, 1956. H. CAZELLES, *La Torah*, en ROBERT-FEUILLET, *Introduction à la Bible*, Tournai, 1957; J. CHAINE, *Le livre de la genese*, Paris, 1946; A. CLAMER, *Le Pentateuque*, en PIRLOT-COAMER, *La Sainte Bible*, Paris, 1953; A. COLUNGA, *Introducción al Pentateuco, Biblia comentada*, BAC, Madrid, 1960. F. CEUPPENS, *Theologia biblica*, Roma, 1938; J. COPPENS, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, Paris-Bruxelles, 1942; B. COURAYER, *Exode, Bible de Jerusalem*, Paris, 1951; A. M. DUBARLE, "La signification du nom de Iahweh", *Revue des Sciences Philosophiques est Theologiques*, 1951; R. DE VAUX, *Le Genese, Bible de Jerusalem*, Paris, 1951; J. MARITAIN, "¿Qué es Dios?" en *Los grados del saber*, Buenos Aires, 1978; J. DE MONT-LEON, *Moïse*, Paris, 1956; P. HEINISCH, *Genèse*, Bonner Bible, Bonn, 1936; H. HAHAN, *Old Testament and Modern Research*, Filadelfia, 1954. M. J. LAGRANGE, "L'autenticité moisaïque du Pentateuque", *Revue Biblique*, 1938; E. GILSON, "El ser divino", en *El tomismo*, Pamplona, 1963. E. GILSON, "Yahweh et les grammairiens", en *Constants Philosophiques*, Paris, 1983; J. PRADO, *Los problemas del Pentateuco*, Sefarat, 1948; J. PRADO, *Esbozos católicos sobre el Pentateuco*, Sefarat, 1956; W. RUDOLF, *Der Elohist*, Berlin, 1938; G. RICCIOTTI, *Historia de Israel*, Buenos Aires, 1946; J. SANDA, *Moses und der Pentateuch*, Münster, 1924. J. SCHILDELBERGER, "La religión del Antiguo Testamento" en *Cristo y las religiones*, BAC, Madrid, 1960; J. STEIMANN, *Les plus anciens traductions du Pentateuque*, Paris, 1954; E. SUTCLIFFE, *Introducción al Pentateuco*, Verbum Dei, Barcelona, 1956. A. VACCARI, *Jahweh i nomi divini*, Biblica, Roma, 1933; T. C. VRIESEN, *'Ehje 'aser 'ehje*, Tübingen, 1950.

EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN LA EXPOSICION
DE TOMAS DE AQUINO SOBRE EL "DE DIVINIS NOMINIBUS"
DE DIONISIO AREOPAGITA

I. *Presentación*

No sabemos exactamente cuál haya sido la reacción del joven Tomás de Aquino en Colonia, a orillas del Rin, cuando escuchó comentar de la boca del gran maestro Alberto las obras del Beato Dionisio Areopagita. Conocemos en cambio el clima interior con el que se realizó el contacto espiritual con el místico ignoto: "Cum autem frater Thomas miro modo taciturnus, orationi et studio, propter quod venerat, sollicitus esset intentus, coepit magister Albertus librum *De Divinis Nominibus* legere".¹ De la gravedad con la que Tomás recibía la enseñanza de Alberto, surgió su primer comentario al *De Divinis Nominibus* en la feliz ocasión de la incompetencia de aquel compañero de estudios que se ofreció a repetirle, por compasión, las lecciones de Alberto. Tomás suplió no sólo las carencias de su buen amigo, sino que agregó a la explicación del texto de Dionisio tantas cosas que el Maestro no había dicho.²

¿Pero quién había podido escribir tal texto que produjese tan maravilloso resultado en aquel ánimo taciturno? Un discípulo del grande Apóstol Pablo, el Areopagita, sin duda. Así pensaban los medievales, y con ellos el hermano Tomás. La autoridad del Beato Dionisio, el más antiguo de los Padres de la Iglesia, era inmensa para aquellos contemplativos sedientos de Dios. Su breve y misteriosa obra fascinaba los espíritus con una eficacia superada sólo, para muchos de ellos, por la de la autoridad de la Sagrada Escritura. Nosotros no tenemos la fortuna de creer que ese místico oscuro era el convertido de San Pablo en el rocoso Areópago de Atenas. Nuestra crítica implacable no alcanzó, sin embargo, a descubrir su identidad. Pero si Dionisio perdió el encanto de su autoridad apostólica, ganó en cambio la autoridad de su propia envergadura, capaz, sin nombre, de atraer fuertemente los espíritus más profundos.³

¹ Cfr. PEDRO DE PRUSIA, *Vita Beati Alberti* c.7; cfr. c.42, citado por M. D. CHENU en *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1950, 196-197, n. 5. Cfr. *ibidem*: "La *Hierarchie Céleste* aurait été enseignée à Paris avant 1248, les autres (oeuvres de Denys) à Cologne, entre 48 et 52". Cfr. también GUILLELMUS DE TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis*, en *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis* (D. Prümmer, ed.), Tolosae, 1913, 77-78.

² Cfr. GUILLELMUS DE TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis*... 78: "Cumque sit taciturnus proficeret, eius profectum opinio humana nesciret, coepit Magister Albertus librum *De Divinis Nominibus* B. Dionysii legere, et praedictus iuvenis attentius lectionem audire Cui cum quidam studens, ignorans quanta virtus intelligentiae in ipso lateret, ex compassione ad repetendam ei lectionem se voluisset exhibere, ipse ut humillimus grates referens, accepit. Qui studens cum coepisset repetere, et tamen deficeret, praedictus frater Thomas, quasi iam a Deo loquendi accepta licentia lectionem distincte repetiit et multa, quae magister non dixerat, repetendo supplevit: de quo studens admirans, rogavit, ut deinceps Fr. Thomas ei lectiones repeteret".

³ La bibliografía reciente de estudios históricos o doctrinales sobre las obras dionisianas y su influencia posterior, especialmente en el Medioevo, incluye centenares de títulos, entre

Cuando Dios creó el mundo, dice la Biblia, dio al hombre el poder de dar nombre a las cosas. Pues el nombre era para las culturas antiguas algo mucho más importante que lo que es para nuestra época de inflación de la palabra. El Medioevo, en su continuidad profunda con el pensamiento bíblico, heredó esa sensibilidad no sólo en el desarrollo de las grandes especulaciones teóricas, sino también en la cultura popular. Y si no debemos despreciar ésta para la comprensión del significado de las grandes síntesis de aquel tiempo, no podemos entonces dejar de ver con ojos interesados un hecho como el de la presencia de temas del *De Divinis Nominibus*, de Dionisio, en los Cantares de Gesta.⁴ Esto puede indicarnos algo de la importancia de las resonancias afectivas que despertaba un tema como el de los nombres de Dios, y que nosotros hemos perdido. Por otra parte la capacidad de incisividad de la obra del Areopagita en la cultura y en la vida concreta encuentra pruebas no sólo en occidente, sino que está también atestiguada en oriente,⁵ y en la misma Rusia.⁶

Pero es sobre todo la increíble capacidad de la obra de Dionisio de guiar el espíritu hacia Dios mismo la que hace expresar al biógrafo medieval de Santo Tomás estas palabras de consolación: "Et bene congruit providentiae divini consilii, ut a lectione libri *De Divinis Nominibus* praedictus frater Thomas acciperet a Deo loquendi et se manifestandi licentiam, cui Deus concessurus erat sui nominis manifestare doctrinam; et ut a Dei nominibus divinae notitiae lectionem inciperet, quam usque ad finem vitae legendo perficerat, quam scribendo etiam morens non careret".⁷

libros y artículos, abarcando, además de los idiomas europeos occidentales, lenguas como el ruso, georgiano, rumano, húngaro, polaco y japonés. Este solo hecho nos da la pauta del enorme interés filosófico y teológico suscitado en muchos estudiosos modernos por la obra areopagítica; interés que no disminuyó, al contrario, a pesar de la aceptación casi universal a partir de los estudios de Koch y Stilgmayr a fines del siglo pasado, de la tesis de la inautenticidad de las obras del Corpus Dionysianum en cuanto atribuidas al discípulo de San Pablo citadas en los Hechos de los Apóstoles (17,34). Para una bibliografía muy completa de los estudios sobre la identidad, la cronología y la doctrina de Dionisio cfr. R. ROQUES, *L'univers dionysien, structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, París, 1983⁴ 7-28 y S. LILLA, "Introduzione allo studio dello ps. Dionigi l'Areopagita", *Augustinianum*, 22 (1982), 568-577.

⁴ Cfr. R. LOUIS, "L'invocation des noms de Dieu dans les Chansons de geste", *Revue Internationale d'onomastique* VI (1954) 255-256: "Dans 'Girart de Roussillon', à la bataille de Vanbeton, au moment où les deux armées adverses vont se heurter, le roi Charles dit aux siens: "Levez les mains, louez et récitez les noms de Dieu, qu'il nous donne de vaincre l'orgueil dont vous avez le spectacle!"... "Ces noms, écrit Joseph Bédier, ont une force propitiatoire qui leur est propre, et c'est pourquoi on inscrivait les plus hauts d'entre eux sur la lame des épées. Chacun d'eux est, par lui-même, une *virtus*" (Commentaires sur Roland, p. 317). Cette croyance populaire en la vertu des 72 (ou 100) noms dérivait des spéculations théologiques du pseudo Denys l'Areopagite dans son traité Des noms de Dieu".

⁵ Cfr. A. RAYEZ, "Utilisation du corpus dionysien en Orient", *Dictionnaire de Spiritualité* 3 art. *Denys l'Areopagite (La Pseudo-)* 300-318.

⁶ Cfr. D. TSHIZIEWSKI, *Hegel in Russland*, en Idem (ed.), *Hegel bei den Slaven* Darmstadt 1961, 147. El autor hace notar —con razón o no— la importancia de la difusión del pensamiento de Dionisio para la aceptación de Hegel sobre la base de la influencia de Proclo en ambos. Cfr. también H. GOLTZ, *Ivan der Schreckliche zittert Dionysios Areopagita. Ein Baustein zur Theorie der Autokratie. Kerygma und Logos. Festschrift für Carl Andresen zum 70 Geburtstag*, 214-235.

⁷ GUILLELMO DE TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis*... 79.

II. Conocimiento y nominación divina en Dionisio y Tomás de Aquino

Vayamos a buscar a los textos mismos del Areopagita el significado de la búsqueda del sentido de los nombres de Dios que apasionó a Santo Tomás. Nuestra capacidad de nombrar a Dios supone que podemos afirmar de El todo y sólo lo que nos es revelado en las Sagradas Escrituras,⁸ y antes, que El es absolutamente más allá de todos los entes, y que no es nada de ellos,⁹ y que así "trasciende todo lenguaje y todo conocimiento",¹⁰ pero que, sin embargo, debe ser alabado a partir de las cosas causadas por El en cuanto su Providencia participó los bienes divinos.¹¹

La coincidencia en Dios de la nombrabilidad con la innombrabilidad implica un determinada ontología,¹² una gnoseología, y una concepción de la naturaleza del "nombre" como tal. Digamos algo sobre estos dos últimos aspectos. La naturaleza escondida de Dios se manifiesta como Bondad en los dones dados a todas las creaturas, y en las revelaciones, tal como, por ejemplo, nos las transmiten las Sagradas Escrituras.¹³ Estos dones y revelaciones hacen conocer a Dios, aunque no adecuadamente. Este conocimiento es el punto de partida de los nombres con los que Dios es *alabado*: *ymneitai*.¹⁴

Se crea así un movimiento según el cual todo conocimiento de Dios es conocimiento de *Dios como aquello hacia lo cual se tiende*. Esta tendencia constituye el aspecto afectivo y práctico en el que el conocimiento se despliega, y da el fundamento y el ámbito específico del "nombre", el cual no sólo nos hace conocer, a su vez, lo que vino desde Dios como don o revelación, sino que con él nos *lanzamos* hacia Dios después de haber abandonado todo nombre.¹⁵

Esa tendencia hacia Dios da testimonio de que estructuralmente en todo conocimiento de Dios existe el sello de la creaturalidad, y entonces, al mismo tiempo, de la finalidad. Un movimiento continuo (helicoidal),¹⁶ entre conocimiento y nombre divino, nos hace así entrar en la procesión divina ad extra en cuanto tal. Y su sentido último es teológico: supone la gracia (de la que Dionisio habla explícitamente)¹⁷ o la divinización como elevación y fuerza de atracción hacia Dios, cuya meta es la mística o colocación real en Dios.¹⁸

⁸ DN 1,2 PG 3 583C Pera 8: "De esta supersubstancial y oculta divinidad no se ha de tener, pues, la presunción, como hemos dicho, no ya sólo de decir, pero ni de pensar siquiera algo fuera de lo que por disposición divina se nos ha declarado en la Sagrada Escritura" (Trad. de C. FERNÁNDEZ, en *Los Filósofos Medioevales*, Madrid, 1979, 497-498).

⁹ Cfr. DN 1,5 PG 3 593C Pera 23.

¹⁰ DN 1,5 PG 3 593A Pera 20.

¹¹ Cfr. DN 1, 6-7 PG 3 596A-597A Pera 25-26.

¹² Trataremos de profundizar en su sentido en otra oportunidad.

¹³ Cfr. DN 1,8 PG 3 597A Pera 27.

¹⁴ En el CD este verbo es utilizado 108 veces, lo que significa un promedio aproximado de una vez cada 222 palabras. Cfr. la lista de A. VAN DEN DAELE, *Índices Pseudo Dionysiani*, Louvain/Leuven, 1941, 137-138.

¹⁵ En efecto, con los nombres "*entendemos*" sólo las *virtudes* o donaciones divinas. Cfr. DN 2,7 PG 3 645A-B; Pera 56.

¹⁶ Cfr. DN 4,9 PG 3 705A-B Pera 149.

¹⁷ Cfr. CH 3,3 PG 3 168A; EH 3,15 PG 3 445C.

¹⁸ Cfr. DN 2,9 PG 3 648A-B Pera 60; MT 1,1 PG 3 997A-1000A; DN 7,3 PG 3 913C Pera 320-324.

Así, pues, la negación absoluta no es la última palabra, como algunos tienden a ver en el pensamiento areopagítico.¹⁹ Es verdad que la vía negativa es más alta que la afirmativa, pues se *adecua* a lo que Dios es en Sí, y la afirmativa lo alcanza sólo parcial e imperfectamente; y así según Dionisio las negaciones son verdaderas en el ámbito de las realidades divinas, mientras que las afirmaciones no se adaptan al misterio de las realidades arcanas, de lo cual se sigue que el método de describir por medio de cosas desemejantes (Teología Simbólica) es el más conveniente a las realidades invisibles.²⁰ Pero en realidad, "Dionisio le da mucha importancia a la teología afirmativa, aunque elogia casi únicamente la negativa".²¹ Para él es entonces posible un conocimiento de Dios, al lado y en unidad al más importante no-conocimiento. Su fundamento es la "analogía".²² Este término no tiene el sentido preciso que adquiere en la escolástica, sino que significa aquella relación o proporción de todas las cosas creadas a Dios, según la cual El es alabado:

"Y (Dios) es todo en todas las cosas, y nada en ninguna, y es conocido a todos a partir de todas las cosas, y a ninguno a partir de ninguna.

"Y podemos decir acerca de Dios, rectamente, esto; y es alabado (ymneitai) a partir de todos los entes según la proporción (kata... analogian) de todas las cosas de las cuales es causa".²³

El fundamento del conocimiento positivo de Dios nos lleva a aquella tendencia práctica y afectiva a la unión con El que hemos visto también como fundamento del "nombre" en cuanto tal:

"Y hay todavía un conocimiento de Dios más divino, conocido por ignorancia según la unión que supera la mente, cuando la mente, retirándose de todos los entes, y abandonándose todavía a sí misma, es unida a los rayos divinos, y luego, allí, iluminada por el abismo inescrutable de la Sabiduría".²⁴

Y la razón última de la posibilidad del conocimiento positivo de Dios es la Superpositividad divina, que funda este modo de conocimiento al mismo tiempo que el negativo.²⁵ "Pero estamos aquí en otro plano, más allá del conocimiento y no-conocimiento".²⁶ El problema de la relación entre *katafatismo* y *apofatismo* es entonces más delicado que lo que suponen algunas presentaciones del tema. En realidad el texto de San Pablo en Rom. 1,20 juega un papel capital

¹⁹ Cfr. M. CORBIN, "Négation et transcendance dans l'oeuvre de Denys", *R. Sc. Ph. Th.*, 69 (1985), 59.

²⁰ Cfr. CH 2,3 PG 3 141A. MT 1,2 PG 3 1000B; DN 13, 3 PG 3 981A Pera 452.

²¹ C. HALLET, "El modo filosófico de conocer a Dios según el Pseudo Dionisio Areopagita, su valor y sus límites", *Teología y Vida*, 27 (1986), 289.

²² Cfr. V. LOSSKY-C. PU, "La notion des «analogies» chez Denys le Pseudo Aréopagite", *ADHDMA*, 5 (1930), 288.

²³ DN 7,3 PG 3 872A Pera 322-323; cfr. Lossky, *ibidem*, 289.

²⁴ DN 7,3 PG 3 872-B Pera 323 (es la continuación del texto citado anteriormente). Cfr. Lossky, *ibidem* 292: "L'analogie chez le pseudo-Denys signifie la capacité proportionnelle des créatures à participer aux vertus créatrices de Dieu, qui leur confèrent leur être et toutes leurs perfections". *Ibidem* 295: "(Les analogies) ne sont pas des facultés passives, mais des désirs actifs des créatures, des amours différents en vigueur et en ordre". *Ibidem*, 309: "Ce mot se rapporte presque toujours, chez le pseudo-Aréopagite, à la relation entre Dieu et la créature et à la connaissance positive de Dieu".

²⁵ Cfr. DN 4,3 PG 3 697A Pera 111.

²⁶ G. HALLET, *El modo filosófico de conocer a Dios...* 287.

en la arquitectura de la teología dionisiana: "A partir del mundo creado, entendidas las obras, se comprenden las realidades invisibles de Dios, es decir, su potencia y divinidad eterna".²⁷ La posición de los que subrayan exclusivamente el aspecto negativo resulta ser así simplista y no adecuada al impulso profundo de la mística areopagítica.²⁸

Algunos, suponiendo en un Dionisio demasiado neoplatónico una "superación de la metafísica", concluyen en una total discontinuidad entre el pensamiento areopagítico y el de Santo Tomás de Aquino en cuanto se refiere a la nominación y el conocimiento divino.²⁹ Más aún, suponen que las posiciones teológicas de los dos autores son opuestas e irreductibles,³⁰ exponentes de correspondientes caminos teológicos que no pueden seguirse al mismo tiempo,³¹ y que exigen una "dialéctica concreta" entre ellos, en la que hay que buscar para el futuro el eje hesitante y más seguro del pensamiento teológico.³²

Ciertamente el Aquinate no entiende todos los temas tratados por Dionisio de la misma manera que éste. Pero una posición como la apenas descrita no parece tener fundamentos históricos sólidos. En primer lugar por el papel real en la obra del Areopagita del conocimiento y la nominación positiva de Dios. Y en segundo lugar, porque si hay alguna discontinuidad entre el pensamiento dionisiano y el tomista, ella parece tener el sentido opuesto, o por lo menos distinto, al de un pasaje de la negación absoluta, en el conocimiento de Dios, a la afirmación por vía analógica, como veremos poco más adelante.

La doctrina dionisiana ha permitido a lo largo de la historia de su interpretación distintas captaciones de los problemas fundamentales de la filosofía y la teología inspirados en ella, en las cuales se desarrollan, según acentuaciones diversas y coherentes, aspectos encerrados en su riqueza. Sucede así con el desarrollo teológico de Gregorio Palamas († 1359) gran pensador bizantino del Medioevo, seguidor de Dionisio, quien acentúa el aspecto de superación

²⁷ DN 4,4 PG 3 700C; Pera 124; cfr. *Exp.* IX, 2 PG 3 1108B.

²⁸ Por eso no convence una afirmación como la siguiente de J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles, 1959, 181: "comme l'influence théologique de saint Paul, dans les écrits dionysiens, se réduit à quelques remarques périphériques, ce sera probablement à seule fin de nous présenter cette "inconnissance" de Dieu —clé de tout son système— que l'auteur aura choisi son pseudonyme". Sobre el sentido de la mística dionisiana, cfr. el excelente artículo de CH. A. BERNARD, "La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite", *Gregorianum*, 68 (1987), 523-566.

²⁹ Cfr. G. LAFONT, *Le "Parménide" de Platon et Saint Thomas d'Aquin l'analogie des noms divins et son arrière-plan néoplatonicien*, en: *Analogie et dialectique*, Labor et Fides, 1982, P. GISEL y PH. SECRETAN (edd.) 56: "Son traité des attributs divins dans la Somme de théologie et la question sur les noms divins qui lui est annexée concluent autrement que Proclus et le Liber de Causis, mais même et surtout autrement que Denys, sur la question du sens et de la portée de la nomination divine". *Ibidem* 74: "De ce que (selon Denys) la création renvoie à la face manifeste, en ne peut conclure que les noms divins pris à partir de cette création disent quoi que ce soit de la face caché. Si Saint Thomas reprend les termes de Denys pour exprimer la préexistence en Dieu de toutes choses, il ne les entend pas de la même manière; il les affecte d'une note de réalité effective, qui est absent chez Denys".

³⁰ Cfr. *ibidem*, 80.

³¹ Cfr. *ibidem*, 80.

³² Cfr. *ibidem*, 68-69.

de la teología negativa *natural* por parte de la revelación personal de Dios.³³ Para él la unión mística es algo positivo, por sobre la teología negativa, y en la que ésta desaparece por el primado de la gracia.³⁴ Acentúa la unión con Dios que se da ya en esta vida³⁵ con una facultad propia, que está por encima del entendimiento.³⁶

Santo Tomás acentúa en cambio un aspecto diferente de las potencialidades de la obra dionisiana por cuanto se refiere al conocimiento y la nominación divina. Vayamos enseguida a buscar su pensamiento en la *Exposición sobre el libro de los nombres de Dios*, en la que, en su primer capítulo, el Aquinate, siguiendo a Dionisio, nos presenta los principios epistemológicos y consecuentemente metodológicos que comandan el desarrollo de la filosofía y teología de la nominación divina.³⁷ En primer lugar, hay que decir que tratándose del conocimiento divino, es necesario seguir en todo a las Sagradas Escrituras:

“Est igitur sensus praemisorum³⁸ quod desistamus a perscrutatione divinorum secundum rationem nostram, sed inhaereamus sacrae Scripturae, in qua traduntur nobis nomina divina, per quae manifestantur nobis dona Dei et donorum Principium. Per divina igitur nomina, quae nobis in sacris Scripturis traduntur, duo cognovimus, scilicet: diffusionem sancti luminis et cuiuscumque bonitatis seu perfectionis, et ipsum principium huius diffusionis, utpote cum dicimus Deum viventem, cognoscimus diffusionem vitae in creaturis et principium huius diffusionis esse Deum, et hoc quidem non cognoscimus per divina nomina scuti est, hoc enim est indicibile et inscrutabile, sed cognoscimus Eum ut principium et ut causam”.³⁹

Que no podemos conocer a Dios *como* es en Sí es un hecho claro e indiscutible para Santo Tomás. Con una firmeza notable interpreta el pensamiento dionisiano como una invitación a desistir de la investigación de la realidad divina según la razón humana, para confiar en la revelación de la Sagrada Escritura, o sea: como una invitación al ejercicio prioritario de la teología. Con ésta podemos conocer dos cosas: la difusión de la luz santa que ilumina los ángeles y los hombres y las perfecciones repartidas a la creación por un lado, y por otro Dios *como principio* de esta doble difusión. Así cuando nombramos a Dios Viviente, conocemos *la difusión de la vida en las creaturas* como tal, y *que el principio de esta difusión es Dios*. Pero a este principio no lo conocemos por los nombres divinos tal *como* es en Sí, pues es inescrutable e inefable, sino que lo conocemos como *principio* y *causa*. Ahora bien, esto significa que el peso mayor del conocimiento de Dios queda del lado de la creatura aun

³³ Cfr. J. KUHLMANN, *Thomas von Aquin und Gregor Palamas als Dionysius-Erklärer; theologiegeschichtlicher Vergleich*, Würzburg, 1968, 7.

³⁴ Cfr. *ibidem*, 7.

³⁵ Cfr. *ibidem*, 9.

³⁶ Cfr. *ibidem*, 87.

³⁷ En cuanto al nombre como “nombre” cfr. *S. Th.*, I, q. 13 a.1: “Secundum Philosophum (*Perihermeneias*, 1 cl n. 2, Becker, 16 a. 2), voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari”. *S. Th.*, I, q. 13 a. 4: Ratio enim quam significat nomen est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptions proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas”.

³⁸ DN 1,3 PG 3 589A-D Para 11-13.

³⁹ In DN, c. I, 1.2 n. 45.

cuando se trate directamente de El. La supremacía del conocimiento negativo no puede ser más evidente según esta específica captación de la cuestión en la *Expositio*. Esto, sin embargo, no es sino la consecuencia de la posición dionisiana asumida.

Es que conocer a Dios *secundum quod in Se est* es una expresión cuyo significado es muy claro en el elaborado y técnico lenguaje tomista. No se trata, en efecto, sólo de un modo cualquiera de llegar a Dios con la inteligencia, sino de conocer su *Esencia*, lo que El es en cuanto Dios, absoluto y perfecto, con una capacidad cognoscitiva proporcionada, absoluta y perfecta.⁴⁰ Y esto evidentemente está fuera del alcance de toda creatura, y no puede por lo tanto ser expresado con ningún nombre. Lo que está en juego no es principalmente el hecho de alcanzar a Dios con la inteligencia, sino el *modo* de ese alcance. Por eso, el conocer a Dios *como* Principio, aunque no sea conocerlo *como* El es totalmente, es sin embargo un verdadero conocimiento capaz de enriquecer positivamente al sujeto:

“Manifestum est quod quaecumque in creaturis sunt, in Deo praeexistunt eminentius. Sed creaturae quidem manifestae sunt nobis, Deus autem occultus. Sic igitur, secundum quod rerum perfectiones a Deo per quamdam participationem derivantur in creaturas, fit traditio in manifestum eius quod era occultum”.⁴¹

Lo que estaba oculto en Dios se hizo manifiesto en las creaturas, y aunque no sea *todo* lo que Dios es ni *como* es —y por lo tanto *lo que* Dios es—, sin embargo, nos hace conocer verdaderamente algo *de El*:

“Ne tamen omnino simus in Dei ignorantia constituti, subiungit: nos, dico, convenit rationem *respicientes*, per spiritualem contemplationem, *ad superius*, id est ad id quod supra nos est, scilicet Deum, tendere, *quantum radius thearchicorum eloquiorum seipsum immittit*, id est se extendit, *ad superiores splendores*, id est ad veritates *intelligibiles divinatorum*”.⁴²

Se trata, como en Dionisio, de un conocimiento positivo, como *tendencia*, que implica una praxis afectiva, hacia Dios. Prácticamente toda la fuerza de este conocimiento está puesta en la luz revelada a través de las Sagradas Escrituras. Pero aun en el conocimiento teológico revelado está el signo de la negatividad que proviene de la condición de la creatura en cuanto tal, y que exige de ésta la *templanza* de no querer pasar más allá de los propios límites:

“Veritas enim sacrae Scripturae est quoddam lumen per modum radii derivatum a prima Veritate, quod quidem lumen non se extendit ad hoc quod per ipsum possimus videre Dei essentiam aut cognoscere omnia quae Deus in seipso cognoscit aut angeli aut beati eius essentiam videntes, sed usque ad aliquem certum terminum vel mensuram, intelligibilia divinatorum, lumine sacrae Scripturae manifestantur. Et sic, dum nos non plus extendimus ad agnoscendum divina quam lumen sacrae Scripturae se extendit, *simus per hoc constricti*, quasi certis limitibus coarctati, *circa divina*, quadam temperantia et sanctitate: *sanctitate quidem dum sacrae Scripturae veritatem mundam ab omni errore conservamus; temperantia vero, dum ad eas non magis nos ingerimus, quam nobis est datum*”.⁴³

⁴⁰ Cfr. *In DN*, c. I 1.1 n. 14: “Semper enim oportet obiectum cognitivae virtutis, virtuti cognoscenti proportionatum esse”. Cfr. también *In DN*, c.I 1.1 n. 72.

⁴¹ *In DN*, c.I 1.2 n.51.

⁴² *In DN*, c.I 1.1 n.15

⁴³ *In DN*, c.I, 1.1 nos 15-16.

La conciencia de la negatividad de la teología puede considerarse así en cierta manera acrecentada, a pesar de la primera impresión, de Dionisio a Santo Tomás, pues en éste el papel específico de la teología negativa se aclara con ayuda de la distinción, refleja entre conocimiento filosófico y conocimiento teológico de Dios,⁴⁴ sobre todo con la ayuda del análisis metafísico de la estructura de la realidad (y, por lo tanto, del conocimiento).⁴⁵ La atención consciente a la constitución de la creatura como tal (*essentia* y *esse*) y de su capacidad cognoscitiva permite una consideración teórica (estática) de la distancia entre creatura y Creador a partir de una base con la que no contaba Dionisio.⁴⁶

Así, sin negar el papel específico del conocimiento de Dios, determina la posición de la teología negativa como adecuada *a lo que Dios es en Sí*.⁴⁷ Y entonces, como superior a la teología afirmativa en cuanto *al modo* con el que se alcanza a Dios. Esta última entiende de modo *adecuado* sólo las participaciones o procesiones divinas que, sin embargo, manifiestan, o hacen conocer *de algún modo al mismo Dios*.⁴⁸

IGNACIO E. M. ANDEREGGEN

⁴⁴ Cfr. *In DN*, c. VII 1.1 n. 705; *In DN*, c. IV 1.9 n. 414; KUHLMANN, *Thomas von Aquin...*, 85-86 y 90.

⁴⁵ Debe recordarse que para Santo Tomás no conocemos adecuadamente ni siquiera la esencia de las cosas temporales. Cfr. *In Symbolum Apostolorum Expositio*. Prólogo (ed. Marietti, *Opuscula Theologica*, II, n. 864, p. 194): "Cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae: unde legitur, quod unus philosophus fuit triginta annis in solitudine, ut cognosceret naturam apis".

⁴⁶ Este hecho debe admirar menos desde el momento que ya San Alberto Magno había desarrollado una perspectiva semejante en su especulación sobre la naturaleza de la nominación divina. Cfr. F. RUELLO, *Les "noms divins" et leurs "raisons" selon Saint Albert le grande commentateur du "De divinis nominibus"*, Paris, 1963, 90: "Nous ne connaissons donc pas Dieu par sa nature (per sui naturam); la quiddité d'une chose est sa nature et nous ignorons ce qu'est Dieu (quid est), mais nous parvenons à connaître sa nature (revenimus in naturam eius) et le nommons en conséquence, puisqu'il est, selon sa substance (secundum substantiam), ce que nous en disons".

⁴⁷ Se trata hasta aquí en gran medida del desarrollo de la doctrina explícita e implícita en la captación dionisiana. En Santo Tomás hay sin embargo también otra distinción, más propia de él, referente al modo del conocimiento de Dios, y que enriquece la doctrina areopagítica. Surge de una consideración escatológica: el conocimiento de Dios por vía negativa es el único y más alto *en esta vida*: "Hoc enim est ultimum ad quod pertingere possumus circa cognitionem divinam in hac vita, quod Deus est supra omne id quod a nobis cogitari potest, et ideo nominatio Dei quae est per remotionem est maxime propria" *In DN*, c. I 1.3 n. 83. Cfr. KUHLMANN, *Thomas von Aquin...*, 7.

⁴⁸ Cfr. *In DN*, c. XI 1.2 n. 897: "Huiusmodi ergo, cum sint inefabilia et ignota nobis, oportet attribuire soli Deo qui per se perfecte cognoscit eo quod Ipse existit *super* omnes *participationes* Eius, quae intelligi et quae dici possunt ab intellectu creato: Deus enim est supra omne esse et supra omnem vitam et supra omnia huiusmodi quae a creaturis participantur; et ita, cum connaturale sit intellectui creato quod intelligat et dicat Dei participationes, ipsum Deum, qui *super* omnia huiusmodi est, neque perfecte intelligere neque perfecte dicere potest", *In DN* s. I 1.3 n. 90: "Sic igitur, quia similitudo omnium rerum praexistit in divina Essentia non per eandem rationem, sed eminentius, sequitur quod *providentiam* deitatis, sicut *principem* totius boni, idest, *principaliter* in se totum bonum habentem et aliis diffundentem, *convenit laudare ex omnibus causatis*; non tamen univoce sed supereminenter, quod contingit propter convenientiam creaturarum cum ipsa; quam quidem convenientiam designat cum subdit: *quoniam et circa ipsam sunt omnia*. Effectus enim dicuntur circa causam consistere, inquantum accedunt ad similitudinem ipsius, secundum similitudinem qua lineae egredientes e centro circumstant ipsum, secundum quamdam similitudinem, ab ipso derivatae".

EL PERSONALISMO DE SANTO TOMAS

1. *El problema de la persona*

La filosofía moderna, aunque pueda parecer extraño, en general, no se ha ocupado del tema de la persona. No se ha procurado esclarecer su esencia, ni explicar su gran dignidad. Igual que la antigua, no ha sido insensible a la problemática del hombre, incluso a veces se ha vislumbrado algo de su valor, pero, en cambio, casi siempre se ha silenciado su dimensión personal.

Únicamente el personalismo contemporáneo, queriendo entroncar con toda la tradición filosófica cristiana, y hasta teológica, parece considerar al hombre como persona y exaltar su valía sobre todos los demás entes, que son, por tanto, impersonales. Bajo esta denominación de "personalismo" se nombra a posiciones muy diversas, de tal manera que se habla de "personalismos" o de "corrientes personalistas".¹ Todas ellas, sin embargo, tienen como denominador común la afirmación de la preeminencia de la persona sobre todo lo demás.

Alrededor de los años treinta, Emmanuel Mounier, el personalista más conocido y que consiguió que esta posición tuviese un auge notable, manifestaba que: "Llamamos personalismo a toda doctrina y a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan su desarrollo".² Sin embargo, añadía que la persona, por no ser una "cosa", una substancia, es indefinible. Según los personalistas, ni la ciencia, ni la filosofía, pueden comprender a la persona, porque no es ni puede ser un objeto, como las otras realidades.³ Únicamente es posible describirla como un principio de imprevisibilidad, ya que lo que la constituye formalmente es la libertad de elección.⁴

Ser persona, para el personalismo, no es poseer unas características esenciales propias, que permitan actuar al hombre libremente, de un modo personal. Significa obrar de tal manera que el individuo, mediante sus actos devenga persona, que es así algo que hay que conquistar por sí mismo y, por tanto, una autocreación propia. La persona no es, tal como enseña la filosofía clásica cristiana, un principio o constitutivo metafísico intrínseco, raíz de todas las propiedades personales y fundamento de su máxima dignidad; no es el origen de un proceso, sino el fin de una actividad constituyente, totalmente voluntaria y libre. El hombre por naturaleza o de modo esencial no es persona, pero mediante su libertad puede hacerse persona, consiguiendo con ello una alta perfección.

¹ Véase: CARLOS DÍAZ, *Introducción al personalismo contemporáneo*, Gredos, Madrid, 1975; y L. STEFANINI, *Personalismo filosófico*, Morcelliana, Brescia, 1962.

² E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1976, p. 72. Véase: IDEM, *¿Qué es el personalismo?*, Criterio, Buenos Aires, 1956; IDEM, *El personalismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1968; y J. LACROIX, *El personalismo como anti-ideología*, Guadiana, Madrid, 1973.

³ Cfr. IDEM, *El personalismo*, op. cit., p. 6. Véase. C. MOIX, *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, Estela, Barcelona, 1964.

⁴ Cfr. IDEM, *Introducción a los existencialismos*, Guadarrama, Madrid, 1967 y J. M. DOMENACH, *Emmanuel Mounier*, Ed. Du Seuil, Paris, 1975.

El hombre en cuanto tal sería un "individuo", una mera parte de la especie humana, que carece de originalidad y "autenticidad". En cambio, cuando "opta" por hacerse persona, y lo consigue, deja de ser vulgar. Siempre esta opción personalizadora supone la adhesión libre a una jerarquía de valores, y su realización concreta en la propia vida humana. La persona estará "comprometida", poseerá una "vocación encarnada", y vivirá en "comunidad" con los demás; es decir, conseguirá alcanzar las tres dimensiones fundamentales de la persona, tal como las describe Mounier.⁵

No es necesario señalar que el hacerse persona requiere un gran esfuerzo, que raya en la heroicidad, y exige una vigilancia continua, porque no solamente se conquista arduamente el ser personal, distinto completamente del ser mero individuo, sino que hay que mantenerlo. El hombre debe elegir, por consiguiente, entre varias opciones. Puede continuar siendo un individuo, un hombre, tal como es por naturaleza; o puede llegar a constituirse en persona. En esta última adopción, aún es posible ser persona en mayor o menor grado, según la intensidad de su "encarnación", de su "comunicación" hacia los demás, de su "vocación" o "conversión íntima" y de su "compromiso" en la "acción"; e incluso también es factible que deje de ser persona, si ya no es "fiel" a su "proyecto" abierto.⁶

Bastan estas someras indicaciones para advertir que las doctrinas personalistas parecen sólo considerar la persona desde una perspectiva ética, que toman como metafísica. Cuando afirman que hay que llegar a ser personas, lo que de hecho quieren decir es que hay que ser buenas personas, entendiendo por esta bondad una conformidad a un fin, fijado por un sistema moral, que no explicitan muchas veces. No es extraño, por ello, que el personalismo haya ido perdiendo interés y presencia en el mundo actual, y únicamente perdura en algunos ambientes religiosos, por el pretendido afán de novedades y de su aceptación por el mero hecho de cambiar.

Además, si la persona no es, sino que se hace, podría desprenderse que en muchos momentos de su desarrollo vital el ser humano no es persona y, por tanto, una "cosa". La concepción personalista no explica por qué, ya sea en el seno materno, en la infancia, al final de la vida, ya sea en una situación de menor integridad física, moral o intelectual, ya sea en una condición de pobreza, física, moral o intelectual, ya sea en una condición de pobreza, física o cultural, ya sea en cualquier momento de la vida humana, en los cuales el hombre no pueda "realizarse" o hacerse "persona", en el sentido que la concibe, los seres humanos tienen una idéntica y permanente dignidad, que se deriva del hecho natural de que son personas verdaderamente.

También se seguiría de la doctrina personalista que habrían diferentes categorías de personas en el mismo orden metafísico, porque no se daría el mismo nivel en las acciones personalizadoras, que podrían ser clasificadas en distintos

⁵ IDEM, *El personalismo, op. cit.*, pp. 20-22; cfr. C. DÍAZ, *Mounier y la identidad cristiana*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1978.

⁶ IDEM, *Tratado del carácter*, Edit. Antonio Zamora, Buenos Aires, 1955. Véase: E. FORMENT, "El personalismo contemporáneo y el personalismo teológico", en *Cristiandad* (Barcelona), 648 (1985), pp. 44-52 y 46.

grados. Por el contrario, cualquiera que sea la condición física, psíquica, moral, social o religiosa, todos los hombres son iguales entre sí, precisamente por su dignidad personal, e idénticamente sujetos de derechos inviolables, que deben ser respetados.⁷

2. El nombre "persona"

En cambio, la filosofía cristiana, desde sus inicios, se enfrentó con enorme interés y seriedad al problema de la persona. El tratarlo desde un enfoque metafísico, y no únicamente desde el orden ético, permitió el reconocimiento y fundamentación de que todos los hombres son personas, y tienen, por ello, una gran dignidad. Además, de que no pueden ser personas en mayor o menor medida, ni tampoco dejar de serlo. Siendo siempre personas, los hombres pueden obrar bien o mal, de una manera ordenada o desordenada, cumpliendo o no las leyes éticas, es decir, pueden comportarse o no, de acuerdo con su condición de personas. Se habla así de "buenas personas" y "malas personas", según se actúe bien o mal, pero no de "personas" y "no personas" o "individuos".

Las líneas generales de la metafísica de la persona de la filosofía cristiana fueron desarrolladas y explicitadas por Santo Tomás. Logró así elaborar una doctrina completa de la persona, que puede denominarse con pleno derecho "personalista". En los muchos pasajes de su obra, que se refieren directamente a la persona, Santo Tomás ofrece su fundamentación metafísica, muy profunda y rigurosa y, además, muchas referencias humanas, éticas, e incluso sociales. Todas ellas se advierten implícitamente en un texto muy conocido de la *Suma Teológica*, y en otros paralelos y análogos; se dice, tratándose una cuestión teológica sobre las Personas divinas: "Persona significa lo que es lo perfectísimo en toda la naturaleza; a saber, lo subsistente en naturaleza racional".⁸ Igualmente, en una respuesta de este mismo artículo, se lee: "...es de la máxima dignidad subsistir en la naturaleza racional, por esto todo individuo de naturaleza racional es dicho persona".⁹

Según este tipo de afirmaciones "persona" es el nombre que se da a los subsistentes de naturaleza racional y, por tanto, la persona es un ente substancial o substancia primera —de acuerdo con la terminología de Aristóteles, que la llamaba así para distinguirla de la substancia segunda o esencia substancial— puesto que la substancia primera es la única que subsiste. En otro contexto, subraya Santo Tomás que: "el nombre «persona» no es impuesto para significar al individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza".¹⁰

El término "persona" no significa un concepto universal de naturaleza. No es un predicado que atribuya "naturaleza racional". Aunque todos los conceptos universales significados por los nombres comunes expresen naturalezas, "persona", en cambio, apunta directamente lo subsistente; significa el subsistente,

⁷ Cfr. E. FORMENT, "Suárez y el personalismo de Maritain", en *Espíritu* (Barcelona), 92 (1985), pp. 109-136 y 111-113.

⁸ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, in c.

⁹ *Ibid.*, I, q. 29, a. 3, ad 2.

¹⁰ *Ibid.*, I, q. 30, a. 4.

que tiene naturaleza racional; y este subsistir en naturaleza racional es de la máxima dignidad. Ciertamente, el nombre "persona" tiene, desde el aspecto lógico, un significado universal, en cuanto se puede suponerlo en muchos sujetos, en todos los entes personales; pero en sí mismo no es un concepto objetivo, no significa una naturaleza universal que se diga de muchos. Ni siquiera significa la perfección analógica de la racionalidad o intelectualidad, que participan todas las personas creadas. Se trata de un término, que de modo indeterminado, y ésta es su única diferencia con los nombres propios, apunta directamente a lo subsistente como tal. Persona significa de una forma vaga e indeterminada todo el subsistente de naturaleza racional.

Las observaciones de Santo Tomás sobre la persona, además de ser muy luminosas, están absolutamente en continuidad con el sentido común, a las tesis preconocidas a la reflexión filosófica, que son poseídas por los hombres en cuanto tales. Claramente se advierte en su afirmación de que únicamente entre las criaturas la persona es "buscada por sí misma"¹¹ Sólo en el nivel entitativo de la naturaleza racional, los subsistentes en cuanto tales tienen un interés por sí mismos. En la escala de los entes, según los grados de perfección, por debajo de la persona humana, los individuos interesan en razón de la naturaleza que poseen, porque en ellos todo se ordena a las operaciones específicas de las naturalezas. Por más singulares que sean, interesan sus propiedades específicas. Por el contrario, en el nivel de la dignidad personal, lo estimable, lo valioso para ser contemplado o para entrar en diálogo o comunión de vida, es el individuo, el ente substancial, que subsiste en naturaleza racional.

Únicamente en el grado personal de la escala de los entes hay una primacía de la substancia primera. Si las obras de arte tienen interés por sí mismas, en su individualidad, de manera que no son intercambiables entre sí, ni se realizan para que haya un individuo de la especie más, es porque, al ser expresiones de un genio creativo humano, de una persona, de un pueblo o de una actitud común, llevan el sello de lo personal. En la obra de arte está expresado un carácter personal, y por esto es valiosa en su individualidad, que la hace irrepetible.

Por ser un fin en sí mismas y, por tanto, únicas e irrepetibles, las personas son dignas de ser nombradas por su propio nombre. Es muy difícil de concebir que los seres humanos sólo tuviesen un número, que indicase el orden entre hermanos o simplemente de cualquier numeración, salvo que se hubiese caído en una tremenda aberración moral o psicológica. Los hombres, por ser personas, tienen nombre propio, que indica precisamente su carácter individual. Si también se ponen nombres propios a seres inertes, como pueblos, casas, barcos, lugares geográficos, etc., e incluso también, a veces, a los animales domésticos, es por su relación directa con las personas. El nombre propio se extiende de la persona humana a su contorno, que tiene así nombre no por sí mismo sino por relación a la persona.

El término persona nombra, por tanto, lo mismo que los nombres propios de los seres humanos, no la naturaleza humana, como hace "hombre", aunque tiene además la posibilidad de significar indeterminadamente a todos los indi-

¹¹ IDEM, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 112.

viduos personales. Por ello, a diferencia de los otros individuos, señala Santo Tomás que “los singulares de naturaleza racional tienen entre las demás substancias un nombre especial, que es el de «persona».”

3. *La vida personal*

Un poco antes de este último texto citado, había dicho: “De manera todavía más especial y perfecta se halla lo particular e individual en las substancias racionales, las cuales tienen dominio de sus actos, y no sólo no son pasivas, como las otras, sino que obran por sí mismas”.¹² Este dominio de los propios actos, que se entiende como asumido conscientemente y que tiene por principio la conciencia y la razón, por tanto, no es más que lo que se denomina libertad. El ente personal es un sujeto consciente, racional y libre. Por tener una naturaleza racional se sigue que tiene este dominio de sus actos y, además, que tiene vida personal.

Santo Tomás concibe siempre la vida humana como vida personal. Al afirmar, por ejemplo, que: “la vida humana consiste en las acciones”,¹³ no toma la expresión “vida humana” en un sentido meramente biológico, ni tampoco significando la sola dimensión de la naturaleza humana, que hace que se tenga una vida cognoscitiva racional, por la que se distingue de las demás naturalezas vivientes. Es patente que se refiere a la vida individual, a la vida como proceso unitario de acciones, que no se explican únicamente por las características de la naturaleza humana, sino por el subsistente en esta esencia, por su sujeto personal.¹⁴

Cada uno de los hombres tiene su vida, en un sentido totalmente distinto en que tienen vida los vegetales o los animales, y que no sólo es el grado de vida racional, entendida como un grado de ser universalmente tenido. La vida propia o personal es aquella sucesión de acciones o acontecimientos asumidos, es decir, recordados en el presente, los que fueron en el pasado, y con actitud expectante en el futuro. Esta serie sucesiva de sucesos es la que caracteriza al ente personal. Por esto, Santo Tomás aceptó la doctrina sobre la estructura del espíritu de San Agustín, que representa una novedad total respecto al pensamiento griego. Según el análisis agustiniano del espíritu, se despliega del mismo su actividad inmanente, que es la trinidad: memoria, inteligencia y voluntad. De la memoria nace la inteligencia, y también por medio de esta última la voluntad. Esta memoria no es una facultad particular, cuya función sea la de recordar el pasado, sino una facultad general de autopresencia, de constancia e identidad consigo mismo en el transcurso temporal.¹⁵

Esta “memoria de sí”, núcleo central de la conciencia es la autoconciencia o mismidad, que pertenece al ser del espíritu. Por la memoria de sí, el espíritu se posee. Por poseerse puede tener: el presente de las cosas pasadas, que es

¹² IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1.

¹³ *Ibid.*, II-II, q. 51, a. 1.

¹⁴ Cfr. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987, pp. 579-586.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 527 y sgs. Véase: E. FORMENT, “El problema del ‘cogito’ en San Agustín”, en *Augustinus* (Madrid), 34 (1989), pp. 7-30.

la reminiscencia; el presente de las cosas futuras, que es la expectación; y el presente de lo presente, que es la conciencia del ahora. Tal dimensión del espíritu, sujeto de su devenir y principio de su actividad, que permite que, en cada hombre, esté presente lo antes vivido y pueda tener proyectos de vida, es la que caracteriza al hombre en cuanto ente personal. La memoria de sí mismo, por tanto, es lo que hace que el hombre tenga vida personal.

La vida propia del hombre es la vida personal. Por ello, las personas, a diferencia de los otros vivientes, tienen una vida biográficamente descriptiva de la cual merezca la pena ocuparse y comprenderla. En las biografías no se determinan las características o propiedades universales del hombre, sino que se intenta describir la vida de un hombre individual, de una persona. En una biografía no se intenta elaborar una antropología, ni tampoco un estudio metafísico sobre el ente temporal, sino explicar la vida de una persona, en cuanto ésta es algo individual y propio, es decir, su vida o vida personal.

4. Necesidad del deseo personal

La vida personal es la que posibilita el amor de amistad, porque, como indica Santo Tomás: "toda amistad se funda en alguna comunicación en la vida humana".¹⁶ La amistad se expresa y manifiesta en una donación de lo más propio, la vida. La comunicación de vida es un poner la vida en un común vivir, en una vida común. Esta convivencia no es la compartición de la vida sensible o animal. Aristóteles explicaba que la comunión de vida humana "no tiene analogía con la de los animales, la cual no consiste más que en compartir los mismos pastos"¹⁷ La vida que comunica en la amistad es la vida personal, la amistad es la vida personal.

El amor de amistad requiere la posibilidad de esta comunicación de vida, de vida personal. Tal comunión no es la comunidad en la vida humana, universalmente entendida, sino de unión de vida personal singular, asumida por cada persona en su conciencia y que es irrepetible. La amistad implica la posibilidad de entrar en comunión de vida con esta persona en su vida personal. Los distintos grados que admite la amistad se fundan en la mayor o menor compenetración entre los amigos, en su más o menos perfecta comunicación o convivencia. La amistad va del hombre, en cuanto ente personal, a otro hombre, en cuanto ente personal, fundándose en que tienen una vida en común. Por esto decía Horacio que su amigo "era la mitad de su alma",¹⁸ y Ovidio declaraba respecto a un amigo: "mi alma y la suya no eran más que una en dos cuerpos".¹⁹

Solamente puede tenerse amistad con las personas, y precisamente por su vida personal. Se puede, por ello, definir al ente personal, aunque no sea una definición de sus constitutivos metafísicos, pero que se refiere a algo que es esencial a la persona, en cuanto que sólo ella es así, diciendo que la persona es el ente que es sujeto y término de amor de amistad, o que es capaz de amar y ser amado con amor de amistad.

¹⁶ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 3.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 9, 1170b12.

¹⁸ HORACIO, *Carmina*, 1, 3.

¹⁹ OVIDIO, *Tristia*, IV, 4, 72.

El amor de amistad, que sólo puede tenerse a las personas, se relaciona con otros dos tipos de amor volitivo: el amor de concupiscencia y el amor de benevolencia. El amor de concupiscencia es "querer un bien" para sí, es decir, algo deleitable o útil, que perfecciona en la vida personal. El amor de concupiscencia es el amor de deseo, de posesión para sí.

El término latino "concupiscere" significa desear, pero, en el lenguaje posterior adquirió una connotación de desorden. Sin embargo, "concupiscencia" de suyo designa el deseo de cosas para uno. En sí mismo el nombre no implica desorden, sino unas exigencias de un ente, que es finito, pero que está aspirando a plenitudes en todos los órdenes. Por esto, afirma Santo Tomás que, con este amor, se ama la ciencia, la virtud y hasta la visión de Dios en la vida eterna, pues en el amor de concupiscencia se funda la virtud teologal de la esperanza. Todo lo que se quiere para sí, se quiere con amor de deseo. Después, el mismo nombre significó algo que sugiere inmediatamente desorden y egoísmo, el no querer más que para uno, quererlo al margen de la perfección moral y anteponiendo el propio deleite, etc; porque, si sólo se tiene amor de concupiscencia y no se posee además el amor de benevolencia y de amistad, no se sigue el orden que reclama la persona, no se vive el modo de amor que compete al ente personal.

La persona es un ente que por naturaleza requiere, además del amor de deseo, el amor de benevolencia, "el querer un bien para otro",²⁰ tal como lo define Santo Tomás, amor de entrega y desprendimiento, completamente desinteresado, en el que sólo se busca el bien de lo amado; y también el amor de amistad, que añade a la benevolencia recíproca la unión afectuosa, el que afectivamente su sujeto se transforme en el amigo, aunque real y efectivamente ambos continúen conservando su propio ser. De manera que se quiere y se obra para el otro como si se hiciera en favor de sí mismo, de tal modo que el amigo es como otro yo, y pueda así conseguirse una comunión de vida personal.

El amor de concupiscencia debe trascenderse en amor de benevolencia y de amistad. El amor de concupiscencia solo es estéril. Si únicamente se desean bienes para uno mismo, no se consigue nunca la felicidad. Incluso, si con sólo amor de deseo se quieren los bienes honestos, no se obtienen nunca. La persona que quiera ser sabia o virtuosa, no será de este modo sabia o virtuosa, porque para serlo tendrá además que amar a la verdad, al bien, y a sus fundamentos. Tampoco se satisfaría nunca el deseo natural de poseer a Dios de la persona humana, si ésta sólo amase a Dios para sí, por los bienes naturales que va recibiendo, y no se trascendiese a amarle como Bien en sí mismo y Bien para los demás. Lo mismo ocurre en el amor sobrenatural de caridad a Dios, fruto del bien de la gracia, en el que tampoco basta la aceptación y el deseo del don divino de la salvación; se requiere la caridad, el amor de amistad sobrenatural del hombre con Dios, fundado en la benevolencia divina y, además, sin límite.

El amor de deseo para sí, el amor de concupiscencia, no es ilícito, pero sin el amor de benevolencia y el amor de amistad, o sin amor de caridad, no

²⁰ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 27, a. 2, ad 2. Véase: A. WORMAN, "Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour", en *Revue Thomiste* (Toulouse), 73 (1981), pp. 204-234.

hace feliz ni es perfeccionante. Además de ser infructuoso solo, si se permanece en él se convierte en concupiscencia desordenada. Para significarla se emplea el mismo término de concupiscencia, porque no desordenado el amor de deseo es legítimo, e incluso puede decirse que es algo exigido por el ente personal. La persona tiende por naturaleza y aspira constitutivamente, por ello, a ser feliz, a ser perfecta, y tal aspiración es un amor de concupiscencia, un amor de deseo para mí.

5. *El amor personal*

Esta dimensión, profundamente intrínseca al ente personal, de aspiración a la virtud moral, a la convivencia con los demás y, en definitiva, al bien, por la que se quiere lo bueno para sí mismo, debe trascenderse, para no ser desordenada, con el querer lo bueno para los otros. Esta nueva destinación del querer, que se da en el amor de benevolencia, aunque quede superado el riesgo de egoísmo o de cerrazón, no es suficiente para caracterizar el amor que sirve para definir al ente personal. Para ello, es necesario que a este amor de benevolencia se añada la correspondencia, pues no basta que sólo una persona ame, ni que la otra simplemente se deje querer, el amor tiene que ser mutuo, la benevolencia bilateral; y además la unión afectiva, que origina la comunicación de vida.

Se puede definir el amor de amistad, tal como hace Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles²¹ como "mutua redamatio et communicatio in operibus vitae", mutua benevolencia y comunicación en las operaciones de la vida personal. Para que exista amistad tienen que estar las dos vidas de los que se aman unificadas afectivamente y tendiendo a unificarse entitativamente en la proximidad, en el coloquio o en la convivencia personal. En la amistad es necesaria esta comunicación o, por lo menos, la tendencia a la misma. Como dice Santo Tomás: "la amistad con una persona sería imposible, si no se creyera o no se esperara poder tener alguna comunicación o familiar coloquio con ella".²²

En el amor de amistad, no basta la benevolencia. La amistad se da, cuando un amigo puede decir del otro: mitad de su alma, cuando puede decir que vive la misma vida, en cuanto que se han hecho uno en el afecto y desean compartir lo más posible la vida, del modo que les sea competente. Es necesario, por tanto, el deseo de: "la unión real, que el que ama busca con lo amado, según la conveniencia del amor; porque, como refiere Aristóteles, en la *Política* (II, 1): 'Aristófanes dijo que los que aman desearían hacerse de los dos uno sólo', pero, como 'en este caso o los dos o uno se aniquilarían' aspiran a una unión conveniente y decorosa, es decir, tal que ellos vivan juntos, conversen y estén unidos en las otras cosas a este tenor".²³

Para Santo Tomás es imposible el amor de amistad, sin que de él aparezca el deseo de la comunicación. Amigos, que no tuviesen ninguna necesidad de

²¹ ARISTÓTELES, *Ética*, VIII, 2, 3.

²² SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 65, a. 5. Véase: A. CATURELLI, *Filosofía cristiana de la educación*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1981, parte II, c. I: "Persona y comunicación intersubjetiva".

²³ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2.

saber uno del otro, de hablarse nunca, de escribirse, de verse, etc., no serían auténticamente amigos. Aunque la amistad, que en sí es una unión afectiva, una "unión por sintonía o por coadaptación en el afecto, asemejándose a la unión substancial, en cuanto que el amante, en el amor de amistad, se ordena al amado como a sí mismo",²⁴ es compatible con una separación espacial, no obstante es exigitiva de la unión efectiva, de la comunicación de la vida personal.

En la caracterización dada de la persona por la amistad, como aquel ente que es capaz de amar con amor de amistad, se indica, por tanto, que la persona es apta para llamar a otra o corresponder a su llamada, para entrar en comunión de vida, es decir, de comunicarse en las operaciones de la vida personal con otros entes personales. Tal "definición" no expresa el constitutivo formal de la persona, como se ha dicho, pero sí algo que sólo se encuentra en las personas y sólo las personas son capaces de vivir. Como explica Santo Tomás, son "las únicas en las que puede haber correspondencia al amor y comunicación en las obras de la vida", e, incluso, también "las únicas que toca en suerte el ser dichosas o desgraciadas y, por tanto, sólo respecto a ellas cabe, en rigor, la benevolencia".²⁵ Todas las personas son así, de modo que el no realizarse en ellas, el no alcanzarse a tener realmente convivencia personal, supone una carencia de perfección moral, una falta de un modo de obrar, que debe seguir al ser del ente personal.

6. *El orden del amor de la persona*

Esta noción de amor de amistad de Santo Tomás,²⁶ que se relaciona con el amor de concupiscencia e implica el amor de benevolencia, con la correspondencia mutua y la consiguiente y necesaria comunicación de vida, se patentiza claramente en un texto, perteneciente a una cuestión, donde se trata el orden de la caridad. En ella se afirma que a Dios se le debe el máximo amor, tanto objetivamente o en dirección intencional como subjetivamente, o en intensidad. Aunque en este último modo, en el estado de naturaleza caída, se ama más intensamente a las criaturas que a Dios. Para que se ame más a Dios absolutamente se necesita la acción sanante de la gracia, que devuelva la rectitud natural del amor a Dios, que debe ser el supremo en todas las maneras, tanto por naturaleza como por gracia.

²⁴ *Ibid.* Véase: O. N. DERISI, *Esencia y vida de la persona humana*, Eudeba, Buenos Aires, 1979.

²⁵ *Ibid.*, I, q. 20, a. 2.

²⁶ Véase: M. F. MANZANEDO, "La amistad en la 'Ética Nicomaquea' de Aristóteles", en *Studium* (Madrid), XVII/1 (1977), pp. 78-98. *Idem*, "El amor y sus causas", en *Studium* (Madrid), XXV/1 (1985), pp. 41-69; *Idem*, "Propiedades y efectos del amor", en *Studium* (Madrid), XXV/3 (1985), pp. 423-443; F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, *op. cit.*, pp. 671-685; *Idem*, "Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal", en *Actas del Congreso Internacional Teoría y Praxis*, Génova-Barcelona, 1976, pp. 109-116; *Idem*, "El culto al Corazón de Cristo ante la problemática humana de hoy", en *Idem*, *Política española: pasado y futuro*, Acervo, Barcelona, 1977, pp. 254-288; *Idem*, "Aspectos pedagógicos de una renovada devoción al Corazón de Cristo", en *Cristiandad* (Barcelona), 544 (1976), pp. 146-152; J. BOFILL, *La escala de los seres*, Cristiandad, Barcelona, 1950, pp. 115-166; E. FORMENT, "Amor y comunicación" en *Espíritu* (Barcelona), 97 (1938), pp. 5-34. y R. ORLANDIS, "El último fin del hombre en Santo Tomás", en *Manresa* (Madrid), 14 (1942), pp. 7-25, 15 (1942), pp. 107-117, 19 (1943), pp. 34-53.

El hombre ha de amar a Dios más que a sí mismo, pero después se debe amar a sí, con prioridad respecto al amor al prójimo. Es una inclinación natural el que cada uno se ame a sí mismo. Explica Santo Tomás que incluso es necesaria para la amistad con el prójimo, pues "así como la unidad es principio de unión, así el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, ya que tenemos amistad con los demás en cuanto que con ellos nos portamos como con nosotros mismos".²⁷ Sobre esta inclinación natural de amor a sí mismo se funda el precepto de ley de naturaleza, y este deber es elevado también al orden sobrenatural, siendo así imperado por el deber de la caridad. Así, por ejemplo, cada uno tiene que procurar más que por nadie su propia perfección y salvación, sobre todo tiene que cuidarse de esta última, y ello es legítimo y obligatorio.

Si el imperativo perfecto del amor de caridad es centrarse en Dios por encima de todo y hasta de sí mismo, tanto objetiva como subjetivamente; en cambio, en el amor de caridad a sí sólo se requiere la prioridad sobre el amor al prójimo en intensidad subjetiva, no en dirección intencional de estimación. Por ello, para amarse a sí misma no es necesario que cada persona tenga que creerse superior a las demás, le basta una sola razón: que es ella misma, o que la unidad de mismidad la tiene consigo misma y no con los demás. Indica Santo Tomás que: "cada uno tiene en sí una unidad, que es superior a cualquier otra unión".²⁸ Tal unidad no la puede tener con otro, ni en el máximo grado de amistad. La vida que realmente es su vida es la suya, y ésta es la que tiene que vivir; de sus actos es dueño él, y, en cambio, no lo es de las acciones de los demás; la vida personal que es puesta bajo el dominio de la libertad es la suya, de la de los demás lo podrá ser sólo por exhortación o por consejo.

En el tercer grado de ordenación de la caridad coloca Santo Tomás el amor al prójimo, en un orden a su vez de proximidades de parentesco, consociedad, paisanaje, etc., también de fundamento natural, ya que, según el principio de su síntesis filosófico-teológica, verdadero núcleo íntimo y esencial e idea directiva de la misma: "la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona"²⁹ y, por tanto, "la gracia presupone lo que es perfectible".³⁰

El don de la gracia no sólo no es contrario u opuesto a la naturaleza humana con todas sus perfecciones, ni, por tanto, las excluye o destruye, sino que las exige previamente como sujeto al que perfeccionar elevándolo al orden sobrenatural.³¹ Así pues, con el mismo amor teologal de caridad, por el que hay

²⁷ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 4.

²⁸ *Ibid.* No es posible, por ello, tener amistad consigo mismo. Con respecto a sí se tiene no una unión afectiva, semejante a la unión substancial, sino la misma unión. El amor de benevolencia y el amor de amistad debe darse siempre entre dos o más personas.

²⁹ *Ibid.*, I, q. 1, a. 8.

³⁰ *Ibid.*, I, q. 2, a. 2, ad 1. De ahí se deriva que la gracia no actúe fuera de la naturaleza.

³¹ De estos dos principios se deriva el siguiente: la gracia restaura a la naturaleza humana en su misma línea. Por ello, el hombre no necesita únicamente de la gracia para quedar elevado en otro orden, el sobrenatural, haciéndole partícipe de la naturaleza divina, aunque de modo accidental y analógico, sino igualmente para obtener su total perfección en cuanto naturaleza humana. Véase: JESÚS GARCÍA LÓPEZ, "Verdad racional y orden material en el Reino de Cristo", en *Cristiandad* (Barcelona), 644-645 (1984), pp. 451-456.

que amar a Dios y a uno mismo y al prójimo por Dios, motivo formal de la caridad, un padre tiene que amar a sus hijos, un esposo a su esposa, un hermano a sus hermanos, un profesor a sus discípulos, etc. En este caso, como en el amor a sí mismo, son más amados con amor subjetivo o intensivo los más allegados que los mejores, que deben ser amados con mayor amor objetivo.

Ciertamente el amor es universal; pero no en el sentido de las afirmaciones de Comte de que "la vida individual no puede existir sino por abstracción",³² y de que, en cambio, en vez del individuo, lo concreto es la humanidad, o de que "no hay algo real, sino la humanidad".³³ El amor al prójimo cristiano no consiste en amar a la humanidad, sino en amar a los hombres, de manera que esta capacidad de apertura y disponibilidad para la comunión de vida personal se realiza en las concretas y naturales dimensiones de la proximidad humana.

En el último artículo de esta cuestión, después de haber estudiado el orden de la caridad tal como debe darse en este mundo, Santo Tomás se pregunta si permanecerá en el otro. La contestación de Santo Tomás es afirmativa, porque "la gloria no destruye la naturaleza, sino la perfecciona" y "el orden de la caridad antes propuesto proviene de la naturaleza misma".³⁴

No obstante, se plantea entonces la siguiente objeción: "Todo motivo de amor en la patria será Dios; entonces se cumplirá el dicho de S. Pablo: "Que sea Dios todo en todos (Cor. 15, 28). En consecuencia, ha de ser más amado el que está más cerca de Dios. De esta manera amará uno más al mejor que a sí mismo, y al extraño que al pariente".³⁵ La razón total en la patria celeste ya será Dios y, por tanto, el bienaventurado sólo amará más a lo que sea más cercano a Dios, porque amará por Dios. Amará desde Dios y amará lo mejor más que a sí mismo. Parece, por consiguiente, que en la bienaventuranza eterna el amor a sí mismo quede diluido.

En la correspondiente respuesta, Santo Tomás lo niega. El bienaventurado eternamente se amará a sí mismo. Sostiene, por tanto, que: "en el orden del amor, es menester que, después de Dios, el hombre se ame sobremanera". Lo argumenta concediendo que para cada uno Dios será toda la razón de amar, tal como se dice en la objeción, porque es todo el bien del hombre. "Dios será para cada uno la razón total de amor, por ser todo el bien del hombre" Sin embargo, añade la siguiente demostración por reducción al absurdo: "Y dado el imposible de que Dios no fuese el bien del hombre, no habría razón de amar a Dios".³⁶

En este último texto de esta respuesta de Santo Tomás, se muestra el aspecto más radical y profundo del amor de amistad. Se supone que, en el amor de amistad, un amigo, Dios, en el caso de la caridad teologal, es bien y desea entrar en comunicación de vida personal del otro, siendo, por tanto, su bien.

³² A. COMTE, *Système de politique positive*, en *Oeuvres d'Auguste Comte*, Ed. Anthropolis, Paris, 1968, t. III, c. I, p. 364.

³³ IDEM, *Cours de philosophie positive*, en *Oeuvres D'Auguste Comte*, op. cit., t. I, VI, lec. 60, p. 540. Véase: J. M^a PETIT, *Filosofía, política y religión en Augusto Comte*, Acervo, Barcelona, 1980.

³⁴ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 13, sed c.

³⁵ *Ibid.*, II-II, q. 23, a. 13, ob. 3.

³⁶ *Ibid.*, II-II, q. 23, a. 13, ad. 3.

Este otro, a su vez, le corresponde, entregándose también, de modo que ambos conviven la misma vida personal. Por consiguiente, si Dios no comunicara primero la vida, no fuese el bien del hombre, no sería posible para el hombre tener amistad con Dios. La caridad teologal consiste en que Dios se ha dado, y los hombres pueden aceptar este don de Dios; por tanto, en que el Bien divino está destinado para el hombre.

En la caridad, como en la amistad, es necesaria la comunicación de vida, ya que: "la caridad significa no sólo amor de Dios, sino también cierta amistad con El, amistad que añade sobre el amor la reciprocidad en el mismo, junto con cierta comunicación mutua".³⁷ En toda amistad es imprescindible una real o posible comunicación mutua de vida personal. Sin comunicación de vida no hay amistad.

7. *La suprema dignidad de la persona*

La dignidad máxima de la persona, del subsistente en naturaleza racional, del ente irreductible a cualquier otro nivel de entidad, por su estructura ontológica de espiritualidad, de racionalidad, de libre albedrío, en definitiva, por un modo de ser, que le confiere tal dignidad, y que, por ella, merece un término especial, que se refiere al singular, un nombre propio indeterminado, un nombre propio con una universalidad no específica ni genérica, sino que nombra la dignidad que tiene cada una de las personas, es expresada por Santo Tomás en muchos lugares. En uno de ellos, al principio de su *Comentario a la Metafísica*, de Aristóteles, en el Proemio, se dice: "Todas las ciencias y las artes se ordenan a algo uno, a saber, a la perfección del hombre, que es su felicidad".³⁸

Se advierte claramente que en el texto "hombre", a quien se atribuye la perfección o plenitud de vida, no indica el género humano, la humanidad, ni, por tanto se habla de la perfección de la humanidad en sentido cotidiano, sino a los hombres singulares, a las personas, que son quienes han de ser felices. A ellos se ordenan únicamente todas las ciencias y todas las artes y, por tanto, la ciencia y el arte están al servicio de la persona, pues lo que se ordena está al servicio de aquello a lo que se ordena. La felicidad de los entes personales, su plenitud de bien, es aquello a lo que tienden todas las ciencias y artes humanas. De manera que si las más geniales creaciones de la cultura, de las bellas artes, de la técnica de todo aquello que en el idealismo se llama contenidos de un espíritu objetivo, no tuviesen alguna conducencia a la perfección especulativa, estética, moral o, en definitiva, no sirviese a los hombres, carecería de interés y de sentido. No hay nada de todo ello que sea un absoluto, siempre es algo referido a la felicidad de los hombres.

³⁷ *Ibid.*, I-II, q. 65, a. 5.

³⁸ IDEM, *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, Proem. Comenta Canal que: "Si la ciencia en cuanto ciencia, y la sabiduría en cuanto sabiduría dejasen totalmente fuera de sí mismas, como no especulativamente perfecto, el cotidiano con el conocimiento de los hombres y la viviente tradición de las familias y de los pueblos, habría que concluir —como en el fondo está ocurriendo en muchos casos— que la ciencia y la sabiduría tienen poco que ver con la perfección y la felicidad del hombre" (F. CANALS VIDAL, *Cuestiones de fundamentación*, Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1981, p. 201).

La perfección a que se refiere, de un modo inmediato, este profundo mensaje de Santo Tomás, es a la felicidad intratemporal, pues la ciencia y el arte se ordenan a que el hombre sea feliz en este mundo. No obstante, puede aplicarse también a la felicidad absoluta y eterna. Sobre esta última, trata otro texto, que puede aproximarse al examinado. Se encuentra en un pasaje en el que se pregunta si es más perfecta la gracia "gratis data" o carismas, como los dones de fe, sabiduría, ciencia, lenguas, interpretación de las palabras, milagros, curaciones, profecía y discernimiento de espíritus, que la gracia santificante, por la cual el hombre es unido a Dios. La respuesta de Santo Tomás va a ser que lo definitivamente perfecto es la gracia santificante, porque los carismas se ordenan a ella. Sin embargo, antes de contestar se formula una objeción muy interesante, que pretendería demostrar que las gracias gratis dadas son mucho más perfectas que la gracia santificante, que nos hace hijos de Dios.

La objeción consiste en decir: "Lo que es propio de los mejores, es más digno de lo que es común a todos; como el razonar, que es propio del hombre, es más digno que el sentir, que es común a todos los animales. Pero la gracia santificante es común a todos los miembros de la Iglesia, y la gracia gratis dada, el don propio de los miembros más dignos de la Iglesia. Luego, la gracia gratis dada es más digna que la gracia santificante".³⁹

Se basa, por tanto, en la consideración de que en el orden de la naturaleza de las cosas, las más perfectas son menos numerosas y siempre existen en menor cantidad y dimensiones que las menos perfectas, que son así siempre predominantes cuantitativamente. Así, por ejemplo, en el universo hay menos entes racionales que vivientes carentes de racionalidad, pero, en cambio, son más importantes los hombres que los brutos; también es más importante la vida sensible que la vegetal, pero hay más vegetales que animales; y hay entes inertes en mayor cantidad que los vivientes, pero son siempre menos importantes. Parece que también ocurre algo parecido en las cualidades humanas y actividades culturales, artísticas, científicas, políticas, etc. Es un hecho indiscutible que son pocos los artistas geniales, los investigadores creativos, los políticos influyentes decisivamente en la historia. Igual que en el mundo natural, en el mundo cultural, lo que es más perfecto es siempre más particular, y lo más común es lo menos privilegiado y menos digno de estimación.

Dada esta relación inversa entre perfección y cantidad, en la objeción se infiere que es posible pensar que son más importantes los carismas que la gracia santificante, porque los primeros son escasos en la Iglesia, pues hay muy pocos doctores, profetas y, en definitiva, cristianos que hayan recibido gracias gratis dadas. En cambio, la gracia santificante, que reciben todos los cristianos en el bautismo, y que se presupone en todos ellos, es común, por tanto, en todos los miembros de la Iglesia. Por lo mismo, también pueden considerarse más dignos que la gracia santificante, los "ministerios" de la Iglesia y los "estados de perfección", que no son poseídos por la multitud de los fieles, tal como, por el contrario, está destinada la gracia de Dios.

³⁹ IDEM, *Summa Theologiae*, I-II, q. 111, a. 5, ob. 3.

La respuesta de Santo Tomás es la siguiente: "El sentir se ordena al razonar como a su fin; por eso es más noble el razonar. Mas aquí es a la inversa, porque lo que es propio se ordena a lo común como a su fin. Luego no hay semejanza en la comparación".⁴⁰

La afirmación de que lo sensible se ordena a lo racional tiene un doble sentido. Uno, que la sensibilidad, en el hombre, se ordena al espíritu, es un medio del mismo; y el otro, que en el universo todo lo que no es humano se ordena a la persona humana. Explica Santo Tomás en la *Suma contra los gentiles* que: "las criaturas corporales inferiores parecen ceder en provecho del hombre y estar en cierto modo sujetas a él",⁴¹ porque "únicamente la criatura intelectual es buscada por sí misma y las demás por ella".⁴² El universo ha sido creado en orden a la felicidad de los entes personales y, asimismo, la Providencia divina se ocupa de dirigir las acciones singulares de los entes personales, ya que, indica también Santo Tomás: "en la criatura racional vemos muchas acciones para las cuales no basta con la inclinación de la especie (...). Los actos personales de la criatura racional son propiamente aquellos que proceden del alma racional (...). Luego, los actos de la criatura racional son dirigidos por la divina providencia no sólo en cuanto que son actos propios de la especie, sino también en cuanto que son actos personales". En cambio, en las otras criaturas, son gobernadas y atendidas "sólo en atención a la especie",⁴³ puesto que el individuo se ordena a la naturaleza específica, mientras que en las criaturas personales se ordena todo a la persona.

Lo sensible se ordena a lo racional como a su fin y es más común, pero si es más perfecto lo racional, que es menos común, no es por este último motivo, sino porque entitativamente la razón constituye al espíritu y le da vida, por esto lo sensible es un medio respecto a él. En la vida cristiana, es a la inversa. Lo menos común se ordena como medio a lo más común, que es su fin. Lo que hay menos, como los "carismas", "ministerios" y "estados de perfección", por estar al servicio o ser instrumento a la comunicación de la gracia santificante, por la que toda la multitud de los fieles pueden alcanzar la eterna salvación y bienaventuranza, está ordenado a lo que es común. Porque sólo es fin la gracia santificante, que, por otra parte, es lo más común, es más perfecta e importante que las gracias gratis dadas

La comparación entre lo más común y lo menos común en el orden natural y lo más común y lo menos común en el sobrenatural no es válida, porque no es siempre la escasez o menor cantidad lo que revela una mayor perfección sobre lo que es abundante, sino el ser fin respecto a unos medios. En el mismo plano natural, tampoco se cumple siempre que lo menos común es lo más perfecto, tal como en cambio parece seguirse de la objeción. Si todas las ciencias y las artes se ordenan a la felicidad personal, según el texto anterior de Santo Tomás, se infiere que son menos perfectas que la persona humana, ya que están a su servicio. Sin embargo, sus cultivadores los hay en menor número

⁴⁰ *Ibid.*, I-II, q. 111, a. 5, ad 3.

⁴¹ *Idem*, *Summa Contra Gentiles*, IV, c. 55.

⁴² *Ibid.*, III, c. 112.

⁴³ *Ibid.*, III, c. 113.

que el conjunto de las personas. También en este orden natural, por tanto, lo menos común se ordena, como medio a fin, a lo que es más común. Cualquier creador en la vida cultural está al servicio de las personas, de su felicidad, que es lo que son todos los hombres. Por ello, igualmente hay que afirmar que lo más común, la persona, es lo más noble y perfecto. No hay nada importante en toda la cultura y en todas las creaciones humanas, por originales y geniales que sean, que tenga tanta importancia como la vida personal, como cada hombre, en su vida personal. La persona es lo máximo. La gran dignidad del hombre es poseer el ser personal, que hace que lo más importante sea lo que tiene cualquier hombre en cuanto persona.

8. *Fundamentación metafísica*

La máxima dignidad para el hombre, en el orden sobrenatural, es estar en gracia de Dios,⁴⁴ y, en el orden natural, es ser persona. Sin embargo, la afirmación de la suprema importancia y dignidad de la persona, a pesar de ser asequible al sentido común y de que está presente en la cultura occidental, como uno de sus presupuestos básicos, aunque muchas veces es inexpresado, no ha sido, por lo general, fundamentada filosóficamente. Parece como si la filosofía careciese de elementos especulativos para justificar la máxima dignidad del ente personal. Por lo menos, no se encuentran, por ejemplo, en el racionalismo, en el empirismo, en todo monismo, ya sea estático o dialéctico o naturalista o idealista, en todo materialismo dogmático o dialéctico, en el positivismo, etc. Por el contrario, abundan las doctrinas que niegan la realidad del hombre como ente personal, como las de Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Comte, Schopenhauer, hasta llegar a la posmodernidad actual. Lo mismo ocurre con la negación del libre albedrío de la persona humana, que es negado desde conceptos empíricos, metafísicos, behavioristas, reflexiológicos, psicoanalíticos, etc.⁴⁵

Paradójicamente, desde ideologías, que se apoyan en sistemas especulativos, que niegan la realidad personal y el consecuente libre albedrío, parece admitirse y reclamarse la moralidad. Kant, que en el plano teórico no sabía donde arraigar ni la persona, ni su libertad, por lo menos sostenía que debía postularse que el hombre tiene libertad de albedrío, si es que se quería conservar la moral. En el mundo cultural y político, corrientemente, ni siquiera a este nivel de postulado moral se reconoce el libre albedrío y el carácter personal humano, aunque más que nunca se empleen valoraciones morales. Son continuas las exhortaciones y reprensiones éticas y, sin embargo, no se puede dar razón de que el hombre sea un sujeto personal y libre, y de que, por tanto, tenga responsabilidad moral. Esta contradictoria situación ha sido calificada por Canals, de "fariseísmo laico". Igualmente, aunque se hable mucho de derechos humanos,

⁴⁴ Como indica Canals: "La santidad es vocación universal del cristiano, y no es un 'elitismo' el camino para alcanzarla, sino la fidelidad, es decir, la humildad que anda en la verdad y el amor. La perfección no es algo 'de consejo' sino 'de precepto'. La práctica de los consejos evangélicos se ordena 'instrumentalmente' a la perfección; los carismas y ministerios sirven, como a fin, a la comunicación de la gracia santificante" (F. CANALS VIDAL, "La verdad en el misterio de Navidad", en *Primer Encuentro entre la Filosofía y el Arte*, Barcelona, 1986).

⁴⁵ Cfr. A. CATURELLI, "El principio de immanencia, la divinización del hombre y el origen temporal", en *Verbo* (Madrid), 253-254 (1987), pp. 249-293.

no se explica por qué el hombre tenga derechos. Si no se admite la realidad personal humana, no se comprende que el hombre tenga derecho alguno, por más que se pretendan fundamentar en un convencionalismo o en un positivismo voluntarista.⁴⁶

En la mayoría de tendencias de la filosofía moderna y contemporánea no se profesa que el hombre sea persona, y hasta a veces se llega a declarar que no lo es. Tampoco, por ello, se sabe que todo se ordena a la felicidad del hombre como ente personal. No obstante, no pueden mantener en lo práctico lo afirmado en lo teórico, porque desde su sistema especulativo no podrían proponer nada que procurase la felicidad de los hombres

No ocurre así en la tradición de la filosofía cristiana, que abarca desde la patristica hasta los grandes escolásticos medievales. Como es patente en Santo Tomás, el gran constructor especulativo de una doctrina sobre el hombre, que justifica su dignidad personal. Toda su doctrina de la persona, que incluye las tesis antropológicas, psicológicas, éticas y sociológicas examinadas, se fundamenta en su metafísica de la participación del ser. Si la persona es aquel ente, que, en su individualidad de substancia primera, subsiste de tal manera que es racional, dueña de sus actos y tiene la dignidad a la que es reductible cualquier otra, es por el modo de poseer el ser el ente espiritual.

Santo Tomás descubrió que el ser es lo perfectísimo, "lo más perfecto de todo",⁴⁷ y que nada tiene perfección alguna, sino en cuanto participa del ser,⁴⁸ porque "el ser es la actualidad de todas las cosas, aún de las mismas formas",⁴⁹ es la forma de las formas, el acto de los actos, acto primero y fundamental.⁵⁰

De manera que, los entes que no viven es porque no *son* tan perfectamente como los vivientes, o porque participan del ser de un modo más imperfecto. Los que viviendo tienen conocimiento sensible, pero no tienen memoria de sí, ni inteligencia, ni voluntad, ni son capaces de diálogo, de comunicación, ni de vida social en sentido humano, es porque no *son* tan plenamente como los racionales, o no implican una tan plena profundización en la perfección. Por último, el ser recibido en un compuesto constituido por una forma no inmersa en la materia,

⁴⁶ Cfr. F. CANALS VIDAL, "La actitud filosófica de Santo Tomás como orientación para una búsqueda de síntesis en el pensamiento contemporáneo", en *Actas del Congreso de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino en el I Centenario de la Aeterni Patris*, Roma, 1981, pp. 211 y siguientes.

⁴⁷ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4.

⁴⁸ IDEM, *Quaestiones Disputatae*. De malo, q. 16, a. 3 Véase: C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino, 1960; E. GILSON, *L'Être et l'essence*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1948; y O. N. DERISI, *El último Heidegger. Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, pp. 64 y siguientes.

⁴⁹ IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3, ad 3.

⁵⁰ *Ibid.*, I, q. 7, a. 1. Véase: J. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1976; L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris, 1953, 2ª ed.; O. N. DERISI, "El significado y el alcance del *esse* en Santo Tomás", en *Sapientia* (Buenos Aires), XIV (1959), pp. 166 y sgs.; IDEM, "Reflexiones acerca del sentido del *esse* en Santo Tomás frente a la concepción respectiva en Aristóteles, en la Escolástica, y en Heidegger", en *Sapientia* (Buenos Aires), XIV (1959), pp. 289 y sgs.; IDEM, "El ser, su constitución, su expresión conceptual", en *Sapientia* (Buenos Aires), XXXVII (1982), pp. 83-86, pp. 163-170, pp. 210-216, XXXVIII (1983), pp. 6-9, y 83-89.

un alma espiritual, que da autoconciencia, racionalidad y voluntad libre, es lo que hace que el ente personal tenga la más plena participación del ser y, por tanto, también que tenga la máxima dignidad ontológica.⁵¹

La persona tiene el ser de un modo o grado que sólo ella puede poseer.⁵² Tesis que confirma la afirmación teológica de que la persona ha sido creada a imagen y semejanza de Dios. Sin este fundamento metafísico de la participación del ser en una forma espiritual, que da al ente así subsistente la radical capacidad de autoconciencia y, por tanto, la apertura intencional y la libertad de albedrío, acorde con la concepción creacionista y ejemplarista de la persona, no parece posible explicar por qué los hombres se consideran personas, aunque a veces teóricamente lo nieguen, pero solamente en el orden especulativo.

9. *La persona y la vida moral*

Toda la ética tomista se arraiga en esta concepción filosófica de la persona.⁵³ Sobre esta base Santo Tomás pudo poner un fundamento a la ley natural humana y, por tanto, también al deber moral, que no es autónomo, en el sentido de no necesitar o poder prescindir de Dios para explicar el orden del universo, ni, por ello, antropocéntrico. Tampoco es "extrínseco" o heterónomo, en el sentido de la crítica kantiana a las morales de fines, como si el deber moral no quedase constituido como tal, sino como subordinado o como si el bien honesto se convirtiese en bien útil. La ética tomista es teocéntrica, porque concibe la ley natural como "participación de la ley eterna en la criatura racional",⁵⁴ como una participación de la misma razón o entendimiento divino en tanto gobierna el mundo.⁵⁵ No, por ello, es extrínseca o heterónoma, porque "Dios la ha impreso en las mentes de los hombres".⁵⁶

Por esta impresión o inserción, son conocidos de un modo natural los preceptos de la ley natural, como principios prácticos que imperan incondicionalmente la acción humana, por medio de la "sínderesis" o "un especial hábito natural",⁵⁷ que permite la formación espontánea de tales principios. Lo que es aprehendido por sínderesis es lo conocido como bien humano, ya que como indica Santo Tomás: "Puesto que el bien tiene naturaleza de fin y el mal naturaleza de lo contrario, todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por

⁵¹ Cfr. IDEM, *Summa Contra Gentiles*, I, c. 28. Véase: F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, op. cit., pp. 594 y siguientes.

⁵² Véase: U. DEGL'INNOCENTI, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1967; E. FORMENT, *Ser y persona*, Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1983, 2ª ed.; IDEM, *Persona y modo substancial*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1983; J. A. SAYÉS, *Jesucristo, ser y persona*, Aldecoa, Burgos, 1984.

⁵³ Véase: CARLOS CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987; e IDEM, *Ética del quehacer educativo*, Rialp, Madrid, 1990, y O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, CSIC, Madrid, 1969.

⁵⁴ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, I-II, q. 91, a. 1.

⁵⁶ *Ibid.*, I-II, q. 90, a. 4. Véase: JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *En torno al derecho natural*, Organización Sala Editorial, Madrid, 1973; e IDEM, *Metodología jurídica*, Civitas, Madrid, 1988.

⁵⁷ *Ibid.*, I, q. 79, a. 12.

consiguiente, como necesariamente practicables; y sus contrarias como malas y vitandas”.

Sostiene, por ello, la correspondencia entre las inclinaciones de la naturaleza y los preceptos conocidos por *sindéresis* de modo natural. Se aparta así de toda heteronomía extrínseca al declarar: “Según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural”.⁵⁸ Y éste es el criterio que le permite a Santo Tomás averiguar lo que pertenece a la ley natural.

La ética tomista es totalmente teocéntrica, pero de ningún modo heterónoma, porque los preceptos de la ley natural, que son principios evidentes por sí mismos, son los que expresan como debiendo ser realizadas aquellas operaciones a las que el hombre tiene inclinación natural, y que se aprehenden naturalmente como buenas. Aquello a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza, no por desorden, deformación, etc., es lo que se aprehende naturalmente como bueno; y esto que se aprehende como bien humano es a lo que se siente incondicionalmente imperado.⁵⁹

Este mismo criterio de moralidad muestra también que la ética de Santo Tomás es eudemonista, es una ética de fines, que reconoce, por ello, la aspiración del hombre a la felicidad, de que el hombre existe para ser feliz, y que no puede renunciar a la felicidad. Está totalmente alejada, por lo mismo, del formalismo moral, propio de la ética autónoma de Kant, que impide al obrar humano ordenarse a un fin, a no conformarse con él, y a no desear la felicidad, en nombre de una forma pura de la razón práctica. Tampoco guarda relación con una ética de valores, o de entidades ideales, que deben realizarse en la existencia concreta.

La moral de Santo Tomás, fundamentada en su metafísica, es una equilibrada síntesis, anterior a las modernas antítesis entre autonomía y heteronomía, o entre moral formal y moral material. No es, por ello, ni una concepción anticipada, ni una superación “dialéctica” de las escisiones y enfrentamientos modernos. Su concepción ética es totalmente coherente con su teocentrismo y personalismo, negados en la modernidad y en la postmodernidad. Como ha señalado Canals: “El mensaje de Santo Tomás, profundamente congruente con las necesidades auténticas del hombre contemporáneo, encuentra por lo mismo el odio y la hostilidad de sus rebeldías anticristianas”.⁶⁰

EUDALDO FORMENT
Universidad de Barcelona

⁵⁸ *Ibid.*, I-II, q. 94, a. 2.

⁵⁹ Cfr. F. CANALS VIDAL *Historia de la Filosofía medieval*, Herder, Barcelona, 1985, 3ª ed., pp. 243-246.

⁶⁰ *IDEM*, “Actualidad teológica de Santo Tomás”, en *Verbo* (Madrid), 141-142 (1976), pp. 127-150, p. 150. Igualmente Jaime Bofill, su antecesor en la cátedra de Metafísica de la Universidad de Barcelona, con quien se inició la “Escuela Tomista de Barcelona”, que tiene su origen en el magisterio de R. Orlandis y ha sido consolidada por Canals, había advertido que: “El pensamiento contemporáneo vendría a ser un patente testimonio de la actualidad de la doctrina del Doctor Angélico, reclamada sin conocerla, por la misma necesidad sentida de una doctrina y de una ordenación social que restaure a la persona en el lugar de dignidad que por su misma naturaleza reclama” (J. BOFILL, “Actualidad psicológica de la Filosofía de Santo Tomás”, en *Cristiandad* (Barcelona), 216 (1953), pp. 105-106, p. 105.

LA TEORIA DE LAS CUALIDADES SENSIBLES
EN LA *SUMMULA PHILOSOPHIAE NATURALIS*
ATRIBUIDA A GUILLERMO DE OCKHAM

El problema de la cuantificación de las cualidades sensibles, al igual que otros conceptos estudiados en la Edad Media, fue analizado primero en un contexto teológico; y sus resultados, posteriormente aplicados a la física en general. Pedro Lombardo fue quien primeramente planteó esta cuestión al afirmar que la virtud teológica de la caridad podía aumentar y disminuir en una persona y ser más o menos intensa en momentos diferentes. Desde entonces, el tema gozó de gran actualidad resultando inevitable a todo comentador el estudio de la *distinctio* 17 del Libro I de las *Sentencias* referido al *augmentum charitatis*.

Los subsiguientes desarrollos especulativos fueron, en cierto sentido, sorprendentes pues partiendo del hecho que todas las diferencias reales pueden ser reducidas a cambios en la categoría cantidad, se propició un empleo creciente de las matemáticas en la física. En efecto, mientras que Aristóteles analizó los fenómenos físicos conforme a especies irreductibles y cualitativamente diferentes; la física matemática y los planteos escolásticos tardíos redujeron las diferencias cualitativas a diferencias de estructura geométrica, de número y de movimiento; en otros términos, a diferencias cuantitativas. Así lo señala Galileo en pleno renacimiento:

“afirmo que no existe nada en los cuerpos externos que excite en nosotros gustos, olores y sonidos, excepto tamaños, formas, números y movimientos lentos o rápidos”;¹

aspecto este igualmente establecido por Descartes:

“Denme la extensión y el movimiento y reharé el mundo (...). El universo entero es una nodriza donde todo se realiza en virtud de la figura y el movimiento”.²

En rigor, la mira de los escolásticos raramente estuvo dirigida a la resolución de problemas científicos concretos. Sus intereses estuvieron centrados principalmente en alguna cuestión de principio o de método de la filosofía natural; y si abordaron problemas científicos concretos, fue accidentalmente y como medio de ilustración de un tema cuasi-filosófico más general. Sin embargo, es posible ver en las discusiones del siglo XIV el origen de algunos de los procedimientos más eficaces de la física matemática que sólo fueron completamente efectivos en el siglo XVII.

¹ G. GALILEI, *Il Saggiatore*, Brunetti, UTET, Torino, 1964, cuestión 48.

² DESCARTES, *Discours de la Methode*, 5, ed. Adam-Tannery, Paris, vol. VI, p. 43.

Constituye nuestro propósito al caso analizar la doctrina de las cualidades en un verdadero precursor de estas corrientes científicas modernas: el fraile Guillermo de Ockham. Por razones de método circunscribiremos nuestro análisis a la *Summula Philosophiae Naturalis*,³ obra de cuyo estudio nos venimos ocupando sistemáticamente desde hace varios años, a partir del problema de su autoría; y para ello respetaremos la misma división en capítulos propuesta por su autor.

I. LAS CUALIDADES SENSIBLES Y SUS ESPECIES

Las discrepancias en torno a la interpretación contemporánea de la doctrina de las cualidades sensibles formulada por Ockham revelan el estado incipiente en que aún se encuentran las investigaciones filosófico naturales sobre este autor.⁴ Estas diferencias se observan asimismo cuando se procura analizar problemas tales como el de la simple caracterización de las especies de alteración,⁵ y, por cierto, se intensifican cuando se emiten juicios valorativos sobre la referida doctrina de las cualidades tomadas en su conjunto.

Ockham inicia su investigación en la *Summula* clasificando las cualidades en sus distintas especies. Así, pues, en primer término confirma la clásica división aristotélica de la categoría cualidad en: *habitus, naturalis potentia, passio et forma*⁶

Y en una segunda caracterización, que le es propia, distingue dos especies de cualidades: aquellas que son discernidas por un sentido en particular de las que no lo son:

“Puede darse, además, otra división de la cualidad: aquellas que son captadas por un sentido como el calor, el frío, el color y el sabor, entre otras; y las que no lo son, tales como las sensaciones. En efecto, la visión no puede ser captada por un sentido en particular por ser una

³ OCKHAM, *Summula Philosophiae Naturalis*, St. Bonaventure, Nueva York, 1984 (en adelante citaremos por razones de comodidad como *Summ.*). Esta obra tradicionalmente atribuida a Ockham es hoy objeto de encontradas posiciones. La disputa en torno a su autenticidad ha sido polarizada en función de dos trabajos paradigmáticos: el de K. BRAMPTON, “Ockham and his Authorship of the ‘*Summulae in libros Physicorum*’”, *Isis*, 55, 1964, 416-426; J. MIETHKE, “Ockham’s *Summulae in libros Physicorum*’ eine nichtauthentische Schrift? *Arch. Franc. Hist.*, 60, 1967, 55-78. Mas el carácter de la disputa nos ha parecido, en algunas de sus argumentaciones, ambiguo al fundarse en criterios tales como el lenguaje, técnicas de redacción, variaciones de contenido. Por ello nos propusimos, desde hace varios años, estudiar la referida obra y hacer un análisis sistemático y completo de la misma. Véase: OLGA L. LARRE y J. E. BOLZÁN, “El problema del movimiento en al *Philosophia Naturalis* atribuida a Ockham”, *Anuario Filosófico*, XV, 1, 1982, 177-193; 18, “La teoría de las causas en la *Summulae in libros Physicorum*, de Guillermo de Ockham”, *Manuscrito*, XI, nº 1, 1988, 85-98; OLGA L. LARRE, “La filosofía natural de Guillermo de Ockham: la ontología subyacente al movimiento de traslación”, *Franciscan Studies*, XXII, 44, 1984, 245-255, entre otros.

⁴ P. DONCOEUR, “La théorie de la matière et de la forme chez Guillaume d’Occam”, *Rev. sc. philos. théol.*, 10, 1921, pp. 21-51. A. MAIER, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Roma, 1955, p. 188 y siguientes.

⁵ A. GODDU, *The Physics of William of Ockham*, E. Brill, Leiden-Köln, 1984, p. 178 y sgs.; y H. SHAPIRO, “Motion, Time and Place according to William Ockham”, *Franciscan Studies*, 1956, 16, p. 240.

⁶ OCKHAM, *Summ.*, III, cap. 14.

imagen interior, como tampoco puede serlo un acto volitivo o intelectual.⁷

Una curiosa cuestión —no desarrollada ulteriormente— queda asimismo sugerida en el inicio del estudio: ¿tienen los vivientes cualidades no captables por los sentidos?⁸ pregunta que, extremada, puede aplicarse a niveles superiores de la vida y cuya resolución sugiere un límite metodológico de Ockham: ¿existen operaciones vitales que exceden el marco de la captación sensible? Este planteo, como señalamos, queda sólo insinuado y resurgirá, con otros matices, en los capítulos 18 y 19 cuando Ockham elabora su teoría de los hábitos volitivos e intelectivos.

Y hacia el final del capítulo 14, Ockham clasifica las alteraciones,⁹ estableciendo que:

“la alteración designa la inducción sucesiva de una cualidad, o la disposición que conduce a la corrupción del sujeto, al modo como se altera el agua cuando se calienta porque tal calentamiento la dispone para su corrupción, mientras que (en cambio), el aire se calienta cuando pierde humedad”.¹⁰

Cabe puntualizar que esta doctrina presenta sus diferencias con la expuesta por Ockham en la *Expositio in libros Physicorum*. En efecto, en esta *Expositio* Ockham admite que hay formas de generación que son movimiento; así la modificación en el género color es simultáneamente una continua generación y un movimiento: es generación por cuanto “algo nuevo” aparece, y es asimismo movimiento dado que hay grados diversos de blancura que sucesivamente se alcanzan:

“es evidente que hay en este caso una continua generación por cuanto hay un grado nuevo de blancura; y nada nuevo adviene sin la generación. Y, por lo demás, también allí se produce un movimiento”.¹¹

El análisis de la *Expositio* es caracterizado por André Goddu¹² tan sólo como “más complejo” hablando comparativamente respecto de la *Summula*. Entendemos que es algo más que eso: obedece a un criterio de clasificación diferente. Mientras que en la *Summula* se parte de un concepto amplio de movimiento subdividido en súbito y sucesivo; en la *Expositio* se admite, en cambio, que el concepto más amplio es el de generación, siendo la noción de sucesividad la nota que permite distinguir el movimiento del cambio.¹³ Es dable señalar, por tanto, un criterio contrastante de clasificación en ambas obras.

7 OCKHAM, o. c., *ibidem*.

8 OCKHAM, o. c., *ibidem*.

9 OCKHAM, o. c., *ibidem*.

10 OCKHAM, o. c., *ibidem*.

11 OCKHAM, *Expositio in libros Physicorum*, St. Bonaventure, N. Y., 1984 (Books IV-VIII). L. VII, p. 435.

12 A. GODDU, o. c., p. 178.

13 Cfr. OCKHAM, *Summ.*, Pars III, cap. 8, p. 37 y OCKHAM, *Expositio in libros Physicorum*, p. 435.

II. LA FORMA Y LA FIGURA

En los capítulos subsiguientes Ockham examina cuáles son aquellas especies de cualidades en las que no se da alteración. Así en el capítulo 15 realiza un análisis tendiente a mostrar que no existe alteración en cuanto a la figura, puesto que la forma y la figura no constituyen, en verdad, una realidad distinta del ente natural; por tanto, su modificación puede ser suficientemente explicada por el solo movimiento local.

Veamos el tema en todo su detalle. Ockham expone un primer argumento cuyo análisis motivará el desarrollo del capítulo:

“ha de advertirse que no hay movimiento o alteración según la figura, conclusión probada por el Filósofo en el (libro) VII de la *Física* del siguiente modo: se dice que un sujeto está alterado en virtud de (la existencia de) una forma según la cual se da la alteración; pero (puesto que) a lo configurado no se lo denomina en virtud de su figura; luego (ha de concluirse que), no se produce alteración en dicho orden”.¹⁴

Mas para que este argumento resulte evidente debe examinarse primeramente qué es la figura. Y en cuanto a ello:

“ha de saberse que la figura no es algo distinto de la substancia y de la cualidad; aún más, la misma cantidad ya sea substancia, ya cualidad, es realmente la figura, al modo como la figura del bronce no se distingue del bronce ni la blancura se diferencia de lo blanco”.¹⁵

El argumento es reforzado con algunas ejemplificaciones: todo cambio supone una modificación real en un orden, mas cuando una vara recta se curva no se produce ninguna realidad nueva, sino que sus partes se configuran con un orden diferente, siendo así que:

“todas las figuras y formas se engendran sólo a través del movimiento local aun cuando, a veces, el movimiento local siga a la alteración según lo sostiene el Filósofo”.¹⁶

En el capítulo 16 de la *Summula*, Ockham expone una serie de objeciones que responde en todo su detalle. Detengámonos en este análisis:

1. Algunos filósofos admiten una distinción entre el sujeto y su configuración. Mas:

“para el Filósofo la locución: ‘el bronce es sujeto de la forma y de la figura’, entre otras (...) se usan en virtud de una semejanza del sujeto respecto de su forma (...). De manera que así como un sujeto (primeramente) está supuesto a una forma que luego recibe (...), así también la realidad natural antes de transformarse en estatua es madera o bronce. Por tanto, el sujeto puede no recibir una forma, y el bronce o la madera pueden no ser una estatua; (y esto), no por la destrucción de algo sino por la sola situación diversa de sus partes. Y en virtud de tales semejanzas se afirma que el bronce es el sujeto o la materia de la estatua, al modo como el hombre se dice que es sujeto de la blancura; y la materia, es materia del compuesto”.¹⁷

¹⁴ OCKHAM, *Summ.*, III, cap. 15.

¹⁵ OCKHAM, *o. c.*, *ibidem*.

¹⁶ OCKHAM, *o. c.*, *ibidem*.

¹⁷ OCKHAM, *o. c.*, III, cap. 17.

2. Asimismo se objeta que aquello de lo cual algo se hace se distingue de lo que se hace: así el bronce no es la estatua, ni la estatua el bronce. La respuesta resume su teoría del ente natural y del artefacto:

“quienes hablan rectamente cuando afirman que de esta realidad natural se engendra algo artificial significan que lo natural llega a ser artificial —al modo como la madera deviene lecho y el bronce, estatua— sin que nada nuevo le acaezca, a no ser una diversa situación de sus partes; (esto es): un alejamiento, unión o debida aproximación de las mismas”.¹⁸

3. Una tercera objeción queda así formulada: un cuerpo puede llegar a tener una configuración distinta, por consiguiente, admite una sucesión de formas, y como nada se sucede a sí mismo, ha de concederse que tales figuras se distinguen, no identificándose con lo configurado. La respuesta de Ockham aplica el mismo principio teórico:

“La locución: ‘un cuerpo ahora tiene una figura distinta de la anterior’ es figurativa, entendiéndose por ella esta otra: ‘el cuerpo que era triangular deviene pentagonal o exagonal’. Y eso no se produce porque existen en él realidades (diversas) sino por la variada situación de sus partes”.¹⁹

4. Por lo demás: ¿Cómo es que la figura —que está en la cuarta especie de cualidad— no se distingue de la realidad configurada que está en el género de la substancia?

La respuesta de Ockham apela a la autoridad del Estagirita:

“para Aristóteles nada se opone al hecho que una misma realidad esté en varios predicamentos; es decir, no existe impedimento alguno para que la misma realidad resulte significada por diversos predicables”.²⁰

5. Finalmente, una pregunta inmediatamente vinculada a la precedente: ¿por qué motivo predicables que significan absolutamente lo mismo han de situarse en Predicamentos distintos? La respuesta de Ockham involucra su teoría de los términos connotativos: un predicable está en el género de la substancia y el otro en el de la cualidad ya que mediante uno se responde a la pregunta planteada por el qué del individuo substancial y a través del otro a la del cómo accidental. En efecto:

“uno de los predicables significa al individuo, sin importar el modo en que se sitúen sus partes (...); así, mientras algo exista continuamente en la realidad, se significará como substancia, cuerpo u otro predicable del género de la substancia. Ahora bien, mediante el nombre ‘cuadrado’ se significa que las partes están situadas según una tal configuración porque si lo hiciesen conforme a otra (el ente físico), dejaría de ser designado por el término ‘cuadrado’ por mucho que tal realidad continuase (existiendo) realmente”.²¹

¹⁸ OCKHAM, o. c., *ibidem*. Téngase en cuenta la teoría del ente natural y del artefacto desarrollada en la misma *Summ.*, I, cap. 20, p. 208 y siguientes.

¹⁹ OCKHAM, *Summ.*, III, cap. 17.

²⁰ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

²¹ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

III. LOS HABITOS

Ockham examina luego la segunda especie de cualidad: los hábitos que son divididos en dos grandes grupos, los corporales y los espirituales. Los primeros comprenden, a su vez, los hábitos de naturaleza física ejemplificados con la maestría en la ejecución de un instrumento musical; y aquellos otros que no pueden ser *simpliciter unus numero* sino que son resultantes de un orden que coimplica varios factores, por ejemplo, una *debida proportio humoris* en el caso de la salud.

1. Los hábitos espirituales admiten asimismo una división similar en tanto se distinguen aquellos que proceden del *ánima intellectiva*; y los que sólo dependen de la *pars sensitiva*, subdividiéndose los primeros en intelectivos y morales; y, los segundos, en aprehensivos y apetitivos. Por lo demás,

“todos estos hábitos están en el Predicamento cualidad porque mediante ellos se responde a la pregunta formulada por el cómo del individuo substancial. En efecto, si se pregunta cómo es Alejandro, se responde apropiadamente: bello o feo, sano o enfermo”.²²

Seguidamente, Ockham hace una interesante observación sobre los hábitos espirituales:

“De un modo semejante, puede tomarse el hábito espiritual que, estrictamente (hablando) y conforme a cierta opinión, se encuentra sólo en el intelecto; y ampliamente (considerado), en la parte sensitiva; aunque en realidad (dicho hábito espiritual) es corporal y extenso”.²³

Esta íntima relación entre lo cualitativo y lo cuantitativo ya había sido expuesta por Ockham al desarrollar su teoría de la materia y de la forma. Pues en sentido estricto, el término forma designa una parte de la substancia, aquella que es, precisamente, contraria a la materia y a la que ha de calificarse, en primer lugar como extensa

“porque tiene una parte distante de otra, al igual que la materia”.²⁴

existiendo ambas simultáneamente y en un mismo lugar.²⁵ La extensión es, pues, una nota común y no distintiva entre la materia y la forma. Y las cualidades espirituales tales como la intelección se vinculan también con la cantidad.

2. En cuanto a los hábitos corporales que no son *simpliciter unum numero*, Ockham establece que

“no admiten alteración (...) ya que toda alteración se produce por la (sola) inducción o separación en un sujeto de una (determinada) cualidad”.²⁶

Es decir, que algo puede conformarse como bello o feo, sano o enfermo sin que una cualidad se conquiste o pierda ya que los conceptos de salud o enfer-

²² OCKHAM, o. c., *ibidem*.

²³ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

²⁴ OCKHAM, o. c., I, cap. 21.

²⁵ OCKHAM, o. c., I, cap. 23.

²⁶ OCKHAM, o. c., III, cap. 18.

medad designan una interacción entre distintos elementos, una verdadera armonía entre ellos. Seguramente podemos experimentar modificaciones en cuanto a algunos hábitos corporales tales como la salud que no puede ser adquirida o perdida normalmente sin la concomitante adquisición o pérdida de alguna cualidad específicamente determinada. Mas estos hábitos corporales deben ser incluidos en la categoría "relación"; y dado que la relación no es algo absoluto, no puede entrañar cambio alguno²⁷

Y esto porque:

"algo se dice relativo según una doble modalidad: un nombre es propiamente relativo cuando siempre se le puede unir un caso (de significación) indirecta, como padre, hijo y otros semejantes. Por otra parte, algo es relativo porque su definición nominal implica un concepto de este orden: así la belleza consiste en la correcta disposición de los miembros"²⁸

3. En el capítulo subsiguiente de la *Summula*,²⁹ Ockham retoma el tema de los hábitos espirituales de cuya clasificación se había ocupado en el capítulo 18, preguntándose si hay alteración según los actos de conocimiento y de voluntad. Su respuesta es categórica:

"ha de saberse que existe alteración conforme a tales actos tomando dicho término de manera amplia y connotando con él la inducción de una cualidad"³⁰

Mas esta afirmación es sólo una concesión cuyo alcance Ockham inmediatamente circunscribe. En efecto, las disposiciones espirituales sólo se pueden alterar súbitamente. Para probarlo, Ockham recurre a argumentos racionales y de autoridad, centrando su interés en los hábitos que dimanen del alma sensitiva:

"un sujeto se altera cuando se induce en él una verdadera cualidad, que es distinta realmente de este sujeto. Y cuando el alma sensitiva conoce o apetece algo se induce una cualidad distinta (...), y por ello se altera. La premisa mayor es evidente y la menor se prueba. En efecto: el acto cognoscitivo o apetitivo es una verdadera cualidad ya que la perfección de cualquier realidad perfectible es su forma substancial o accidental. Y como el acto cognoscitivo o apetitivo es una perfección del alma sensitiva o intelectual (...); es por tanto una cualidad; y de este modo se prueba lo propuesto"³¹

Por lo demás:

"la potencia recibe algo del objeto: una sensación; y dado que una potencia no puede recibir sino cualidades, consiguientemente la sensación es una cualidad. Por lo demás, es manifiesto que la potencia sensitiva algo recibe; pues de no ser así no se podría decir que en un momento siente y en otro no"³²

²⁷ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

²⁸ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

²⁹ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

³⁰ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

³¹ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

³² OCKHAM, o. c., *ibidem*.

Asimismo:

“el acto del alma es principio de una alteración orgánica, tal como lo evidencia la experiencia, y esta alteración no se produciría sino en virtud de tal acto preexistente; por lo tanto, hay algo aquí que antes no existía; y no siendo substancia ha de ser una cualidad”.³³

Este argumento se complementa —tal como veremos— con las tesis que Ockham desarrolla en el capítulo 20 donde establece la relación entre la actividad intelectual y sensible.³⁴

En segundo término, Ockham confirma su argumento recurriendo a la autoridad del Filósofo, quien afirma que cuando una sensación se produce el sentido actúa y padece a la vez, esto es, recibe una cualidad y responde activamente alterándose. Mas tales actos del alma sensitiva e intelectual son instantáneos.³⁵ Pues cuando entre el término inicial y final no hay oposición real los cambios sólo pueden ser súbitos.

4. La última pregunta que Ockham se formula en este capítulo se refiere a la relación entre los términos *a quo* y *ad quem* de los actos de conocimiento y de las sensaciones. Veamos su respuesta en cada caso.

4.1. *Las sensaciones*: El *Venerabilis Inceptor* establece que no hay ningún acto sensitivo que se oponga a otro. Así a la visión de la blancura sólo puede oponerse la visión de la negrura;

“y aún considerando que la blancura y la negrura se oponen, no lo hacen sus visiones respectivas”.³⁶

4.2. *Las voliciones*: en este caso Ockham se expresa más dubitativamente, dejando abierta la discusión:

“quizá un acto se oponga a otro en tanto un animal pueda perseguir algo ahora de lo cual después huye”.³⁷

4.3. *Las intelecciones*: en lo intelectual, en cambio, puede darse una alteración que vaya de un contrario a otro, debiendo distinguirse al caso dos tipos de actos.

Pues:

“existen actos respecto de un mismo objeto que son complejos, tales como el de errar y el de saber; o el de creer y dudar una misma conclusión (...). Y respecto de ellos (es posible afirmar) que son contrarios. Así alguien puede no reconocer como válida una conclusión que luego admitirá, o a la inversa; no obstante lo cual aquella alteración no es sucesiva sino súbita al modo como una forma substancial se sucede a otra de un modo no sucesivo”.³⁸

³³ OCKHAM, *o. c.*, *ibidem*.

³⁴ Cfr. *Infra Summ.*, III, cap. 20.

³⁵ OCKHAM, *o. c.*, III, cap. 19.

³⁶ OCKHAM, *o. c.*, *ibidem*.

³⁷ OCKHAM, *o. c.*, *ibidem*.

³⁸ OCKHAM, *o. c.*, *ibidem*.

En cambio no existe ningún acto que sea "contrario a un acto incomplejo",³⁹ y por consiguiente no hay alteración en cuanto a él. Ockham no cita ejemplos, pero la alusión claramente corresponde a la intuición de lo individual.

Finalmente, así establece Ockham su síntesis:

"en algunas ocasiones el alma intelectual conoce o quiere tanto desde lo contrario como desde lo que no lo es. Es por esto que el intelecto se altera hacia un acto de saber partiendo de un error o de una duda (...); mientras que en otros casos (...) la alteración no tiene como punto de partida tal contrariedad. Asimismo, a veces, el alma intelectual cambia en odio o en amor lo que había sido amor u odio respectivamente".⁴⁰

Más siempre y en todo caso Ockham se refiere a una alteración en sentido amplio pues:

"todo acto de la potencia sensitiva o intelectual es producido instantáneamente, sin ningún aumento subsiguiente, salvo que se produzca cierta variación en la causa o en las causas eficientes de los actos".⁴¹

De esta regla quedan exceptuados los actos volitivos que pueden realizarse sin ningún principio y en virtud de la libertad de la voluntad.

Ockham ejemplifica la alteración en la parte sensitiva e intelectual con el efecto de la iluminación:

"lo obscuro se ilumina súbitamente pudiendo o no ser incrementada esta luminosidad por la paulatina aproximación de la fuente de luz".⁴²

Sintetizando: Ockham estableció, primeramente, que no existe alteración en sentido estricto en cuanto a la forma y la figura; ni tampoco en cuanto a los hábitos corporales y espirituales, reservando para estos últimos la posibilidad de una alteración en sentido amplio.

5. El capítulo 20 de la *Summula* está dedicado a los hábitos intelectivos denominados morales. Ockham nos recuerda al caso que los hábitos espirituales suponen una doble intelección: en sentido preciso connotan lo producido por un acto cognoscitivo-apetitivo, sean éstos sensitivos o intelectivos.⁴³

Así, en conformidad con el primer sentido, Ockham establece que en el ejercicio de la actividad intelectual en una cierta área se adquiere una inclinación o habilidad que permite mejor actuar. Y según la otra modalidad, en cambio, se toma al hábito por una disposición mediante la cual se adquiere la propensión a obrar bien o mal; y es de este modo que la virtud y la malicia se dicen hábitos.

De manera que, tomando al hábito según el primer modo existe alteración en cuanto a ellos, entendiendo por tal la adquisición o inducción de una cualidad

³⁹ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

⁴⁰ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

⁴¹ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

⁴² OCKHAM, o. c., *ibidem*.

⁴³ OCKHAM, o. c., III, cap. 20.

distinta o separada del sujeto. Y ello es evidente, por cuanto la experiencia nos permite constatar que alguien es capaz de producir un efecto distinto de los precedentes, para explicar cuya existencia

“no basta con recurrir al movimiento local por cuanto no se procedió a alejar ningún impedimento, ni a aproximar ninguna causa eficiente”.⁴⁴

Y precisamente, la producción de un efecto nuevo nos permite afirmar que el ente tiene ahora algo que antes no tenía: un hábito, que no siendo una substancia, será una cualidad.⁴⁵

Tomando al hábito de un segundo modo, confirma Ockham que:

“según el Filósofo no hay alteración en cuanto a él”.⁴⁶

Pues las disposiciones morales son perfecciones cuya adquisición o pérdida implican una alteración; mas no es la virtud la que cambia sino el sujeto, y lo hace súbitamente

La subsiguiente ejemplificación de Ockham bien pareciera traducir conceptos vulgarmente sostenidos en su época:

“para que esto resulte evidente, ha de saberse que algunos en virtud de ciertas disposiciones (de la naturaleza) están inclinados a obrar bien o mal. Así se es más proclive a la iracundia y a la intemperancia en el invierno que en el verano; y muchos opinan que existe una distinta inclinación a actos laudables o vituperables si se habita en una región excesivamente cálida o templada (...); o en virtud de las distintas conjunciones de los cuerpos celestes y de los planetas”.⁴⁷

Aún más, el obrar humano aparece directamente condicionado por lo orgánico:

“Véase que, atendiendo a la experiencia, resulta manifiesto que los animales racionales se inclinan a obrar bien o mal en virtud de diversas cualidades corporales, sin que se opere ninguna otra alteración además de la producida según aquella cualidad sensible adquirida o abandonada”.⁴⁸

Y aún más concretamente:

“cuando alguien se altera, apartándose de la malicia y adquiriendo una virtud (se modifica) alguna parte de su cuerpo: el corazón, el hígado, el estómago o cualquier otra que sea principio de una operación”.⁴⁹

En síntesis: el cuerpo que es el instrumento de cualquier acto virtuoso se modifica alterándose; y como consecuencia de la referida alteración alguien se vuelve proclive a obrar bien o mal. Por tanto, puede establecerse que:

1. no hay alteración en cuanto a la virtud sino según una determinada cualidad sensible.

⁴⁴ OCKHAM, *o. c.*, *ibidem*.

⁴⁵ OCKHAM, *o. c.*, *ibidem*.

⁴⁶ OCKHAM, *o. c.*, *ibidem*.

⁴⁷ OCKHAM, *o. c.*, *ibidem*.

⁴⁸ OCKHAM, *o. c.*, *ibidem*.

⁴⁹ OCKHAM, *o. c.*, *ibidem*.

2. No hay incremento de los hábitos morales puesto que no hay nada intermedio entre la virtud y el vicio, ya que cada virtud es perfecta en sí misma, al igual que lo es un círculo.

Ockham no rechazó que alguien pueda ser más virtuoso que otro, pero sí negó que una pasión sea más virtuosa que otra; del mismo modo que un círculo no puede ser más circular que otro, ni mejor que otra figura cualquiera.

6. En el capítulo 21 de la *Summula*, Ockham confronta los resultados de su propia investigación con los respectivos de Aristóteles.

En efecto, según Aristóteles no se da alteración en cuanto a los hábitos intelectuales; y esto —explica Ockham— no supone negar cualquier posible adquisición de cualidades en el orden intelectual, hecho contrario a la evidencia racional y también a la autoridad, pues como ha sido establecido el acto apetitivo o cognoscitivo del intelecto es una cualidad existente en él.

Mas la doctrina de Aristóteles puede entenderse de varios modos:

1) hay quienes afirman un intelecto incorruptible, por lo cual no existen cualidades que lo afecten corrompiéndolo;

2) y quienes admiten, en cambio, la preexistencia de la ciencia y por tanto juzgan que no hay alteración según los hábitos intelectuales.⁵⁰

Ockham, por su parte, expresa que:

1) la alteración no comienza en la parte intelectual sino que continúa a una alteración corporal, presuponiéndola.

2) Además, no se da en el intelecto una alteración sucesiva, sino súbita.

3) Finalmente, es posible que el intelecto esté primeramente en la verdad y luego yerre sin que se altere en sentido propio, resultando primero sabio y luego ignorante. Consiguientemente, Ockham concluye que en sentido propio no hay movimiento en cuanto a la ciencia sino que este hábito presupone el movimiento de otros sentidos; esto es: verdaderas alteraciones corporales.

Sintetizando: universalmente hablando es verdad que el alma intelectual nunca se modifica de una manera absoluta, a no ser que antes se produzca una alteración corporal. Mas

“cómo sucede esto es algo que será estudiado en el tratado sobre el Alma. Sin embargo, pienso que corresponde a la intención de Aristóteles afirmar que los actos y los hábitos adquiridos a través de (tales alteraciones corporales) son cualidades inherentes, y en consecuencia el alma se altera según tales cualidades, tomando el término alteración de un modo amplio por la inducción de cualquier cualidad distinta del sujeto”.⁵¹

⁵⁰ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

⁵¹ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

IV. PASIONES

Por último, en el capítulo 22 de la *Summula*, Ockham prueba que el sujeto se altera —en sentido propio— según las cualidades sensibles:

“Y respecto de tales cualidades no sólo se da alteración verificada de un contrario a otro, tal el paso de la dulzura al amargor y de la blancura a la negrura, sino también sucesión”.⁵²

Uno de los problemas centrales que plantea el movimiento cualitativo consiste en determinar el modo conforme al cual se produce. Ockham rechaza en primer término la doctrina según la cual toda alteración supone la permanencia de las cualidades contrarias bajo grados atenuados. En efecto, ¿qué sucede cuando un móvil se altera de un contrario a otro? Hay dos respuestas posibles al caso:

1. ambas cualidades desaparecen;
2. o bien, una se confunde con la otra de tal manera que ambas permanezcan bajo grados atenuados.

Ockham adoptó la primera explicación puesto que la segunda entraña —así lo señala— la coexistencia de contrarios. Toda alteración supone, entonces, dos movimientos: uno de expulsión y otro de inducción que en la realidad constituyen una unidad ya que, sin la existencia del primero no podría darse el segundo.

Es interesante advertir que en el incremento de la caridad Ockham aplica este mismo criterio al responder que la caridad preexistente no permanece hasta el fin del aumento:

“en el aumento de la caridad, la caridad precedente se corrompe y otra nueva la sucede, ocurriendo lo mismo en el aumento de cualquier forma accidental”.⁵³

Entre los escolásticos que profesaron esta teoría figuran Godofredo de Fontaines, Walter Burleigh y Walter Chatton.

En el mismo capítulo 22 de la *Summula* Ockham explicita los argumentos de quienes sostienen —invocando la autoridad de Aristóteles— la permanencia bajo grados atenuados de las cualidades contrarias. En efecto,

“algunos sostienen que el Filósofo en el libro VI de la *Física* afirma que todo lo que está en movimiento, se encuentra parcialmente en el término inicial y parcialmente en el término final. Por consiguiente, todo cuanto se altera se encuentra parcialmente en ambos términos”.⁵⁴

Antes de responder a esta objeción Ockham expone el principio sobre el cual basará su doctrina: nunca hay sucesión en la producción de una cualidad sino por la actuación de un contrario o por alguna variación en su causa productora. De manera que las formas que no tienen contrarios son inducidas simul-

⁵² OCKHAM, *o. c.*, III, cap. 22.

⁵³ OCKHAM, *o. c.*, *ibidem*.

⁵⁴ OCKHAM, *o. c.*, *ibidem*.

tánea y súbitamente siendo aumentadas por la mayor aproximación de su causa productora. Cabe al caso establecer que, para Ockham, una forma que tiene contrario es susceptible de sufrir un incremento mayor que aquella que no lo tiene.⁵⁵

Seguidamente, el *Venerabilis Inceptor* responde a la objeción planteada:

“con respecto a lo argumentado se debe responder que, si permaneciesen los grados atenuados —por ejemplo de blancura— (se concluye que), mientras algo deviene negro, simultáneamente resulta blanco y negro”.⁵⁶

Y no es válido afirmar que un sujeto puede ser simultáneamente blanco y negro ya que lo es en el movimiento y no en el reposo; pues, Ockham advierte que:

“si algo es blanco y negro mientras se mueve, también lo será en el reposo”.⁵⁷

Ockham procura una nueva confirmación de su doctrina:

“si permanecieran simultáneamente un grado suave de calor con otro suave de frialdad; el calor y el frío no resultarían contrarios sino que sólo lo serían el calor y el frío intenso”.⁵⁸

Y, por último, recurre a una constatación empírica:

“si en una misma realidad estuviera simultáneamente la blancura y la negrura, dicho cuerpo sería visto como blanco y negro a la vez, cosa que no ocurre en la realidad”.⁵⁹

Finalmente, así expone Ockham su propia doctrina:

“los argumentos expuestos no me parecen concluyentes y los de autoridad del Filósofo se refieren, principalmente, al movimiento local. En cuanto al movimiento de alteración según una forma debe entenderse del siguiente modo: cuando algo se mueve sucesivamente en el orden de una cualidad conforme a la cual se altera, no adquiere toda esa cualidad simultánea sino sucesivamente; y de este modo, mientras se mueve, en parte está en el término inicial, es decir, que carece de una parte de la forma que antes (tuvo); y en parte está en el término final por cuanto tiene ahora algo que antes no tuvo”.⁶⁰

Por tanto, cuando un sujeto se altera, abandona una forma y va adquiriendo sucesivamente la cualidad contraria a la precedente. Por lo que, primeramente se produce un movimiento de pérdida de la primera cualidad al cual le sigue un movimiento adquisitivo de la segunda, no dándose ambos simultáneamente.

Por tanto, cuando un sujeto se altera, abandona una forma y va adquiriendo sucesivamente la cualidad contraria a la precedente. Por lo que, primeramente se produce un movimiento de pérdida de la primera cualidad al cual

⁵⁵ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

⁵⁶ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

⁵⁷ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

⁵⁸ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

⁵⁹ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

⁶⁰ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

le sigue un movimiento adquisitivo de la segunda, no dándose simultáneamente ninguno de los grados de aquellas cualidades.

Se suceden luego una serie de conclusiones desarrolladas según el siguiente detalle:

1) El sujeto se altera sucesivamente. En efecto:

“cuando algo se altera de una cualidad a otra, el sujeto continuamente abandona y deja a la forma contraria, y al hacerlo va adquiriendo sucesivamente la cualidad contraria a la precedente”.⁶¹

2) Pero, asimismo, cada grado de la cualidad es adquirido total y súbitamente. Se componen así el carácter sucesivo de la alteración con la súbita e instantánea adquisición de los grados de intensidad. La alteración es un proceso de adquisición y de pérdida de grados de intensidad específicamente distintos; y, reducidos a la unidad en función de una anterior reducción del movimiento al sujeto, a la *res absoluta*. De manera que

“en un primer instante llega a existir un cierto grado de cualidad —no cualquiera (ciertamente)—, adquirido de manera total y súbitamente”.⁶²

3) Los grados de intensidad de una cualidad se abandonan según un cierto orden.⁶³

4) La alteración es concebida como una variación (incremento o pérdida) de grados iguales de una cualidad específica. Así, refiriéndose a la pérdida de una cualidad, Ockham afirma:

“deberá admitirse que hay grados iguales en un sujeto que se abandonan según un cierto orden”.⁶⁴

5) La variación de grados en el móvil supone la intervención de una causa eficiente perteneciente al mundo lunar o sublunar.⁶⁵

6) Mientras que las alteraciones cuyos extremos no son contrarios se producen sin la variación de su causa particular,⁶⁶ aquellas otras que se modifican sucesivamente suponen una real variación en su causa agente. La alteración es analizada como un proceso interactivo entre motor y móvil. Y el conocimiento de la causa de cualquier alteración sólo puede ser de tipo experimental:

“la naturaleza de la cualidad (que aumenta sucesivamente) es tal que no puede incrementarse sin la variación de la causa agente al ser producida acabadamente; y de este modo, no podemos asignarle una causa sino en virtud de nuestro conocimiento experimental”.⁶⁷

⁶¹ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

⁶² OCKHAM, o. c., *ibidem*.

⁶³ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

⁶⁴ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

⁶⁵ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

⁶⁶ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

⁶⁷ OCKHAM, o. c., *ibidem*.

V. CONCLUSIONES

En esta teoría del movimiento de Ockham se expresan sus dificultades para explicar los procesos. Su física y su lógica se corresponden con la identidad numérica del singular, advirtiéndose las efectivas para la descripción de realidades en reposo, y bajo los criterios descriptivos de una fenomenología; mas no lo es para explicar los procesos. En las distintas especies de movimiento es dable constatar una reducción del movimiento a una suma de estados diferenciados e irreductibles entre sí.

Asimismo, podemos establecer los siguientes puntos salientes en torno a la interpretación de la doctrina de Ockham:

1. el movimiento cualitativo pueden ser sucesivo (alteración en sentido estricto) o bien instantáneo (alteración en sentido amplio). Es ésta una puntual doctrina de la *Summula* contrastante con la *Expositio in libros Physicorum*.⁶⁸

2. El sujeto que se altera (*sensu stricto*) abandona continuamente una cualidad y adquiere sucesivamente la cualidad contraria.⁶⁹

3. Dicha alteración supone la gradual adquisición de una cualidad.⁷⁰

4. Los sucesivos grados adquiridos advienen al sujeto instantáneamente.⁷¹

5. La alteración es, por tanto, una variación sucesiva de grados instantáneamente adquiridos. El movimiento, que es sucesivo, se desarticula en una multiplicidad de cambios súbitos.⁷²

6. Los grados de intensidad de una cualidad se abandonan y adquieren según un cierto orden; y el proceso de alteración en su totalidad se reduce a la unidad en función de su identidad con la *res absoluta*.⁷³

7. La alteración se reduce así a una suma de estados diferenciados e irreductibles entre sí.⁷⁴

8. El cambio según la forma o configuración no es una alteración por cuanto puede ser suficientemente explicado por el solo movimiento local.⁷⁵

9. Tampoco hay alteración en cuanto a los hábitos corporales tales como la salud o la belleza por cuanto tales hábitos son relaciones que no designan una *res*, sino un orden entre diversos factores.⁷⁶

⁶⁸ Cfr. *n/notas* nos 11, 12 y 13.

⁶⁹ Cfr. *n/nota* n^o 10.

⁷⁰ Cfr. *n/nota* n^o 62.

⁷¹ Cfr. *n/nota* n^o 62.

⁷² Cfr. *n/notas* nos. 61 y 62.

⁷³ Cfr. *n/nota* n^o 63.

⁷⁴ Cfr. *n/nota* n^o 64.

⁷⁵ Cfr. *n/nota* n^o 14.

⁷⁶ Cfr. *n/nota* n^o 26.

10. No hay alteración en cuanto a las virtudes sino una alteración en el sujeto que conlleva un cambio súbito en el sujeto que provoca el incremento o pérdida en el orden de la virtud.⁷⁷

11. No hay alteración en cuanto a los hábitos intelectuales.⁷⁸

12. La alteración queda, pues, restringida al orden sensitivo.⁷⁹

13 Finalmente, y visto en perspectiva, el planteo de Ockham propició un examen cuantitativo de la alteración considerándola una suma atomizada de intensidades o de grados súbitamente adquiridos.

OLGA L. LARRE

⁷⁷ Cfr. *n/notas* nos 48 y 49.

⁷⁸ Cfr. *n/nota* n° 51.

⁷⁹ Cfr. *n/nota* n° 52.

NOTAS Y COMENTARIOS

LA FILOSOFIA IBEROAMERICANA EN LA OBRA DE ALAIN GUY

Antes de presentar el libro de Alain Guy sobre la filosofía iberoamericana *, es conveniente recordar que el profesor Guy, gran hispanista, es el fundador (1967) y director actual del *Centre de philosophie ibérique et ibéro-américaine* de la Universidad de Toulouse-Le Mirail y a quien la cultura de lengua castellana es deudora de una ingente obra de investigación, de comprensión y difusión. Su libro viene a sumarse —en Europa— a la obra de Sergio Sartí a la que habría que agregar (siempre y únicamente entre los europeos) los esfuerzos del egregio filósofo Michele F. Sciacca (concretados en el tomo correspondiente de la Grande Antología Filosófica de la casa Marzorati), el libro de Ivo Höllhuber, los trabajos de Zdeněk Kourím, los del grupo dirigido por Eudaldo Forment en Barcelona. Asistimos pues —y el libro de Alain Guy lo confirma— a un comienzo firme del desarrollo de estudios serios sobre la filosofía iberoamericana, originados y realizados en y desde Europa.

Ante todo, tomamos nota de las simpáticas líneas introductorias del editor en las cuales se destaca que, mientras algunos aspectos de Iberoamérica son objeto de numerosas publicaciones europeas, los casi cinco siglos de historia de la filosofía han permanecido ignorados; precisamente este volumen de Guy es un panorama de esa historia: Libro, en verdad, meritísimo, que supone que Iberoamérica “no es en absoluto el pariente pobre de la cultura mundial” (p. XIV) como lo ha sido hasta no hace mucho tiempo la misma España moderna.

La obra se compone de tres partes: Una breve sobre los siglos XVI a XVII incluyendo los primeros años de la Independencia (40 pp., 1-41); otra también breve sobre el siglo XIX (33 pp., 45-78) y una extensa sobre el siglo XX (157 pp., 81-238) a lo que deben agregarse la conclusión (pp. 239-243), la bibliografía y los índices (pp. 245-285). La primera comienza por la venerable figura del tomista fray Alonso de la Vera Cruz, primer filósofo de América (1504-1584) y profesor de la Real Universidad de México; desfilan en estas páginas Tomás Mercado, Francisco Toledo y otros y, sobre todo, Antonio Rubio; José de Acosta en el Perú y Luis de Tejeda en la Argentina. El escotismo del chileno Alfonso Briseño, el suarismo, sobre todo de los profesores de Córdoba desde Juan de Albiz en adelante. En un neoplatonismo humanista sitúa a José Manuel Peramás de Córdoba y en la “apertura a la modernidad” a José de Aguilar, Nicolás de Olea, Pedro Peralta y Barmero y otros en el Perú, concentrando luego su atención en el cordobés Elías del Carmen Pereira y en el ecuatoriano Eugenio Espejo, no sin mencionar a los profesores del Real Colegio de San Carlos de Buenos Aires. Es una pena que no figuren Domingo Muriel y José Rufo, profesores de Córdoba y eximios pensadores. Claro es que, en obras de este tipo, estos vacíos serán remediando poco a poco.

* *Panorama de la Philosophie Ibéro-américaine. Du XVI^e siècle a nos jours*, XVI+ 286 pp., Editions Patiño, Genève (Suisse), 1989.

Dedica en cambio cálidas páginas a Benito Díaz de Gamarra y Dávalos (1745-1783) en México (pp. 17-22) y a los primeros brasileños rebelados contra la "filosofía tradicional"; así deja el paso al sensualismo y a la Ideología, concentrando la atención en los ideólogos argentinos y, especialmente en el cubano José Cipriano de la Luz y Caballero. Guy nos sorprende cuando parece aceptar sin discusión alguna que los "educadores de la Independencia" fueron los iluministas y liberales y hasta llega a enumerar entre ellos a San Martín y al mismo Cornelio de Saavedra (pp. 30-31). Concluye dedicando hermosas páginas a la figura de don Andrés Bello (pp.32-41).

En el siglo XIX, estudia el movimiento romántico y el espiritualismo (Francisco Mont'Alverne, Domingo José Gonçalves de Magalhaes, Ferreira França —todos brasileños—, Esteban Echeverría y el ecuatoriano Juan Montalvo); el positivismo cuyo epicentro fue Brasil, los positivistas chilenos, los argentinos (entre los que ubica también a Alberdi y Sarmiento) hasta José Ingenieros por un lado y el cubano Enrique Varona por otro, sin olvidar nombres de todos los países iberoamericanos. Se cierra el siglo XIX con un breve capítulo sobre los krausistas. Es una pena que no cite dos obras básicas: Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*, Paidós, Bs. As., 1968, y Arturo A. Roig, *Los krausistas argentinos*, Cajica, Puebla, 1969.

Las páginas dedicadas al siglo XX informan al lector acerca del antipositivismo y los valores iberoamericanos (especialmente la figura de Juan Enrique Rodó); el kantismo (Rivarola, Korn y Larroyo); el ambiente bergsonianos (Deústua, Alberini, Caso, Vasconcelos, Rougès, Molina, Fariás Brito, Pereira da Graça Aranha y el líder católico Jackson de Figueiredo); el racionalismo axiológico e historicista (Vaz Ferreira, Oribe, Pucciarelli, Reale); el orteguismo (en el cual entran generosamente Ramos, Zea, Abad Carretero, Ayala, Carrión); la fenomenología (Romero, Mayz Vallenilla, Frondizi, Massuh); el existencialismo (Astrada, M. A. Virasoro, Wagner de Reyna, Ferreira da Silva y muchos otros); el marxismo (Aníbal Ponce, Justo, Mariátegui y Haya de la Torre, Cruz Costa y diversos autores hasta el último Astrada); el empirismo lógico y la filosofía de las ciencias ocupa el breve capítulo XIV; el tomismo (presentando a Mons. Derisi como su máximo exponente y la simple mención de la primera época de N. de Anquín y J. Sepich, Quiles, Belaúnde, Aybar...); el espiritualismo agustiniano (Basabe, Farré y quien escribe ¹). Concluye con la filosofía "de la liberación" (Gutiérrez, Boff) pese a que el propio Guy reconoce que se trata, "ante todo, de una teología" (p. 230).

¹ Quizá sea conveniente formular una aclaración sobre mi ubicación dentro de un "espiritualismo agustiniano", expresión un tanto vaga y genérica que no me incomoda en absoluto. Sin embargo, desde los comienzos de mi formación hasta hoy, nunca abandoné el tomismo. Lo que pasa es que a fines de la década del 50 y comienzos de la del 60, el personal ahondamiento en el tema de la interioridad agustiniana (que no he abandonado) por el evidente influjo de Sciacca, hizo pensar a algunos, erróneamente, que ya no era tomista al menos en sentido estricto. La verdad es que fue precisamente la profunda influencia del interiorismo agustiniano, en nada opuesto al intelectualismo realista de Santo Tomás, el que me permitió ahondar, clarificar, comprender y progresar en la filosofía perenne del Angélico, sobre todo en relación con el inmanentismo moderno y contemporáneo. De ahí mi "interiorismo realista". Recuerdo que un día de fines de octubre de 1979, inmediatamente después de la clausura del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana por mí organizado, el P. Victorino Rodríguez —el ilustre y querido discípulo del P. Santiago Ramírez (este último, para mí, el más grande tomista contemporáneo)— de visita en mi casa, me expresó: Hay algo que el P. Ramírez me dijo en su lecho de muerte y que usted debe saberlo: Para penetrar a fondo en el pensamiento de Santo Tomás, hay que pasar por San Agustín. Por mi parte, estoy convencido de ello. En ese sentido, no sin buen humor, se me podría señalar como un agustiniano tomista o un tomista agustiniano.

Como se comprenderá, estas líneas apenas son una imperfecta visión "panorámica" de este *panorama* de la historia de la filosofía en Iberoamérica que he leído con absoluta atención y simpatía. Me abstengo de señalar ausencias (que son muchas) y discrepancias de juicio (que también son muchas) para destacar los aspectos altamente positivos de este libro y porque el autor merece la benevolencia que pide al crítico ("Puisse-t-on accueillir mon effort avec bienveillance!"). Pero merece mucho más por su noble y abierta disposición de ánimo; por su enorme esfuerzo y simpatía que le han conducido a afirmar que entre un eurocentrismo injusto y antihistórico y un sudamericanismo cerrado, "existe, al parecer, una tercera vía: la de una filosofía original sin duda, propia de los países iberoamericanos, pero conservando el contacto con el conjunto de los dos hemisferios" (p. 241).

Alain Guy cree ver en la cultura iberoamericana —que detenta su propia originalidad (es claro que siempre relativa nunca absoluta)— tres rasgos fundamentales: extrema y vigilante atención a lo concreto y a lo real, el gusto por la libertad y una delicada sensibilidad estética (p. 242); por ello, "el viejo Occidente debería recoger del Nuevo Mundo iberoamericano muchas benéficas lecciones de lucidez y de sabiduría. Extraño al culto del dinero (...) y ampliamente abierto a la fraternidad, Iberoamérica propone al mundo un humanismo espiritual e integral, que llega en el momento justo, en nuestro universo desgarrado por el fanatismo y por la orgullosa avaricia de un provecho ilimitado e injustamente distribuido" (p. 243).

Es muy simpático, además de lógico, comprobar cómo los investigadores europeos dependen de los estudios y, sobre todo, de las exhumaciones de fuentes realizadas por investigadores hispanoamericanos; esto ha incrementado una fraterna colaboración entre ellos en la cual ahora los europeos no dejan de darnos algunas lecciones a nosotros. Los frutos de esta colaboración están a la vista.² Constituye un gran mérito de Guy haber comprendido que el pensamiento iberoamericano no ha comenzado con la Independencia, sino tres siglos antes. Por eso, la inclusión del período hispánico entraña un gran valor historiográfico y coloca la historia del pensamiento en su justa perspectiva.

Es menester reconocer —y agradecer— la actitud de espiritual generosidad de Alain Guy. También debe reconocerse —viniendo de un europeo— el hecho de haber comprendido a fondo que no puede existir una historia integral de la

² En el caso de la Argentina, es menester citar: Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, 758 pp., Kraft, Bs. As., 1952; Diego F. Pró, además de sus grandes obras sobre filósofos como Rougé y Alberini, todas sus valiosas contribuciones generalmente dadas a conocer en el anuario *Cuyo* (Mendoza); Arturo Andrés Roig, *Los krausistas argentinos*, 510 pp., Cajica, Puebla (México), 1969 y *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, 137 pp. + Antología de textos hasta p. 590, ibidem, 1972; pidiendo perdón por la inmodestia, mi propia obra, *La filosofía en la Argentina actual*, 373 pp., Ed. Sudamericana, Bs. As., 1971. Estas obras han ofrecido, encuadrado, frecuentemente rectificado tanto perspectivas como datos necesarios para una historia de la filosofía en la Argentina; semejante tarea tiene, como siempre, sus luces y sus sombras. A veces encontramos en escritos de terceros datos y referencias que sólo pueden provenir de aquellas obras, sin que las mismas sean citadas como corresponde según la más elemental honradez científica. La experiencia me ha enseñado a no protestar y a guardar silencio. Otras veces se puede comprobar la limpiada continuidad de la investigación en otros investigadores de América y Europa, ejemplos de seriedad y probidad; para poner un solo ejemplo —además del propio Guy— he ahí la obra de Sergio Sartí, en cuyas 738 páginas, cada contribución, cada dato, por pequeño que sea, lleva la cita exacta y rigurosa. Pero, sea como fuere, el saldo de las luces y las sombras es, al cabo, muy positivo porque lo que es verdaderamente importante es que el pensamiento filosófico iberoamericano sea de veras conocido en todo el mundo.

cultura occidental (y de la filosofía) sin Iberoamérica; su obra (y no sólo este libro sino toda su obra de hispanista) es una contribución de mucho peso para una equilibrada objetividad histórica respecto de Hispanoamérica en el mundo. Esta presencia de Iberoamérica es lo justo. Lo normal.

Destaquemos, pues, lo esencial: El libro de Alain Guy, sobre todo para la Europa geográfica, constituye una contribución de relevante importancia histórica.

ALBERTO CATURELLI
CONICET
Universidad de Córdoba

CAPITALISMO, SOCIALIDAD Y PARTICIPACION

La obra de A. Fanfani¹ desarrolla tres conceptos fundamentales, a saber: el espíritu capitalista y su apogeo, la crisis del capitalismo y sus causas, y el planteo de la necesidad de descubrir sistemas u ordenamientos sociales alternativos, donde puedan conciliarse el espíritu individualista y el espíritu de socialidad. Según el autor habrá que instrumentar sistemas que eliminen los daños ocasionados por el capitalismo en virtud de su exasperado individualismo, pero que a la vez no repudien aquellas instituciones sociales que la humanidad ha descubierto en la edad capitalista.

Cabe destacar que cuando el autor habla de sistema capitalista, lo hace refiriéndose expresamente al capitalismo que se afirmó progresivamente desde el siglo XVIII al XX en los países más avanzados de Occidente; sistema que se caracterizó por exaltar el espíritu de iniciativa privada, la innovación técnica, el máximo rendimiento, y que se justificó éticamente en una concepción individualista de la sociedad.

Reconoce el autor, que este sistema capitalista embebido del espíritu liberal condujo prontamente a la inestabilidad económica y social: desequilibrios permanentes entre producción y consumo, aparición de clases antagónicas, asalariados y capitalistas. Esta inestabilidad se acentuó hacia fines del siglo pasado y la crisis del sistema se desató a comienzos de este siglo; consecuentemente el Estado tuvo que intervenir para moderar los conflictos sociales.

Apunta el autor, que luego de la segunda guerra mundial se han observado distintas orientaciones a efectos de atenuar el individualismo que caracterizó al sistema y asegurar así el debido respeto a la socialidad humana: *reformas democráticas* pretendieron atenuar el individualismo a través de la formación de comunidades económicas (ej. Comunidad Económica Europea), *reformas autoritarias* creyeron que el partido o sindicato podrían garantizar la armonización de intereses, pero anularon libertades, por último, el *colectivismo marxista* sustituyó al sistema.

Ninguna de las tres orientaciones, dice el autor, ha dado resultados. Pero por otra parte observa que:

"...por otro camino hasta ahora se han conseguido mejores resultados en un país capitalista del extremo oriente. Todos los que observan la vida económica del Japón comprueban que en ella es menos áspero el impulso individualista del empresario promotor y la espera de socialidad del empresario cola-

¹ A. FANFANI, *Capitalismo, Socialidad y Participación*, Ed. Diana, México 1976, 223 pp.

borador. En el interior de la empresa predomina el criterio de colaboración... No es casual que sea alto el grado de progreso del sistema económico japonés, que su vida sea ordenada, relativamente serenas las relaciones entre las diferentes categorías de trabajadores, que prevalezcan en definitiva los problemas de la mayor estabilidad de la ocupación, de la avanzada tecnificación, de la diligente operacidad, de la máxima productividad y por lo tanto del mayor rédito..."²

Creemos que esta observación hecha por el autor merece una reflexión.

Si el sistema capitalista ha dado mejores resultados en Japón que en todo Occidente, es porque allí el sistema no se ha fundamentado en el individualismo, ni tampoco la armonización de intereses ha sido confiada al juego mecánico de los mercados. Muy por el contrario, la *solidaridad*, la subordinación del interés particular y sectorial al *bien común* y la intervención *subsidiaria* y *ordenadora* del Estado en la economía, son características esenciales sobre las cuales descansa el ordenamiento social y económico japonés.³

Esta reflexión nos lleva a concluir que el liberalismo podrá ser una de las modalidades del sistema capitalista (modalidad que lo ha llevado al fracaso), pero no una de sus características propias y esenciales, ni mucho menos la más conveniente. Japón ha dado muestra fehaciente de ello.

Desde una perspectiva ética afirmamos que la actividad económica no puede agotarse en cálculos de "conveniencia" o "eficiencia" o "mayor rendimiento", ni tampoco la "economicidad" puede ser norma de acción, principios éstos sobre los cuales se ha sustentado el capitalismo liberal del siglo XVIII y XIX.

Si bien es cierto que tales principios hacen posible una mayor y mejor producción de bienes, base de todo progreso económico, no menos cierto es que los bienes, las riquezas, están al servicio del hombre y deben ayudarlo a realizar los fines inscriptos en su misma naturaleza. De allí que toda la actividad económica tenga razón de medio, y por ser una actividad humana deba estar sometida y regida por un objetivo moral.

El sistema capitalista, históricamente experimentado, llevaba en su seno su propia contradicción y ha fracasado. Pero ha fracasado por ser liberal no por ser capitalista, ha fracasado, como afirma el autor, por su exasperado individualismo.

Es por ello que todo sistema económico alternativo deberá fundarse en otra ética, que tenga en cuenta los fines trascendentes de la persona humana y que, consecuentemente, sus instituciones jurídicas y sociales estén al servicio de tales fines, pues a ellos sirve la economía.

DANIEL PASSANITI

² A. FANFANI, *obra citada*, págs. 190-191. Obsérvese que esto Fanfani lo escribe en 1975; hoy 1990, Japón es una de las primeras potencias económicas mundiales.

³ Cfr. CARMELO E. PALMBO, *Cuestiones de Teología, Ética y Filosofía*, Ed. CIES, capítulo V.

BIBLIOGRAFIA

AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE, *Vocación y Estilo de México. Fundamentos de la Mexicanidad*, Ed. Limusa, México, 1989, 1.050 pp.

Desde su concepción filosófica, desde su visión de la filosofía —amor a la sabiduría— como “propedéutica de salvación”, Agustín Basave Fernández del Valle —autor prolífico, rector emérito de la Universidad Regiomontana, Presidente emérito del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León, y miembro fundador de la Sociedad Mexicana de Filosofía— se propone a través de esta densa obra, forjar una “filosofía con estilo nacional”, en su caso, “una filosofía universalmente válida construida por nacionales con el inconfundible sello o estilo *mexicano*” (p. 41). Y esto, en cuanto Basave Fernández del Valle considera que “un filósofo mexicano (en su caso) concreto puede elaborar una verdad universal en una circunstancia concretamente mexicana y sobre otros hombres igualmente mexicanos” (p. 39).

En efecto, frente a la cuestión de la posibilidad y sentido de una filosofía hispanoamericana, este autor asume una actitud dialogal, que busca establecer un equilibrio respecto de las visiones —regionalista y universalista— extremas defendidas en dicha cuestión.

La temática de la mexicanidad aparece en Basave desarrollada como un estilo colectivo de vida, “como una versión de lo humano”, como “un modo de ser en lo universal”.

Desde esta visión despliega su filosofía de lo mexicano —hombre y cultura— o si queremos, su filosofía de la mexicanidad, la que vertebra toda la obra y late a través de ella.

La búsqueda de los fundamentos de la mexicanidad, o si queremos, su filosofía de la mexicanidad, es en Basave una de las proyecciones de su filosofía, es decir, de la filosofía que concebida como “propedéutica de salvación”, lo reconoce a él como su autor.

En efecto, Basave ve en el filosofar “un imprescindible *menester de ubicación* y autoposesión...” (p. 91), y desde su imprescindible menester de ubicación y autoposesión, como filósofo mexicano, nos ofrece su filosofía de lo mexicano —hombre y cultura— proyección práctica de su filosofía, de su *propedéutica* de salvación, que como tal advierte que “la filosofía aunque abierta a la salvación no nos salva”; que aunque abierta a la contemplación de lo eterno, lo es también a la contemplación de lo temporal, disposición última de las cosas materiales al servicio del hombre (cf. *ibid.*).

Las densas páginas de *Vocación y Estilo de México. Fundamentos de la Mexicanidad*, que Basave Fernández del Valle desarrolla a la luz de su concepción filosófica, revelan que el centro de ésta es el hombre, lo cual implica en este autor— y también para nosotros— su apertura a la Trascendencia.

MATILDE ISABEL GARCÍA LOSADA

EMILIO SILVA DE CASTRO, *Filosofias da hora e Filosofia perene*, Edicoes GRD, São Paulo, 1990, 217 pp.

Mons. Silva de Castro es de origen español, tiene 88 años de edad y 55 de permanencia en Brasil. Ha desarrollado una obra significativa en el orden de la

SAPIENTIA, 1990, Vol. XLV

cultura general, religiosa, filosófica y política. Hombre de vasta erudición, divulgó en Brasil obras filosóficas de gran envergadura ni bien aparecida su traducción en España. Esta obra pretende establecer un marco definitivo entre lo accidental y lo eterno que plasma su preocupación de cultivar la filosofía perenne. Tal propósito debe sortear en un primer momento —según el programa de esta obra— la crítica a la radical insuficiencia de las filosofías actuales para ordenar la vida humana, para arribar, en un segundo momento, a exaltar la eficacia de la filosofía perenne en punto a la reestructuración del mundo sobre bases sólidas.

En un primer momento (caps. V-IX), sin hacer trabajo de historiador de la filosofía, analiza las doctrinas que a su juicio ejercen hoy mayor significación, agrupándolas en corrientes mayores por su influencia en la filosofía contemporánea. Así pasa revista: 1) al criticismo kantiano y al idealismo absoluto angloamericano, como *supervivencias de viejos sistemas*; 2) al *relativismo* sea como relativismo gnoseológico o fenoménico o psicologismo o ciertas formas del evolucionismo y del idealismo; 3) a la *filosofía de la creencia y al pragmatismo*; 4) al *historicismo*; 5) por último, a las múltiples formas del *existencialismo*. Le dedica un capítulo (cap. IX) a esta corriente por su peculiar trascendencia y lo concluye con una extensa "valoración y crítica" desde distintos ángulos e intérpretes.

En lo que he considerado un segundo momento, el A., luego de extraer las consecuencias buscadas sobre las filosofías actuales —epílogo de la revista anterior—, se ocupa de la naturaleza de la filosofía perenne y de su peculiar "eficacia". Las filosofías actuales, concluye S. de C., son múltiples y paganizadas y no pueden constituirse en el camino idóneo para la develación de la ley moral y de Dios. La filosofía debe ayudar a revertir la crisis cultural y religiosa en que está inmerso el hombre y ha de orientar a los pueblos para protegerlos de la perturbación e inestabilidad. Ni la técnica ni las filosofías actuales pueden perfeccionar al hombre y hacerlo feliz. Extremen la autosuficiencia del hombre a niveles antinaturales, ocasionando su aislamiento y mutilamiento. La respuesta está en la *Filosofía Perenne*.

Primeramente, descarta el A. ciertas formulaciones de la F.P. No es una "filosofía pasada" o asociada a un período histórico, ni un "sistema" con determinadas razones o justificaciones, menos aún un "sincretismo" filosófico. Es filosofía cristiana porque ha sido profundamente influida por el Cristianismo, pero jamás entendida como una norma negativa del dogma sobre la razón. La F.P. recopila un conjunto de verdades naturales previas al discurso filosófico como principio germinal y núcleo desde el cual la humanidad descubre la ley natural y puede desarrollarse todo filosofar. La figura propuesta toma como modelo la escolástica grande del s. XIII por integrar la parte más viva y permanente de la filosofía platónica-aristotélica con el mensaje cristiano, que se incorporan como un cúmulo de verdades primarias y esenciales pero desarticuladas de sus sistemas justificativos.

El autor pone especial dedicación en defender el primer momento de su tesis, que es crítico de las filosofías actuales, mientras que en lo que respecta a la "eficacia" de la filosofía perenne faltarían ciertas precisiones en cuanto falta el concepto mismo de "filosofía perenne", sobre todo en lo que hace a abstraer ese cúmulo de verdades esenciales que la constituyen, de las razones o justificaciones que las sustentan. Lo que sucede es que hay un claro rechazo a asumir cualquier "estructura sistemática" determinada y pasada y, a su vez, considera que "dar razones" es adscribirse a un sistema.

INDICE DEL VOLUMEN XLV

EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>La prudencia</i> (I)	5
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La prudencia</i> (II)	83
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La prudencia</i> (III)	163
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La prudencia</i> (IV)	243

ARTICULOS

DANIEL GAMARRA:	<i>Sujeto, acto y operación</i>	9
HÉCTOR H. HERNÁNDEZ:	<i>Sobre la naturaleza de los "derechos"</i>	17
JUAN J. SANGUINETTI:	<i>Decir lo mismo (Frege y Santo Tomás)</i>	31
OLGA L. LARRE-J. E. BOLZÁN:	<i>La teoría del tiempo en Ockham y la autenticidad de la Summulae in Libros Physicorum</i>	39
ALBERTO CATURELLI:	<i>Filosofía cristiana y apologética en Mons. Audino Rodríguez y Olmos</i>	49
JUAN A. CASAUBÓN:	<i>Los tres estados de la esencia según Santo Tomás de Aquino</i>	87
JOSÉ CERCÓS SOTO:	<i>La determinación de la esencia en X. Zubiri y Tomás de Aquino</i>	95
HÉCTOR J. DELBOSCO:	<i>El problema de la "acción intencional" en el conocimiento sensible</i>	105
J. E. BOLZAN:	<i>¿Cantidad o ex-tensión?</i>	123

RAÚL ECHAURI:	<i>La noción de ser en Tomás de Sutton</i>	135
LOURDES GORDILLO:	<i>Consideraciones en torno al concepto de verdad según el pragmatismo</i>	141
CARLOS R. KELZ:	<i>El tránsito de la existencia al ser</i>	167
RAÚL ECHAURI:	<i>Arte y conocimiento</i>	185
BEATRIZ BOSSI DE KIRCHNER:	<i>Contemplación y Dios en Aristóteles</i>	189
MARGARITA MAURI ÁLVAREZ:	<i>Breves notas acerca de la Política de Aristóteles</i>	205
OLGA L. LARRE-J. E. BOLZÁN:	<i>La teoría de la ciencia en Guillermo de Ockham: una imagen prospectiva</i>	211
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>El nombre propio de Dios</i>	249
IGNACIO E. M. ANDEREGGEN:	<i>El conocimiento de Dios en la exposición de Tomás de Aquino sobre el "De divinis nominibus" de Dionisio Ateopagita</i>	269
EUDALDO FORMENT:	<i>El personalismo de Santo Tomás</i>	277
OLGA L. LARRE:	<i>La teoría de las cualidades sensibles en la Summula Philosophiae Naturalis atribuida a Guillermo de Ockham</i>	295

NOTAS Y COMENTARIOS

A. C.:	<i>El V Congreso Católico Argentino de Filosofía, XX Coloquio Interamericano de Filosofía</i>	71
<i>In Memoriam - Elena Derisi</i>		74
ALFREDO DI PIETRO:	<i>A propósito del filósofo del derecho Giorgio del Vecchio</i>	149
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>Santo Tomás y la prostitución</i>	225
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Una seria contribución al tema de la libertad</i>	230
<i>In Memoriam - Santiago de Estrada</i>		234
ALBERTO CATURELLI:	<i>La filosofía iberoamericana en la obra de Alain Guy</i>	311
DANIEL PASSANITI:	<i>Capitalismo, socialidad y participación</i> ...	314

BIBLIOGRAFIA

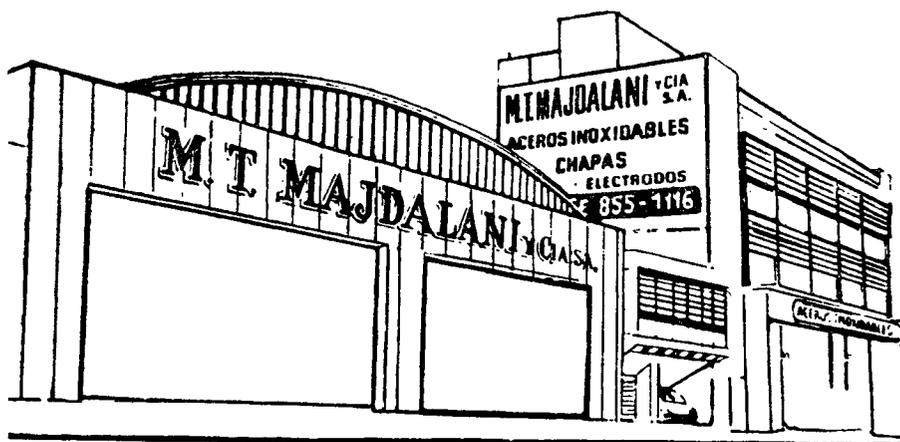
EUDALDO FORMENT:	<i>Ser y persona</i> (M. E. Sacchi)	77
JAVIER FERNÁNDEZ AGUADO:	<i>Dios causa sui en Descartes y otros ensayos</i> (F. Russo)	78
FERNAND VAN STEENBERGHEN:	<i>Le Thomisme</i> (M. E. Sacchi)	79
GABRIEL J. ZANOTTI:	<i>El humanismo del futuro</i> (O. N. Derisi) ..	158
EMMANUELE SEVERINO:	<i>La filosofía futura</i> (E. Castro)	160
MARIO PANGALLO:	<i>"Habitus" e vita morale. Fenomenologia e fondazione ontologica</i> (L. E. Corso)	236
LEO J. ELDERS:	<i>Santo Tomás de Aquino hoy y otros estudios</i> (M. D. M. de Gandolfi)	237
JULIO R. MÉNDEZ:	<i>El amor, fundamento de la participación me- tafísica. Hermenéutica de la Summa contra Gentiles</i> (O. N. Derisi)	239
AGUSTIN B. FERNÁNDEZ DEL VALLE:	<i>Vocación y estilo de México. Fundamentos de la mexicanidad</i> (M. I. García Losada) ..	316
EMILIO SILVA DE CASTRO:	<i>Filosofía da hora e filosofía perenne</i> (M. D. M. de Gandolfi)	316
INDICE DEL VOLUMEN XLV		318





M. T. MAJDALANI Y CIA. S.A.

ACEROS INOXIDABLES



Av. CORRIENTES 6277 - BUENOS AIRES
Tel. 855 - 1116/9 y 855 - 6056/9

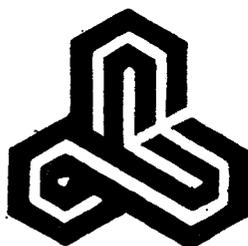


Fundación ASTRA



BANCO RIO

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



Ledesma s.a.a.i.

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

Ledesma una empresa que ES argentina

ESTUDIO JURIDICO CONTABLE

CARMELO E. PALUMBO

LUCIO MARCELO PALUMBO

Abogados

SALVADOR M. VILLALOBOS

DANIEL PASSANITI

Contadores Públicos

Familia - Sucesiones - Comercial y Asesoramiento de Empresas

Sarmiento 2437, 3º P., Of. 16

—

Capital Federal (1044)

Tel. 48-4508

PERALTA RAMOS

SEBRA

ARQUITECTOS S. A.

ARENALES 1132

CAPITAL

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394-1360/1364

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 6833



Para más detalle, agréguele agua.

Así de sencillo. Y en su punto justo.

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

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

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

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

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

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

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

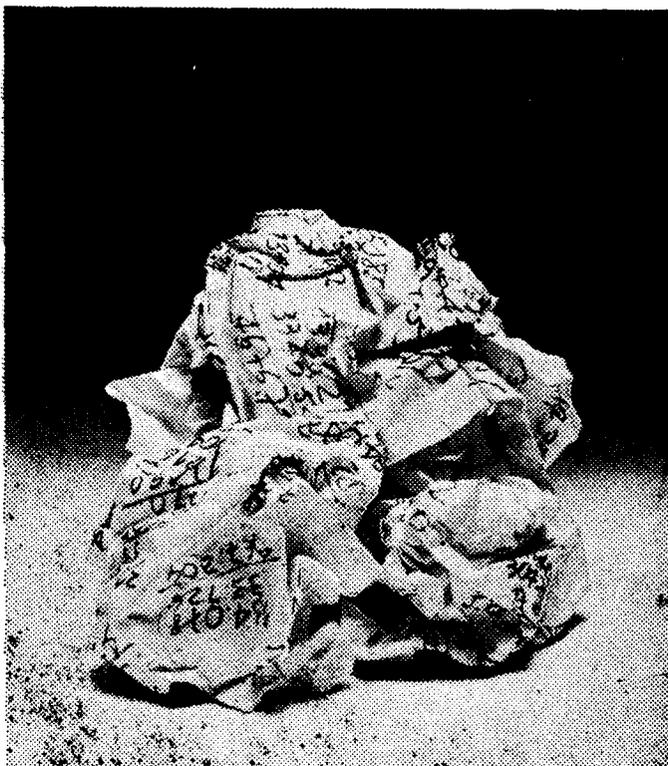


ESTABLECIMIENTO LAS MARIAS S.A.

Gobernador Virasoro - Corrientes

ADHESION

GRIMOLDI S. A.



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

EL RIESGO DE INVESTIGAR.

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

FUNDACION
BUNGE y BORN

PENSAMIENTO

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

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

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento
Pablo Aranda, 3
28006 Madrid-España

Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES