

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía

SAPIENTIA

• Volumen XLIX

1994

BUENOS AIRES

SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>La ley natural y la ley positiva</i>	5
IGNACIO E. M. ANDEREGGEN:	<i>La imagen del catolicismo en las últimas ediciones de la enciclopedia (1827-1830) y en el Discurso Académico de G. W. F. Hegel</i>	21
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>Persona y sociedad</i>	53
ALBERTO CATURELLI:	<i>El moribundo y la agonía en la filosofía moderna y en la reflexión metafísica</i>	67
JOSÉ P. GALVAO DE SOUSA:	<i>Sobre la equidad como perfección de la justicia</i>	81
LORENZO VICENTE BURGOA:	<i>Desde la antropología a la metafísica</i>	87
PEDRO DE LA NOI BALLACEY:	<i>Verificabilidad del conocimiento ético, a nivel filosófico</i>	109
MA. ANGELES VITORIA:	<i>El dominio racional del siglo XIII - Consideración histórico-epistemológica</i>	117
GUILLERMO J. JACOBUCCI:	<i>La vida política como instancia perfecta del hombre</i>	127
MA. PAU GINEBRA:	<i>El control experimental en el método científico</i>	133
JUAN MANUEL DÍAZ TORRES:	<i>Mutua influencia del entendimiento y la voluntad en el acto libre</i>	143
MARIO ENRIQUE SACCHI:	<i>Raíz empírica y prospectiva religiosa del saber metafísico</i>	153

NOTAS Y COMENTARIOS

RAÚL ECHAURI:	<i>Belleza y fealdad en el arte</i>	173
PEDRO BAQUERO LASCANO:	<i>El libro de Alberto Caturelli: "El Nuevo Mundo"</i>	177

BIBLIOGRAFIA

JUAN JOSÉ SANGUINETI: *Ciencia y Modernidad* (Mario E. Sacchi), p. 182; RAMÓN GARCÍA DE HARO: *La vida cristiana* (O.N.D.), p. 182; JUAN JOSÉ SANGUINETI: *Ciencia aristotélica y ciencia moderna* (Mario E. Sacchi), p. 187.

1994

Año XLIX

(Enero-Junio)

Nº 191-192

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, Mario E. Sacchi.

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, María C. Donadío de Gandolfi.

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

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

LA LEY NATURAL Y LA LEY POSITIVA

Orden físico y orden moral. Separación de la moral,
del derecho y de la vida pública.

Avance moderno de la legislación contra natura

I. *El fin del hombre*

Dios es libre para crear, porque es un Ser infinito y no necesita de nadie ni de nada para su felicidad.

Pero si crea libremente, no lo puede hacer sin tener como fin *El mismo*, no para adquirir algo, pues lo tiene todo, sino para hacer partícipes de su Ser o Bondad y manifestarse en sus creaturas. Esto es lo que se llama *la gloria de Dios*. En efecto, Dios no puede obrar sin un fin como ser espiritual; pero no puede tener otro fin más que El, sino dependería de la creatura como causa final.

Este Fin divino se realiza de dos maneras. Los seres irracionales son dirigidos *necesaria e inconscientemente* a participar y manifestar el Ser o Bondad de Dios. Se trata de una *gloria material de Dios*. A estos seres Dios los conduce a participar y manifestar su Ser, por leyes naturales necesarias e inconscientes: leyes físicas, químicas, leyes biológicas y leyes instintivas. "La cadena del determinismo, en estas leyes, se extiende, pero no se rompe" (Bergson). La ley, propiamente tal es de la razón. Por eso en este caso la ley está en la Mente divina, y su efecto está en las llamadas leyes naturales, leyes por analogía.

Los seres racionales, es decir en nuestro caso los hombres, son conducidos de un modo *consciente y libre* a este fin que Dios se propone en su creación de participar y manifestar su Ser o Bien divino, por el conocimiento y la libertad o el amor. El hombre está hecho

para manifestar el Ser o Bondad de Dios por el conocimiento formal y el amor de Dios y la aceptación de su divina Voluntad. Para conducirlo a ese fin, sin quitarle la libertad propia de su espíritu. Dios ordena al hombre no por leyes naturales sino por la *ley moral*. Esta ley Dios la inscribe en la naturaleza humana. En ella Dios pone un orden jerárquico: la vida vegetativa ordenada al servicio de la vida sensitiva y ésta a su vez ordenada y subordinada a la vida espiritual. Finalmente ésta, por su inteligencia y su libertad, está abierta a la trascendencia de la Verdad, Bondad y Belleza infinitas, es decir, a Dios.

El hombre no puede glorificar a Dios, es decir, conocerlo y amarlo en su Verdad, Bondad y Belleza infinita, sin perfeccionarse, sin alcanzar la plenitud de su ser.

Y viceversa no puede perfeccionarse o alcanzar su plenitud humana, sin *glorificar a Dios*; porque para perfeccionar su vida vegetativa, ésta debe servir a la sensitiva y ésta a su vez a la espiritual; la cual se ordena a conocer y amar la Verdad, la Bondad y la Belleza infinitas, es decir, a Dios. De aquí que el fin de Dios —su gloria— y el fin del hombre —“su perfección”— estén identificados.

De aquí que la ley moral no sea algo abstracto o extrínseca al hombre, sino inscripta en su propia naturaleza. Todo lo que es conforme con la naturaleza humana íntegra y jerárquicamente tomada con sus tres vidas, y abierta la espiritual a la trascendencia divina, es bueno. Y es malo lo que es contra ella. Por eso cuando el hombre obra por una pasión dentro del orden jerárquico de su naturaleza humana es bueno. Por ejemplo cuando el hombre come por hambre para satisfacer sus necesidades y no se excede es bueno. Pero si come de una manera que le haga mal es malo. Lo mismo se puede decir de las otras pasiones.

Por otra parte esta ordenación del hombre por la ley moral, inscripta en su naturaleza, se presenta ante él como *obligatoria*.

Santo Tomás afirma que es propio de la ley el pertenecer a la razón. Por eso, en su definición de la Ley afirma “la ley es una ordenación de la razón de quien tiene el cuidado de la comunidad, para lograr el bien común” o el bien de las personas que la constituyen.

No se puede confundir, como afirma Juan XXIII en *Pacem In Terris*, N. 6, ley moral con las leyes físicas o naturales.

He aquí como se expresa S.S. Juan XXIII N. 6 de su Encíclica *Pacem in Terris*: "Pero una opinión equivocada induce con frecuencia a muchos al error de pensar que las relaciones de los individuos con sus respectivas comunidades políticas pueden regularse por las mismas leyes que rigen las fuerzas de los elementos irracionales del universo, siendo así que tales leyes son de otro género —necesarias e inconscientes— y hay que buscarlas solamente allí donde las ha grabado el Creador, esto es, en la naturaleza del hombre —de una manera consciente y libre—".

De ahí el error gravísimo del sociólogo positivista Emilio Durkheim quien quiere reducir las leyes sociales, que se derivan de la moral a leyes naturales necesarias o naturales. Para usar un ejemplo, si en una ciudad hay en un año 100 suicidios, al año siguiente tiene que haber 100 suicidios, como si la naturaleza humana no fuese libre sino sujeta a las leyes naturales.

II. *La ley eterna y la ley natural*

Dios desde toda la eternidad ordena a sus creaturas irracionales y racionales a su último fin, de un modo necesario e inconsciente, las primeras, y de un modo libre y consciente, las segundas, según ya dijimos. Porque según afirma Santo Tomás (S. Th. I-II, 91,2 ad 1) la ley es siempre algo de la razón, por de pronto en su origen divino y en la ley moral del hombre.

Ya dijimos cómo esta Ley eterna se realiza en el tiempo por las leyes naturales para los seres irracionales y por la ley moral, que respeta la libertad y la conciencia del hombre.

Tanto en su inteligencia como en su voluntad, por la repetición de sus actos, el hombre puede crear los *hábitos* que la enriquecen. Con estos hábitos tanto la inteligencia como la voluntad logra la facilidad para obrar rectamente, tanto en el orden intelectual como en el orden moral. Desde luego nos referimos a los hábitos buenos. Porque también la inteligencia y la voluntad pueden adquirir hábitos malos, que la inclinan a obrar mal en ambos órdenes.

En el orden intelectual los hábitos dan la facilidad del acto, pero no la inclinación. Tales son la *ciencia* que da a la inteligencia la facilidad de razonar bien; la *sabiduría*, que conduce a la inteligencia

a buscar las últimas causas, Dios sobre todo, del mundo y de sí mismo. El *arte*, que otorga a las facultades ejecutivas sensitivas, desde la inteligencia, la facilidad para lograr mejor la utilidad de las cosas materiales —técnicas— o transformarlas para hacerlas *bellas* —*arte estrictamente tal*—. También pertenece al orden intelectual la virtud moral de la *prudencia*, pero de ella hablaremos enseguida al tratar de las virtudes morales o hábitos de la voluntad.

Los hábitos de la voluntad, nos referimos a los buenos, no solamente enriquecen y facilitan los actos moralmente buenos, sino que también *inclinan* a su realización. Estos hábitos buenos de la voluntad se llaman *virtudes*.

Siguiendo el esquema de Aristóteles, Santo Tomás, divide las virtudes cardinales o fundamentales en cuatro: la *templanza*, la *fortaleza*, la *justicia* y la *prudencia*.

Las tres primeras desde la voluntad ordenan los apetitos sensitivos y el egoísmo del espíritu.

Así la *templanza* modera los apetitos que inclinan al placer, tanto de la comida como del sexo. No los suprime, sino que los rectifica, los hace servir al bien del hombre. Así el apetito de comer moderado por la sobriedad, que es la templanza de este apetito, conduce al hombre a comer según su necesidad sin excederse ni de más ni de menos. En cuanto al apetito sexual, la virtud de la castidad que es la templanza en este plano, inclina al hombre a usar de este apetito de un modo racional, conforme al bien de toda la naturaleza humana, que es dentro del matrimonio, o sea de la unión permanente del hombre y la mujer para promoverse y procrear y educar a los hijos. Sólo allí encuentra su debido empleo.

La virtud de la *fortaleza* inclina al hombre al *valor*, a afrontar las dificultades, no solamente en la guerra, sino en todas circunstancias. Esta virtud se opone a dos extremos viciosos: la *temeridad*, que es afrontar un peligro sin necesidad; y la *pusilanimidad* o *miedo* de tomar decisiones necesarias pero difíciles.

La *justicia* es la virtud que inclina a darle a cada uno lo suyo, *su derecho*.

La virtud de la justicia se divide en *conmutativa*, *legal*, *distributiva* y *social*. De ella hablaremos luego cuando tratemos del derecho

natural que ellas tienen como objeto precisamente, según acabamos de decir, el *derecho*.

La virtud de la *prudencia* es una virtud moral pero *intelectual*. Reside en la inteligencia para ordenar las otras tres virtudes morales y hacerlas proceder de una manera adecuada, entre dos extremos o, mejor, entre dos excesos opuestos. La virtud de la prudencia no obra por un razonamiento apodíctico, sino que conociendo el pasado y las circunstancias actuales de la persona, o de jefe de familia o del que preside la sociedad, adecúa la intervención de la virtud moral en la justa medida para que sea realmente virtud.

Hay un mutuo influjo entre la prudencia y las virtudes morales. Si no existen las virtudes morales o inclinación buena para el bien, la prudencia no puede intervenir para ajustarle en su debida medida, y viceversa, sin prudencia las virtudes morales no son estrictamente virtudes, porque les falta la medida racional para adecuarse al objeto sin exceso y sin deficiencia, en la debida medida para el perfeccionamiento humano (Cfr. *Sapientia*, Los 4 editoriales de 1990).

III. *Necesidad de la sociedad familiar para la perfección del hombre*

La ley moral, inscrita en la naturaleza humana, inclina al hombre a la familia, a la unión de un hombre con una mujer de una manera permanente para promoverse material y espiritualmente y para procrear y educar a los hijos. Por eso, la familia, a la cual el hombre accede por una inclinación natural, tiene su fundamento en la Ley moral, es decir, y en definitiva, en la Voluntad divina. Porque toda inclinación natural está inscrita en las cosas o en el hombre por Dios Nuestro Señor. Por eso, también el hombre no puede vivir sin familia: no sólo para promoverse los sexos entre sí sino que sólo en ella y por ella se puede propagar de una manera digna y humanamente buena la especie humana. Toda concepción y nacimiento del hombre fuera de la familia, es contra el orden natural y, por eso, contra la ley moral.

IV. *Necesidad de la sociedad política para la perfección del hombre*

La sociedad familiar, aunque es natural y necesaria —y por ende de institución divina, Dios es Autor de la naturaleza— no es una sociedad perfecta, es decir, no tiene todos los medios necesarios para lograr su propio fin: necesita de la unión de los hombres, mujeres, familias, sociedades intermedias para defender sus derechos y conseguir las condiciones necesarias y convenientes para su desarrollo, es decir, para el bien común, lo cual significa que necesita de la sociedad política.

La Sociedad Política es precisamente la unión de los hombres y mujeres, familias e instituciones intermedias libres, que el hombre instituye para su ayuda, para defender sus derechos naturales y positivos —de los cuales hablaremos después— y lograr las condiciones necesarias para su perfeccionamiento, que es precisamente el *bien común*.

Notemos de paso que no es lo mismo *Sociedad Política* y *Estado* y *Nación*. *La Sociedad Política*, como acabamos de decir, es la que defiende los derechos y crea las condiciones para el desarrollo de las personas, de las familias e instituciones imperfectas. En cambio, el *Estado* es más bien la autoridad que obliga a los miembros de la sociedad a ordenarse al bien común. *La Nación*, designa el grupo étnico, que reúne a los miembros de una misma cultura, religión, costumbres y tradiciones. Así una nación puede pertenecer a varias sociedades políticas y estados, por ejemplo, los eslavos que están en varias sociedades. Incluso en una misma sociedad política puede haber diversas naciones, como, por ejemplo, en Yugoslavia con los serbios y eslavos.

Tratemos aquí de la Sociedad Política y de su Estado o Autoridad. Esta Sociedad no está para suprimir o tomar sobre sí los derechos y obligaciones de las personas, familias y demás instituciones libremente creadas por el hombre, sino para defenderlos o ampararlos y determinarlos, que es precisamente la función del derecho positivo.

Compete también a la Sociedad Política crear todo aquel ambiente o condiciones necesarias o convenientes para el desarrollo de las personas, y demás instituciones que caen bajo su amparo.

El Estado tiene una función fundamentalmente *subsidiaria*. No debe asumir las responsabilidades de sus miembros, sino defenderlos y crearles todo el ambiente para su perfeccionamiento. Sólo en circunstancias en que los miembros de la sociedad no pueden asumir una función, la toma sobre sí la Sociedad Política y el Estado, pero con la conciencia de que lo hace para suplir esta imposibilidad de sus miembros. Así, por ejemplo, la educación, que por derecho natural pertenece a los padres, únicamente la puede tomar el Estado para suplir cuando ellos no pueden asumir sus propias instituciones educacionales. Esto puede suceder principalmente en los niveles superiores de la educación, como es la Universidad, cuando los grupos de la sociedad no la pueden constituir por sí solos. En este caso sería mejor que el Estado ayude a las familias e instituciones intermedias para crearlas, que instituir las por sí mismo. Que es lo que hace el Gobierno argentino con los colegios privados.

Para constituir la Sociedad Política, las personas y miembros de la sociedad deben renunciar a ciertos aspectos de su libertad, así por ejemplo el deber de pagar de los impuestos, de ordenar el tránsito y otros aspectos necesarios para organizarla.

Este renunciamiento a ciertos aspectos de la libertad y acciones de las personas e instituciones intermedias no deben afectar nunca el fin supremo de las personas y de las familias y demás sociedades inferiores, que es precisamente el perfeccionamiento humano, y, en definitiva, la glorificación de Dios.

Maritain ha distinguido en este sentido entre *individuo* y *persona*. Según él los hombres se someten a la sociedad política como *individuos* y no como personas. Creemos que esta distinción no es acertada. Porque el hombre entra la sociedad como hombre, como ser racional, es decir, como persona. Solo los hombres son capaces de constituir una Sociedad Política. Hay que distinguir entre el sometimiento de las personas y sociedades intermedias para constituir el Estado con el logro del bien común, y los derechos inalienables de las personas, familias, etc., en orden a lograr su esencial perfeccionamiento humano y, en definitiva, su supremo Fin divino, en lo cual no dependen de la Sociedad Política ni del Estado.

En este sentido, el Estado no debe tomar sobre sí las Empresas, las iniciativas de industrias y demás trabajos, ni tampoco de la edu-

cación y otros aspectos que pertenecen a las personas y familias, sino solamente ampararlas y ayudarlas para que puedan alcanzar ampliamente este fin.

Sumamente grave es cuando el Estado quiere tomar sobre sí el derecho y obligaciones de las personas y quiere determinar por sí mismo qué deben hacer, qué deben ganar y otros aspectos de la actividad humana. Esto es lo que se llama el *totalitarismo*, que suprime los derechos personales y familiares y de otras instituciones para asumirlos por sí mismo, so pretexto del bien de la sociedad. El *totalitarismo* destruye la Sociedad Política y priva de sus derechos y deberes a las personas y familias.

Queremos, en este punto, señalar que estamos distanciados de dos extremos igualmente contrarios a la sociedad y, por consiguiente, a la moral.

Por un lado, el *totalitarismo* —sea marxista o de extrema izquierda o sea extremismo de extrema derecha—. Ambos atentan contra los derechos y deberes inalienables de la persona y la familia, que Dios les ha señalado, con el fin trascendente divino que les ha otorgado. Estos *totalitarismos* en el fondo, son *panteístas*, porque quieren asumir la función que solamente toca a Dios, a quien compete ordenar al hombre y a la Sociedad Política.

Por el otro extremo, también nos oponemos al *liberalismo*, quien quiere otorgar una libertad absoluta a los miembros de la sociedad. Concretamente el Estado únicamente estaría para defender la libertad de sus miembros. Pero niega la intervención del Estado necesaria para constituir el bien común, o sea, las condiciones necesarias para el perfeccionamiento humano de personas, familias, etc., para lograr *dicho bien*. Para eso el Estado debe intervenir y coartar, como dijimos antes, algunos aspectos de la libertad y de la actividad de sus miembros, precisamente para otorgarles la defensa de sus derechos y el bien común. Mucho más grave es el *liberalismo* cuando se une al *capitalismo*, es decir, el *capitalismo liberal*, que deja libertad absoluta al desarrollo del capital, sin atender al bien de todos los miembros de la sociedad. En este aspecto el Estado debe intervenir con leyes y atributos para que sin suprimir propiamente la iniciativa privada, las rentas del capital lleguen a todos los miembros de la sociedad a fin de que todos puedan vivir en condiciones realmente humanas. En este sentido la Iglesia ha subrayado en su *Doctrina Social* el derecho de todas las personas y familias a una vida digna: es lo que se llama *Justicia Social*.

Defendamos, por consiguiente, la libertad y los derechos de las personas, familias y sociedades intermedias, que no deben ser suprimidos por el Estado, contra el *totalitarismo*, pero con la intervención necesaria del Estado para lograr defender los derechos y el bien común de todos sus miembros, contra el *liberalismo*.

V. *El derecho natural*

1) *El derecho*

El derecho es aquello que se debe a una persona física o moral. Brevemente lo *debido*.

El derecho puede ser: a) *subjetivo*, es la persona física o moral a quien se debe algo; es también la libertad o poder moral que tiene una persona sobre algo.

b) El derecho *objetivo* es aquella "cosa, acción u obra" (Santo Tomás) que se debe a una persona física o moral. El derecho objetivo es algo extrínseco, algo real que se puede percibir o experimentar. Pero esto no significa que el derecho sea independiente de la moral, como pretendió Kant. Para éste la moral es una cosa y el derecho es otra, regido éste simplemente por leyes que no afectan a la moral. Esto es falso. Aunque el derecho objetivo sea algo real, la obligación de respetarlo pertenece al orden moral. Hay obligación de darlo a quien corresponde. Como este derecho es el objeto principal de la justicia, Santo Tomás lo llama "*res justa*", "*la cosa justa*".

Derecho *legal* es la *ley moral* o la *ley positiva*, basada en la ley moral. o, según veremos, basada en este derecho natural, que determina el derecho natural objetivo y subjetivo, en una palabra, es la legislación humana que recibe su vigor del mismo derecho natural.

2) *Las causas del derecho*

También podemos señalar las cuatro causas del derecho, recordando lo que dice Aristóteles, *cuando se conocen las cuatro causas del algo*, tenemos *ciencia* de lo mismo.

La *causa eficiente* del derecho es la *ley* natural o positiva. *Causa final* es el bien común y la paz social. Cuando se cumple el derecho los hombres viven en paz, cada uno con lo suyo, con su derecho. Mientras estas causas son extrínsecas al derecho, las dos siguientes son intrínsecas. La *causa material* está constituida por las personas como miembros de la sociedad, sobre las cuales recae la forma.

La *causa formal* o *forma* es lo debido a las personas o a la sociedad misma, la *cosa*, *obra*, o *acción* que se les debe. Esta forma es el constitutivo o acto del derecho objetivo.

3) *Fundamento del derecho natural*

Para obrar de acuerdo a la ley moral es necesario el poder cumplirla, tener libertad y los medios para ello. Así es necesario el poder vivir, el poder disponer de los medios físicos y morales, no tener impedimento para llevarlas a cabo en la realidad, etc.

Ahora bien, este disponer de los medios necesarios para poder cumplir la ley moral es precisamente lo que se llama el *Derecho natural*. Esto es, por consiguiente, todo aquello que el sujeto personal necesita para poder cumplir la ley moral. Por eso, es de *Derecho natural*. basado en la ley moral, el derecho a la vida, el derecho a los medios necesarios para vivir, el derecho a la propiedad y adueñarse de los medios de la producción necesarios para lograr acreditar los frutos, el derecho a formar familia y a procrear y educar a los hijos, el derecho a ser respetado por los demás, etc.

Por eso mismo, *El Derecho Natural* es una exigencia de la ley moral y forma parte de la misma.

Algunos identifican la moral con el derecho natural.

Hay aquí una verdad a medias. El Derecho natural es *parte* de la ley moral, no toda la ley moral; *es la moral que depende de la justicia*, el objeto de la justicia. En cambio, la moral como vimos antes, comprende también otras virtudes como la fortaleza y la templanza con todas las virtudes subordinadas: la castidad, la sobriedad, el valor para afrontar las dificultades, y también la virtud de la prudencia que regula no solamente la justicia sino estas otras virtudes desde la inteligencia ajustándolas al justo medio o al punto entre dos excesos.

4) *La justicia*

La virtud de la justicia es la que tiene por objeto el derecho. Primero es el derecho y después la justicia, especificada por el mismo. No compartimos la opinión de aquellos filósofos que dicen que el derecho es por la justicia, sino que la justicia es por el derecho, que es su objeto especificante.

Ahora bien la justicia puede ser: A) *conmutativa*, es la que regula la relación jurídica o del derecho entre varias personas físicas o morales. Se regula por una relación de igualdad de dar a cada uno lo que le corresponde y recibir del otro lo que le corresponde. B) *legal*. Es la que tiene como objeto otorgar a la sociedad política lo que le corresponde: cumplir las leyes, pagar los atributos y en general trabajar como miembro de la sociedad para establecer el *bien común*, objeto propio de la sociedad, según vimos. Esta justicia es la principal por elevación de su objeto que es la Sociedad Política. C) *La justicia distributiva*. Es la propia de la autoridad civil o de cualquier autoridad en otra comunidad intermedia. Su objeto es repartir equitativa y proporcionalmente los derechos y deberes de los súbditos: dar a cada cual lo que le corresponde para disfrutar el bien y cumplir sus obligaciones. D) *La justicia social*. Los Papas y los documentos pontificios hablan de esta justicia, que consiste en dar a cada persona, familia o sociedad intermedia todo lo necesario para poder vivir con dignidad y cumplir sus obligaciones. Algunos autores, sin negar desde luego esta justicia, tan importante en estos días, creen que la misma está incluida en la *distributiva*. De todos modos es una cuestión que no nos interesa dilucidar aquí.

5) *El derecho positivo*

El derecho natural tiene *principios primarios* o evidentes por sí mismos, *secundarios o derivados de estos primeros*, como es el derecho de propiedad —que, por eso, algunos equivocadamente creen que no es del derecho natural— y luego los más alejados, donde es posible más fácilmente el error. En estos y en general, en las conclusiones de derecho natural, no siempre están determinadas de todas las conclusiones para cumplirlas. Así en un contrato de compra-venta el que recibe debe pagarle al que lo manda. Pero si el objeto vendido se pierde en el camino, ¿quién lo pierde?, ¿el que lo manda o el que lo recibe? El derecho natural no lo dice. Por eso es necesario que una ley humana o positiva lo *determine*. El derecho positivo no es sola-

mente deducir las conclusiones más lejanas del derecho natural sino realmente *legislar* o, como dice Santo Tomás, *determinar* el derecho natural en lo que es necesario y que él no lo procura.

De ahí que el derecho positivo esté exigido por el mismo Derecho natural para su cabal cumplimiento. El derecho positivo es como una rama que se injerta en el tronco del derecho natural y de él recibe la savia o la obligación moral o jurídica.

Por eso hay obligación moral de cumplir el derecho positivo como determinación del derecho natural y por exigencia de éste. En el ejemplo expuesto, la savia moral del tronco llega a la rama.

De lo cual se sigue también que el derecho positivo no puede oponerse al derecho natural, porque en tal caso dejaría de ser derecho, de recibir la obligación moral que deriva de aquél. Por eso, cuando el legislador formula leyes contrarias al derecho natural, no obliga: incluso llegado el caso de que quisiera imponerla y obligar a cumplirla, habría la obligación de oponerse a ellas, tal es el caso del divorcio. Su legislación positiva no tiene ningún valor moral, porque se opone a la indisolubilidad del matrimonio, que es de ley natural. Si se lo quisiera imponer, habría obligación de oponerse a él.

Otro tanto sucede con la anticoncepción con medios artificiales, porque se opone a la ley natural. Solamente se puede regular la tenencia de hijos por métodos naturales, es decir, por la abstención periódica y el uso del matrimonio en momentos en que no se sigue la fecundación. Esto es lo que los Papas llaman "*Maternidad responsable*". Mucho más grave sería la fecundación in vitro, fuera del orden natural que Dios ha establecido y que es por la unión del hombre y la mujer debidamente casados. También no valdría una legislación que permite, y más grave si obliga al duelo, porque el hombre no es dueño de su vida. Y también es tan grave o más que esto el aborto, que es un asesinato cualificado, un asesinato de una persona inocente que ha sido llamado a la vida sin su consentimiento y sin defensa para poder subsistir y defenderse.

Todos estos casos ya no son derecho, aunque la ley humana los llame así. Son un antiderecho porque carecen de la obligación moral que les viene por el derecho natural. Algunos autores lo llaman "derecho injusto", expresión en sí misma contradictoria —el derecho nunca puede ser injusto— pero si se quiere indicar con ello que el llamado

derecho positivo cuando se opone al Derecho natural, no es derecho sino “una injusticia”, se la puede emplear.

6) *El Derecho de Gentes*

Este Derecho de Gentes y de los pueblos, así se lo llama porque expresa los preceptos fundamentales del derecho común a todas las naciones. Así entre otros el precepto de cumplir la palabra dada, la de respetar a los legados o embajadores, el de no lesionar o atacar a una nación inocente. Se refiere ante todo —aunque no exclusivamente— a las normas jurídicas que regulan las relaciones internacionales más que a las personales.

Algunos autores han querido ver en este derecho de gentes una ley positiva común a todos los pueblos. Así se reduciría a un Derecho Internacional Público.

Tal sería el Derecho de Gentes para el Padre Francisco de Victoria y otros grandes teólogos del siglo XVI y XVII: un Derecho positivo fundado —pero no derivado por conclusión— en el derecho natural, adoptado y común a todas las naciones o pueblos en general.

Sin embargo, para Santo Tomás el *Derecho de Gentes* forma parte del *Derecho natural*, o humano, está constituido por los preceptos secundarios inmediatamente derivados de los primarios y referentes primordialmente a las relaciones entre naciones y, por eso, fáciles de ser conocidos y formulados por todos los hombres. De ahí su nombre *Derecho de Gentes*. He aquí las palabras del mismo Santo Doctor “El derecho de gentes es de algún modo natural al hombre en cuanto racional, en cuanto se deriva de la Ley (Derecho natural) a *modo de conclusión*, que no está muy alejada de los principios” (Santo Tomás, S. Th. II-II, 57,3 ad 3).

En efecto, Santo Tomás en pos de Aristóteles y de Cicerón, no admite más que dos derechos: *el natural* y *el positivo*, *naturate et ex conditio*. *El natural* expresado por los primeros principios de la *syndéresis* y los inmediata y fácilmente derivados de aquéllos y formulados por la prudencia, y los principios secundarios implícitamente contenidos en los primeros. *Syndéresis* recordemos de paso el hábito natural de la inteligencia práctica que intuye los primeros principios de la moral y, así como el *habitus principiorum* de la inteligencia descubre los primeros principios especulativos, como el de la razón de ser, de no contradicción, etc. En síntesis, el Derecho de Gentes es

el Derecho natural racional o derivado de los primeros principios, referente primordialmente a las relaciones internacionales, sobre el cual se funda y recibe su fuerza moral obligatoria el Derecho Positivo Internacional Público, como una determinación añadida a aquél por la autoridad humana.

VI. Conclusión

De lo dicho podemos concluir que el derecho pertenece a la moral natural: no es toda la ley moral, pero sí un capítulo suyo, tanto el derecho natural primario y secundario o de Gentes como el derecho positivo, que sólo tiene vigencia de tal en cuanto está exigido, fundado y nutrido con el contenido obligatorio de derecho natural.

Y este orden jurídico moral se funda, en definitiva, en el último Fin trascendente divino del hombre y, en la consiguiente naturaleza humana, organizada por Dios para el logro de ese Fin, las exigencias de la naturaleza humana, jerárquicamente ordenadas en sus distintos sectores, que culminan en las aspiraciones espirituales específicas, dirigidas a Dios —Verdad, Bondad y Belleza infinitas— como a su Bien supremo y que constituyen la ley moral natural y se presenta como expresión de la *Ley Eterna de Dios*, quien le impone obligatoriamente al hombre su propio bien humano, el desarrollo integral del mismo, que coincide en la aproximación primero en el tiempo —*homo viator*— y en la posesión plena en la eternidad —*homo beatus*— del Fin o Bien divino, o sea, por el conocimiento y amor de Dios y cumplimiento de la Voluntad, que es lo mismo que la *gloria de Dios* —su gloria— y el bien del hombre —el desarrollo— y plenitud de su ser humano y consiguiente facilidad en la posesión del Bien infinito —coinciden y son inseparables.

En este ámbito que recorre el hombre desde su ser, tal cual es inicialmente dado, hasta el término de su desarrollo y perfeccionamiento en la posesión, Dios, y desde el hijo de Dios, recién bautizado, hasta la posesión de Dios por la visión en el orden sobrenatural cristiano, el derecho se presenta como un tramo decisivo para el logro de ese perfeccionamiento humano. El pone orden entre las personas y entre sí y con la sociedad, instaura el *orden social* para la consecución del bien común de la comunidad política —y de la Iglesia y de la sociedad cristiana en la actual economía sobrenatural—, en una palabra, instaura la paz mediante el *orden social*. Únicamente con este bien

común el hombre alcanza las condiciones adecuadas para este desarrollo en busca de su plenitud humana en la posesión de Dios.

Sin el orden jurídico no es posible instaurar la sociedad, sin ésta es imposible constituir el bien común, y sin éste a su vez el hombre carece de las condiciones normales para su cabal y jerárquico desarrollo y la consiguiente consecución de su Fin o Bien divino en el tiempo y en la eternidad.

Frente a un pseudo-orden con la opresión de la materia, propia de la concepción materialista del hombre principalmente del marxismo, que suprime la libertad y el fin trascendente del hombre y con ella suprime la moral, y todo orden específicamente humano —totalitarismo—; defendemos un orden de la libertad del espíritu, que se funda y deriva del Fin trascendente divino, y de su ser y de su vida espiritual, y se organiza en el ámbito luminoso libre del espíritu, *el hombre lo ve y lo acepta libremente como una obligación que recibe para cumplir la Voluntad de Dios, su Fin y Bien supremo, y para lograr a la vez su propio perfeccionamiento y plenitud humana y su consiguiente felicidad.*

Desde este origen moral en que se funda el derecho de las personas y familias y sociedades intermedias, siempre en el ámbito luminoso del espíritu, de la inteligencia y de la libertad, emerge y se organiza el orden del perfeccionamiento humano, realizado libremente por el propio hombre, el orden jurídico político y social, económico, artístico y filosófico —*la cultura o humanismo*— para alcanzar mejor aquel fin divino o gloria de Dios por el acrecentamiento de su propio ser o vida humana.

El hombre por el cumplimiento de la ley moral, debe perfeccionarse para alcanzar su último Fin trascendente divino. Pero para lograrlo plenamente debe constituir el orden jurídico natural de la familia y del derecho natural y, también del derecho positivo, como determinación de este último, y mediante estos derechos constituir la sociedad política, como medio para asegurar sus derechos y las condiciones de su perfeccionamiento moral y humano en todo su ámbito material y espiritual; y así de este modo, enriquecido con el derecho y la Sociedad familiar y política alcanzar más perfectamente su último Fin divino y su constante perfeccionamiento humano. Este excursus de la línea recta moral hacia el orden jurídico y social de la familia y de la sociedad política, sirve al hombre para volver al orden moral enriquecido y poderlo cumplir con más perfección y facilidad.

No se trata de desviarse del orden moral, sino de un egreso para enriquecerlo y hacerlo real y humanamente más factible y realizable.

Lo que queremos subrayar antes de terminar es que todo este orden desde el principio de la moral, pasando por el orden jurídico y social, familiar y político, es un orden espiritual, que se impone al hombre como su perfeccionamiento y sin violencia, un orden que aunque obligatorio él realiza con su inteligencia y con su libertad, en una palabra, es un *orden enteramente espiritual y libre*.

En esta perspectiva el Fin último del hombre es *alcanzar el Fin o Bien trascendente divino* de una manera perfecta y lograr con El su *propia perfección y plenitud humana*.

OCTAVIO N. DERISI

LA IMAGEN DEL CATOLICISMO EN LAS ULTIMAS EDICIONES DE LA *ENCICLOPEDIA* (1827-1830) Y EN EL *DISCURSO ACADEMICO* DE 1830 DE G. W. F. HEGEL

El objeto del presente artículo es exponer el pensamiento de Hegel en cuanto concierne a la imagen del catolicismo en su obra en una etapa en la que adquiere gran claridad y determinación. Por eso, y por tratarse de tomas públicas de posición —por escrito u oralmente— las enunciaciones aquí descritas tienen una importancia proporcionalmente mayor, para la consideración de su pensamiento global —en cuanto ésta es posible—, que la de las obras anteriores.

Las dos últimas ediciones de la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas* presentan un Hegel de algún modo simplificado pero también más profundo y exacto. El *discurso en ocasión del tercer centenario de la Confesión de Ausburgo*,¹ pronunciado en la Universidad de Berlín al final de su vida, lo compromete públicamente como funcionario de un estado oficialmente protestante. Guardando las debidas reglas hermenéuticas, en ambos casos, que son cercanos en el tiempo y se ilustran mutuamente, tenemos la oportunidad de situarnos en puntos de observación privilegiados.

Las alusiones al tema que nos ocupa poseen carácter diverso. Podemos agruparlas como sigue: 1. Referencias a personas católicas en el ámbito de la cultura, 2. Referencias al catolicismo y sus doctrinas como tales.

1. Referencias a personas católicas en el ámbito de la cultura

En las dos ediciones de la *Enciclopedia* que tenemos a la vista permanecen las referencias de San Anselmo que podemos encontrar en la primera edición de la obra.² En esta primera edición citaba el *Proslogion* en su alabanza del “argumento ontológico”. En la segunda y la tercera edición cita además de ese texto, explicado abundantemente,³ el *Cur Deus homo* en una frase en que expresa que hay que tratar de entender lo que se cree.

¹ G. W. F. HEGEL, *Rede bei der dritten Säkular-feier der Uebergabe der ausburgischen konfession* (Den 25 Juni 1830), en *Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1966, 522-544.

² G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Winssenschaften*, Heidelberg 1817, § 139.

³ Las alabanzas del argumento ontológico anselmiano están reafirmadas y acrecentadas en la tercera edición. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. III, § 193; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, tercera edición, Berlin 1830; trad. esp. México 1977, § 193, pp. 100-101.

Hegel contrapone la posición anselmiana a la inconsistencia de la moderna respecto del conocimiento de Dios, en cuanto ésta sostiene que no se puede alcanzar con la razón sino solamente lo finito.⁴

"Anselmo dice en cambio: *Negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere* (tractat. cur Deus homo). [Me parece una negligencia, si, después que hemos sido confirmados en la fe, no nos esforzamos por entender lo que creemos]. Anselmo propone con esto ante el contenido concreto de la doctrina cristiana una tarea mucho más difícil para el conocer que la que está contenida en aquella fe moderna." [Subrayado de Hegel].⁵

En las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, que recogen enseñanzas de Hegel desde 1829 hasta 1831, la presencia de esta cita de Anselmo es todavía constante. Atribuye aun —como un título de honor—, la actitud incluída en la proposición anselmiana a la teología protestante. Esto al menos según la versión de las *Lecciones* que poseemos, que es la del teólogo también protestante Marheineke.⁶

"Toda la Edad Media no entendió otra cosa bajo el término *Teología* que un conocimiento científico de las verdades cristianas, es decir, un conocimiento en unión esencial con la filosofía [So hat das ganze *Mittelalter* unter Theologie nichts anderes verstanden als eine *wissenschaftliche* Erkenntnis der christlichen Wahrheiten, d.i. eine Erkenntnis wesentlich verbunden mit Philosophie]. La Edad Media estuvo lejos de tomar el conocimiento histórico de la fe por ciencia; buscó en los Padres de la Iglesia y en aquello de donde en general se pueden sacar materiales históricos, sólo autoridades, edificación e instrucción concernientes al dogma. El método opuesto consiste en buscar a través del estudio histórico de los antiguos documentos y de trabajos de todo género sobre las doctrinas de la fe, su origen humano y reducirlos así al mínimo de su forma primitiva, que, en contradic-

⁴ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 2ª edición, Heidelberg 1827, § 77, pp. 91-92. Cfr. también la 3ª edición, § 77.

⁵ *Ibidem*, en nota: "Anselmus sagt dagegen: *Negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere* (tractat. cur Deus homo). Anselm sagt dabei an dem konkreten Inhalte der christlichen Lehre eine ganz andere schwere Ausgabe für das Erkennen, als das, was jener moderne Glaube enthält "[Subrayado de Hegel]". Esta referencia se mantiene en la 3ª edición.

⁶ Hegel cita a Marheineke, cfr. G. W. F. HEGEL, *Leçons sur les Preuves de l'Existence de Dieu*, trad. franc. en: *Leçons sur la Philosophie de la religion, III partie, Paris 1970, Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu, Cours fait à l'Université de Berlin dans le semestre d'été 1829 par le professeur Hegel* [apunte de Werner] *ibidem* 131-146, aquí 142. Aparte de este argumento extrínseco, a favor de la veracidad de la versión está el texto de las notas del mismo Werner. Cfr. nota siguiente.

ción con el Espíritu descendido después de la cancelación de la presencia inmediata sobre los seguidores para dirigirlos ahora en toda verdad, debe ser considerado como siempre infecundo en lo que concierne a un conocimiento y un desarrollo más profundo, este método era ignorado en esta época. Se creía en el acuerdo de este Espíritu consigo mismo; y por consiguiente todos los dogmas, aún los más oscuros para la razón, han sido examinados por el pensamiento y se intentó demostrarlos —a ellos, que forman el contenido de la fe— también por fundamentos racionales [sic, die für sich Inhalt des Glaubens sind, auch durch vernünftige Gründe zu beweisen]. El gran teólogo Anselmo de Canterbury del que tendremos que hablar todavía, dice en este sentido: «cuando estamos afirmados en la fe es una negligencia, *negligentia mihi esse videtur*, no conocer lo que creemos». En la Iglesia protestante también se dio que unida a la teología o a la par de ella, el conocimiento racional de las verdades religiosas ha sido cultivado y tenido en honor. Era un objeto de interés ver hasta qué punto la luz natural de la razón, la razón humana por sí, podía progresar en el conocimiento de la verdad bajo esta reserva esencial: que la religión ha enseñado al hombre verdades más elevadas que las que la razón por ella misma era capaz de descubrir.”⁷

Más notable que las alabanzas de Anselmo de Aosta es tal vez, a esta altura de su vida, el hecho de la referencia de Hegel a un pensador contemporáneo suyo de un carácter muy determinado. En el prefacio a la segunda edición de la *Enciclopedia* Hegel cita al católico Franz

⁷ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Erste Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Frankfurt a. M. 1969, 350-351; *Leçons sur les preuves de "Existence de Dieu"*, trad. franc. en: *Leçons sur la Philosophie de la religion, III partie*, Paris 1970, Première Leçon, 9-10. Cfr. *Ausführung des ontologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1831, Vorlesungen... 528-534; Exposé de la preuve ontologique dans les leçons de 1931 sur la philosophie de la religion*, ibidem 125-129: “Ella [la prueba ontológica] no ha sido descubierta sino en la época cristiana por Anselmo de Canterbury. Todos los filósofos posteriores la exponen, Descartes, Leibniz, Wolff, pero en compañía de otras pruebas, cuando es, sin embargo, la única verdadera [doch immer neben den anderen Beweisen, obgleich er allein der wahrhafte ist.]”. Cfr. También *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu, Cours fait à l'Université de Berlin dans le semestre d'été 1829 par le professeur Hegel [Apunte de Werner]*, ibidem 131-146, aquí 132-133: “La teología (en la Edad Media) era un conocimiento científico de la verdad cristiana en la relación más estrecha con la filosofía. Se trata lo más posible de demostrar el dogma de manera racional. Anselmo de Cantebury dice: *Negligentiae mihi esse videtur si non studemus, quod credimus, intelligere*. La historia formaba parte también de este conocimiento científico; se tenía cuenta de lo que había sido pensado antes respecto de la verdad cristiana y de lo que interesa en general al pensamiento. El conocimiento se une entonces al de otros individuos, conocer es lo que otros pensaron y sintieron, yo soy extraño, me dejo de lado, así como mi pensamiento, no me inquieto de lo que es para mí la verdad. Se encuentra también en la Iglesia protestante un conocimiento nociónal de la verdad religiosa. Se concedía que la razón podía conocer hasta un cierto punto la verdad religiosa; sin embargo la religión revela al hombre verdades todavía más altas que la razón no es capaz por ella misma de conocer. La religión positiva está entonces por encima de la razón, pero no le es opuesta”.

von Baader contra la condición sentimentalista de la teología neo-pietista de Tholuck. Sin embargo, el significado del envío a la filosofía de von Baader se entiende en última instancia desde la captación hegeliana de la posición anselmiana en su aspecto más profundo, como veremos.

Hegel cita a von Baader a propósito de la piedad que no tiene en cuenta la razón, en pasajes de su obra *Fermenta Cognitionis* en la que el romántico católico expresa la necesidad de un serio conocimiento de la religión para que la misma sea estimada y amada de corazón y sinceramente, con "amor generosus". No se ama sino lo que se conoce (esto lo entiende von Baader en sentido estrictamente tomista).⁸ La práctica de la religión no puede surgir y resurgir entonces sino del conocimiento.⁹

⁸ Cfr. las varias páginas de textos de Santo Tomás sobre el amor que Von Baader transcribe en sus *Werke*, XIV, Aalen 1963, 305 ss.; por ejemplo en la p. 311: "Cognitio est causa amoris ea ratione, qua et bonum quod non potest amari, nisi cognitum"; "...motus appetitivus apprehensionem sequitur. Cum autem sit duplex amor scilicet. concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex apprehensione unitatis amati ad amantem, cum enim aliquis amat aliquid, illud concupiscens apprehendit illud pertinens ad suum bene (totale) esse". [Los subrayados son de Von Baader, que no indica la referencia de las obras tomistas en las que se encuentran las frases].

⁹ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. I, Vorrede zur zweiten Ausgabe (1827) 27-28; *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio (con le aggiunte a cura di Leopold von Henning, Karl Ludwig Michelet e Ludwig Boumann)*, trad. it., Parte prima, la scienza della Logica, a cura di Valerio Verra, Torino 1981, prefacio a la segunda edición, 103-105: "No puedo dejar de citar la parénesis del Señor Fr. von Baader a propósito de tal configuración de la piedad, con extractos de su obra *Fermenta cognitionis*, Vº fasc., Pref., p. IX y siguientes [1824].

"Hasta cuando, dice él, a la religión, a sus doctrinas no le será procurada de nuevo de parte de la ciencia una estima fundada sobre la libre investigación y entonces sobre la verdadera convicción, hasta entonces, vosotros hombres piadosos o no piadosos, con vuestros mandamientos y vuestras prohibiciones, con todo vuestro hablar y obrar... no pondréis remedio al mal, y hasta entonces esta religión no estimada ni siquiera vendrá amada, porque se puede amar de corazón y sinceramente, sólo aquello que se ve que es objeto de estima sincera y se reconoce como indudablemente estimable, así como la religión puede ser servida sólo con tal amor generosus... en otras palabras: si queréis que la religión sea practicada de nuevo, preocupaos de haceros llegar de nuevo a una teoría racional de la religión [daß wir wieder zur einer vernünftigen Theorie derselben gelangen] y no dejéis completamente libre el campo a vuestros adversarios (los ateos), con la afirmación irracional y blasfema [unvernünftigen und blasphemischen] de que a tal teoría de la religión no se debe pensar para nada, siendo algo imposible que la religión sea una simple cuestión de corazón [bloße Herzenssache], respecto del cual se puede, más bien se debe necesariamente renunciar a la cabeza."

"Respecto de la pobreza de contenido se puede observar todavía que se puede hablar de ella sólo como una manifestación propia de la condición externa de la religión en una época particular. Habría que compadecer de cualquier modo una época que siente solamente la necesidad de hacer la simple fe en Dios —lo que era muy querido al noble Jacobo— y, por lo demás, de hacer despertar nuevamente un cristianismo que se concentra en el sentimiento, al mismo tiempo no se deben desconocer, sin embargo, los principios más altos que ese manifiestan también en esta posición (ver la introducción a la lógica § 64, nota). Pero la ciencia tiene delante de sí el rico contenido producido desde siglos y milenios de actividad cognoscitiva, y no como cualquier cosa de histórico que sólo otros han poseído y para nosotros sería un pasado, algo que puede comprometer solamente a la memoria y a la agudeza de la crítica de las noticias, pero que no tiene importancia para

Por otra parte Hegel se siente altamente complacido de verse citado por von Baader. Y trata de minimizar sus diferencias con él —que el mismo von Baader hace notar—, expresando que en el fondo sus puntos de vista no se separan.¹⁰ Todo lo cual no deja de manifestar nuevamente el aprecio de Hegel por el filósofo católico.

Hegel piensa que la época moderna debe ser pensamiento que incorpore lo histórico —sea artístico, religioso o filosófico— como algo vivo, desde el punto de vista del conocimiento, no limitándose al sentimentalismo fideísta o a coleccionar materiales del pasado. Esta actitud profundamente filosófica la ve reflejada en las reflexiones especulativas de Franz von Baader, que penetran y rehabilitan, por ejemplo, el pensamiento de Böhme y su comprensión racional del misterio de Dios uno y trino, y desde allí de toda la creación. Es la actitud contraria a la de la *Ilustración* [y de Kant], enemiga constante de Hegel.¹¹ Lo que hace von Baader es la verdadera tarea del presente, contra concepciones como la de Tholuck.

Contra éste, en una nota, hace ver la importancia de la actitud especulativa de San Anselmo (a la que se referirá en el § 77 [arriba citado]):

“El señor *Tholuck* cita muchas veces pasajes del tratado *Cur Deus Homo* de *Anselmo*, y alaba «la profunda humildad de este gran pensador», pero ¿por qué no toma en consideración y no transcribe tam-

el conocimiento del espíritu y por el interés de la verdad. Lo que hay de más elevado, de más profundo y de más íntimo ha sido llevado a la luz en las religiones, en las filosofías y en las obras de arte, en figuras más o menos puras, más claras o más confusas muchas veces horribles. El señor Franz von Baader tiene el mérito particular de no limitarse a llamar a la memoria tales formas, sino de rehabilitar explícitamente el contenido desde el punto de vista científico, con profundo espíritu especulativo [mit tief spekulativem Geiste], partiendo de ellas para exponer y confirmar la idea filosófica. *Jakob Böhme* ofrece particularmente la muestra y las formas de tal dirección. A este espíritu poderoso se le dio justamente el nombre de *philosophus teutonicus*, en parte Böhme amplió el contenido de la religión por sí a idea universal, concibió en él los problemas supremos de la razón, y buscó de captar allí el espíritu y la naturaleza en sus diversas esferas y figuras más determinadas, partiendo del principio de que el espíritu del hombre y todas las cosas han sido creadas a imagen de Dios, el Dios, ciertamente, uno y trino, y viven solamente para ser reintegradas de la pérdida de su modelo originario; en parte Böhme, el contrario, ha aplicado forzosamente formas de las cosas naturales (el azufre, el salitre, etc., lo áspero, lo amargo, etc.), a formas espirituales y de pensamiento. La gnosis del señor von Baader, que se relaciona con tales figuraciones, es un modo peculiar de encender y promover el interés filosófico [ist eine eigentümliche Weise, das philosophische Interesse anzuzünden und zu befördern], y se contraponen enérgicamente tanto al aquietarse del vacío y ausencia de contenido de la ‘Aufklärerei’ [= Ilustración en sentido peyorativo], en cuanto a la piedad que quiere quedar sólo intensiva...”

¹⁰ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. I, *Vorrede zur zweiten Ausgabe* (1827) 29-30; *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio* (con le aggiunte a cura di Leopold von Henning, Karl Ludwig Michelet e Ludwig Boumann), trad. it., *Parte prima, la scienza della Logica*, a cura di Valerio Verra, Torino 1981, prefacio a la segunda edición, 103-105, en nota.

¹¹ *Ibidem*.

bién el pasaje (citado en el § 77 de la *Enciclopedia*) del mismo tratado, donde dice: *Negligentiae mihi videtur si... non studemus quod credimus intelligere?* Ciertamente, si el Credo es reducido a unos pocos artículos, queda poco material para conocer [bleibt wenig Stoff zu erkennen übrig] y no puede salir gran cosa del conocimiento [und kann aus der Erkenntnis wenig werden].”¹²

La toma de posición por von Baader y contra Tholuck iba a costar a nuestro filósofo la acusación de “cripto-catolicismo”, según la biografía de Rosenkranz.¹³ En realidad el discernimiento de la verdadera posición hegeliana en estas expresiones no es tan sencillo.

En efecto, Hegel *no* cita a von Baader en cuanto católico, sino en cuanto tiene la misma posición especulativa que él ve tan nítidamente reflejada en las frases anselmianas. Pero aquí tampoco el aprecio por San Anselmo se deriva de lo propio de su condición de católico, sino de lo que Hegel entiende de su captación del problema de la relación entre fe y razón.

Si “el Credo es reducido a unos pocos artículos” —como en el caso de los teólogos que Hegel tiene en la mira— la razón no encuentra nada para conocer. Si *creemos mucho, en cambio, podemos entender mucho, porque hay mucha realidad para entender*. Es lo que más claramente expresa Hegel en esta etapa de su madurez. Lo positivo está por encima de lo racional *como material suyo* [Stoff zu erkennen].¹⁴

No se trata entonces de una apología de lo católico como tal, sino de lo que él entiende de la actitud de esos pensadores católicos en cuanto a la comprensión de la fe. Por eso, como hemos visto, trata de mostrar que entre los protestantes se dio la misma actitud: “Se encuentra también en la Iglesia protestante un conocimiento nocional de la verdad religiosa”.¹⁵

¹² G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. I, *Vorrede zur zweiten Ausgabe* (1827) 27; cfr. la nota de p. 25-26 ibidem; *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio* (con le aggiunte a cura di Leopold von Henning, Karl Ludwig Michelet e Ludwig Boumann), trad. it., *Parte prima, la scienza della Logica*, a cura di Valerio Verra Torino 1981, *prefacio a la segunda edición*, 102-103.

¹³ K. ROSENKRANZ, *G. W. F. Hegel's Leben*, 1844; trad. it. *Vita di Hegel*, Milano 1974, 424.

¹⁴ Cfr. *supra*, n. 10; G. W. F. HEGEL, *Leçons sur les Preuves de l'Existence de Dieu*, trad. franc. en: *Leçons sur la Philosophie de la religion, III^e partie*, Paris 1970, *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu, Cours fait à l'Université de Berlin dans le semestre d'été 1829 par le professeur Hegel* [apunte de Werner], ibidem 131-146, aquí 133: “La religión positiva está entonces por encima de la razón, pero no le es opuesta”. Cfr. *supra* n. 6.

¹⁵ Cfr. *supra*, ibidem.

2. Referencias al catolicismo y sus doctrinas como tales

El texto hegeliano que centrará nuestra atención es el más explícito acerca del catolicismo en toda su producción. Por otra parte ofrece la garantía de haber sido publicado por el mismo Hegel al final de su vida y en la cumbre de su fama. Si consideramos, además, que Hegel se ha ocupado ya largamente en otro libro acerca de la filosofía del derecho, y que aquí pretende hacerlo sucintamente, aparecerá de modo más nítido su interés por la cuestión. Es necesario por eso analizarlo cuidadosamente frase por frase. Se trata del párrafo 552 de la tercera edición de la *Enciclopedia*.

Su contexto es el de la tercera parte de esta obra, es decir, la filosofía del espíritu, que se ocupa de lo más concreto en la concepción hegeliana de la realidad: *Conócete a ti mismo*.¹⁶ Pero no como conocimiento particular del espíritu de sí mismo, sino general. La primera sección trata del espíritu subjetivo, la segunda, del espíritu objetivo, la tercera, del espíritu absoluto. El texto que nos concierne se halla al final de la segunda sección.

Esta trata acerca de la idea absoluta como exteriorizada, o más bien como racionalidad real que conserva el aspecto de la apariencia exterior.¹⁷ “Este aspecto constituye el material extrínseco para la existencia del querer”¹⁸ que es el verdadero fondo de la idea, concepto que se realiza como libertad.¹⁹

Las divisiones del querer libre configuran la sección referida al espíritu objetivo. Ellas son: A. La persona, a la que corresponde el derecho formal y abstracto. B. El querer reflejado en sí, subjetivo, al que corresponde la moralidad. C. “El querer sustancial como la realidad conforme a su contenido en el sujeto y totalidad de la necesidad —la eticidad en la familia, en la sociedad civil y en el estado.”²⁰

“La eticidad es la realización del espíritu objetivo”, su unidad con el espíritu subjetivo.²¹ “La libertad subjetiva se hace el querer racional universal en sí y por sí” que se actualiza en el *ethos*, libertad hecha naturaleza.²² Sus momentos son: a) la familia, b) la sociedad civil, c) el estado.²³

16 G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. III, § 577; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, tercera edición, Berlin 1830, § 577; trad. esp. México 1977, p. 201.

17 *Ibidem*, § 483, p. 255.

18 *Ibidem*.

19 *Ibidem*, § 484.

20 *Ibidem*, § 487, p. 256.

21 *Ibidem*, § 513, p. 263.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, § 517, p. 264.

En el *estado* se resume lo racional de la familia y la sociedad civil. Más aún, la esencia del estado es el *sentimiento* de amor de la familia, que es *unidad* que constituye tanto a ésta como a la sociedad civil misma.²⁴

El estado así constituido es subjetividad que sabe, racionalidad querida.²⁵ Y tiene a su vez tres momentos: a) desarrollo propio, interno; b) estado *frente* a otros estados como individuo; c) el estado como momento del desarrollo de la historia universal, o sea, de la idea del espíritu en su realidad.²⁶

El espíritu real de un pueblo es en el tiempo y tiene un principio particular dentro de sí que lo hace ser. "Tiene una historia dentro de sí". Y por ser limitado pasa a la historia universal en la que es juzgado porque se hace "el juicio del mundo".²⁷ El juicio del mundo es todavía según el concepto, pero el concepto del espíritu tiene su realidad en el espíritu mismo, en el espíritu absoluto.²⁸

El texto que nos interesa se halla justo en el pasaje especulativo de la eticidad al espíritu, en el punto en que se acaba lo particular y comienza verdaderamente lo universal. Es por eso que es un lugar clave para la comprensión del pensamiento hegeliano como globalidad. El tipo de religión particular determina que se dé verdaderamente el pasaje de la historia universal²⁹ en su última expresión al espíritu absoluto, o no.

Cuando estamos ante una religión particular que no se identifica plenamente con la eticidad, sino que guarda aspectos para sí, no se pueda pasar verdaderamente al espíritu absoluto, en el que estará la religión, sí, pero sólo como momento, superado en la filosofía, de la "idea eterna en sí y por sí [que] se actúa, se produce y se goza a sí misma eternamente como espíritu absoluto."³⁰ En esto consiste el drama del catolicismo que describe abundantemente Hegel en el párrafo 552 de la *Enciclopedia*.

El filósofo presenta el fundamento "metafísico" que permite comprender el lugar del catolicismo en el desarrollo del espíritu. Se

²⁴ *Ibidem*, § 535, p. 270.

²⁵ *Ibidem*, § 535, p. 270.

²⁶ *Ibidem*, § 536, p. 270.

²⁷ *Ibidem*, § 548, p. 279.

²⁸ *Ibidem*, § 553, p. 290.

²⁹ Esta perspectiva "sistemática" es muy importante para entender el sentido de las reflexiones sobre protestantismo y catolicismo en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

³⁰ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. III, § 577; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, tercera edición, Berlin 1830; trad. esp. México 1977, § 577, p. 304, *in fine*.

trata de la razón práctica como aquello que determina de raíz a la fe. Es el punto de partida que contiene *implícitamente* el contenido, el cual es en realidad *la materia* [Stoff] que constituye el contenido del concepto [Begriff] de Dios. Es la materia, o mejor, el material, de una actividad práctica.³¹ El lugar del catolicismo estará determinado entonces por las leyes más profundas de la praxis (hegeliana). Según estas leyes el material de la práctica es el espíritu mismo que "práctica". Su esencia es la *razón* que opera, y esta es el concepto que se determina y se realiza a sí mismo. Todo lo cual no es más que la *libertad*. *El lugar del catolicismo será el que le corresponda por relación a la libertad*.³²

"Kant ha dado en general en el justo punto cuando considera la fe en Dios como proveniente de la razón práctica. Aquel punto de partida contiene *implícitamente* el contenido o la materia que constituye el contenido del concepto de Dios. La verdadera materia concreta no está, sin embargo, ni en el ser (como la prueba cosmológica), ni solamente en la actividad final (como en la prueba físico teológica), sino en el espíritu cuya determinación absoluta es la razón operativa, esto es, el mismo concepto que se determina y se realiza a sí mismo: la libertad. [In ansehung der Ausgangspunkte dieser Erhebung hat Kant insofern im allgemeinen den richtigsten ergriffen, als er den Glauben an Gott aus der *praktischen Vernunft* hervorgehend betrachtet. Denn der Ausgangspunkt enthält implizit den *Inhalt* oder Stoff, welcher den Inhalt des Begriffs von Gott ausmacht. Der wahrhafte konkrete Stoff ist aber weder das *Sein* (wie im kosmologischen) noch nur die *zweckmäßige Tätigkeit* (wie im physikotheologischen Beweise), sondern der *Geist*, dessen absolute Bestimmung die

³¹ Cfr. *supra* n. 12.

³² Cfr. la clara explicación que da el filósofo en el *Discurso de 1830, que sigue, con descripciones más abundantes, y un tono pasional más acentuado, tal vez adecuado al auditorio y a la circunstancia, el mismo hilo conductor del § 552 de la Enciclopedia*; G. W. F. HEGEL, *Rede bei der dritten Säkular-Feier der Uebergabe der ausburgischen Konfession (Den 25 Juni 1830)*, en *Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1966, 532-544, aquí 532-533: "...Illa res Augustae non a consensu doctorum theologiae et antistitutum ecclesiae peracta est, qui doctam disputationem inirent, deinde quid verum esset decernerent, gentemque profanam id ratum habere eique fidem et obsequium praestare iuberent. Sed vis ejus diei haec praecipua fuit, quod principes civitatum urbiūque imperii consules doctrinam evangelicam e superstitionum, errorum, mendaciorum, omnis denique generis injuriarum et flagitiorum mole tandem restauratam, jam perfectam esse, utraque ancipitem disputationis fortunam ultraque arbitrium quodcumque imperium positam, remque divinam a se susceptam esse, declaraverunt. Qua re laicis, qui antea fuerant, licere de religione sentire edixerunt, nobisque hanc libertatem inaestimabilem vindicarunt. Itaque mihi hanc solemnitatem inchoare jussu, si de re ipsa verba faciam, dicendi quidem facultatis meae exiguarum excusatione opus est, et indulgentiam Vestram, Auditores amplissimi, expetere me oportet, sed proderem libertatis illo, quem celebramus, die nobis vindicatae causam, si ideo excusationem inirem, quod homo laicus qui sim, de re ad religionem pertinente disseram. Ea mihi potius solemnitatis pars commissae esse videtur, quam lubenter suscepi, ut parta facultate utamur, possessionem palam declarem et testemur. Quam ob rem de hac ipsa liberate ceteris, qui theologi non simus, comparata mihi dicendum esse putavi".

wirksame Vernunft, d.i. der sich bestimmende und realisierende Begriff selbst, —die Freiheit ist.]”³³

El problema de Kant es que no se liberó verdaderamente de la finitud. No llegó entonces a la verdadera libertad. Esta liberación puede realizarse verdaderamente sólo cuando lo negativo se manifiesta y es reconocido como el motor de lo finito, es decir del punto de partida: la razón práctica, la fe.³⁴ Esto es lo que permite juzgar a fondo la religiosidad de una religión: su negatividad.

“La verdadera religión y la verdadera religiosidad sale solamente de la eticidad, y es la eticidad pensante, esto es, que se hace consciente sobre la universalidad libre de su esencia concreta. Sólo por medio de ella y a partir de ella la idea de Dios es conocida como espíritu libre; fuera del espíritu ético es vano buscar verdadera religión y religiosidad.”³⁵ Esa universalidad es la negación del saber de su opinión subjetiva y la liberación de su voluntad del egoísmo de los apetitos.³⁶ Es decir *la espiritualidad contra lo sensible*. El punto culminante de esta espiritualidad *contra lo sensible* es el *Estado*.

El Estado se apoya en la disposición de ánimo ética, y ésta en la religiosidad. El Estado es último, pero así es en realidad lo primero. Por eso es el que *juzga la religión*. *La eticidad es tal porque produce, o es, el Estado*. *La religión asimismo es verdadera porque produce la eticidad, es íntimamente ella*. Y esto no puede hacerlo sin tener la verdadera idea de Dios (que es lo Último, lo que juzga el mundo y la historia reales).³⁷

“La eticidad es el espíritu divino incidente en la autoconciencia, en su presencia real, en la de un pueblo o de sus individuos: tal autoconciencia, tornando a sí de su realidad empírica y llevando su verdad a la conciencia, tiene en su fe y en su conciencia solamente lo que tiene en la certidumbre de sí misma, en su realidad espiritual [Die Sittlichkeit ist der göttliche Geist als inwohnend dem Selbstbewußtsein aus seiner empirischen Wirklichkeit in sich gehend und seine Wahrheit zum Bewußtsein aus seiner empirischen Wirklichkeit in sich gehend und seine Wahrheit zum Bewußtsein bringend, hat

³³ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. III, § 552, p. 354; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, tercera edición, Berlín 1830, § 552; trad. esp. México 1977, p. 283.

³⁴ Cfr. *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Cfr. *Ibidem*.

³⁷ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. III, § 552, p. 354-355; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, tercera edición, Berlín 1830, § 552; trad. esp. México 1977, p. 283-284.

in seinem *Glauben* und in seinem *Gewissen* nur, was es in der *Gewißheit seiner selbst, in seiner geistigen Wirklichkeit hat.*]" ³⁸

De aquí la clara consecuencia:

"Las dos cosas son inseparables; no puede haber dos diversas conciencias, una religiosa y otra ética que sea diversa de aquélla por el contenido... En la indicada inseparabilidad de los dos lados, es de interés hacer notar la separación que aparece del lado de la religión. Conciérne primero a la forma [*Form*], esto es, a la relación de la autoconciencia [*Selbewußtseins*] con el contenido de la verdad. Como éste es la sustancia como espíritu de la autoconciencia incidente en su realidad, la autoconciencia tiene la certidumbre de sí misma en este contenido y es libre en él. Pero la relación de la servidumbre puede tener lugar según la forma, aunque el contenido en sí de la religión sea el espíritu absoluto [*Es kann aber das Verhältnis der Unfreiheit der Form nach stattfinden, obgleich der an sich seiende Inhalt der Religion der absolute Geist ist*]. Esta gran diferencia (para aducir el caso más determinado) se encuentra dentro de la misma religión cristiana, en la cual no es el elemento natural lo que forma el contenido de Dios, y, sin embargo, dicho elemento, entra en el contenido de él como momento, sino que Dios, que es sabido en el espíritu y en la verdad, es el contenido [*Dieser große Unterschied, um das Bestimmtere anzuführen, findet sich innerhalb der christlichen Religion selbst, in welcher nicht das Naturelement den Inhalt des Gottes macht, noch auch ein solches in den Gehalt desselben als Moment eintritt, sondern Gott, der im Geist und in der Wahrheit gewußt wird, der Inhalt ist*]. Y sin embargo, en la religión católica este espíritu es contrapuesto en la realidad rígidamente al espíritu consciente de sí [*Und doch wird in der katholischen Religion dieser Geist in der Wirklichkeit dem selbstgewußten Geiste starr gegenübergestellt*]." ³⁹

No hay duda acerca de que el contenido en sí de la religión católica sea el espíritu absoluto. El problema está entonces en la *rigidez* de la contraposición entre espíritu y naturaleza, y no en principio en el hecho mismo de que el catolicismo contenga un elemento natural, es decir sensible, puesto que éste corresponde a la religión como tal, y más aún al mismo Dios.

El carácter *servil*, no libre, de la religión católica deriva para Hegel de esa rigidez en la contraposición real, lo cual significa lucha muy concreta del catolicismo contra los poderes políticos, la desva-

³⁸ *Ibidem*, *Enzyklopädie*..., p. 356; *Enciclopedia*..., p. 284.

³⁹ *Ibidem*, *Enzyklopädie*..., p. 356-357; *Enciclopedia*..., p. 284.

lorización del mundo como tal y su aislamiento creciente. Este es el hecho, y será muy interesante buscar su razón según el pensamiento hegeliano.

Hay que considerar para ello en primer lugar *la forma*, es decir, la relación de la autoconciencia con el contenido de la verdad. La forma absoluta de toda realidad exige la distinción dialéctica. Y como el contenido de la verdad —es decir: la realización de la verdad concretamente existente— es la sustancia como espíritu de la autoconciencia incidente en su realidad, la autoconciencia tiene la certidumbre de sí misma en este contenido y es libre en él; lo cual, nuevamente, exige la distinción.

Es por eso que en el catolicismo el problema todavía no está en la relación entre lo sensible y lo espiritual —que de cualquier modo debe darse—, y que la relación entre la servidumbre puede tener lugar según la forma, aunque el contenido en sí de la religión católica sea el espíritu absoluto. Se trata en cambio de una forma deformada. Esta deformación no es más que la *rigidez* arriba aludida.

La rigidez es la dura contraposición *irracional*. Mientras que son inseparables la conciencia religiosa y la ética, la rigidez hace que la ética sea diversa de aquélla por el contenido. El hecho es sin embargo la separación. Esta aparece del lado de la religión y no de lo ético como tal. Su razón entonces no es más que la falta de dialéctica histórica y concreta del catolicismo, es decir, su propia irracionalidad.

Señalaba Hegel que en la religión católica el espíritu es contrapuesto en la realidad rígidamente al espíritu consciente de sí [Und doch wird in der katholischen Religion dieser Geist in der Wirklichkeit dem selbstbewußten Geiste starr gegenüber-gestellt⁴⁰]. La determinación propia del catolicismo se encontrará entonces al nivel de la autoconciencia. La *Fenomenología del Espíritu* muestra la autoconciencia como saber que surge del saber de otro, que desaparece, pero conservándose sus momentos subjetivo y objetivo. El desaparecer no es más que el quedar como son.⁴⁰ Del mismo modo el catolicismo desaparece como religión porque queda como es en sus momentos espiritual y natural-sensible. Entre estos dos se conforma el catolicismo como autoconciencia rígidamente contrapuesta al puro espíritu, o a Dios, cuando en realidad la religión *está* en el espíritu, o *es* él. Las especulaciones hegelianas que siguen no hacen más que desarrollar este pensamiento.

⁴⁰ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, México-Madrid-Buenos Aires 1981, 107-108; Ph G 121.

a) *La Eucaristía*

Muestra entonces nuestro filósofo cómo en la religión católica se da esa contraposición...

"Primeramente en la hostia. Dios es presentado a la adoración religiosa como una cosa externa (mientras que, por el contrario, en la iglesia luterana, la hostia como tal es consagrada y elevada a Dios presente sólo en el goce, es decir, en la anulación de su exterioridad y en la fe, esto es, en el espíritu a la vez libre y cierto de sí) [Zunächst wird in der Hostie Gott als *äußerliches Ding* der Religiösen Anbetung präsentiert (wogegen in der lutherische Kirche die Hostie als solche erst und nur allein im Genusse, d.i. in der Vernichtung der Äußerlichkeit derselben, und im *Glauben*, d.i. in dem zugleich freien, seiner selbst gewissen Geiste, konsekriert und zum gegenwärtigen Gotte erhoben wird)]." ⁴¹

Esta concepción de la Eucaristía es constante según lo que llevamos analizado de la producción hegeliana. En la presentación de la *Enciclopedia* su lugar en la construcción doctrinal es visiblemente central y nítido. Se trata de la concepción católica de la Eucaristía explícita y formalmente contrapuesta a la luterana.

Según Hegel los católicos adoran una cosa externa, un objeto material, un pedazo de pan, que no es Dios. Esto no implica que no pueda alabar la *doctrina* católica de la transubstanciación, a la que se refiere en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión, como explicación racional*. Pero la hostia no es Dios, cosa que los católicos creen. Estrictamente su fe en la Eucaristía es una forma de idolatría.

Su defensa de la concepción *luterana* de la Eucaristía no podría ser más explícita, sobre todo considerando que se trata de una obra publicada, de madurez, y que no hace sino reafirmar lo que siempre había sostenido, especialmente en la *Fenomenología del Espíritu*. Esta obra, por otra parte se hace especialmente inteligible desde este lugar de la *Enciclopedia*, por cuanto concierne a nuestro tema. Nótese que no defiende sólo la *doctrina* luterana, sino que hace referencia a la *Iglesia* luterana.

En ella la hostia como tal es consagrada y elevada al *Dios presente sólo en el goce*. Este es un Dios entonces inseparable del hombre para el cual está presente [zum gegenwärtigen Gotte]. Un Dios inseparable de la actividad humana de gozarlo. Presente sólo en el

⁴¹ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. III, § 552, p. 357; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, tercera edición, Berlín 1830, § 552; trad. esp. México 1977, p. 284.

goce significa para Hegel entonces que está presente en la *anulación* de su exterioridad y en la fe, esto es, en el espíritu a la vez libre y cierto de sí. Esa anulación es el constitutivo mismo de la fe, y en definitiva del espíritu, y de toda realidad, como se puede leer en los pasajes más decisivos de la *Ciencia de la Lógica*.⁴²

Anulación significa el *proceso* de devenir nada, para lo cual, naturalmente, es necesario que haya algo. Cuanto más elevado sea esto, por supuesto, tanto mayor será la anulación. La anulación es entonces máxima cuando se trata de la *muerte de Dios*, o como aquí, del *comer* a Dios, que se esfuma como desaparece lo sensible. En esta desaparición el espíritu es máximamente *cierto* de sí mismo, es decir, seguro de poseerse, porque no queda nada fuera que impida su poder. La fe es así la autoposesión plena del espíritu.

Deberemos analizar en otra oportunidad profundamente la razón (y la medida) de la asunción por parte de Hegel de la perspectiva teológica luterana.

b) *El Sacerdocio*

“De aquella primera y suma relación de la exterioridad, derivánse todas las demás externas, y por consiguiente, no libres, no espirituales y supersticiosas, esto es, una clase laica que recibe el saber de la verdad divina, como también la dirección de la voluntad y de la conciencia, del exterior y de otra clase, la cual tampoco ha llegado a la posesión de aquel saber en modo solamente espiritual, sino que tiene necesidad por esto, esencialmente, de una consagración externa [Aus jenem ersten und höchsten Verhältnis der äußerlichkeit fließen alle die anderen äußerlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse; namentlich ein *Laienstand*, der das Wissen der göttlichen Wahrheit wie die Direktion des Willens und Gewissens von außen her und von einem anderen Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein gelangt, sondern wesentlich dafür einer äußerlichen Konsekration bedarft].”⁴³

Desde una perspectiva teológica es sumamente acertada la derivación de las características del sacerdocio a partir de las de la Eucaristía, así como la división de los fieles cristianos según su función respecto de ella. Es precisa también la consideración distintiva del

⁴² Cfr. especialmente el último capítulo de esta obra, referente a “la idea absoluta”.

⁴³ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. III, § 552, p. 357; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, tercera edición, Berlin 1830, § 552; trad. esp., México 1977, p. 284.

sacerdocio (ministerial) católico como tal a partir de una “consagración externa”.

La crítica del catolicismo como religión surge a partir de una valoración de lo externo como negativo. Lo sensible y natural es lo no esencial, y por tanto no valioso. A pesar de todos los intentos de recuperación de lo material en lo interior del sistema hegeliano, este dato es absolutamente condicionante en los puntos fundamentales.

Hegel entiende muy bien que en el catolicismo hay una “recepción” [“empfangen”], que queda garantizada radical e ineludiblemente por la *materia* de los sacramentos, la cual, por supuesto, no es más que capacidad de recibir, según Aristóteles —y en este punto Hegel pretende ser aristotélico—,⁴⁴ por lo menos en su más propia realidad.

Ese rechazo de la recepción se refiere al sacramento como signo *sensible*, pero más especialmente al hecho de la diferencia de clases sociales dentro de la Iglesia, es decir “una clase laica que recibe el saber de la verdad divina” y “la dirección de la voluntad y de la conciencia, del exterior y de otra clase”. La interioridad es una nota esencial del saber para Hegel, así como lo es su unidad dialéctica con la libertad como radical autorrealización. Ambas notas están directamente negadas por la concepción del sacerdocio católico, tanto en su función más estrictamente sacramental-ministerial, como en su función anunciadora de la palabra divina.⁴⁵

⁴⁴ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, trad. esp. Buenos Aires 1976, Primer libro, segunda sección, primer capítulo, nota 2: *La antinomia kantiana de la indivisibilidad y de la divisibilidad infinita del tiempo, del espacio y de la materia*, 174-175. W. L. (Hamburg 1975, F. Meiner), I, 192-193.

⁴⁵ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Rede bei der dritten Säkular-Feier der Uebergabe der augsburgischen konfession (Den 25 Juni 1830)*, en *Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1966, 532-544, aquí 533-535: “Fuit enim pridem ista Christiani orbis conditio, ut in duos ordines esset discissus, quorum alter libertatis per Christum nobis comparatae jura et administrationem arripisset, alter ad servitutem detrusus hujus libertatis ipsius mancipium esset. Libertatem autem Christianam eam esse intelligimus, ut unus quisque dignus declaratus sit, qui ad Deum accedat eum cognoscendo, precando, colendo, ut negotium, quod sibi cum Deo sit, Deo cum homine, quisque cum Deo ipse peragat, Deus ipse in mente humana perficiat. Neque cum Deo aliquo negotium nobis est, qui naturae affectibus sit obnoxius, sed qui sit veritas, ratio aeterna, ejusque rationis conscientia et mens. Hac autem rationis conscientia Deus hominem esse praeditum atque ita a brutis animalibus diversum voluit, ut Dei esset effigies, atque mens humana, quippe aeternae lucis scintilla, huic luci pervia. Ideo porro, quod homo Dei esset imago, Deus humanae naturae ideam sibi vere inesse mortali generi palam fecit, atque amari se ab hominibus et permisit et voluit, eisque sui adeundi infinitam largitus est facultatem ac fiduciam. Summum igitur hoc, quod homini concedi potuit, bonum ei denuo ereptum fuit, namque intimum animi adytum, qui ejus sanctae communionis solus esse potest locus et occasio, terroribus et commentis inquinatum, foedisque superstitionibus obrutum fuit, quibus quasi muro aheni commercium illud interceptum est. Hi cancelli, inter Deum et animum ejus accedendi desiderio flagrantem interjecti, fons et origo servitutis fuerunt; amor enim divinus liberum et infinitum est commercium, quod, quum finibus impeditur, in ejusmodi consortionis naturam redigitur, quae inter mortales esse solet, sanctaeque res in verum vilium, quas manu possidere, vi et armis continere, immo emere et vendere possis, conditionem pervertuntur. In ejusmodi consociatione dominio, arbitrio locus est; ibi quaecunque animis, a libertate divina alienis, insunt, ambitio, regnandi libido, avaritia, odium, omnisque tyrannidis et socordiae genus

c) *Oración y culto*

" Además, el modo de rogar que, o mueve sólo los labios, o carece de espíritu, / tanto que el sujeto renuncia a enderezarse directamente a Dios y ruega a los otros que recen; la devoción que se dirige a imágenes milagrosas y aún a huesos, y la expectación de milagros por virtud de éstos —en general, la justificación por las obras externas, el mérito que debe ser adquirido mediante las acciones y hasta puede ser transferido a otros—; todo esto sujeta el espíritu a una exterioridad, por lo que su concepto es desconocido en su intimidad y extraviado, y el derecho y la justicia, la moralidad y la conciencia, la responsabilidad y el deber son dañados en su raíz [Weiteres, die teils für sich nur die Lippen bewegende, teils darin geistlose Weise des Betens, daP das Subjekt auf die direkte Richtung zu Gott Verzicht leistet und anderc um das Beten bittet, —die Richtung der An•dacht an -wunder-tätige Bilder, ja selbst an Knochen, und die Erwartung von Wundern durch sie,— überhaupt die *Gerechtigkeit* durch áuPerliche Werke, ein Verdienst, das durch die Handlungen soll erworben, ja sogar auf andere übertragen werden können, usf., —alles diese bindet den Geist unter ein *AuPersichsein*, wodurch sein Begriff im Innersten verkannt und verkehrt und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewissen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben siud]."⁴⁶

nascitur. Itaque in gremio libertatis Christiana gens in dominos et servos divisa est, perque hanc legem imperium impietatis penitus invictum et perenne redditum esse videbatur.

Hos vero carceres perfregit vera Dei conscientia amorque 'ejus infinitus, redditusque est homini liber ad eum accessus. In illo Augustano conventu se servitutem exuisse et abdicavisse ordine laico, ut theologi se ordine elenco abdicaverant, atque hos ordines omnino abrogatos esse, revera promulgaverunt proceres Germaniae suo et populorum nomine: itaque pravum illud schisma quod non de quorundam hominum fortuita auctoritate certamen fuerat, neque ecclesiam modo sed ipsam religionem turbaverat, immo perverterat, sublatum fuit. Interfuerant quidem etiam antea principes concillis, ut famoso illi concilio Constantiensi, non tamen veluti ipsi sententiam ibi decernerent, sed ministrorum instar adessent, qui decretis doctorum subscriberent, deinde carnifices eorum decretorum vim sanguinolentam re, id est, caede exprimerent. Caesar autem, qui conventui Augustano praesidebat, non aequali jure neque eadem liertate, id est, non divina auctoritate egit: Carolus ille quintus, cujus regna tam late patuerunt, ut sol in ipsis non occidere diceretur, idem ille qui paucis ante annis urbem Romam, s'edem Pontificis, exercitui expugnandam, diripiendam, comburendam, moni lasciviae et ludibrii in ipsum Pontificem genere deperpendam permiserat, is tum Augustae tutorem ac patronum ecclesiae, id est satellitem Pontificis se profitebatur, pacen' in ecclesia restituere sibi in animo esse ita declarans, ut pristinam servitutem minaretur, contentus istis ambitiosis, cruentis, libidinosi ex orbe terrarum et urbe Roma et ipso Pontifice captivo reportatis manubis, sed gloriam immortalem spolorum opimorum e tyrannide contra religionem usurpata reportandorum alias relinquens, surdus, ille, quem lateret Deum, ipsum sursum esse, ejusque esse illam *turbara*, que jan *mirum* Christianae libertatis *sonum spargeret*, —*impar* ille sancto aevi sui ingenio.

⁴⁶ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. 111, § 552, p. 357; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, tercera edición, Berlín 1830, § 552; trad. esp. México 1977, pp. 284-285.

Las consecuencias eclesiológicas explicitan la crítica hegeliana de la concepción católica de la Eucaristía y del sacerdocio. Se trata en resumen de la doctrina católica de la comunión de los santos y el Cuerpo místico, a la que Hegel accede desde la observación exterior de el modo de actuar católico.

El camino no es equivocado. Por otra parte ayuda a ver hasta qué punto su posición doctrinal le permite recorrerlo. Y ese punto es muy cercano. Hegel no procede en la consideración del hombre católico en su dimensión comunitaria con la misma amplitud de criterio con que juzga la doctrina (la escolástica) católica. No encuentra nada en la devoción católica que pueda ser justificado. Esta posición no es nueva, la encontramos ya en el período de Jena.

Si en la escolástica había "concepto", aquí no lo hay para nada. Todo es exterior. Y esta exterioridad es para Hegel mortal respecto de la vida ética, que es en definitiva la del Estado. Es mortal porque mata de raíz la libertad.

d) Organización del estado

"A dicho principio y a este desarrollo de la servidumbre del espíritu en el dominio religioso, corresponde una legislación y constitución de la servidumbre jurídica y ética, y una condición de injusticia e inmoralidad en el estado real [Solchem Prinzip und dieser Entwicklung der Unfreiheit des Geistes im Religiösen entspricht nur eine Gesetzgebung und Verfassung der rechtlichen und sittlichen Unfreiheit und ein Zustand der Unrechtlichkeit und Unsittlichkeit im wirklichen Staate]. Consiguientemente, la religión católica ha sido y es aún con frecuencia altamente loada, como aquella por la cual solamente es asegurada la estabilidad de los gobiernos; pero, efectivamente, de aquellos gobiernos ligados a instituciones que se fundan en la servidumbre del espíritu —el cual. debería ser jurídicamente y éticamente libre, esto es, bajo instituciones de la injusticia bajo una condición de corrupción y barbarie moral [Konsequenterweise ist die katholische Religion so laut ah diejenige gepriesen worden und wird noch oft gepriesen, bei welcher allein die Festigkeit der Regierungen gesichert sei, —in der Tat solcher Regierungen, welche mit Institutionen zusammenhängen, die sich auf die Unfreiheit des rechtlich und sittlich frei sein sollenden Geistes, au Institutionen des Unrechts und ele en Zustand sittlicher Verdorbenheit und Barbarei gründen]." ⁴⁷

⁴⁷ *Ibidem*, *En'zyklopeddie*, pp. 357-358; *Enciclopedia...*, p. 285.

Del carácter exterior de la religión católica surge una determinada organización del estado que es también exterior. Exterioridad en el ámbito de la vida ética significa injusticia, carencia de libertad, opresión y servidumbre. No es más que la falta de dialéctica y de concepto en la fijación de las relaciones libres implicada por la dura determinación de lo sensible, muerto porque no puramente "espiritual".

La falta de libertad crea necesariamente la corrupción y barbarie moral que en general el no católico observa en los países católicos. Esto favorece la aparición de gobiernos despóticos.

e) Catolicismo y revolución

"Pero estos gobiernos no saben que tienen en el fanatismo la terrible fuerza que no se volverá contra ellos, sino a condición y mientras ellos mismos permanezcan bajo la esclavitud de la injusticia y de la inmoralidad [Diese regierungen wissen aber nicht, daß sie am Fanatismus die furchtbare Macht haben, welche nur so lange und nur unter der Bedingung nicht feindselig gegen sie auftritt, daß sie unter der Knechtschaft des Unrechts und der Immoralität befangen bleiben]." ⁴⁸

La condición exterior de la vida católica es solidaria con el despotismo de los gobiernos. Apenas desde el gobierno aparece un atisbo de libertad, el gobierno cae, porque está basado sólo sobre lo exterior.

El gobierno en un país católico necesariamente es despótico, injusto e inmoral, porque no es más que la contrapartida exterior de lo exterior, que es la sociedad real católica.

Su catolicismo es necesariamente fanatismo, sólo por ser exterior, natural y sensible, es decir no pensado y no libre.

"Pero en el espíritu hay también otra fuerza; contra aquella condición de exterioridad y de rompimiento, la conciencia se recoge en su realidad interior y libre, se despierta la filosofía en el espíritu de los gobiernos y de los pueblos, esto es, el conocimiento de lo que en la realidad es en sí y por sí justo y racional [Aber in dem Geiste ist noch eine andere Macht vorhanden: gegen jenes Außersich- und Zerrissensein sammelt sich das Bewußtsein in seine innere freie Wirklichkeit: es erwacht die Weltweisheit im Geiste der Regierungen und der Völker, d.h. die Weisheit über das, was in der Wirklichkeit an und für sich recht und vernünftig ist]."⁴⁹

⁴⁸ *Ibidem*, *Enzyklopädie*..., p. 358; *Enciclopedia*..., p. 285.

⁴⁹ *Ibidem*, *Enzyklopädie*..., p. 358; *Enciclopedia*..., p. 285.

La condición de la exterioridad no es eterna, porque lo exterior no es sino un momento del desarrollo del espíritu, y así contiene en sí lo espiritual que tarde o temprano se manifiesta y se opone a sí mismo como exterior. En lo histórico esto es la revolución.

Pero la verdadera revolución no es exterior, porque supera lo exterior. Se da entonces en el espíritu que *se recoge* desde lo externo hacia lo interno, lo cual no es más que la tarea de la filosofía, y no del cortar cabezas.⁵⁰

“Con razón la producción del pensamiento, y más particularmente la filosofía, ha sido llamada la sabiduría mundana, puesto que el pensamiento hace presente la verdad del espíritu, la introduce en el mundo y la libera así en su realidad y en sí mismo [Mit Recht ist die Produktion des Denkens und bestimmter die Philosophie *Weltweisheit* genannt worden, denn das Denken vergegenwärtigt die Wahrheit des Geistes, führt ihn in die Welt ein und befreit ihn so in seiner Wirklichkeit und an ihm selbst].”⁵¹

La filosofía es el verdadero espíritu del mundo, o *sabiduría mundana* que reconcilia la realidad consigo misma desde la separación abstracta de la realidad establecida según el principio católico de la exterioridad.

Según Hegel en el catolicismo el espíritu es contrapuesto en la realidad rígidamente al espíritu consciente de sí. En la filosofía se disuelve esta contraposición, es decir, la conciencia se recoge en su realidad interior y libre. Lo notable aquí es la atribución de exterioridad a la religión y de interioridad a la filosofía. El Estado “filosófico” es principio de interioridad. Por eso, pasa de los gobiernos a los pueblos el conocimiento de lo que es en sí y por sí justo y racional, haciéndose realidad.

Este proceso es propio de la filosofía como sabiduría mundana, puesto que el pensamiento hace presente la verdad del espíritu, *la introduce en el mundo* y la libera así en su realidad y en sí mismo. Esta liberación no es más que librarla de lo exterior sensible, que por ser quieto es muerto e impide el movimiento absoluto del espíritu.

⁵⁰ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, trad. esp., México-Madrid-Buenos Aires 1981, 347; Ph G 390, 14-20.

⁵¹ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. III, § 552, p. 358; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, tercera edición, Berlín 130, § 552; trad. esp. México 1977, p. 285.

f) *Carácter mundano contra santidad*

“Con esto, el contenido se da una forma completamente diversa. La servidumbre de la forma, esto es, del saber y de la subjetividad, tiene sobre el contenido moral el efecto de que la autoconciencia no es inmanente en él; de que es representado como sustraído a ella, de modo que el contenido debe ser verdadero solamente en cuanto es negativo contra la realidad de la autoconciencia; en esta falta de verdad, el contenido moral se llama una cosa santa [Damit gibt sich der Inhalt eine ganz andere Gestalt. Die Unfreiheit der *Form*, d.i. des Wissens und der Subjektivität, hat für den sittlichen Inhalt die Folge, daß das Selbstbewußtsein ihm als nicht immanent, daß er als demselben entrückt vorgestellt wird, so daß er nur wahrhaft sein solle als negativ gegen dessen Wirklichkeit. In dieser Unwahrheit heißt der sittliche Gehalt ein *Heiliges*].”⁵²

El principio que pretende una santidad separada de la realidad concreta es el principio católico. Este es pues el modo de organización de la sociedad que el espíritu supera en su marcha. Ahora el contenido se da una forma completamente diversa porque no hay más separación abstracta. Hay unidad tranquila porque el espíritu es espíritu mundano.

Desaparece así “la servidumbre de la forma, esto es, del saber y de la subjetividad”, porque no hay un saber que sea para sí verdadero contra el mundo y que no lo informe como autoconciencia, sino que ahora el saber es sabiduría mundana. El mundo no es más representado como sustraído al saber.

El contenido así no debe ser verdadero solamente en cuanto es negativo contra la realidad de la autoconciencia sino que lo es por sí mismo, porque él es la realidad.

Para el catolicismo el contenido moral se llama “una cosa santa” en esta falta de verdad, es decir, su santidad es puramente negativa, no es más que la separación del mundo, algo vacío.

“Pero con el introducirse del espíritu divino en la realidad y con la liberación de la realidad en el espíritu divino, lo que en el mundo debe ser santidad es sustituido por la eticidad [Aber durch das Sicheinführen des göttlichen Geistes in die Wirklichkeit, die Befreiung der Wirklichkeit zu ihm wird das, was in der Welt *Heiligkeit* sein soll, durch die *Sittlichkeit* verdrängt].”⁵³

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem.*

Ya no hay más separación porque el espíritu está perfectamente identificado con el "curso del mundo".⁵⁴ El espíritu es ahora subjetivo y objetivo en unidad.⁵⁵ La cosa —toda realidad— es idéntica con el proceso de su liberación, y ésta con el espíritu divino.

g) *Consecuencias de la superación ética del catolicismo*

"En lugar del voto de castidad, sólo el matrimonio vale como ético, y, por consiguiente, la familia como lo que hay más alto en este aspecto del hombre; en lugar del voto de pobreza (al cual desarrollándose en contradicciones, corresponde el mérito de donar los bienes a los pobres, esto es, el enriquecimiento de los pobres), vale la actividad del adquirir mediante la inteligencia y la rectitud en tal comercio y uso de riquezas, la eticidad en la sociedad civil; en lugar del voto de la obediencia, vale la obediencia a la ley y a las instituciones legales del estado, que es la verdadera libertad, porque el estado es la verdadera y propia razón que se realiza: la eticidad en el estado. Así, derecho y moralidad pueden llegar a ser efectivos. [Statt des Gelübdes der Keuschheit gilt nun erst die *Ehe* als das Sittliche, und damit als das Höchste in dieser Seite des Menschen die *Familie*; statt des Gelübdes der Armt (dem, sich in Widerspruch verwickelnd, das Verdienst des Wegschenkens der Habe an die Armen, d.i. die Bereicherung derselben entspricht) gilt die *Tätigkeit* des Selbsterwerbs durch Verstand und Fleiß und die *Rechtschaffenheit in diesem Verkehr und Gebrauch des Vermögens*, die *Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft*; statt des Gelübdes des Gehorsams gilt der Gehorsam gegen das *Gesetz* und die gesetzlichen Staatseinrichtungen, welcher selbst die wahrhafte Freiheit ist, weil der Staat die eigene, die sich verwirklichende Vernunft ist; die *Sittlichkeit im Staate*. So kann dann erst Recht und Moralität voranden sein.]" ⁵⁶

La posición aquí expresada por Hegel respecto de los tres votos es constante a lo largo de toda su obra. No hay señales de un cambio de perspectiva en algún punto de su producción. Los tres votos de la vida religiosa constituyen el resumen del principio católico de la

⁵⁴ Cfr. G. W. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, trad. esp., México-Marid-Buenos Aires 1981, 229; Ph G 256, 33: "La virtud es vencida por el curso del mundo (Die Tugend wird also von dem Weltlaufe besiegt)".

⁵⁵ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. III, § 513; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, tercera edición, Berlin 1830, § 513; trad. esp. México 1977, p. 263; trad. esp. 1977, p. 263: "La eticidad es la realización del espíritu objetivo, la verdad del mismo espíritu subjetivo y objetivo; la unilateralidad del espíritu objetivo está en tener su libertad por una parte inmediatamente en la realidad, y, por consiguiente, en el exterior, en la cosa; por otra parte, en el bien, en cuanto universal abstracto."

⁵⁶ *Ibidem*, *Enzyklopädie*..., § 552, pp. 358-359; *Enciclopedia*..., § 285.

abstracción, es decir de la separación del mundo. Es el punto de vista que se explica claramente en el *Discurso académico de 1830*,⁵⁷ y que habíamos encontrado en la *Filosofía del Derecho*.

Contra la objeción que puede surgir desde la mentalidad católica, según la cual la religión tiene su propia condición inalienable frente a la condición mundana Hegel expresa a continuación:

"No basta que la religión mande dar a César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios, puesto que se trata precisamente de esto: de determinar qué es lo del César, esto es, qué es lo que pertenece al régimen mundano, y bastantes conocidas son las usurpaciones del régimen mundano, como por otra parte las del régimen eclesiástico [Es ist nicht genug, daß in der Religion geboten ist: *Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist*, denn es handelt sich eben darum, zu bestimmen, was der Kaiser sei, d.i. was dem weltlichen Regimente gehöre; und es ist bekannt genug, was auch das weltliche Regiment in Willkür sich alles angemaßt hat, wie seinerseits das geistliche Regiment]."⁵⁸

57 G. W. F. HEGEL, *Rede bei der dritten Säkular-feier der Uebergabe der ausburgischen Konfession (Den 25 Juni 1830)*, en *Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1966, 532-544; aquí 539-541: "Voluit itaque ecclesia, *carere conjugum et liberorum caritate atque pietate* sanctius esse matrimonio. Ad quam societatem quum natura impellamur, bruta quidem animalia in eo, ad quod natura feruntur, consistunt, sed hominis est, illum impetum ad consortium amoris et pietatis transformare. Profecto veteres dum Vestam aut Lares ac Penates familiae praesidere rati sunt, rectius in ea divini aliquid inesse senserunt, quam ecclesia statuit, in contemptu matrimonii inesse praecipuam quandam sanctitatem. Mittamus mentionem facere, qui ex illa sterilitatis lege mores profligatissimi progeniti sint; quum satis quidem constet, inter clericos, qui isti sanctitati addicti essent, quam plurimos eosque summae auctoritatis et dignitatis fuisse homines libidinosissimos et palam dissolutissimos. Hoc enim vitium non legis ipsius esse contenditur, sed humanae libidini et pravitati tribuitur, verum quae officia Deus hominibus injunxit et quae sancta ipsis esse voluit, ad omnes pertinent, seque amor omnium ordinum aequaliter patere vult; ex illa autem sanctimoniae lege quum id consecuturum esset —quod sane est ineptum—, ut toti generi humano matrimoniis interdiceretur, tum vero omnis honestatis et morum disciplinae fundamentum convellitur, quod in pietate familiae constat esse positum.

Deinde *paupertatem* sanctam esse virtutem ecclesia praecepit; itaque dum industriam et probitatem in re familiari tuenda et administranda diligentiamque in acquirendis bonis, quae tum vitae sustentandae necessaria sunt, tum allis adjuvandis inserviunt, vilipendit, labori inertiam, ingenio socordiam providentiae et probitati incuriam ita praetulit, ut clericis per paupertatis votum seu potius mendacium licentia avaritiae et luxuriae acquireretur; scilicet ut ipsi soli pecuniosi et omnium divitiarum, quas stulte atque adea impie compararent alii, possessores essent, ideo divitiarum possessio et comparatio condemnata est.

His duobus praeceptis tertium adjunxit haec ecclesia, coronam omnium, *coecitatem obsequii, et servitutem mentis humanae*, ita ut amor Dei non ad libertatem nos perduceret, sed ad servitutem detruderet, ad servitutem aequae in minimis rebus, quae casui et arbitrio cujusque permissae sunt, atque in maximis, id est, in scintilla ejus, quod justum, honestum, pium est, et in instituenda atque gerenda vita; scilicet ut privatam vitam et rem domesticam regerent, et reipublicae principumque domini essent illi, qui se servos, immo servorum servos esse, devoverent."

58 G. W. F. HEGEL, *Enzyklädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. III, § 552, pp. 358-359; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, tercera edición, Berlin 1830, § 552; trad. esp., México 1977, p. 285.

En efecto, tal objeción presupone que la religión es lo supremo, lo que juzga todo. En tal caso no podría haber usurpaciones del poder religioso. *Pero las hay*.⁵⁹ Por lo tanto es necesario un punto de vista superior que discierna qué es de Dios y qué es del César. Este punto de vista es la eticidad, la realidad del espíritu, el todo concreto, el espíritu del mundo realizado en quien tiene el poder efectivo: el estado mundano.

h) El programa de la liberación ética

“El espíritu divino debe / penetrar de modo inmanente la vida mundana; así la sabiduría se hace concreta en este camino y hace que lleve en sí misma la justificación [Der göttliche Geist muß das Weltliche immanent durchdringen, so ist die Weisheit konkret darin und seine Berechtigung an ihm selbst bestimmt]. Pero aquella inmanencia concreta la constituyen las configuraciones indicadas de la eticidad: la eticidad del matrimonio contra la santidad del celibato, la eticidad de la riqueza y la ganancia contra la santidad de lo pobreza y de su ocio, la eticidad de la obediencia de prestarse al derecho del estado contra la santidad de la obediencia privada de derechos y de deberes, contra la santidad de la servidumbre de la conciencia [Jenes konkrete Inwohnen aber sind die angeführten Gestaltungen der Sittlichkeit, die Sittlichkeit der Ehe gegen die Heiligkeit des ehelichen Standes, die Sittlichkeit der Vermögens- und Erwerbstätigkeit gegen die Heiligkeit der Armut und ihres Müßiggangs, die Sittlichkeit des dem Rechte des Staates gewidmeten Gehorsams gegen die Heiligkeit des pflicht- und rechtlosen Gehorsams, der Knechtschaft des Gewissens].”⁶⁰

La primera frase de este párrafo nos pone en el ambiente teológico del protestantismo a través de la referencia a la “justificación [Berechtigung]”. La sabiduría mundana lleva en sí misma la justificación en cuanto procede a través de la realidad concreta, o más bien la constituye. Esta sabiduría es “el espíritu divino [der göttliche Geist].” Se trata del programa que Hegel abraza. Lo cual no significa necesariamente confesión de fe protestante, sino sólo adhesión al modo de proceder de su “espíritu en el mundo”, o mejor, de lo que el mismo Hegel comprende de ese espíritu.

La mención de la “inmanencia” es capital porque permite desentrañar la afirmación programática. Se trata de una *tarea*, de un *tra-*

⁵⁹ Desde el punto de vista del análisis teológico será de vital importancia iluminar el sentido de esta “constatación” hegeliana, que aquí es el punto central del razonamiento.

⁶⁰ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. III, §552, p. 359; *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, tercera edición, Berlín 1830, § 552; trad. esp. México 1977, pp. 285-286.

bajo por cumplir dentro de este mundo por parte del espíritu como "geistiger arbeiter [trabajador espiritual]" según la exacta afirmación de la *Fenomenología*.⁶¹ Es ni más ni menos que de la conformación del mundo a través del camino de la penetración de la vida mundana sin salir de ella, es decir sin "perderse" en la abstracción. Esta es la (auto)"justificación" del espíritu.

Aquella inmanencia en concreto está constituida por las configuraciones de la eticidad, es decir, la eticidad del matrimonio, la eticidad de la riqueza y la ganancia, y la eticidad de la obediencia de prestarse al derecho del estado. Este es el aspecto positivo contra el negativo de la pretensión católica.

Es interesante preguntarse si este trío de configuraciones es original en su formulación afirmativa, o si ésta es la contrapartida del trío negativo original de la vida católica según los tres votos religiosos, es decir: la santidad del celibato, la santidad de la pobreza y de su ocio, la santidad de la obediencia privada de derechos y de deberes o sea la santidad de la servidumbre de la conciencia. Si consideramos los pensamientos que encontramos en la *Fenomenología del Espíritu* la respuesta parece que debe inclinarse a afirmar que la preocupación original de Hegel es la refutación del modo de vida religioso-católico como tal, antes que el desarrollo positivo de las determinaciones de la eticidad, tal como lo encontramos por ejemplo en la más tardía *Filosofía del Derecho*.

i) La lucha contra el catolicismo como liberación

"Con la necesidad del derecho y de la eticidad, y con la inteligencia adquirida sobre la naturaleza libre del espíritu, surge la lucha de éste contra la religión de la servidumbre [Mit dem Bedürfnisse des Rechtes und der Sittlichkeit und der Einsicht in die freie Natur des Geistes tritt der Zwist derselben gegen die Religion der Unfreiheit ein]".⁶²

El principio especulativo que anima este pasaje es una de las claves de la comprensión de la realidad política, y será uno de los ejes principales de la interpretación filosófica de la historia según Hegel.

La religión de la servidumbre, de la sujeción ciega, es el catolicismo. Contra el catolicismo lucha el espíritu con dos medios: con la *necesidad* del derecho y la eticidad, y también con la intelligen-

⁶¹ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*; Ph G 458, 34.

⁶² G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. III § 552, pp. 359-361; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, tercera edición, Berlin 1830, § 552; trad. esp. México 1977, p. 286.

cia, la sabiduría del espíritu acerca del mismo espíritu, es decir con la *filosofía*. Debemos registrar la afirmación hegeliana de que la eticidad concreta implica una necesidad, para nuestro posterior análisis teológico.

A partir de estas afirmaciones Hegel realiza una crítica en profundidad de la *Revolución Francesa* basada en su actitud frente a la religión. Para él la Revolución fracasó por no haber reformado el catolicismo. El texto de la *Enciclopedia explica largamente este punto de vista*.

"No sirve que las leyes y el ordenamiento del estado se transformen en organización jurídica racional, si no se abandona en la religión el principio de la servidumbre [Es hülfe nichts, daß die Gesetze und die Staatsordnung zur vernünftigen Rechtsorganisation umgeschaffen würden, wenn nicht in der Religion das Prinzip der Unfreiheit aufgegeben wird]. Las dos cosas son incompatibles entre sí; es torpe idea querer asignarles un dominio separado, en la opinión de que su diversidad se conserve luego pacíficamente y no estalle en contrastes y luchas [Beides ist unverträglich miteinander; es ist eine törichte Vorstellung, ihnen ein getrenntes Gebiet anweisen zu wollen, in der Meinung, ihre Verschiedenheit werde sich gegenseitig ruhig verhalten und nicht zum Widerspruch und Kampf ausschlagen]." ⁶³

La Revolución transformó en organización jurídica racional las leyes y el ordenamiento del estado, pero esa organización quedó como abstracta, separada de la vida real, no se convirtió en eticidad. La causa de esto es que no incluyó una religión que fuese verdaderamente racional, es decir, ética. La Revolución no transformó al catolicismo, que contiene en sí el principio de la servidumbre, y por consiguiente toda la organización del estado quedó destituida de carácter verdaderamente completo. Para que el estado funcione debe abandonarse en la religión el principio de la servidumbre, es decir, de la obediencia ciega. ⁶⁴

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Rede bei der dritten Säkular-Feier der ausburgischen konfession (Den 25 Juni 1830)*, en *Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit*, Stuttgart-Bad Cannastadt 1966, 532-544, aquí 535-536: "Se ut ii, quos sonus ille pervaserat, qui se jam emancipatos putabant, liberi, non liberti essent, id in eo positum fuisse apparet, ut principes populorum et urbium consules rei praessent. Qui enim e superstitionis modo evaserunt animi, illi fieri non potest quin ea legum et civitatis ratione, quae ad pristinae religionis normam conformata est, adhuc premantur. Nequi enim religio in recessu mentis contineri et ab agendi ratione et vitae institutione secludi potest; tanta ejus est vis et auctoritas, ut quidquid ad humanam vitam pertineat, complectatur et moderetur, ideoque reformata religione, civitatis quoque et legum morumque rationem reformari oporteat. Sed quum principes et magistratus civitatum illi essent, Augustanum negotium solenniter peragerent, hoc testimonio declaratum est, rem publico consilio et voluntate, non per vim multitudinis esse confectam, neque legum et principum majestatem et auctoritatem oppressem, sed legitimo ipsos civitatum statui et obsequiosis populis praesse."

Podría pensarse en una separación entre la Iglesia y el Estado, pero esto no es más que una torpe idea porque en la Iglesia (católica) quedará siempre el germen de la lucha contra el Estado, por su pretensión de obediencia absoluta a lo que ella declara santo, separado del dominio del Estado y entonces intocable.

“Los principios de la libertad jurídica pueden ser solamente abstractos y superficiales, y las instituciones de estado derivadas de ellas deben ser por sí insostenibles cuando la religión desconoce tanto la sabiduría de aquellos principios, que no sabe que los principios de la razón de la realidad tienen su última y suma garantía en la conciencia religiosa, en la subsumción bajo la conciencia religiosa de la verdad absoluta [Grundsätze der rechtlichen Freiheit können nur abstrakt und oberflächlich und daraus hergeleitete Staatsinstitutionen müssen für sich unhaltbar sein, wenn die Weisheit jener Prinzipien die Religion so sehr mißkennt, um nicht zu wissen, daß die Grundsätze der Vernunft der Wirklichkeit ihre letzte und höchste Bewährung in dem religiösen Gewissen, in der Subsumtion unter das Bewußtsein der absoluten Wahrheit haben].”⁶⁵

El punto firme de partida es la sabiduría de los principios mundanos que conforman el Estado. Estos principios son los de la *libertad jurídica* [Grundsätze der rechtlichen Freiheit]. En sí mismos son sabios —por referirse a la verdadera realidad que es la de la vida mundana en el Estado—, pero se vuelven abstractos y superficiales cuando son sostenidos por una religión inadecuada para ellos. Lo mismo sucede con las instituciones del Estado que derivan de estos principios: participan de su carácter de contraposición a la realidad, y entonces de su falta de profundidad.

Este es el fruto de la acción temporal de una religión que desconoce la sabiduría en sí de los principios mundanos porque pone su atención en lo santo como separado del mundo. Es la religión católica. Esta religión desconoce tanto la sabiduría de aquellos principios que se produce un resultado paradójal: no sabe que los principios de la razón de la realidad tiene su última y suma garantía en sí misma, en la propia religión. Tal será el Estado cual sea la religión.

Aquí nos encontramos con una instancia que reaparece constantemente en los puntos decisivos del discurso hegeliano: el mismo discurso racional depende de un *hecho*, o mejor, de un *hecho interpretado*. En este caso se trata de la imagen concreta del Estado inmanente y mundano como valor absoluto.

⁶⁵ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. III, § 552, p. 359-361; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, tercera edición, Berlin 1830; trad. esp. México 1977, p. 286.

Los principios de la razón de la realidad que garantizan *tal* Estado solo pueden ser plenamente reales y efectivos en la conciencia religiosa, en la subsumción bajo la conciencia religiosa de la verdad absoluta. Es decir cuando la religión es tal que es la religión del Estado mundano, la que lo deja ser, y más aún lo constituye plenamente.⁶⁶ Y Hegel ve claramente que esta no es la religión católica.

“Si en algún modo sucediese, y, por decirlo así, *a priori* naciese una legislación que tuviese por fundamento los principios racionales, pero estuviese en contraste con la religión del país, basada en los principios de la servidumbre espiritual, la actuación de la legislación sería luego siempre repuesta en los individuos del gobierno como tales y de la administración entera, que se derrama a través de todas las clases. Es sólo la idea abstracta y vacía imaginarse como posible que los individuos obren sólo según el sentido o la letra de la legislación, y no según el espíritu de su religión, en que consiste su íntima conciencia y su suma obligación. [Wenn, auf welche Weise es geschehe, sozusagen apriori, eine Gesetzgebung, welche die Vernunftgrundsätze zu ihrer Grundlage hätte, aber im Widerspruche mit der auf Prinzipien der geistigen Unfreiheit basierten Landesreligion, entstanden wäre, so liegt die Betätigung der Gesetzgebung in den Individuen der Regierung als solcher und der ganzen sich durch alle

66 Cfr. G. W. F. HEGEL, *Rede bei der dritten Säkularfeier der Uebergabe der ausburgischen konfession (en 25 Juni 1830)*, en *Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit*, Stuttgart-Bad Conntstadt 1966, 532-544, aquí 538-539: “Ac principio quidem schisma illud, quo animi sancta pentralia inter se ipsa desidebant, atque respublica in duplicem potestatem civilem discissa erat, abolitum esse videmus; reipublicae licere actoritate divina in se esse intellectum est, atque civitati civibusque sua jura honestatisque praecepta divinitus esse legitima. Potestas principum reconciliata est cum ecclesia; dum illa consociatur con divina voluntate, haec dominatus injuria esse abdicat. In quo illud maximum consendum esse reor, quod non fortuita et externa quaedam principum et theologorum ea pactio fuit, sed religionis ipsius atque civitatis praecepta et intimae rationes germana veritatis pace coaluerunt. Quod fundamentum tum jactum procedente tempore uberius se ita explicuit, ut tandem (nam id quidem nonnisi lentius fieri potest in omnem vitae humanae disciplinam et omnium officiorum praecepta sese insinueret atque informaret.

Revocemus igitur in memoriam, Auditores amplissimi, quae vitae humanae officia sint, deinde quae doctrina veteris ecclesiae illa oppugnaverit, immo perverterit. Sunt autem illa omnibus cognita, primum, quae ad familiam pertinent, motus conjugum, parentum et liberorum amor, deinde justitia, aequitas, et benevolentia erga alios homines, diligentia et probitas in re familiar administranda, denique patriae et principum amor, qui illis tuendis vel vitam profundi jubent. Quam virtutum immortalia exempla, quae Graeci et Romani nobis admiranda et imitanda reliquerunt, ecclesiae patres, qui splendida vitia fuisse edicerunt. Itaque his virtutibus justique et honesti legibus ecclesia Romana aliam vitae rationem, *sanctitatem* scilicet, opposuit et praetulit. Et primum quidem illud sane demus, virtutem Christianam quae ex amore Dei proficiscatur, longe praestantior et sanctiorem esse illa, quae non ex eodem fonte manarint. Verruntamen illa officia, quae ad familiam, ad commercium, quod hominibus est inter sese, quaeque ad patriam et principem spectant, illa ligitur ipsa contendimus ac tuemur a voluntate Dei proficisci, virtutesque, quae ad illa pertinent, pietate Christiana, id est, amore divinae voluntatis potius confirmari, neutiquam vero per eam contemni, vilipendi aut abrogari. Haec autem officia et virtutes infirmantur et evertuntur iis, quae ecclesia Romana sanctitatis praecepta declaravit et hominibus suis imposuit, quae, ne sermo noster vagus et vanus videatur, singula nominemus...”

Klassen verzweigenden Verwaltung; es ist nur eine abstrakte, leere Vorstellung, sich als möglich vorzuspiegeln, daß die Individuen nur nach dem Sinne oder buchstaben der Gesetzgebung und nicht nach dem Geiste ihrer Religion, in der ihr innerstes Gewissen und höchste Verpflichtung liegt, handeln.] Las leyes, en esta antítesis contra lo que la religión ha declarado santo, aparecen como algo hecho por el hombre; ellas no podrían, aún cuando fueran sancionadas e introducidas externamente, oponer resistencia duradera a la contradicción y a los asaltos del espíritu religioso contra ellos [Die Gesetze erscheinen in diesem Gegensatz gegen das was von der Religion für heilig erklärt wird, als ein von Menschen Gemachtes; sie könnten, wenn sie auch sanktioniert und äußerlich eingeführt wären, dem Widerspruche und den Angriffen des religiösen Geistes gegen sie keinen dauerhaften Widerstand leisten]. Así, tales leyes, aún cuando su contenido fuese el verdadero, naufragan en la conciencia, cuyo espíritu es diverso del espíritu de la ley, y no las sanciona [So scheitern solche Gesetze, wenn ihr Inhalt auch der wahrhafte wäre, an dem Gewissen, dessen Geist verschieden von dem Geiste der Gesetzte ist und diese nicht sanktioniert.]”⁶⁷

Hegel describe su comprensión de la Revolución Francesa. En ella se trató de organizar un Estado según una legislación que se dirige a las cosas mundanas como tales, es decir teniendo como fundamento los principios racionales. Pero esto sucedió a priori, desde afuera, no desde la misma realidad.

Sucedió así porque en verdad la realidad es constituida por la religión. Y en este caso la religión no es adecuada para constituir un Estado como realidad puramente mundana, es decir sabia según principios racionales.

La religión católica, que es la religión de Francia, está intrínsecamente basada sobre los principios de la servidumbre espiritual, de la obediencia a lo que ella declara santo y separado del mundo. Por lo tanto esta religión está en contradicción manifiesta con la pretensión de la Revolución y así ésta no puede ser efectiva.

En efecto, los individuos de la administración estatal, siendo fieles a su religión católica, que exige su servidumbre, no serán fieles servidores del Estado. Porque la religión es de verdad para Hegel superior al Estado.

La obligación absoluta procede de la íntima conciencia. Y ésta se determina últimamente por la religión. Una religión que decla-

⁶⁷ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. III, § 552, pp. 359-361; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, tercera edición, Barlin 1830, § 552; trad. esp., México 1977, p. 286.

rase obligatorio algo contra la legislación del Estado, por más que ésta sea verdadera, terminaría venciendo por el natural lugar que ocupa en el desarrollo del espíritu. Es el caso del catolicismo. Si la religión de los individuos es la católica, la desobediencia a la legislación estatal está asegurada. Sólo podría haber esfuerzos extrínsecos, y entonces violentos, para asegurar un cumplimiento muerto y no libre, no espiritual, de tales leyes que al final terminaría desmoronándose.

La conciencia debe sancionar en última instancia la ley, y no una instancia extrínseca, el gobierno. Ley y conciencia deben coincidir absolutamente, su espíritu debe ser el mismo, el espíritu absoluto. No debe haber un "espíritu de la ley" (Montesquieu) diverso del espíritu de la conciencia, que es la instancia suprema, y que por tanto debe incluir la religión.⁶⁸

"Es de estimar como nada más que una locura de los tiempos modernos cambiar un sistema de costumbres corrompido y la constitución del Estado y la legislación sin cambiar la religión; hacer una revolución sin haber hecho una reforma; pensar que con la religión

68 Cfr. G. W. F. HEGEL, *Rede bei der dritten säkular-Feier der Uebergabe der ausbürgischen konfession (Dent 25 Juni 1830)*, en *Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1966, 532-544, aquí 541-542: "Quis, qui miti et benigno sit animo erga secus de religione sentientes, qui odium, quod religionis causa tam diu et tam immaniter populos agitaverit, sopiri tandem cupiat, nec sopitum denuo expergefieri, quis igitur neget, haec, quae dixi, esse praecepta ecclesiae Romanae, ea omnem vitae humanae rationem amplecti, iisque omnem ejus justitiam et honestatem turbari et pessumdari. Itaque non solum illam sanctitatem, cujus titulum sibi sumserat Romanus Pontifex, sed ista graviora, id est, nocentissima sanctitatis praecepta abolita esse, a civitatum rectoribus Augustae declaratum, itaque civitatem cum Deo, Deum cum civitate reconciliatum esse promulgatum est tunc dissidium, quo leges justae honestique hominibus quidem, sed Deo aliud quiddam placere putaretur, compositum, tunc illa ambiguitas et duplicitas, cujus ope perversi homines criminum et injuriarum veniam sibi poscerent, prohi vel ad seditiones et scelera vel ad ineptias et socordiam adducerentur; tum denuo divinae voluntatis conscientia diversa a consensu veri et justae esse desiit.

Neque legum in animis hominum firma fiducia esse potest, nisi persuasum habent, eas religioni non modo non repugnare, sed etiam originem inde ducere. Quamvis enim nostro tempore plurimi lique magna autoritate et ingenio praediti eam denuo veram sapientiam esse putent, quae religionem a civitate separet, graviter hi tamen in eo errant. Quod enim in animis firmissimum atque summum, omniumque officiorum unicum principium esse apparet, Dei norio est, ut quod inde non pendeat neque specie voluntatis divinae sancitum sit, id a casu aut arbitrio cujuscunque aut violentia proficisci videatur neque vere obligare ac religare homines possit. Unde imprudentia eorum non satis reprehendi potest, qui institutorum legumque civitatis reformationem fieri posse putent, vera religione, quacum hae consentiant, non restaurata. Divinae libertatis recuperatae ejusque solius fructus est libertas et justitia civilis, istorum, qui hanc rei naturam intellectu non assequuntur, errorem terribilis magister, eventus rerum, nostra memoria graviter redarguit. Vidimus enim per omnia Catholici orbis regnas, quorum nobiliores cives jam verior ejus, quod honestum et justum est, scientia pervaserat, instaurationem legum civitatis et morum tentatam esse sed vel consentientibus vel dissentientibus principibus, dissentiente autem religione, ausa illa jam ab initio suo foeda, dende omni criminum et malorum genere obruta esse et denique cum acerbissima auctorum ignominia irrita cecidisse.

Nobis quidem divina providentia id contingit, ut religionis, quam profiteamur, praecepta cum eo, quod civitati justum sit, consentiant."

antigua y su santidad puede estar en paz y armonía una constitución de Estado opuesta, y se puede proporcionar estabilidad a las leyes mediante garantías externas, por ejemplo, de las llamadas cámaras y del poder que se les da de determinar el presupuesto y semejantes [Es ist nur für eine Torheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, deren Staatsverfassung und Gesetzgebung ohne Veränderung der Religion umzuändern, eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben, zu meinen, mit der alten Religion und ihren Heiligkeiten könne eine ihr entgegengesetzte Staatsverfassung Ruhe und Harmonie in sich haben und durch äußere Garantien— z.B. sogenannte Kammern und die ihnen gegebene Gewalt, den Finanzetat zu bestimmen (vgl. § 544 Anm.) u. dgl.— den Gesetzen Stabilität verschafft werden]. Y sólo como una ayuda de emergencia es de considerar el querer separar los derechos y las leyes de la religión ante la impotencia, para descender a las profundidades del espíritu religioso y elevar este espíritu mismo a su verdad [Es ist für nicht mehr als für eine Nothilfe anzusehen, die Rechte und Gesetze von der Religion trennen zu wollen. bei vorhandener Ohnmacht, in die Tiefen des religiösen Geistes hinabzusteigen und ihn selbst zu seiner Wahrheit zu erheben]. Aquellas garantías son puntuales fratricidas respecto a la conciencia de los sujetos que deben manejar las leyes, en las cuales entran las garantías mismas. Es la suma más profana de las contradicciones que se puede concebir, querer ligar y supeditar la conciencia religiosa a la legislación mundana que ella considera como profana [Jene Garantien sind morsche Stützen gegen die *Gewissen* der Subjekte, welche die Gesetze, und darunter gehören die Garantien selbst, handhaben sollen; es ist dies vielmehr der höchste, der unheiligste Widerspruch, das religiöse Gewissen, dem die weltliche Gesetzgebung ein Uneiliges ist, an diese binden und ihr unterwerfen zu wollen].”⁶⁹

El verdadero programa de la madurez de los tiempos modernos consiste en la tarea de “descender a las profundidades del espíritu religioso y elevar este espíritu mismo a su verdad”. Este principio es la clave de interpretación de su visión de la Revolución francesa y *consiguientemente* del catolicismo. Pues como va apareciendo, la visión de éste depende de la visión del Estado que tiene en mente.

Este Estado no es el efectivamente instaurado por la Revolución, al cual el filósofo critica con perseverancia a lo largo de toda

⁶⁹ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, vol. III, § 552., pp. 359-361; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, tercera edición, Berlin 1830, § 552; trad. esp., México 1977, p. 286.

su obra. Este Estado va contra el verdadero espíritu de los tiempos modernos, no constituyendo sino una locura de estos mismos tiempos.

Por ejemplo, su pretensión de subordinar a sí la religión es la más grande de las contradicciones. La conciencia religiosa considera profana, es decir subordinada a sí, a la legislación mundana. Y la legislación mundana considera subordinada a sí a la conciencia religiosa. Vence quien tiene mayor fuerza espiritual, y ésta es la religión (católica). Con mayor razón el mismo resultado debe producirse a partir de la separación entre la Iglesia y el Estado, que no puede ser sino un recurso de emergencia no duradero.

Es necesario por tanto un Estado que tenga más grande fuerza espiritual que la religión católica. Y éste no es, *en principio*, sino el Estado protestante.

El programa secularizado del Estado revolucionario pierde el espíritu haciéndose abstracto y muerto, portador de muerte en sentido literal.⁷⁰

La superación ética del catolicismo no es entonces una subordinación de la religión a la ética, sino una conformación ética de la religión, que permanece superior. Es decir una religión real. Y ésta *no* es el catolicismo. Queda abierta la pregunta acerca de hasta qué punto lo es el protestantismo. *Ese punto distingue y constituye el comienzo especulativo del sistema hegeliano como tal.*

Que la religión real no sea el catolicismo es *el hecho*, "probado" por el sistema de costumbres corrompido y la constitución del estado y la legislación que engendra. La significación del hecho tomado con tanta certeza es el comienzo de la liberación, o sea de la *Reforma, una Reforma del presente.*

Lo absurdo es *hacer una revolución sin haber hecho una reforma* [eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben], porque ésta más que una revolución es una vuelta al pasado. No se puede pensar que con la religión antigua, es decir la católica, y su santidad, es decir su separación del mundo, puede estar en paz y armonía una constitución de Estado opuesta, es decir mundana y racional, y se puede proporcionar estabilidad a las leyes que sancionan la mundanidad inmanente mediante garantías externas. Estas no harían más que volverse contra aquellos a quienes pretenden proteger, y espe-

⁷⁰ Cfr. *supra* nota 47; G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. esp., México-Madrid-Buenos Aires, 1981, 347; Ph G 390, 14-20.

cialmente contra los que deben sancionar las leyes, estableciéndolos en una esquizofrenia destructiva.

La mundanidad inmanente es el hecho que da comienzo a la filosofía, y entonces a la verdadera liberación y consiguientemente constitución del espíritu como "elevación [erheben]" *activa, práctica* [praktisch],⁷¹ por iniciativa del mismo espíritu, de la verdad de la religión, después de haber descendido a su profundidad, el fondo *material* de la realidad al que encuentra ser él mismo ("in die Tiefen des religiösen Geistes hinabzusteigen"). En la *Eucaristía*, como antes en los *Misterios Eleusinos*, se desciende a ese fondo. Aquí se veía claramente como "la verdad de las cosas sensibles"⁷² era que el espíritu se gozase a sí mismo.⁷³

IGNACIO E. M. ANDEREGGEN
Universidad Católica Argentina
Pontificia Universidad Gregoriana

⁷¹ Cfr. n. siguiente.

⁷² Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, trad. mía: Ph G 76, 40-72, 20: "Con este reclamo a la experiencia general se puede permitir anticipar la consideración de lo práctico. En esta consideración se puede decir a aquellos que afirman aquella verdad y certeza de la realidad de las cosas sensibles que están rechazados de la más antigua escuela de la sabiduría, esto es de los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, y que tienen que aprender primero el secreto del comer el pan y del beber el vino; porque el iniciado en este secreto permanece no sólo en la duda acerca del ser de las cosas sensibles, sino que también desespera de él; y lleva a cumplimiento en ellas en parte su misma nada, y en parte ve que ellas se llevan a cumplimiento. Tampoco los animales están excluidos de esta sabiduría, sino que ellos prueban que están iniciados a ella mucho más profundamente (an tiefsten in sie eingeweiht zu sein), porque no permanece ante las cosas sensibles como si consistieran en sí, sino desesperando de su realidad y se le pasan en la plena certeza de su nada sin más, y se consumen; y toda la naturaleza celebra como ellos, estos misterios revelados, que enseñan esto: cuál es la verdad de las cosas sensibles (was die Wahrheit der sinnlichen Dinge ist)." Cfr. G. W. F. HEGEL, *Estética*, trad. esp., Buenos Aires 1984, vol. 4, *La forma del arte clásico*, 83-84, *Vorlesungen über de Ästhetik*, II, Frankfurt am Main 1970, 65-66.

⁷³ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, III, Buenos Aires-Madrid 1987, Hojas 155 b n. 57-88, pp. 272-273; *ibidem* (1824), 279, n. 390, p. 158.

PERSONA Y SOCIEDAD

I

Un esquema corriente en los manuales de filosofía señala que el interés del pensamiento antiguo estaba centrado en el cosmos; el del medioevo en Dios y el moderno en el hombre. No se trata de una simplificación incorrecta, pero de hecho da pie a que se crea que en cada una de estas épocas los otros temas tenían una importancia muy secundaria. Y no es así: ya los presocráticos trataron del hombre y de lo divino: Platón se ocupó casi exclusivamente de los problemas humanos; Aristóteles confirmó una particular relevancia a lo antropológico y esbozó una telología filosófica; los helenistas estudiaron ante todo cuestiones éticas.

Sin duda la edad media fue profundamente religiosa y vio en Dios no sólo el supremo objeto de adoración sino que también lo consideró como el fundamento del ser de las cosas y la fuente de toda realidad. Basta echar una mirada a la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino para comprender la importancia que confiere al hombre el estudio de lo humano cuadruplica en extensión lo tratado sobre Dios, hecho que, sin embargo, no implica, como es obvio, una disminución de jerarquía temática. Pero al menos este aspecto cuantitativo muestra la preocupación por el hombre que el Santo Doctor manifiesta de este modo, precisamente en una obra teológica.

Será útil hacer una rápida recorrida por los textos del Aquinense para rememorar lo que enseñara sobre dimensión social del hombre, tema que no siempre ha sido orgánicamente estudiado por los tomistas. Ante todo señala, retomando una imagen cara a la patrística griega, que "el hombre es un microcosmos porque todas las creaturas del mundo se encuentran en cierto modo en él" (*S. th.*, I, q. 91, a. 1). Por ser una síntesis de todo lo creado, el hombre se ubica en el centro del universo, entre lo corporal y lo espiritual, como se-

ñala en otro texto "El hombre, estando constituido por la naturaleza espiritual y corporal, es como cierto confín que posee ambas naturalezas" (C. gent., IV, 55). Participa, por ello de ambas: "Es algo intermedio entre lo corruptible y lo incorruptible, puesto que el alma es naturalmente incorruptible y el cuerpo corruptible" (*S. th.*, I, q. 98, a. 1).

Esta singular pertenencia a los dos ámbitos del mundo físico, el corpóreo (*Quodl.* III, a. 1) y el espiritual (*S. th.*, II-II, q. 180, a. 6, ad 2 m.) tiene su raíz en un plano más hondo, el metafísico. En él está la clave de este modo de ser, precisamente porque la metafísica tomista se centra en el ser. Leamos algunos textos que ubican la cuestión.

"Hay diversos modos de entidad según los cuales se distinguen los diversos modos de ser y según estos modos se dividen los diversos géneros de cosas. Así la substancia no agrega al ente ninguna diferencia que signifique una naturaleza sobreañadida al ente sino un especial modo de ser, un ente de por sí" (*De ver.*, q. 1, a. 2 ad 2 m). Este modo fundamental del ente, la substancia, "se divide en 'primera' y 'segunda' . . . La substancia 'segunda' significa la naturaleza absoluta del género en sí; la substancia 'primera' la significa como individualmente existente" (*De pot.*, q. 9, a. 2, ad 6 m).

Y agrega: "La substancia individua es algo completo existente de por sí" (*De pot.*, q. 9, a. 3, 13 m). "Tiene dos propiedades: la primera, que no necesita fundamento extrínseco en el que se sustente, sino que se sustenta en sí misma y por ello se dice que 'subsiste' como que existe en sí y no en otro. La segunda es que es el fundamento de los accidentes y por esto se dice que 'sustenta'" (*De pol.*, q. 9, a. 1). De manera que "subsistir" y "sustentar" son los caracteres propios de la substancia concreta.

De entre las substancias, hay uno que constituye la culminación de este tipo superior de realidad; por ello lleva un nombre especial. Así lo expresa el Santo: "El individuo del género substancia tiene un nombre especial porque la substancia se individualiza por principios propios, no por algo externo como el accidente por el sujeto. Entre los individuos de la substancia, el individuo de naturaleza racional tiene un nombre especial porque a él compete propia y verdaderamente actuar por sí. Como el nombre de 'hypóstasis' para los griegos o el de 'substantia prima' para los latinos es el nombre espe-

cial en el género substancia, el individuo de naturaleza racional tiene el nombre de 'persona' como especial" (*De pot.*, q. 9, a. 2).

La persona no sólo existe en sí sino actúa de por sí y no sólo ejerciendo su acción sino que tiene "dominio de su acción" (*De ver.*, q. 5, a. 9, ad 4 m). Y esto en virtud de su condición de racional: "El hombre, que en virtud de su razón juzga lo agible, puede juzgar su propio arbitrio en cuanto conoce la razón de fin y de lo que lleva a él y también la relación del uno al otro y por esto es 'causa de sí mismo' no sólo actuando sino juzgando: tiene, por lo tanto, libre arbitrio" (*De ver.*, q. 24, a. 1). Este privilegio de la persona es la libertad de decisión de su voluntad motivada por su razón: "La raíz de la libertad es la voluntad como su sujeto pero como causa está en la razón" (*S. th.*, I-II, q. 17, a. 2).

"El objeto de la voluntad es el bien" (*S. th.*, I, q. 48, a. 5): por ello, ante el bien absoluto no puede dejar de quererlo; pero de hecho no hay en este mundo bien alguno que no sea limitado y el límite del bien es un no-bien, de modo que ninguno de los bienes que el intelecto presenta a la voluntad es capaz de determinarla: en consecuencia la voluntad es libre de decidirse por sí misma. Así lo expresa Santo Tomás: "Si se propone a la voluntad un objeto universalmente bueno según toda consideración, la voluntad tiende a él, si quiere algo; y no puede querer lo opuesto. Pero si se le propone un objeto que no sea bueno por cualquiera de sus aspectos, la voluntad no tiende necesariamente a él. Y porque la razón de no bien surge de cualquier defecto de bien, sólo el bien perfecto y al que nada le falta es el bien que la voluntad no puede no querer: tal es la felicidad absoluta" (*S. th.*, I-II, q. 10, a. 2).

Esta libertad de decisión (libertad "interior" o "de arbitrio") es la que da al hombre dominio sobre sí mismo y sobre sus actos y es la que lo engrandece o empequeñece; sin ella de nada le valdría gozar de libertad exterior. Es notable que muchos defensores de la libertad social, económica o política, se arredran ante la libertad interior de decisión, sin la cual las otras formas de libertad serían vanas, y apelan a determinismos psíquicos o sociales que excusan a la persona de su responsabilidad. Si, como enseña Santo Tomás, "es de gran dignidad el subsistir en naturaleza racional" (*S. th.*, I, q. 29, a. 3, ad 3 m), lo es porque el existir en sí indica independencia en el orden del ser que se traduce en independencia en el obrar, propia de quien es libre en sus decisiones.

II

La persona humana no vive si no convive: necesita siempre de los demás. Lo expresa así el Santo: "El hombre es naturalmente un animal social porque necesita para su vida de multitud de cosas que él solo no puede procurarse. En consecuencia el hombre por naturaleza debe ser parte de una sociedad que le preste ayuda para vivir bien. Esta ayuda le es necesaria por dos motivos. Primero, para obtener lo que necesita para vivir y sin lo cual la vida misma le sería imposible; y para esto necesita el hombre el auxilio de la sociedad familiar de la que es parte. En efecto, cada hombre recibe de sus progenitores el haber sido engendrado, el alimento y la educación. Además, cada uno de los miembros de una misma familia se ayudan mutuamente en las cosas necesarias para la vida.

Segundo, el hombre es ayudado por la sociedad de la que es parte para llegar a la plena suficiencia de la vida, es decir, no sólo para que el hombre viva, sino para que viva bien, teniendo todo lo suficiente para su propia vida. Y para esto el hombre es ayudado por la sociedad civil de la que es parte: y no solamente en cuanto a los bienes corporales, producto del artificio, que se hallan en cantidad en las ciudades y que una sola familia no podría elaborar, sino también en cuanto a los bienes morales; por ejemplo, cuando el poder público frena a los jóvenes insolentes con el temor a una pena si las admoniciones paternas no logran corregirlas" (*In Eth.*, I, 1. 1, n. 4).

Este texto subraya hechos muy claros: la sociabilidad es una exigencia propia de nuestra naturaleza. La persona humana nace porque ha sido engendrada por una pareja humana que debe alimentarlo, higienizarlo, enseñarle a caminar, a hablar, educarlo, darle afecto, solidaridad y en esto interviene toda la familia. Pero no basta la familia para que uno viva, sino que debe extenderse la ayuda para que viva "bien", satisfaciendo sus necesidades de bienestar físico y espiritual. Una familia no puede por sí sola procurar a sus miembros todo lo necesario para la realización personal de cada uno, tanto en el orden material, como la ropa, el calzado, los utensilios y artefactos de diversa índole, como sobre todo de orden cultural, intelectual y moral: para ello debe auxiliarlo la sociedad civil, ofreciendo los medios para que cada persona pueda vivir "bien", de acuerdo a sus dotes y capacidades, hasta instituyendo leyes penales que corrija a los extraviados.

Y todas estas exigencias surgen de la “naturaleza humana” que es la fuente de estos derechos. En nuestro tiempo los derechos humanos han sido invocados reiteradamente pero a la vez se ha desconocido su fundamento. El positivismo jurídico y el neopositivismo lógico, repitiendo argumentos de la escolástica decadente de tipo nominalista del siglo xiv, cuestionan la noción misma de “naturaleza”; los mismos ecologistas que defienden y exaltan la naturaleza vegetal y animal olvidan la naturaleza “humana”. Santo Tomás, con toda la tradición filosófica realista (y con el más elemental sentido común) afirma que cada cosa es algo determinado: es un hombre, un caballo, un rosal. Y ese “algo”, manifestado por un conjunto estable de caracteres experimentables es lo que se denomina “esencia” en cuanto expresa lo que la cosa es y “naturaleza” en cuanto principio de actividad (*De ente*, I, n. 3). La naturaleza humana está constituida por la unidad de alma y cuerpo (*S. th.*, I, q. 119, a. 1) que obra por sus capacidades operativas, sus “potencias” (*S. th.*, I, q. 77, a. 1); y lo que tipifica esta naturaleza es su razón (*S. th.*, I-II, q. 31, a. 7).

Nada más lógico que esta afirmación del Santo Doctor: “Cada uno obra conforme a lo que es” (*C. gent.*, II, c. 81): el gato obra como gato y el ratón como ratón. El hombre, por ser racional, debería actuar racionalmente; pero como goza de libertad puede no hacerlo. Y de ahí precisamente surgen los problemas sociales que tienen como raíz común la injusticia (*S. th.*, II-II, q. 59, a. 1). “El objeto del derecho es la justicia” (*S. th.*, II-II, q. 57, a. 2) y la justicia es la virtud social por excelencia: siempre se refiere a otro (*S. th.*, II-II, q. 58, a. 2).

Santo Tomás, tras exaltar la dignidad de la persona, “lo más perfecto de toda la naturaleza” (*S. th.*, I, q. 19, a. 3), “imagen de Dios por su intelecto y su razón” (*S. th.*, I, q. 3, a. 1, ad 2 m), expone sus derechos surgidos de su naturaleza y también de su sobrenaturaleza. Porque la naturaleza humana ha sido elevada al orden sobrenatural por la gracia (*S. th.*, I, q. 95, a. 1) que es una “participación de la bondad divina” (*S. th.*, I-II, q. 110, a. 2). De modo que el hombre es imagen de Dios por su naturaleza intelectual, por la que es capaz de conocer a Dios; además es imagen divina por “la conformidad que da la gracia” capacitándolo a conocer y amar a Dios de un modo sobrenatural; por fin es imagen de Dios por la semejanza divina que tendrá en la vida eterna al contemplar y amar directamente a Dios (*S. th.*, I, q. 93, a. 4).

Santo Tomás expone, aunque no sistemáticamente, los derechos humanos, estrechamente ligados a la ley natural, exigencia de perfección de la naturaleza humana (*S. th.*, q. 94, a. 2).

III

El primero de los derechos humanos es el derecho a la vida; se funda en la inclinación natural más íntima, la conservación del propio ser y de la propia naturaleza: "Según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural. En primer lugar hay en el hombre una inclinación al bien de su naturaleza, inclinación que es común a todas las substancias, pues cada substancia apetece la conservación de su ser conforme a su naturaleza. Y según esta inclinación pertenece a la ley natural todo lo que hace a la conservación de la vida humana y prohíbe lo que lo contraría" (*S. th.*, I-II, q. 94, a. 2). Por ello, "de ningún modo es lícito matar a un inocente" (*S. th.*, II-II, q. 64, a. 6). No dice simplemente el quitar la vida a otro, sino a un inocente porque en el caso de legítima defensa ante un agresor, cuando ya no hay otro medio posible, es lícito darle muerte (*S. th.*, II-II, q. 64, a. 2). Y también la sociedad por medio de la ley y de la autoridad legítima, puede en casos extremos aplicar la pena de muerte a un malhechor que atenta gravemente contra el bien común (*S. th.*, II-II, q. 64, a. 7).

Este derecho a la vida no se refiere a la sola supervivencia física, sino a una vida verdaderamente humana, como dice el texto anteriormente citado: "no sólo que viva, sino que viva bien" (*In Eth.*, I, 1.1, n. 4). Y esto exige que posea como propios los bienes que le permitan vivir de este modo. Por ello afirma Santo Tomás que no sólo "es lícito que el hombre posea cosas propias, sino que también es necesario a la vida humana por tres motivos. Primero, porque cada uno es más solícito en procurar algo que le convenga a él solo que lo que es común a todos o a muchos, pues cada cual, huyendo del trabajo, deja a otro lo que pertenece al bien común, como sucede cuando hay una multitud de administradores. Segundo, porque se manejan más ordenadamente las cosas humanas si a cada uno le incumbe el cuidado propio de mirar por sus intereses, mientras que sería una confusión si cada cual cuidase de todo indistintamente. Tercero, porque por esto se conserva más pacífico el estado de los hombres, contentándose cada uno con poseer lo suyo; por ello vemos que entre aquellos que en común y pro-indiviso poseen alguna cosa, surgen más fácilmente las contiendas" (*S. th.*, II-II, q. 66, a. 2).

Esta defensa de la propiedad privada aclara un concepto reiterado por los Santos Padres de la antigüedad: los bienes exteriores al hombre han sido creados para toda la humanidad. De este principio, indudable para el cristiano, se podría deducir, y algunos lo hicieron, la total comunidad de bienes y consiguientemente la anulación de la propiedad privada. De ahí que el texto antes citado comience asentando que “es lícito que el hombre posea cosas propias” y no sólo esto, sino que “es necesario” que las posea. Pero a la objeción: “Todo lo que es contra el derecho natural es ilícito; pero según el derecho natural todas las cosas son comunes y a esta comunidad ciertamente es contraria la propiedad de las posesiones” (*S. th.*, II-II, q. 66, a. 2, 1 a. obj.), responde:

“La comunidad de las cosas que se atribuye al derecho natural no indica que esto dicte que todas las cosas deban poseerse en común y nada como propio, sino porque según el derecho natural no existe distinción de posesiones, sino más bien según el pacto humano, que pertenece al derecho positivo. . . . Por consiguiente, la propiedad de las posesiones no es contra el derecho natural, sino que se le sobreañade por las luces de la razón humana” (*S. th.*, II-II, q. 66, a. 2, ad 1 m). De modo que la “comunidad” de bienes debe entenderse no en el sentido de una posesión comunitaria sino de “uso”: “de modo que fácilmente se dé parte de ellas a los otros cuando lo necesiten” (*S. th.*, II-II, q. 66, a. 2).

La sociabilidad que surge de la naturaleza humana tiene su forma primaria en la familia, cuya base es el matrimonio. Santo Tomás observa: “En todos los animales en los cuales se requiere el cuidado del macho y de la hembra, para la educación de la prole, siempre el macho se aparea con una hembra o con varias, pero siempre fijas, como sucede con las aves. En cambio en los animales en los que la hembra se basta ella sola para el cuidado de los hijos, existe el apareamiento indiscriminado y ocasional, como se ve en los perros y en otros animales. En el caso del hombre es manifiesto que para su crianza y educación no basta sólo el cuidado de la madre, que lo nutre, sino que requiere mucho más el necesario cuidado del padre, que lo instruye y lo defiende y también lo promueve, tanto en el orden de los bienes exteriores como interiores. Por eso es contrario a la naturaleza del hombre el concubito ocasional e indiscriminado, sino que debe ser marido de una determinada mujer con la cual permanezca unido no por poco tiempo sino por mucho y aún por toda la vida. De ahí que haya en los machos de la especie humana una natural preocupación por la certeza de la prole, a la que debe educar. Y esta seguridad desapare-

cería si la unión sexual fuese indisicriminada. Esta unión con una mujer determinada se llama 'matrimonio': consiguientemente se afirma que el matrimonio es de derecho natural. Pero como la unión sexual está ordenada al bien común de toda la especie humana, debe, como todo lo que se refiere al bien común, estar regida por una legislación" (*S. th.*, II-II, q. 154, a. 2).

Hay razones que avalan la permanencia y la unidad del matrimonio. "Las posesiones se ordenan a la conservación de la vida natural y porque ésta no puede perdurar perpetuamente en el padre, se conserva en el hijo como por cierta sucesión en cuanto a la especie; es por lo tanto conveniente por naturaleza que el hijo suceda al padre en lo que a éste pertenece... por ello el orden natural requiere que en la especie humana el padre y la madre permanezcan unidos hasta el fin de sus vidas" (*C. gent.*, III, c. 123). "La amistad, cuanto mayor es, es más firme y duradera. Y la máxima amistad parece ser la del marido con su esposa... es pues conveniente que el matrimonio sea del todo indisoluble" (*ibidem*). "La amistad consiste en cierta igualdad. Si no es permitido a la mujer tener varios hombres por ser esto contrario a la certeza de la paternidad de la prole, si estuviera permitido al varón tener muchas mujeres ni habría amistad liberal entre la mujer y el varón sino algo servil. Y esta razón está comprobada por la experiencia: los hombres que tienen varias mujeres las tienen como esclavas" (*C. gent.*, III, c. 124).

Estos textos exponen la estructura natural del matrimonio. Desde el punto de vista de la religión, el matrimonio es un sacramento y "en éste se representa la unión de Cristo con la Iglesia... ahora bien, la unión de Cristo con la Iglesia es de uno con una y perpetua... En consecuencia es necesario que el matrimonio en cuanto es sacramento de la Iglesia sea de uno con una e indivisible... Tres son los bienes del matrimonio como sacramento de la Iglesia: la prole, que ha de ser recibida y educada para el culto divino; la fidelidad, en cuanto un solo hombre se une a una sola mujer; y el sacramento que da indivisibilidad a la unión matrimonial" (*C. gent.*, IV, c. 78).

La unión matrimonial no se ordena solamente al bien de la especie, al perpetuarla por la prole ni sólo al bien de ésta, posiciones que parecen insinuar algunos teólogos. Santo Tomás es claro al expresarse en estos términos: "En los otros animales, la unión del macho y de la hembra se ordena únicamente a la procreación de los hijos; pero en la especie humana el varón y la mujer no se unen solamente para la procreación de los hijos sino para todas aquellas

cosas que son necesarias para la vida humana" (*In Eth.*, VIII, l. 12, n. 1721). Y tras enumerar lo propio del esposo y de la esposa que mutuamente se complementan, concluye: "De donde resulta que la unión conyugal en los humanos no sólo es natural como en los otros animales en cuanto a la generación, sino que también es económica en cuanto ordenada a la suficiencia de la vida familiar" (*ibidem*, VIII, n. 1722).

IV

Es claro que la familia no puede bastarse a sí misma para la obtención de todo lo necesario para una vida humana digna. Así lo expone el Santo Doctor: "Es natural al hombre ser animal social y político y el vivir en sociedad y esto más que todos los demás animales, como lo declara la misma necesidad natural. Pues a todos los demás animales la naturaleza misma los ha dotado del alimento necesario y de piel recubierta de pelos y de instrumentos de defensa como los dientes, los cuernos o las uñas, o al menos de velocidad para la fuga. Pero el hombre no tiene por naturaleza nada de esto, sino que en su lugar se le ha dado la razón, por medio de la cual y con el auxilio de las manos puede proveerse todas estas cosas. Sin embargo un hombre solo no basta para proveerse de todo lo que le es necesario y así no puede por sí solo llevar una vida digna y suficiente. Y por esto es natural que viva en sociedad con muchos" (*De regno*, I, c. 1, n. 3).

Su razón y sus manos permiten al hombre procurarse lo necesario para su vida, sin necesidad de los medios físicos que otros animales naturalmente poseen; pero para que esa vida sea "digna" es preciso que esté asociado a otros semejantes suyos y no a pocos sino a muchos. Continúa el Santo Doctor: "Los otros animales poseen de una manera innata y natural el conocimiento de lo que les es útil o nocivo, como la oveja conoce naturalmente que el lobo es un enemigo... El hombre, en cambio sólo tiene un conocimiento general de las cosas que le son necesarias para vivir, para que, sirviéndose de su razón, llegue de los principios universales al conocimiento de las cosas singulares que le son necesarias para la vida. Pero no es posible que un hombre solo alcance con su razón a todas las cosas que necesita. Y así es necesario que viva con muchos otros, para que unos y otros se ayuden y se ocupen en diversos oficios, descubriendo por la razón unos una cosa, como por ejemplo en medicina, otros otras y otros aquellas otras" (*De regno*, I, c. 1, n.4).

En esta mutua ayuda y en logro de descubrir e inventar lo que mejora la calidad de vida tiene función esencial el lenguaje, mediante el cual se transmiten los conocimientos adquiridos. "Es propio del hombre el usar del lenguaje, mediante el cual cada uno puede expresar a otros sus conceptos totalmente, mientras que los otros animales sólo pueden expresar sus pasiones en general, como el perro expresa su ira con sus ladridos y otros animales expresan sus pasiones de otros modos. Y así el hombre es más comunicativo con sus semejantes que los mismos animales gregarios que viven juntos, como la grulla, la hormiga o las avejas" (*De regno*, I, c. 1, n. 5).

Más allá de la sociedad familiar, hay otras sociedades anteriores a la civil. El Santo Doctor ha dado el fundamento del derecho de asociación como necesidad natural, pero no ha tratado de la organizaciones que precisamente en su siglo, el XIII, se habían extendido por toda Europa como transformación de las "cofradías" o "hermandades" que reunían bajo la protección de un santo patrono a quienes trabajaban en una misma rama del quehacer humano y que desde el siglo anterior comenzaron a estructurarse en "corporaciones" de maestros, oficiales y aprendices (prohibidas en Francia, donde mejor estaban organizadas, al punto de rivalizar con el poder estatal, por la ley Turgot y más tarde consideradas delito por la ley Le Chapelier). El motivo de esta omisión puede ser el conflicto de su Orden con la corporación universitaria de París.

En cambio trató extensamente y en diversas obras de lo que denominó "sociedad pública" o "civil" en contradistinción de la "sociedad privada". Así define ambas formas sociales: "La sociedad es la unión de hombres para la realización de algo común... Se llama sociedad pública a aquélla en la que los hombres aúnan sus esfuerzos para consituir una república, como los hombres de una ciudad o de un reino están asociados en una república. La sociedad privada es la que une a varias personas para realizar algún negocio en común" (*C. impugn.*, I, c. 2, n. 56). Es claro que "república" no tiene el sentido moderno del término sino que más bien corresponde a "Estado" y está de más recordar que "negocio" no tiene en latín (como tampoco en castellano en sus primeras acepciones) sentido comercial sino que indica lo contrario al "otium" ("nec otium") y designa "actividad, ocupación, trabajo".

El Santo señala tres requisitos indispensables para la vida de toda sociedad, pública o privada: "Para que la vida social sea conveniente se requieren tres cosas. En primer lugar, que la sociedad

se constituya en la unidad de la paz. En segundo término, que la sociedad unida por este vínculo esté dirigida al bien obrar... Y en tercer lugar, que quien gobierne se las industrie para que haya en cantidad suficiente lo necesario para vivir bien" (*De regno*, I, c. 16, n. 136).

La sociedad civil tiene por fin el bien común de sus miembros (*S. th.*, II-II, q. 48, a. 9, ad 3 m) que comprende un conjunto de bienes materiales y espirituales que les permitan realizarse humanamente (*S. th.*, I-II, q. 4, a. 7). "Pero habiendo una multitud de hombres en la que cada uno busca lo que resulta conveniente, la multitud se disgregaría si no hubiese alguno que se ocupara del bien de la multitud" (*De regno*, I, c. 1, n. 6). Por ello, "es preciso que además de lo que mueve al bien propio de cada uno haya algo que mueva al bien común de la multitud... Por ello es preciso que en toda multitud haya algo que la dirija" (*De regno*, I, c. 1, n. 7).

Es, pues, preciso que haya un gobierno. El determinar qué tipo de gobierno es adentrarse en el plano contingente de las circunstancias históricas. Santo Tomás no ha evadido el hacerlo, aunque manteniéndose siempre en el plano de los principios, aplicados con prudencia o coyunturas cambiantes y muy alejadas de las que hoy vivimos. De ahí que su misma terminología desoriente a quienes no tengan en cuenta la estructura política del mundo europeo del siglo XIII. Antes se señaló que "república" no indica un régimen de gobierno sino más bien la organización de la sociedad civil, acercándose más bien a la noción moderna de "Estado".

"Monarquía" designa la forma de gobierno en el que la autoridad y el poder residen en una persona, pero Santo Tomás prefiere denominarla "reino" y a quien lo encabeza lo llama indistintamente "rey", "presidente", "príncipe", "regente" o "magistrado"; debe ser elegido por el pueblo y controlado por él. Es obvio que esto en nada se parece a las monarquías absolutas de la modernidad. La corrupción de esta forma de gobierno la llama "tiranía", pero otras veces aclara que también puede haber una tiranía de varios o de muchos.

"Oligarquía" es el gobierno de unos pocos; así lo llama en varias oportunidades pero en otras significa el gobierno de los ricos y en otras la corrupción del gobierno aristocrático, que entiende ser el gobierno de los mejores. "Policía" indica el gobierno del pueblo, al que también llama "democracia"; pero este último término designa otras veces la corrupción de la "policía" (entendida como go-

bierno popular); esta corrupción se ejemplifica a veces como la dominación de la muchedumbre sobre los demás, otras como la de los pobres y también la de los militares.

Estas observaciones explican la diversidad de interpretaciones que se han hecho del pensamiento de Santo Tomás sobre este tema. Cada intérprete elige los párrafos que más parecen avenirse a sus propias opciones políticas, sin tener en cuenta todo el complejo contexto no sólo literario sino histórico. El coordinar todos los pasajes que tratan de las formas de gobierno ubicándolas en su lugar preciso y en el ambiente y destinatario que les son propios guardando fidelidad al texto y objetividad en su exposición resulta una tarea difícil, larga y engorrosa.

Para nuestro propósito bastará que citemos dos textos redactados por el Santo cuatro años antes de su muerte, en plena madurez intelectual, traduciéndolos literalmente. "Pertenece a la razón de la ley humana que sea instituida por el gobernante de la sociedad civil, como se dijo antes. Y según esto se distinguen las leyes humanas según los diversos regímenes de las ciudades. De los cuales uno, según el Filósofo en "Política", III, es el reino, cuando la ciudad está gobernada por uno . . . Otro régimen es la aristocracia, es decir, el principado de los óptimos o próceres . . . Otro es la oligarquía, que es el principado de unos pocos, ricos y potentados . . . Otro régimen es el del pueblo, que se denomina democracia. . . Otro es el tiránico, que es el totalmente corrupto. Hay también un régimen mezclado de éstos, que es el óptimo" (*S. th.*, I-II, q. 95, a. 4).

"Para la buena ordenación de los príncipes (o sea gobernantes) en una ciudad o gente (léase pueblo) es preciso atender a dos (cosas). La primera, que todos tengan alguna parte (o participen) en el principado (gobierno), pues por esto se conserva la paz del pueblo y todos aman tal ordenamiento y lo custodian, como se dice en *Política*, II. Otra es que se atienda según la especie de régimen y ordenamiento de los principados (gobiernos). Del cual, habiendo varias especies, como trata el Filósofo en *Política*, III, el principal es el reino, en el que uno gobierna según la virtud; y la aristocracia, o sea el poder de los óptimos, en el cual unos pocos gobiernan según la virtud. De donde la óptima ordenación de los príncipes (gobernantes) en una ciudad o reino, es aquella en la que uno está al frente según su virtud presidiendo a todos y bajo él hay algunos gobernantes según virtud y sin embargo tal principado (gobierno) pertenece a todos porque todos pueden ser elegidos y son elegidos por todos.

Tal es la óptima policía (política o también gobierno), bien mezclado el reino, en cuanto uno pre:ide; y la aristocracia, en cuanto muchos gobiernan según la virtud; y la democracia, es decir, el poder del pueblo, en cuanto del pueblo pueden elegirse los príncipes (gobernantes) y al pueblo pertenece la elección de los príncipes (gobernantes)" (*S. th.*, q. 105, a. 1).

A la luz de estos textos deben interpretarse los otros (que son muchos) y se prestan a ser leídos en variados contextos. Lo importante es leerlos con objetividad, evitando (la experiencia demuestra que es difícil hacerlo) hacer decir al Santo lo que las personales preferencias políticas desearían que dijese. De hecho los adictos al autoritarismo podrían ver en el Doctor Común un democratista o un anarquista al leer este pasaje: "Ordenar al bien común pertenece o a toda la multitud o a alguno que hace las veces de la multitud o pertenece a la persona pública que hace las veces de toda la multitud" (*S. th.*, 1-11, q. 90, a. 4). Es claro que lo que Santo Tomás denomina "multitudo" es lo que hoy llamamos "pueblo" en contraposición con "masa"; y el "que hace las veces" es el representante del pueblo.

Hace una veintena de años un tomista español me envió un erudito trabajo sobre el tema que nos ocupa. Le parecía que lo que más se asemeja hoy al "regimen permixtum" considerado "óptimo" por Santo Tomás es lo que llamamos "democracia"; y opinaba que de hecho la democracia hallaba su realización en el régimen del general Franco. La aplicación es discutible pero su conclusión parece correcta si no sólo se entiende la democracia como el gobierno del pueblo sino como aquel estado de vida civil en el que se goza de libertad. Así lo entiende Santo Tomás: "La principal razón del estado popular es la libertad ... La libertad es aquello por lo cual alguno puede moverse a sí mismo por propia voluntad al fin que se ha propuesto" (*In Poi.*, VI, lect. 2, n. 955). Esto es precisamente lo opuesto a las denominadas "democracias populares" marxistas.

Además habría que recordar, como lo hace el Papa Juan Pablo II en la encíclica "Centessimus annus" que la verdadera democracia debe caracterizarse por su preocupación y reconocimiento explícito de los derechos humanos (n. 47), mencionados ya antes. Y por fin, habría que descender a detallar las fallas e inconvenientes que presenta no sólo la democracia, sino los demás sistemas de gobierno. Santo Tomás lo hace y es precisamente allí donde se llega al plano de las realidades contingentes, campo de las disidencias que

resultan inevitables en este tema y que comprometen al tomismo, como sucedió en el sonado caso de la "Action Française". Por ello es necesario evitar este tipo de compromisos, manteniendo la fidelidad a los principios del Doctor Angélico y respetando las opciones libres de los demás.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

EL MORIBUNDO Y LA AGONIA EN LA FILOSOFIA MODERNA Y EN LA REFLEXION METAFISICA *

Esta meditación intenta esclarecer no tanto el problema de la muerte (eterno problema de la filosofía) sino la del moribundo, es decir, la del agonizante próximo a morir. En cierto sentido el problema es más difícil que el de la misma muerte y exige, ante todo, una suerte de introductoria descripción de la situación del moribundo; después, un examen crítico del pensamiento inmanentista moderno y contemporáneo sobre el mismo tema y, por fin, a partir de esa consideración crítica, una conclusiva reflexión metafísica sobre el moribundo, la agonía y el acto de morir.

I. FENOMENOLOGIA DEL MORIBUNDO Y EL ACTO DE MORIR

La primera dificultad que se presenta es que muchas muertes acaecen súbitamente (pena capital, accidentes, síncope, etc.), las que parecen excluir el período de la agonía en la cual el hombre es, inmediatamente, moribundo. Así es, en efecto, aunque es oportuno recordar que el hombre comienza a morir en el instante mismo de su concepción. En ese sentido, mediatamente, todo hombre está en agonía, *es* moribundo, aunque reservo el uso de ese término sólo para indicar ese período de *tiempo final e irreversible* que nos constituye, inmediatamente, en moribundos.

Quienes hemos contemplado muchas veces la agonía** estaremos de acuerdo en la casi imposibilidad de describirla porque, tratándose siempre de una intransferible experiencia interior del moribundo, comprendemos que no podemos sustituirnos a él. Sin embargo podemos participar hasta cierto punto de la agonía del prójimo; en tal caso superaremos inconmensurablemente la descripción médica del moribundo. Es lógico que así sea porque el médico no puede trascender aquel estado que él mismo calificará como ese tiempo inmediatamente previo a la cesación del fenómeno de la vida. Estará atento

* Conferencia en el Congreso Internacional *L'assistenza al morente* celebrado en Roma (15 al 18 de marzo de 1992), Univ. Cat. del S. Cuore, Auditorium Institutum Patristicum Augustinianum.

** El autor es miembro, desde 1954, de la Hermandad del Santo Viático (Servicio Sacerdotal de Urgencia) fundada en la ciudad de Córdoba (Argentina) en 1953 y extendida luego a todas las ciudades argentinas importantes y a otras del resto del mundo. El Papa Juan Pablo II, en su alocución pronunciada en la Catedral de Córdoba el 8 de abril de 1987, dijo: "Sé que, como fruto de una iniciativa nacida en esta ciudad de Córdoba, se creó el primer *servicio sacerdotal de urgencia*. A través de él, cada noche, sacerdotes y laicos en vigilante espera, se movilizan para atender el llamado de Cristo a través de sus enfermos. Sé también que este hermoso ejemplo se ha multiplicado en numerosas diócesis de la Argentina. Me da mucha alegría, y os aliento a continuar en este esfuerzo apostólico mediante el cual se hace visible la santidad de la Iglesia, que vela día y noche por sus hijos más necesitados" (*Mensajes a nuestro pueblo*, Juan Pablo II en la Argentina, p. 82, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1987).

a los síntomas (suspensión de la respiración, del pulso, insensibilidad a los estímulos eléctricos, etc.) que testifican o solamente anuncian la conclusión definitiva de la agonía. El médico sabe que apenas se trata de *hechos* de ningún modo categóricos, definitivos. La llamada muerte somática puede anunciarse, tan sólo anunciarse, por la total cesación del ritmo espontáneo del corazón (muerte cardíaca) o por la destrucción irreversible de la masa encefálica (muerte cerebral); pero las dudas fundadas en la experiencia subsisten y siempre es posible que la agonía no haya concluido. Por eso sigue siendo el único signo incontrovertible del término absoluto de la agonía el comienzo del proceso de corrupción (muerte molecular). Esta descripción absolutamente necesaria, será ineludiblemente *extrínseca*. En cuanto tal es descripción de hechos comunes con los irracionales superiores y tales hechos se comportan como signos exteriores verificables por la observación y por la "sensibilidad" de instrumentos electrónicos.

Lo más importante es que el moribundo —más allá de los engaños pseudopiadosos y hasta del propio y fugaz autoengaño— *sabe* que va a morir. Este saber implícito que se convertirá en explícito en los instantes previos a la muerte, constituyen la prueba inapelable de que solamente el hombre sabe que muere y que, precisamente por eso, el morir es un *acto* (cualitativo, inespacial, inmedible) y no un mero hecho aunque se manifieste por los hechos y signos exteriores. El hecho es y debe ser verificado; el acto escapará siempre a la mera verificación empírica. El hecho es común con las bestias; el acto es propio y exclusivo del hombre. Trátase del acto de saber que muere y en cuanto acto de saber es *acto de la conciencia*.

Observemos a un moribundo. Su palidez es máxima, su piel apergaminada que se adhiere a los huesos; las cuencas de los ojos, oscuras como dos valles en sombras en cuyo fondo percibimos todavía una remota mirada; sobre el tabique nasal se ha estirado la piel traslúcida mientras los labios endurecidos dejan escapar la respiración entrecortada; la consunción general del moribundo es máxima. El ambiente de recogido silencio en expectación del fin. Los rostros amados muestran los signos de la solemne espera y el dolor de la separación definitiva en el tiempo. La enfermedad, el deterioro progresivo hasta los momentos finales, han puesto en evidencia que todo el tiempo pasado (que ya no-es) se ha "convertido" al presente del agonizante; él sabe que su futuro temporal son pocas horas, pocos minutos, quizá algunos segundos y este poco de tiempo es el *tiempo que falta* (un futuro que todavía no-es) para el último-Instante-presente. Este Instante ha de cumplirse en aquella zona donde, allende los factores psicofísicos que ahora desaparecen, se agudiza al máximo la conciencia de la conciencia que es conciencia del presente-final:

Yo me muero. Aquel centro interior inconmensurablemente fuera del alcance de toda verificación, es el "campo" del combate (agonía) y del *Instante puro* sin pasado y sin futuro sucesivos; en el Instante no hay duración sucesiva. En este punto el médico (que a lo largo de su vida profesional no ha hecho otra cosa que *postergar* el Instante) se verá obligado a afirmar en cuanto médico (ya definitivamente "fuera" del acontecimiento que contempla) que "el problema de la vida permanece aún entre nosotros enigmático". El biólogo no tendrá más remedio que declarar: "de la investigación científica en su estado actual no se puede sacar ninguna conclusión válida acerca del origen y del destino de los seres vivientes... Yo estoy convencido... que no hay que esperar de la ciencia la verdad sobre estas cuestiones límites"¹. Es que la ciencia empírica y sus medios propios mantienen "exteriores" al combate y a la ruptura final. Se limita, según un criterio de muerte siempre discutible, a detectar el mero *hecho* de la cesación de la vida debiendo enmudecer ante el *acto* del morir.

II. EL MORIBUNDO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA FILOSOFIA MODERNA

Una fenomenología (equivalente a una mera descripción) del moribundo, nos permite una consideración objetiva de nuestro tema; pero al mismo tiempo pone en evidencia su radical insuficiencia. Si el morir que el moribundo espera en el *tiempo que falta* es un acto y no un mero hecho, semejante acto se mantiene futuro y el agonizante *aún no* ha muerto; este aún-no, aunque indefinidamente divisible, va deslizándose al pasado (que ya no-es) y se acerca al instante final-presente del morir; en cuanto presente y presente-final es ahora indivisible en pasado y futuro y, por tanto, inespacial; como decía San Agustín: "praesens autem nullum habet spatium"². En cuanto inespacial es cualitativo, inmedible; por eso el acto final del agonizante es un presente-final incaptable para el más fino instrumento de observación. Debemos comprender, simultáneamente, que la conciencia del inmediato morir no proviene en el moribundo de la experiencia del perecer de los organismos vivos, sino de la experiencia de la muerte ajena contemplada y de la propia experiencia del envejecimiento. Esta experiencia nos prepara para la última experiencia que es el morir como acto vital de la conciencia. Existe pues conciencia del morir el que, en cuanto tal, trasciende inconmensurablemente el hecho del perecer "natural" de los organismos. Yo sé que he de morir (*yo mismo* que "siento" mi envejecimiento y experimento la ausencia de los que me preceden en el morir) y nadie puede

¹ ADOLPHE PORTMANN (en N. Luyten, K. Jaspers, K. Barth), *El hombre y la inmortalidad*, p. 37 y 38, trad. de J. García Venturini, Troquel, Buenos Aires, 1964.

² *Conf.* XI, 15, 20.

saberlo más al vivo que el moribundo que *vive* ese corto *tiempo que falta*.

Tanto el biólogo como el médico, sobre todo este último ante el problema del diagnóstico de muerte, tienen la experiencia de una ausencia. El moribundo *no está ya aquí*. Y esta experiencia se convierte en pregunta. ¿Qué ha pasado con él? ¿No hay más nada? ¿o nadie? ¿Existe su conciencia en otro plano? Pero estas preguntas son filosóficas y se dirigen a una zona que trasciende toda verificación empírica. Al concluir en el Instante-presente-final el tiempo que falta, el acto de morir, como lo puso en evidencia San Agustín y en nuestro tiempo Sciacca, *no agota* la conciencia y si no la agota *la trasciende*³. De ahí que si se intenta encontrar un sentido al tiempo que falta (tiempo de la agonía) sea necesario reconocer que el morir concebido como un mero hecho inmanente a la vida que concluye no sólo carece de sentido sino que impide que sea puesto como problema. Tal ha sido, a mi modo de ver, el error fundamental de la filosofía moderna inmanentista.

Si lo real es explicado por un solo principio inmanente a la razón, el hombre de carne y huesos (ya inexplicable en el cartesianismo) se convierte en un modo finito de la sustancia infinita; en tal caso la muerte sería una necesidad inmanente al Infinito⁴. Así, el hombre que está por morir transita, en sus últimos momentos, el *tiempo que falta* para hundirse en el Todo indistinto del no-ser que es no-ser de sí mismo. De ahí que el moribundo sea el signo de la negatividad y del dolor sin remedio. La agonía del hombre spinoziano equivale al vértigo de la succión de una Nada indistinta. Para el singular es indiferente que el Todo sea el Ser o la Nada porque siempre será la nada-de-sí mismo. La atención al moribundo resultará así una ocupación trágica e inútil. Si por hipótesis el médico que asiste al moribundo fuese un spinoziano consecuente y riguroso, quizá debería apresurar la *caída* (que no tránsito) hacia aquella Oquedad infinita. Para este agonizante no existe consuelo. Simplemente, Nada. Con Spinoza regresa —como en los gnósticos— la “eternidad” del mundo y con ella le reiteración mítica de lo Mismo; para el hombre que debe morir esto significa, como para el hombre somático del gnosticismo, una caída en el anti-Dios de la materia que es el mal⁵.

De todos modos, si no se rompe con el principio de inmanencia, no es posible encontrar sentido al *tiempo que falta* para el acto del morir. Ni siquiera admitiendo con Kant que la inmortalidad es un

³ *De immortalitate animae*, I-VI; M. F. SCIACCA, *Morte ed immortalità*, pp. 219-220, Opere Complete, vol. 9, Marzorati, Milano, 1959.

⁴ *Ethica*, parte V, prop. 38, texto latino con note di Giovanni Gentile, 2ª ed., Laterza, Bari, 1933.

⁵ Cf. CLAUDE TRESMONTANT, *Estudios de metafísica bíblica*, pp. 48 y 169-170, trad. de A. González Fernández, Gredos, Madrid, 1961.

postulado de la razón (al fin de cuentas inalcanzable allende el "fenómeno" del morir) se puede encontrar sentido a la muerte y a la agonía, meros fenómenos que apenas puedo describir. Nadie se atrevería a decirle al agonizante que resista estoicamente el desgarramiento de su muerte en virtud del postulado de la inmortalidad como idea regulativa... del breve tiempo que falta. En el fondo sería más lógico pensar con Fichte que, después de todo, la muerte es sólo una apariencia que en nada afecta al Yo trascendental. Claro es que, con esto, el estado del moribundo deviene también un mero fenómeno sin realidad. Una actitud práctica consecuente (sin detenernos en los aspectos casi grotescos que acabo de señalar) debería postular el abandono total del enfermo moribundo. Debería conformarse con la ideal fusión con el Yo trascendental. De ese modo el morir destruiría una ilusión del yo (Schopenhauer) y sería el medio eficaz para terminar con esta "apariencia" cruel.

Esta actitud "abstracta" frente a la concreta muerte y al sufrimiento del moribundo de carne y huesos, parece alcanzar su plenitud en la identidad hegeliana de ser y pensamiento. El acto de morir ingresa en el devenir del Espíritu porque la vida del Espíritu lleva la muerte y en él se conserva; de ahí que "la muerte, si así queremos llamar a esa irrealdad, es lo más terrible y retener lo que está muerto exige una mayor fuerza" ⁶; y esto es así porque la muerte en el devenir de las formas de la conciencia es el *límite* de la existencia inmediata (el ser-ahí) y la conciencia sobrepasa lo limitado ⁷. En la dialéctica del siervo y del Señor (las dos autoconciencias contrapuestas) una tiende a la muerte de la otra; esto nos permite descubrir que, para Hegel, siendo la vida la "posición natural" de la conciencia, "la muerte es sólo la negación natural de la conciencia..." ⁸. Así la libertad absoluta conlleva en sí misma la negatividad de la muerte de modo que, para las conciencias individuales la muerte se comporta como "su señor absoluto" y han de resignarse a la negación y a las diferencias retornando a su realidad sustancial ⁹. Luego, el moribundo que es esta conciencia individual, está a punto de ingresar en el *tiempo que falta* en el puro terror de lo negativo, pronto a sumergirse en la terrible Oquedad carente de significación para su realidad humana concreta. Como en la gnosis, una vez más, las formas de la conciencia son el devenir del mundo, la "pasión" del Absoluto que es su propio "salvador"; la muerte individual debe situarse en el seno de su expansión infinita. Puech ha mostrado esta correspondencia en

⁶ *La phénoménologie de l'Esprit*, vol. I, p. 29, trad. de Jean Hyppolite, 2 vols., Aubier, Ed. Montaigne, Paris, 1939.

⁷ *Op. cit.*, I, p. 71.

⁸ *Op. cit.*, I, p. 160; II, pp. 20 y 68.

⁹ *Op. cit.*, II, p. 139 y ss.

su libro sobre el maniqueísmo¹⁰. El singular es solamente la “envoltura” de lo general y lo concreto la pura representación en imagen de lo abstracto; por eso la agonía de este hombre concreto sólo pone de manifiesto la alienación en cuanto primer tiempo de un movimiento circular propio de una cristología gnóstica decapitada del Cristo personal; como ha mostrado Cottier, en la gnosis hegeliana permanece sólo la mediación expresando nada más que el movimiento de lo real en su inmanencia según la más estricta exigencia gnóstica, el “gran mito”¹¹. Luego, la agonía carece de significación personal y el tiempo que falta es sólo el camino para reingresar en el Pleroma que es la Nada del singular.

Aunque el lenguaje de la *Fenomenología* es filosófico, en su sustancia y en sus fines es antifilosófico; como agudamente lo ha demostrado Voegelin, se trata, en el fondo, de “una obra de magia” en la cual el asesinato de Dios es el verdadero propósito de toda la argumentación como obra del mago gnóstico; él asesina a Dios convirtiéndose él mismo en dios esbozando así el nacimiento del superhombre¹². Si desde esta perspectiva consideramos la rotunda afirmación de Marx de que “el único absoluto para el hombre es el hombre mismo”, quizá comprendamos mejor el significado del inmanentismo moderno y contemporáneo y la eliminación total de la reflexión sobre la muerte. Deslízase por debajo de esta actitud una suerte de fría desesperación que San Ireneo, en el primer libro de su *Adversus Haereses*, expone de la gnosis valentiniana, hubiese identificado con la que corresponde al hombre terreno o somático “revestido de una túnica de piel que... significa la carne sensible”¹³. Carne sensible, materia, negatividad, temor, tristeza, perplejidad; ante la muerte como mero hecho final de la temporaneidad sensible y dispersiva, el moribundo no tiene “salvación”; a él, hecho de mera materia organizada, aunque haya vivido en el confort y en la opulencia, sólo le espera “muerte y corrupción”; es decir, sólo le espera una suerte de Nada “pastosa” y terrible que podremos disimular o enmascarar pero jamás evitar; el *tiempo que falta* como tiempo de la agonía es sólo un combate imposible o los preámbulos de una derrota inevitable. Nada más espantoso que la desolación de la agonía. Para este moribundo no existe terapia alguna y las contribuciones de la neurociencia respecto de la muerte clínica deben caer en el vacío.

En el inmanentismo filosófico moderno la muerte es sólo un sim-

¹⁰ HENRI-CHARLES PUECH, *Maniqueísmo*, pp. 56, 61, trad. de A. Madinaveitia, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.

¹¹ GEORGES M. M. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, p. 31, J. Vrin, París, 1959.

¹² ERIC VÖGELIN, *Il mito del mondo moderno*, pp. 124-131, trad. di Arrigo Munari, Rusconi, 2ª ed., Milano, 1976.

¹³ *Adversus Haereses*, I, 5, 5.

ple hecho que acontece; un *factum* extrínseco indeseado y terrible, nunca un *acto* conclusivo de la vida temporal que, en cuanto tal, es “intemporal” y cualitativo. El morir es reducido a mero *factum* como término de la temporaneidad psicofísica. En tal caso es menester negar el carácter inespacial e inorgánico de la conciencia y afirmar, con Sartre, que la conciencia “no es más que el cuerpo” y que “el resto es nada y silencio”¹⁴. El sufrimiento y el dolor del moribundo carecen de intencionalidad; la conciencia dolorosa en el *tiempo que falta* no pasa de ser “un proyecto no-tético del Para-sí” en el cual la “conciencia cómplice” identifica el dolor con un objeto psíquico que no es otra cosa que el mal “trascendente pero sin distancia”¹⁵. La muerte como hecho extrínseco es “una nihilización siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades”¹⁶; por eso la muerte, lejos de conferir sentido a la vida es “lo que le quita por principio toda significación”. El moribundo, en el *tiempo que falta*, se encontrará extrínsecamente con “el muro” de la muerte. Los cuidados del médico y el afecto de los familiares no hacen más que mostrar el sin-sentido de la agonía. Ante los postreros estertores del moribundo habría que susurrarle al oído las palabras de Sartre: “Si hemos de morir (como tú en estos últimos momentos) nuestra vida carece de sentido, porque sus problemas no reciben ninguna solución y porque la significación misma de los problemas permanece indeterminada”¹⁷. ¿Podría haber algo más cruel? Como el hombre somático de la gnosis valentiniana, el moribundo verá con horror su propio sumergirse en el pleroma del abismal “être empâtée”, en el fondo de la ciénaga de la Nada total. Nada se ha solucionado tampoco con el análisis existencial fenomenológico del ser-para-la-muerte por genial que sea como análisis si éste no puede trascender el *hecho* de que se trata sólo de “la posibilidad de la absoluta imposibilidad del Dasein”¹⁸. Sin embargo, Heidegger tiene el grande mérito de haber “interiorizado” la muerte y haber desenmascarado el encubrimiento de la muerte en el cotidiano mundo del “se dice”. El carácter irreferente, irrebasable y cierto aunque indeterminado de la muerte en cuanto me pone en mi absoluta imposibilidad, “cierra” el breve *tiempo que falta* y “suspende” al moribundo ante y en la nada aniquiladora. Es lógico que una sociedad en la cual dominan estos modos de consideración del tiempo del moribundo, se desinterese de él y le abandone en la más honda desolación.

Grandes sectores de la sociedad contemporánea han ido, en realidad, más lejos, sea en la “eliminación” de la conciencia singular

¹⁴ *L'être et le Néant*, p. 395, Gallimard, Paris, 1943.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 402.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 621.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 624.

¹⁸ *Ser y Tiempo*, & 50, p. 288 y & 52, p. 297, trad. J. Gaos, f.c.e.m., 1951.

como sujeto de todo devenir (estructuralismo), sea en la declaración del sin-sentido de la agonía (neopositivismo y análisis filosófico), sea en el enmascaramiento del problema que reduce la agonía a los preámbulos psicofísicos del perecer animal (pragmatismo neoiluminista).

En efecto, el "principio" de inmanencia ha terminado por considerar toda manifestación de la realidad humana, incluida la agonía y la muerte, como expresiones de una estructura pre-reflexiva y colectiva; trátase por eso de una suerte de anti-humanismo hostil a la metafísica que propone una reacción contra el cogito en su forma cartesiana el cual debe ser sustituido por el anónimo "ello piensa" (que se convertirá también necesariamente en el "ello muere"); semejante evanescencia del sujeto resuelve y disuelve lo humano en lo no-humano de modo tal que la vida se agota en los mecanismos biológicos y físico-químicos. En tal caso no sería correcto hablar de "él agoniza" o emplear la expresión "yo me estoy muriendo" o "ello muere". No se trata ni siquiera (es el caso de Lévi-Strauss) de la agonía de un anónimo sino de la irreversible agonía de la humanidad hasta su nadificación¹⁹. Después, silencio. ¿Qué sentido tiene plantearse el problema del tratamiento terapéutico, moral y espiritual del agonizante en semejante visión del mundo? La eliminación de la conciencia humana singular conduce a la invención de un "discurso" que necesariamente *no* se refiere a un sujeto hablante (como en Foucault)²⁰. Si el sujeto es eliminado, su finitud es sólo cuestión suya; pero, "dado que habla, piensa y existe en la muerte de Dios (concluye Foucault completando a Nietzsche) su asesino está abocado él mismo a morir". Luego, lo que de veras se anuncia es "el fin del hombre"²¹. Y una de dos: O debemos pensar que el hombre es, desde que es, un agonizante, lo cual es imposible pues semejante consideración "metafísica" no tiene sujeto porque ha sido previamente eliminado; o jamás será posible ni siquiera hablar del agonizante personal. Pero ambas conclusiones son absolutamente opuestas a la simple experiencia cotidiana y al sentido común. Lo que es de veras indudable es que el moribundo, en semejante estructura social (que felizmente jamás existirá) alcanzaría la absolutidad del más atroz desamparo. El moribundo, como suele afirmar cierto estructuralismo psicoanalítico, sería una "estructura vacía"; es decir, *nadie*. Nadie agoniza, nadie muere, porque no hay *nadie*.

No es mucho mejor la perspectiva para el moribundo en la filosofía analítica. Si "el mundo es todo (y sólo) lo que acaece", es decir, "la totalidad de los hechos" atómicos como dice el primer

¹⁹ *L'homme nue*, p. 621, en *Mithologiques*, IV, Paris, 1971.

²⁰ Véase todo el ensayo *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969.

²¹ *Las palabras y las cosas*, p. 373-375, trad. esp. Siglo XXI, México, 1968.

Wittgenstein ²², es claro que “en la muerte el mundo no cambia, sino cesa” ²³. ¿Qué significa el cesar del mundo? Significa por lo pronto, la nada del acaecer, la nada del mundo. Por otra parte, el morir “no es ningún acontecimiento de la vida, la muerte no se vive”; en cierto modo, nada del mundo (sólo el conjunto de hechos atómicos) y nada de la muerte, puro factum. El presente (que para San Agustín es cualitativo y metafísico) aquí y ahora, en cuanto singular absoluto, es “eterno”; por eso para Wittgenstein “vive eternamente quien vive en el presente” ²⁴; pero no se trata de la posesión indivisible, perfecta y simultánea de una vida sin fin (sólo atribuible a Dios si Dios existe) sino del singularísimo, puntual y atómico presente que, en cuanto tal, es sin tiempo y, por eso, “eterno”. Tampoco debe confundirse esta “eternidad” o pseudoeternidad (atómica) con la inmortalidad del alma desde que “su eterno sobrevivir aun después de la muerte, no sólo no está garantizada de ningún modo, sino que tal suposición no nos proporciona en principio lo que merced a ella se ha deseado siempre conseguir” ²⁵. Y “como los hechos pertenecen todos sólo al problema, no a la solución” ²⁶, debemos concluir que el presente del morir es una suerte de impensable “eternidad” vacía contemporánea a la cesación del mundo. Esta pseudo “eternidad” es la inversa del Instante kierkegaardiano y la supresión total del sentido de la muerte. Por eso tampoco tiene sentido una sucesión de presentes, es decir, de “eternidades” de quien vive el corto *tiempo que falta* para morir. El sufrimiento moral, el dolor corporal, las lágrimas y estertores del moribundo, son hechos, sólo hechos que cesan en el último hecho que es la expiración la que marca la “eternidad” vacía o la Nada de nada. ¿Qué sentido puede tener la asistencia al moribundo? Ninguno.

Por último, me parece más terrible (si fuera posible algo más terrible todavía) el *enmascaramiento* y el disimulo de la situación del moribundo. Este enmascaramiento es el lógico resultado de la pérdida del ser —carácter dominante de toda la anticultura contemporánea— y se manifiesta en el neo-iluminismo pragmatista y hedonista actuales los que suponen que la valoración de todo “principio” teórico se rige por la utilización práctica del mismo; esta practicidad dominante es considerada como cruda utilidad, como simple eficacia práctica, como “verificación” empírica o como “previsión” del futuro. Esta actitud extendida a todo el mundo autodenominado “desarrollado”, ha resucitado los mitos del iluminismo: La absolutización de

²² *Tractatus Logico-philosophicus*, I y I.I., Introd. de B. Russell, ed. bilingüe de E. Tierno Galván, Rev. de Occid., Madrid, 1957.

²³ *Tractatus*, 6.431.

²⁴ *Notebooks (1914-1916)*, 8.7.16; utilizo la ed. esp. de J. Muñoz e I. Reguera, Ariel, Barcelona, 1982.

²⁵ *Tractatus*, 6.4312.

²⁶ *Tractatus*, 6.4321.

la ciencia empírica, el agnosticismo metalísico, un psicologismo reduccionista y, sobre todo, el naturalismo que exige el gozo inmediato de los bienes sensibles. Estos nuevos dioses de la nueva idolatría hacen soñar a los hombres con un mundo-todo-Uno bajo la mirada omnipresente, omnipotente y omnisciente de la técnica y de la electrónica. Esta nueva barbarie “desarrollada” que enmascara el más absoluto subdesarrollo espiritual y humano de toda la historia, *enmascara* también la muerte... por lo menos mientras la muerte sea inevitable para la ciencia; después de todo —como soñaba Turgot— quizá el puro progreso horizontal indefinido de la ciencia empírica logre eliminar la muerte para siempre como lo ha hecho con la viruela o el sarampión.

A una sociedad semejante que necesita anticiparlo todo, se le escapa (¡por ahora!) la muerte y enmascara ese *tiempo que falta* para el hecho empírico de la cesación de la vida. Como graciosamente dice Julián Marías: “Con su tradicional descortesía (la muerte) se obstina en aparecer inoportunamente, en no avisar, en deslizarse silenciosa, ‘paso aterciopelado de pie desnudo’, como dijo maravillosamente Unamuno, sin dejarse prever y anticipar. Por eso la muerte tiene siempre aquí un aire de indeseable y, desde luego, no ha conseguido la ciudadanía americana”²⁷. Al moribundo se le ahorran en lo posible todo sufrimiento el que carece, como es obvio, de sentido penitencial; los momentos del tiempo que falta (temporaneidad extrínseca) son átomos cuantos, simples hechos hasta el hecho final del organismo psicofísico que cesa. Cuando el moribundo expira, se enmascara el cadáver con los exquisitos cuidados del maquillaje. Y allí estará Mr. John Smith con los labios pintados y colorete en las mejillas recién afeitadas, bien peinado y “mirando” fijamente a todos sin verlos en absoluto; algunas veces tendrá los anteojos puestos para que las imágenes del mundo exterior no se deformen en sus retinas muertas. Después será depositado en una parcela de un verde prado cuyo precio habrá sido tanto más caro cuanto mejor sea el panorama que desde allí puede contemplarse...

III. LA AGONIA Y EL ACTO DE MORIR COMO PROBLEMA METAFISICO

El inmanentismo moderno y postmoderno (que son en el fondo la misma cosa) en la medida en la cual no sale, no puede ni quiere salir del cerco cerrado (como el pleroma gnóstico) de la Experiencia sensible, de la Razón, de la Materia o de la misma Nada, no podrá jamás descubrir el sentido de la agonía del moribundo y ni siquiera podrá comprender la agonía de la muerte como “proceso natural”.

²⁷ Los Estados Unidos en escorzo, p. 47, Emecé, Buenos Aires, 1956.

La agonía del "otro" le será siempre "extrínseca" y el médico, degradado en una surete de técnico-médico, le tratará como "cosa" o, cuanto más, como un mero organismo que cesa. A la concepción de la muerte como hecho (simple perecer) corresponde una concepción del hombre como estructura orgánica cuya "agonía" no pasa de ser el tramo final de la progresiva cesación de la vida como fenómeno psico-físico-químico. Sin embargo, el problema resulta inconmensurablemente más profundo.

El corto *tiempo que falta* (la agonía) es duración sucesiva que cesa en el acto del morir. En cuanto duración sucesiva de momentos, para ser tiempo (como reflexionaba San Agustín) es necesario que llegue a ser *pasado* (que ya no-es); y es necesario también que sea expectación del *futuro* (que aún no-es)²⁸. Su misma razón de ser consiste en *dejar de ser* y, por eso, parece que no podemos decir que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no existir. Por lo tanto el presente, como ya dije anteriormente, ni es espacial ni puede dividirse puesto que transcurre al pasado puesto que es impensable un presente temporal "detenido". Si se detuviese podría ser dividido en pasado y futuro; luego, como intuyera Lavelle, el tiempo "está contenido en el presente en lugar de contenerlo"²⁹. Y siendo el presente inespacial, no puede ser "medido" como tampoco pueden ser medidos el pasado y el futuro precisamente porque no puede "medirse" lo que no existe. Nadie *está* por tanto *en* la muerte cuando se muere (ya es pasado y mientras no muere tampoco está *en* la muerte (todavía es futuro). Estar "para morir" en la agonía es la espera del *Instante* indivisible, cualitativo e inmedible: Presente-final o fin-presente que "contiene" *todo el tiempo interior del moribundo* en el preciso Instante en que deja de ser. Allí, en ese Instante incaptable se "tocan" el tiempo y la eternidad. Solemnísimo y sacro Instante que debemos contemplar con recogimiento y amor. En ese Instante se contiene todo el tiempo del moribundo quien puede *ver*, en un solo acto, la totalidad de su vida.

La contemplación del agonizante es también acto supremamente docente ejercido sobre los seres queridos y sobre el médico. Sólo una distorsión de la naturaleza (como la provocada por la filosofía inmanentista moderna) produce una in-disposición y hasta una imposibilidad de ejercer aquel acto contemplativo; normalmente, la contemplación del moribundo debe poner nuestro tiempo en contacto vital con la eternidad que se "filtra" en el Instante del morir. ¿Cuál es el papel del médico ante el Instante? Ciertamente tiene la obligación moral de sostener hasta los límites de lo prudente la vida somática;

²⁸ Conf., XI, 14, 17.

²⁹ LOUIS LAVELLE, *La présence totale*, p. 167, Aubier, Ed. Montaigne, Paris, 1934.

pero también tiene la obligación (que es respuesta a un llamado o vocación personalísima) de detenerse ante el límite del misterio y hasta de una suerte de suspensión contemplativa frente al Instante en el cual cesa *el tiempo que falta*.

Ahondemos aún más esta reflexión. Se ha dicho que la muerte corta toda relación del moribundo no sólo con el mundo exterior sino con las otras personas. Tal afirmación es verdadera en cierto sentido y quizá no lo sea en otro sentido más profundo. En el tiempo tridimensional de nuestra vida, la presencia de la verdad del ser a la conciencia no es *común* puesto que sólo un ente inteligente como el hombre *sabe* del ser y (en él) de sí mismo; luego, el hombre tiene una comunicación inicial, originaria, en el acto de ser el ser presente a sí mismo en lo cual consiste la comunicación *consigo*; pero en cuanto la verdad del ser (dije que era común) emerge en la conciencia de mi prójimo, el hombre es comunicación originaria *contigo* (en el ser presente en *tu* presente). No hay, pues, *yo sin tú* y no hay *tú sin yo*. Pero el ser-presente lo es por modo de participación ya que nadie se dona el acto de ser a sí mismo; “tener” el ser participado es, por eso mismo, tenerlo causado y solamente puede causarlo Quien puede dominar el mismo acto de ser (*actus essendi*). Sólo Dios causa el *esse rerum* y, por eso, no sólo es el último fundamento de toda comunicación interpersonal (conmigo y contigo) sino que el hombre (quíeralo o no) existe en comunicación ontológica con Dios. El es, pues, el *Tú* infinito, la infinita Interioridad. Podría expresarse este problema capital diciendo que el hombre tiene comunicación consigo, contigo y con Dios (yo-tú-Dios) y que cualquiera de las tres que sea negada niega las otras dos. Pero semejantes negaciones son posibles solamente en el orden práctico, no en su fundamento metafísico ³⁰.

El moribundo que se prepara en el *tiempo que falta* para el Instante del morir, parece cortar toda relación con el prójimo concentrando cada vez más su tiempo en aquel centro interior (comunicación consigo) que es, siempre, el punto de “encuentro” o de comunicación con el *Tú* divino. Por eso la comunicación con el prójimo, en esos momentos del agotamiento del tiempo sucesivo, parece quedar *suspendida*, no anulada, mientras se prepara el agonizante para la actualidad de la comunicación suprema con el *Tú* divino; y es así porque en el *Instante* final-presente de su tiempo se hace “presente” la Presencia Absoluta.

La contemplación de la agonía de mi prójimo moribundo contiene inagotables motivos de meditación. En cuanto el agonizante se

³⁰ Sobre la comunicación interpersonal me he ocupado en diversos escritos: *La filosofía*, Parte I, cap. VIII, 2ª ed., Gredos, Madrid, 1977; *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*, Parte II, cap. I, pp. 66-77, Córdoba, 1982.

encuentra en el *tiempo que falta*, la agonía es exactamente lo que el término "agonía" significa; lucha, combate (*ágón*) que es también congoja, aflicción o pena extrema. Pero no basta con el simple descubrir que se libra un combate en la interioridad, en aquel presente inaprehensible e inespacial de la conciencia; lo que verdaderamente importa es conocer la naturaleza del combate, el por qué de la lucha y la congoja. Mientras los médicos se afanan por prolongar la vida, mientras los seres queridos le tienen tomado de las manos y oran por él, él está en los umbrales de la Presencia Absoluta; otras muchas veces las circunstancias son distintas: el abandono es total y los últimos estertores se escapan de labios del moribundo tirado en el barro de una trinchera o el asfalto de una calle o la oscuridad de un pobre cuarto; pero el acto final es el mismo: El moribundo libra la terrible y suprema batalla del *desasimiento*. Quiere decir el desprendimiento y ruptura entre sí mismo y todo cuanto ama y ha amado en la duración sucesiva del tiempo; el moribundo sabe que ha de dar ahora el paso decisivo de desasimiento como suspensión de la comunicación con los demás, especialmente con los que ama; con la vida en total en sus condiciones actuales; imagino mi muerte y pienso en el desasimiento de los míos más queridos, de mis amigos, de mi ciudad, de mis paisajes, de todos mis bienes espirituales y culturales, de mis libros (¡ah, mis queridos libros!) abandonados para siempre... Sin embargo, la comprensión de que este desasimiento es inevitable, me ayuda a hacerme cargo del sentido del combate interior en el *tiempo que falta*. Es verdad que, en el caso del hombre cristiano, éste ha de vivir en continuo desasimiento de los bienes finitos; pero esta condición de la vida cristiana llega a su suprema tensión en los últimos momentos del tiempo sucesivo. El supremo desprendimiento *de todo*, es también supremo encuentro *conmigo*; como bien ha observado Sciacca, lejos de ser la "pérdida de la conciencia" (como vulgarmente se dice) es la más integral e interior toma de conciencia³¹. Es, por fin, desasimiento *de sí mismo* como suprema preparación para la última *libre decisión* que el moribundo ha de tomar en el Instante final del tiempo que falta. Es también *prueba* final, si tomamos el término "prueba" en el sentido de hacer patente la verdad o falsedad, la bondad o la maldad de algo; en este caso, la prueba implica la libre decisión positiva o negativa (por eso es prueba) ante Aquél que dona y conserva el acto de ser. Mientras los médicos y auxiliares se afanan por prolongar la vida o aliviar el dolor del moribundo, ya el agonizante está a inconmensurable distancia de la *lucha* emprendida como *prueba final*. En sus últimos momentos Sciacca exclamó:

³¹ *Morte ed immortalità*, p.. 243.

“è una prova terribile”. Y agregó: “Sia fatta la Tua volontà sempre... sempre... sempre”, lo cual constituye para nosotros un signo de que superaba positivamente la prueba. No hay para el moribundo distracciones porque, desasido de todo, su conciencia está *concentrada* en lo esencial; por eso, aunque sea necesario morir, su morir es *acto supremo de libertad personal*.

Para el agonizante, el *tiempo que falta* constituye el último tramo, aunque fuesen décimas de segundos, de su peregrinaje de viador; su presente final es, pues, presente sin futuro temporal, inasible e inmedible; es, sin embargo, tremenda evidencia de sí para sí mismo. Último momento, ahora supremo Instante de la *duración sucesiva* propia del ser finito en que consiste el tiempo histórico. Aunque no plantearé aquí el problema enormemente más rico de la Teología de la muerte, sin embargo, para que la reflexión no quede trunca, es bueno añadir que, producida la ruptura del morir, para el alma separada, sin su cuerpo, la duración deja de ser sucesiva para ser presente al Ser eterno y su duración es ahora *presencial* (tiempo presencial); para la Teología sería una suerte de tiempo presencial “intermedio” a la espera de la re-unión del alma con el cuerpo (resurrección) trocándose su tiempo en tiempo presencial final que es el tiempo de la contemplación final de Dios Trino. A El y sólo a El le corresponde la duración *instantánea* que es la eternidad, sin tiempo.

A la luz de esta doctrina apenas esbozada, se ilumina la cuestión de la asistencia al moribundo más allá de los aspectos socio-culturales y médico-asistenciales como, asimismo, los problemas derivados de la atención técnica al paciente terminal. Es de inmensa importancia *médica* y de enorme trascendencia *terapéutica* que el médico, al asistir al moribundo, se haga cargo del insondable misterio que él está “tocando” con sus manos, con los instrumentos y los aparatos más complejos que la técnica puede procurarle; precisamente todo este arsenal técnico puesto al servicio de la asistencia al moribundo estará *rigurosamente subordinado a aquel último acto de desasimiento, de prueba y libertad del moribundo*. El “arte de curar”, fracasado siempre en el tiempo histórico de la duración sucesiva, habrá alcanzado su mayor victoria precisamente en el Instante en el cual el moribundo se escapa de sus manos para ser “curado” (salvado) por el que ha prometido que “todo el que vive y cree en Mí no morirá jamás” (Jn. 11, 26).

DR. ALBERTO CATURELLI
Universidad de Córdoba, Argentina

SOBRE LA EQUIDAD COMO PERFECCION DE LA JUSTICIA

Summum ius, summa iniuria. El adagio jurídico de los romanos citado por Cicerón en *De officiis*, nos da a entender enseguida el significado de la equidad como perfección o realización plena de la justicia. Expresa la idea de que la ley, cuando aplicada estricta y rigurosamente, puede dar margen a las injusticias, aunque lo que disponga sea en sí mismo razonable y justo. Se trata, pues, de lo justo legal, y el aforismo se explica porque la ley es una norma de carácter general y el legislador no puede prever todos los casos con la consecuencia de que, en ciertas situaciones, si se observase la ley al pie de la letra, el derecho correría riesgo grande. He ahí la razón de la equidad, que surge como un correctivo de la justicia legal.

Aristóteles enseña que el defecto de la ley no le quita necesariamente la rectitud. Y Santo Tomás, comentando la *Ética a Nicómaco*, ilumina el pensamiento del Estagirita con estas palabras suficientemente esclarecedoras: "...aunque haya en algunos casos una falla proveniente de la observancia de la ley, sin embargo, la ley es recta, pues esa falla no proviene de parte de la ley —pues razonablemente fue dada— ni proviene de parte del legislador —que habló según la condición de la materia—, sino que es una falla que proviene de la naturaleza de las cosas. Pues tal es la materia de las acciones capaces de ser realizadas por los hombres, que no se dan universalmente del mismo modo, sino que en algunos pocos casos se diversifican, como devolver un depósito es justo en sí y en la mayoría de los casos es un bien, sin embargo, en algún caso puede ser un mal, como devolver su espada a un loco furioso".¹

Es muy conocido el texto en que Aristóteles compara la equidad con la regla de plomo que usaban en sus construcciones los habitantes de la isla de Lesbos, regla flexible que se adaptaba al relieve de la piedra y que permitía alcanzar, al medir, las sinuosidades de las superficies.

Esta analogía destaca la diferencia entre la justicia estrictamente legal, o férrea en su aplicación, y la justicia suavizada por la epiqueya o equidad, configurada en la regla lésbica. A la *epietheia* de los griegos corresponde la *aequitas* de los romanos. No va contra lo justo,

¹ In *Eth.*, I, V, lec. XVI, 1085. Texto reproducido según la traducción de Ana María Mallea, *Comentario de la Ética a Nicómaco*, Ediciones Ciafic, Buenos Aires, 1983, p. 313.

establecido legalmente, pero busca amenizarle el rigor, teniendo en vista lo justo natural. Por eso, es "una forma especial de justicia, y no algo enteramente diferente".²

Epieikeia y Aequitas

No podía dejar de ser distinto el modo de entender la equidad en Grecia y en Roma. Pero son solamente diversos modos de entender una idea común. Francisco Elías de Tejada, en un sugestivo confronto, deshace la interpretación de los que oponen las abstracciones de los filósofos griegos a la práctica prudencial de los romanos, originando así un cierto antagonismo entre *epieikeia* y *Aequitas*, y pretendiendo que este concepto no haya tenido en el derecho romano el sentido de un correctivo o ablandamiento de la justicia legal, como lo tuvo en Aristóteles y lo tendrá en Santo Tomás de Aquino. Además, es suficiente considerar la obra de los pretores, vivificada magníficamente por la equidad, que los llevó a mitigar el rigorismo antiguo, en busca de lo justo natural; es suficiente reflexionar sobre este esfuerzo, del que resultó la humanización del derecho, para que no tenga ya duda sobre el acuerdo substancial entre el concepto aristotélico de *epieikeia*, la idea latina de *aequitas*, forma especial de justicia que supera la estricta justicia legal.

Lo que fue la *aequitas* bien lo dice el ilustre romanista Juan Iglesias, permitiéndonos entender que no contradice en nada la *epieikeia*: "Hay cuestiones que la ley deja sin contestar, sea por su defectuosa dicción, sea por su angostura formal, sea porque el espíritu de los nuevos tiempos lo ha agotado y envejecido. Si tal ocurre, interviene la *aequitas*, restableciendo la justa proporción, el exacto equilibrio entre derecho y vida".³

Esta doctrina corrobora las siguientes consideraciones de Elías de Tejada: "La equidad ha sido siempre, igual en Grecia que en Roma, el sendero que conduce desde el arte a la ciencia del Derecho; lo que sucede es que en cada uno de esos pueblos la equidad goza de las perspectivas respectivas. En Grecia, gente filosófica por temple indiscutido, la *epieikeia* sirve para saltar desde la técnica a la ciencia andando los procesos de aquella zona de saberes colocada entre la realidad y la filosofía, de las matemáticas; y así Aristóteles, sobre los pasos de los pitagóricos y de Platón, busca ex-

² *Eth Nic.*, 1138a. El hombre equitativo, afirma Aristóteles, se contenta muchas veces con menos de lo que le es debido, a pesar de tener la ley a su favor. Un poco antes (1137b), después de citar el ejemplo de la regla de plomo de Lesbos, dice que la equidad es superior a una cierta forma de justicia.

³ JUAN IGLESIAS, *Instituciones de Derecho Romano*, Ariel, Barcelona, 1959, p. 92.

plicar lo justo echando mano de proporciones aritméticas y geométricas, merced a las cuales sea dado corregir el rigor de las leyes. En Roma, pueblo realista por naturaleza, la equidad no queda fuera del Derecho ni entra para nada en la adecuación del Derecho a la realidad; es el Derecho mismo quien se acerca a la realidad, de suerte que la equidad coincide con el Derecho, es el propio Derecho en su dinamismo irrefrenable. La clave explicativa radica en que en Grecia el Derecho fue elaborado desde la filosofía, desde la meditación de la idea absoluta de lo justo; mientras que en Roma mana de la consideración de lo lícito y lo ilícito tal como lo entendiera la filosofía jurídica jupiterina". Y más adelante: "La *epieikeia* depende en Grecia de nociones religiosas y por ende es concepto estrictamente filosófico o a lo sumo matemático, de una matemática siempre abstracta por definición; la *aequitas* depende en Roma de valores técnicos, de ritos formales sacros preo no divinales, y en consecuencia es un concepto científico. . . La *epieikeia* contempla la vida de convivencia desde fuera, al ser corrección matemática abstracta de una norma filosófica abstracta; en Roma la *aequitas* mira a la vida de convivencia desde dentro, es el Derecho mismo construido por los juristas en el seno de las realidades sociales. Por lo cual la *aequitas* latina es la magna palanca forjadora de la ciencia jurídica romana".⁴

La justicia, Idea absoluta en Platón, que la concibe como perfección moral, es sometida por Aristóteles a un tratamiento filosófico más exacto; y es insertada por los romanos concretamente en la temática del bien común, completada por la *aequitas*, que muchas veces encuentra en la utilidad social razones para no observar las exigencias de una justicia estricta.

Equidad y justicia

Si la equidad es una forma especial de justicia, no lo es por ser una especie del género "justicia". Comúnmente se divide la justicia en general o legal (que algunos llaman también social) y particular, comprendiendo ésta la justicia conmutativa y la justicia distributiva. No cabe incluir ahí la equidad, como si fuese otro miembro de esa división. En la larga tradición del pensamiento que se remonta a Aristóteles, la equidad siempre se consideró un correctivo o incluso un complemento de la ley. Correctivo, porque una ley draconiana en sus dispositivos debe recibir una interpretación basada en un criterio de benignidad. Complemento, porque la ley, por su universa-

⁴ FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Tratado de Filosofía del Derecho*, tomo II, Sevilla, 1977, p. 319.

lidad, en ciertos casos particulares no se puede aplicar de manera que satisfaga plenamente las exigencias de la justicia.

La equidad, como ablandamiento de la ley, permite la realización más perfecta de la justicia legal. Sin embargo, no se reduce a esto, sino que abraza todas las especies de justicia. Sin colocarse a su lado, como parte de la mencionada división, las trasciende. Con palabras de los juristas romanos, podemos decir que el *aequum et bonum* penetra en lo *iustum*. Se refiere, pues, tanto a la justicia legal cuanto a la conmutativa y a la distributiva. Un ejemplo notable que concierne a la justicia conmutativa es la cláusula *rebus sic stantibus*, criterio de equidad que sirve de norma que garantiza la justicia contractual. De esta manera, lo equitativo y lo justo convergen, sin ninguna oposición entre ellos.

En el ejemplo que acaba de ser dado, no se trata solamente de una aplicación benigna. Si un contrato deja de ser exigible debido a circunstancias imprevistas que alteran substancialmente la situación de las partes y sus intereses, la misma justicia fundamenta la inexigibilidad. La equidad va más lejos de los límites contractuales, de la misma manera que va más lejos que la letra de la ley, si no va, incluso, contra. Por encima de lo justo convencional o de lo justo legal está lo justo natural, a cuya plena realización nos conduce la equidad.

Por eso, se dice epiqueya, traducción de *epieikeia*, palabra que procede de *epi*, esto es, sobre, y de *dikaion*, que significa justo. A este sentido etimológico se refiere Santo Tomás al tratar el tema de la equidad, en la IIa IIae (q. 120, art. 2, segunda objeción).

Escribe Régis Jolivet "La equidad corrige constantemente los efectos de una concepción literal de los derechos y de los deberes, y se opone directamente al formalismo y, aún más, al fariseísmo que de la ley sólo conserva la materialidad, en detrimento del espíritu". Y da un ejemplo: "Un acreedor puede, por equidad, tener la obligación de atrasar el cobro de una deuda que acarrearía la miseria del deudor insolvente de buena fe".⁵

Santo Tomás incluye la equidad entre las virtudes anejas o partes de la justicia. Pero esto no obsta a que se extienda por todo el ámbito de la justicia, como ocurre con la amistad, a la que dan un relieve tan grande Aristóteles y el Doctor Angélico.

Sabemos que en las virtudes anejas no se encuentra la razón perfecta de la virtud principal. Tratándose de la justicia, en la equidad

⁵ RÉGIS JOLIVET, *Traité de Philosophie*, IV-Morale, I. I, c. III, art. I, & 1, Lyon-Paris, Emmanuel Vite.

no se encuentra la razón perfecta de la igualdad o del débito. La primera de las virtudes que se agregan a la justicia, según Santo Tomás (IIa, IIae, q. 80, artículo único) es la religión. Ahora bien, ahí no hay igualdad, pues aunque todo lo que el hombre retribuye a Dios le sea debido, sin embargo nunca retribuirá todo lo que le debe, pudiendo exclamar con el salmista, *quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi?* (Ps. 115, 2). En el caso de la equidad, no se encuentra un débito perfecto, pues no se trata de algo, o de una acción, estrictamente debida y que corresponda a un derecho en el sentido propio de *ius suum*.

Observa Tomás Casares: "El propósito de vivir en justicia plenamente nos descubre materias de objetos de virtud que pertenecen a la justicia porque se refieren a nuestras relaciones con otros; pero que se separan de la naturaleza de ella porque les falta algo del concepto de igualdad o porque no alcanzan a lo que es debido. Formas imperfectas de la justicia, pero que la perfeccionan, sin embargo, porque contribuyen al enderezamiento de nuestra voluntad en todos los movimientos de ésta por los cuales nos ponemos en comunicación con otros".⁶

La perfección de la justicia por la equidad, como también por las demás virtudes anejas, nos eleva a un plano superior de la justicia. Y Tomás Casares prosigue: "A través de todas ellas desciende la más alta, que es la virtud de la religión, un soplo o ímpetu nuevo: un dar por amor lo que es debido; un darnos nosotros mismos mediante la propia negación" (loc. cit.).

He aquí, pues, la plenitud de la justicia. Dar, por amor. O sea: la caridad. Fue la gran lección del Cristianismo, que vino a ampliar los horizontes de la justicia y de la equidad, al transfigurar esta última por la *benignitas*, ya entrevista por Aristóteles en la Retórica, pero sólo perfectamente comprendida y sentida a partir de la Patrística. La *benignitas*, fruto del "mandato nuevo" impuesto por Cristo, completa la *aequitas* a la luz del derecho cristiano, que a su vez completa y perfecciona el derecho natural. En este sentido, la benignidad, piedad o misericordia, son invocadas por los Padres de la Iglesia y, después de ellos, por teólogos y canonistas.⁷

⁶ TOMÁS CASARES, *De la justicia y del derecho*, 3ª edición, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, p. 50.

⁷ Para San Juan Crisóstomo, la justicia sin la misericordia acaba siendo crueldad. Y el jurista español del siglo xv, Tomás Mieres, en una obra fundamental que expone el derecho catalán de su época, considera la equidad como "lo que la razón natural persuade", "lo conveniente o adecuado a la cosa", "la benigna inclinación del ánimo, que impulsa para actuar justamente" y, finalmente, "la justicia templada por la dulzura de la misericordia" (*Apparatus super Constitutionibus Curiarum Generalium Cathaloniae*, II, col. VIII, cap. II).

Conclusión

Con el eminente José Castán Tobeñas, que observó ampliamente el asunto, podemos concluir: "La justicia, en su plenitud y perfección, no puede contentarse con las realizaciones propias de la *justicia estricta*, y mucho menos de la *justicia rigurosa*. El Angélico Doctor, siguiendo en esto las huellas de la Patrística y, más concretamente, de la tradición platónico-aristotélica, señalaba la obligación de todo hombre de tender, no sólo al cumplimiento de la justicia común, sino también a la *perfección de la justicia*. Esta justicia, concebida como justicia plena o integral, o si se prefiere, como total perfección moral, no puede ser desligada de la equidad. Y ésta, a su vez, no puede ser concebida como idea ajena a las de moderación, benignidad y humanidad".⁸

Rectificación y perfección de la estricta justicia, la equidad asegura la plena realización de lo justo, corrigiendo los efectos malos que provienen de la arbitrariedad del legislador o de la insuficiencia de la ley. Y procede a esa corrección sin dar margen a la arbitrariedad del juez, pues la equidad no es un derecho equívoco, tal como le pareció a Kant, ni se fundamenta en sentimientos o impresiones subjetivas, sino en la objetividad de los primeros principios de orden ético-jurídico, principios conocidos por la razón natural: hacer el bien y evitar el mal, dar a cada uno lo suyo, no lesionar a otro.⁹

Con la Revolución Francesa vino el culto de la ley y de la voluntad soberana del pueblo, transferida al legislador. A ese legalismo positivista se opone el irracionalismo de nuestros días que substituye el arbitrio del legislador por el del juez, con poder de decisión independiente de la ley.¹⁰ Todo eso por haberse perdido el sentido de la justicia y de la equidad, esto es, del derecho natural, en que se fundamentan lo justo y lo equitativo.

JOSE PEDRO GALVAO DE SOUSA

⁸ JOSÉ CASTÁN TOBEÑAS, *La equidad y sus tipos históricos*, discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, publicado en Revista General de Legislación y Jurisprudencia, año XCVIII, núm. 6, junio 1950, pp. 607-751. Del mismo autor *Teoría de la aplicación e investigación del derecho*, Reus, Madrid, 1947; *La formulación judicial del derecho* (Jurisprudencia y arbitrio de equidad), Reus, Madrid, 1954; *La idea de justicia*, Reus, Madrid, 1968.

⁹ Los tres preceptos del derecho expresados en el Digesto: *honeste vive, alterum non laedere, suum cuique tribuere*. Y los principios sinderéticos, reducidos por Santo Tomás a este principio primerísimo: *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*.

¹⁰ Deríbase de ahí la importante cuestión del "derecho alternativo", que pretende libertar al juez de la sujeción a la ley, tesis anticipadamente refutada por Santo Tomás con palabras de San Agustín: una vez instituidos y afirmadas las leyes, *non licebit iudici de ipsis iudicare, sed secundum ipsas* (De vera religione, cap. XXX, citación hecha en la IIa., IIae., q. 60, art. 5). De todas maneras, a veces es lícito *praeter verba legis agere* (Ia. IIae, p. 96, a. 6), colocándose aquí la problemática de la equidad.

DESDE LA ANTROPOLOGIA A LA METAFISICA

Desde múltiples instancias se viene reclamando en los últimos tiempos lo que podría denominarse un “giro antropológico” en la especulación filosófica en general y particularmente en la metafísica. Es ya un tópico afirmar que el hombre se ha convertido en el centro de interés de cualquier especulación. Y ello, no sólo bajo el sentido obvio de que todo saber ha de ponerse al servicio del hombre que lo genera; sino incluso en el sentido de erigir al hombre como el punto de mira o el objeto de máxima importancia en el conjunto de los saberes.¹

A ello parece haber contribuido, por un lado y negativamente, la conciencia dolorosa de una especie de “deshumanización” del pensamiento metafísico tal y como de hecho se ha presentado bajo diversos enfoques y direcciones, en los que el hombre queda como a trasmano o, a lo sumo, como un objeto más entre los múltiples objetos o temas de que debe ocuparse el pensamiento metafísico, pero sin una especial relevancia. De otro lado, y positivamente, hay que señalar la preocupación creciente que el “problema del hombre” viene teniendo en el pensamiento moderno, al menos desde el Renacimiento.

Ello plantea, sin duda, problemas de fondo acerca de la concepción misma y de la orientación de la investigación metafísica; comenzando ya por los múltiples sentidos que puede darse a la expresión de “una metafísica para el hombre”. ¿Significaría que la metafísica ha de transformarse en una especie de antropología superior o tras-

¹ La filosofía, se dice, debe resolverse en antropología. La antropología vendrá propuesta como una renovada ‘filosofía primera’: “los viejos prestigios de una ‘ciencia que se busca, que verse sobre los principios primeros o fundamentos los acapara ahora la antropología... La antropología debe combinar así un análisis riguroso de ‘hechos’ con un estudio en profundidad de aquel ‘hecho’ que constituye el *dato* primero y condición de aparición de otros ‘datos’... En la medida en que el hombre es condición de toda experiencia, debe ser investigado en una ciencia de fundamentos, en una filosofía primera, que descubra la esencia y el sentido del hombre” (E. TRIAS, *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Seix Barral, 1969; cit. por M. MOREY, *El hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 83-84).

cendental, en una *metaantropología*? Mas este “giro antropológico” ¿no significará la desfiguración de una auténtica antropología?; o ¿no incidirá en los mismos escollos que se pretende superar?² Pero veamos antes, aunque sea brevemente, el camino de la “deshumanización” de la metafísica y las pautas principales de su posible “humanización” en el pensamiento filosófico de los últimos tiempos.

1. Sobre “humanización” y “deshumanización de la Metafísica.

Que la Metafísica occidental se haya presentado frecuentemente con un rostro “deshumanizado” es algo que puede rastrearse y documentarse casi desde sus mismos albores.³

Se admite generalmente que con Sócrates la especulación metafísica se torna hacia el hombre, produciéndose un giro desde la especulación anterior, en que se buscan los principios de la naturaleza (*physis*). Con anterioridad habría que recordar quizás el dicho de Protágoras, tal como refiere Platón: “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son”.⁴ Esta debería haber conducido, al parecer, a una primera “humanización” del pensamiento filosófico.

Pero la especulación posterior, si bien no olvida ya los problemas del hombre, los remite a disciplinas particulares y en cierto modo secundarias dentro de la filosofía (moral, política, psicología, etc.). En cuanto a la Metafísica misma, parece emerger como una *transfísica* y, por tanto, en continuidad con la intención de los presocráticos de investigar los principios del mundo físico, sólo que a un nivel superior.

Este recurso a los principios de lo real es conducido, sin embargo, con diferentes perspectivas metodológicas. En Platón puede decirse

² Entre tales escollos estaría el de tratar al hombre, *sujeto*, como *objeto* y que F. WAHL ha resumido así “Cuando la representación deja de contener a lo representado (en una palabra, el ser), cuando el representante remite a algo tras él, que no se muestra, pero que ordena lo que se muestra, estos nuevos referentes —la vida, el trabajo, el lenguaje, la historia— son, a la vez que *objetos*, condiciones de posibilidad de todo lo que aparece —de todo fenómeno— en su orden: son objetos trascendentales. Simétricamente, cuando del conjunto de representaciones en su insuficiencia se abren hacia el hombre como hacia el lugar por excelencia del trascendental, nos encontramos de repente frente a un *objeto* que es a la vez *sujeto*. Del hombre, como nudo epistémico, es rigurosamente contemporánea la paradoja que gobierna a toda la filosofía moderna: buscar el *fundamento* en un ser *finito*” (*Qu'est-ce que le structuralisme?* (5). *Philosophie*, Seuil, Paris, 1973; ap. M. MOREY, o.c., p. 52).

³ Se sobreentiende que en las consideraciones siguientes no hablamos para antropólogos ni desde el punto de vista de la antropología, sino obviamente desde el de la metafísica.

⁴ *Pánton jremáton métron estín ántropos ton men ónton os estín, ton dé me ónton os ouk estín.* (PLATÓN, *Teeteto* 152).

que se trata de una metodología “descendente” o trascendente, por cuanto la Dialéctica —que en Platón parece corresponder a la especulación suprema de la filosofía: *te megiste*⁵— se centraría en la intuición de las Ideas y del mundo suprasensible. Tal intuición se refiere, pues, a las *formas* o esencias de las cosas; siendo la idea de “hombre” una más entre las demás. El alma misma parece “descender” de ese mundo ideal, al cual debe elevarse de nuevo, mediante la especulación, para contemplar la verdad.

En Aristóteles, en cambio, parece tratarse de una metodología “ascendente” o immanente, por cuanto la Filosofía primera (*prôte philosophia*) especula su objeto —el ser en cuanto ser— en las cosas mismas, y principalmente en la *substancia*. El hombre mismo es una substancia, ciertamente compleja, ente las demás substancias. Si bien es cierto que por medio del alma el hombre se hace todas las cosas⁶ y que en un momento parece referir la Filosofía primera al hombre, en cuanto fruto de su aspiración a saber,⁷ enseguida, sin embargo, declara que “su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre”;⁸ y pasa a considerarla más propia de dioses, llamándola *ciencia divina*,⁹ no sólo porque versa sobre las cosas divinas, sino porque es la que corresponde propiamente a la Divinidad. Lo que no obsta para que el hombre la busque —es “la ciencia que buscamos”¹⁰— a fin de asemejarse a la divinidad.

La especulación metafísica posterior caminará en gran parte por alguna de estas pautas. En la tradición platónico-agustiniana medieval, si bien, por una parte, la ascensión a la sabiduría suprema ha de pasar por el hombre —según la conocida expresión: “de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior”—, por otra parte, la confusión o no clara distinción entre una teología filosófica y la teología sobrenatural derivada de la fe vuelve a situar a la metafísica en un plano “sobrenatural” o “suprahumano”.¹¹

En la tradición aristotélica, al menos en algunas de sus direcciones y bajo la influencia de los comentaristas árabes, como Avicena y Averroes, se pone el acento en una concepción “esencialista” del ente, dejando un tanto a trasmano el aspecto existencial. Esto se consuma

⁵ *Sofista* 253 c-d; *Republica* 532ass.

⁶ *De anima*, III, 7; 431b19.

⁷ *Pántes anthrópoi ton eidénai orégontai physei* (*Metaph.*, I, 1; 980a21).

⁸ *Metaphys.*, I, 2: 982b29-30. Seguimos la traducción de V. GARCÍA YEBRA, *La Metafísica de Aristoteles*, Gredos, Madrid, 1970.

⁹ *Theia ton epistēmōn esti*: *Ibid.*, 983a6.

¹⁰ *Metaphys.*, I, 2; 982a4; 983a21, etc.

¹¹ Ello con alguna importante excepción, como puede verse p.e. en TOMÁS DE AQUINO cf. *In Boeth. de Trinit.*, V, a. 4; *C. Gentis*, II, 4.

en un sector de la Escolástica posterior, dando lugar a lo que Heidegger ha denunciado como “el olvido del ser” (*Vergessenheit*). Esta concepción esencialista deriva casi inexorablemente hacia una “cosificación” del ser, sin relevancia existencial y vaciada de los matices y diferencias, que hacen del ser un concepto pregnante de contenido. Bajo tal concepto, obtenido por eliminación de modalidades y diferencias, la misma referencia a lo “humano” o personal puede incluso aparecer sospechosa.

Tal “cosificación” da todavía un paso adelante, en el que la débil referencia a lo real —que parece todavía implicada semánticamente en el nombre de *res*— se evapora prácticamente al entender el ser como desgajado (abstracto), por obra de la razón racionante, de lo actual y de lo posible, de lo finito y de lo infinito, con la pretensión de obtener así un concepto “universalísimo”, omniabarcante. Tal concepto es, en el fondo, el más pobre de todos los conceptos, vaciado de cualquier determinación; es un concepto sin contenido, reducido a una pura “forma”. Ello, aparte de ciertos sectores de la Escolástica, se consumará en el racionalismo cartesiano, del que es expresión la “Ontología” de C. Wolff y ulteriormente la “Lógica” de Hegel.

Se ha de advertir, con todo, que esas concepciones no se derivan necesariamente de la concepción aristotélica del “ser en cuanto ser”, ni tampoco han sido las predominantes en todos los aristotélicos posteriores; sino muy probablemente por influencia de ideas derivadas de la concepción platónica. Partiendo de la idea aristotélica, según la cual el ser se realiza y se “dice” primariamente de la “substancia” y de la “substancia primera”¹² o individual, que es la realmente existente o subsistente, puede llegarse a una concepción del ser, en la que el *actus essendi* sea lo primariamente implicado. La prioridad del acto, según Aristóteles, parece innegable.¹³ Podría decirse que esto sólo conduce a una metafísica “substancialista”, pero nada más. Y esto puede ser verdad, si se refiere exclusivamente a los desarrollos del mismo Aristóteles. Pero, como es sabido, las doctrinas aristotélicas, al entrar en relación con otras concepciones, derivadas principalmente del cristianismo, dieron lugar a nuevos desarrollos y determinaciones. Nos referimos concretamente a la concepción del ser personal o *persona*, en que la “substanta individua”, con que terminaba la especulación aristotélica, se prolonga y se desarrolla ulteriormente en la concepción del *ser personal*; el cual, en expresión de Tomás de Aquino, es lo más perfecto (actual) de cuanto existe (“perfectissimum in tota

¹² Cf. *Metaphys.*, VII, v; 1028 a 3031.

¹³ Cf. *Ibid.*, IX, 8; 1049b ss.

natura").¹⁴ Sobre esto hemos de volver posteriormente; sigamos ahora con el tema de la "humanización" o "deshumanización" de la Metafísica.

Podría decirse que el tema del hombre, como tema central de la especulación filosófica, aparece principalmente en los albores de la modernidad. A título meramente indicativo, podríamos señalar como antecedentes más inmediatos el giro nominalista hacia la consideración de lo concreto individual, como lo realmente existente; las concepciones antropológicas de Nicolás de Cusa —que describe al hombre como "vínculo de unión del universo" (*copula universi*),¹⁵ reiterando las viejas imágenes del hombre como "microcosmos", "parvus mundus", "horizonte" entre lo temporal y lo eterno, etc.¹⁶—. Habría que señalar igualmente la influencia de los pensadores "humanistas" de la época —con los múltiples sentidos y direcciones de esta corriente— en cuanto esfuerzo por revalorizar al hombre y su dignidad. No parece casual el significativo título de la obra de Pico de la Mirándola "De dignitate hominis oratio" (1486); así como las discusiones en el campo religioso y teológico —Reforma de Lutero, Calvino, etc.—, centradas principalmente en temas referentes al destino del hombre y su libertad.

A un nivel más estrictamente filosófico podría decirse que la mirada hacia el hombre tiene lugar cuando la nueva "imagen" del mundo viene a sustituir a la anterior y el hombre se percató de sus limitaciones y de su ignorancia. Surge entonces la preocupación por los problemas del conocimiento y el pensamiento filosófico retorna sobre sí mismo, hacia el sujeto pensante; es el giro con que se inaugura la modernidad. El "ego cogito" cartesiano es la expresión inicial de este giro antropológico; aunque lastrado por el dualismo de la "res cogitans" y el mundo exterior; entre el ser-en-sí del mundo y el ser-para mí del pensamiento. En Berkeley el dualismo parece superarse mediante el recurso al famoso principio *esse est percipi aut percipere*,¹⁷ que señala la huida a una forma de idealismo trascendental, presupuesto de una u otra manera por filósofos posteriores.

En esta línea de retorno al sujeto pensante, Kant reitera su peculiar traducción de "el hombre medida de todas las cosas" al proponer

¹⁴ *S. Theol.*, I, q. 29, a. 3.

¹⁵ *De venatione sapientiae* 32.

¹⁶ Y volviendo a la idea de Protágoras de la mente humana como medida de todas las cosas (Cf. L. MARTÍNEZ GÓMEZ: "El hombre mensura rerum en Nicolás de Cusa", en *Pensamiento*, 1965 [21] 41-64), en donde advertimos un claro antecedente del subjetivismo posterior.

¹⁷ *Principles of Human Knowledge*, I, 6, 7 (1710).

que “los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados”.¹⁸ De esta manera, el “giro copernicano” significará de hecho un giro antropológico en la orientación de la filosofía. Es bien conocido el texto de la *Lógica*:

“La filosofía en su significado último es ciertamente la ciencia de la relación de todo conocimiento y uso racional en orden al fin de la Razón humana, al cual, como supremo, todos los demás fines están subordinados, y en el que deben estar unificados.

El campo de la Filosofía, en este significado pluriforme pudiera establecerse en base a las siguientes preguntas:

- 1) ¿Qué puedo conocer?
- 2) ¿Qué debo hacer?
- 3) ¿Qué puedo esperar?
- 4) ¿Qué es el hombre?

La primera pregunta corresponde a la Metafísica, la segunda a la Moral, la tercera a la Religión y la cuarta a la Antropología. Pero en definitiva, todo esto podría cargarse en la cuenta de la Antropología, pues las tres primeras cuestiones dependen de la última”.¹⁹

Como es sabido, Kant se enfrenta a dos concepciones opuestas acerca del conocimiento —la que atiende exclusivamente al conocimiento puro *a priori*, descuidando la experiencia; y la que, atendiendo sólo a la experiencia concreta, descuida lo *a priori*, lo único que puede salvar la universalidad y certeza de la ciencia— y trata de investigar en el hombre mismo las fuentes de tales conocimientos para lograr una síntesis superior. Dado que el conocimiento puro *a priori* se deriva sólo de la razón con vistas a la unidad sistemática, la razón se convierte en suprema *legisladora* de su propio saber. Pero es también un

¹⁸ KrV. Pról. 2 ed., B XVI.

¹⁹ “Denn Philosophie in der letzten Bedeutung ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle andern Zwecke subordiniert sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen.

Das Feld der Philosophie in dieser weltbürllichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was, kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen”. *Logik* Einleitung III (Ed. W. Weischedel, Suhrkamp, 1968: Schriften zur Metaphysik und Logik, 2; pp. 447-448; Cf. también KrV, A 805.

Entre las diferentes lecturas e interpretaciones de este texto kantiano, puede verse BUBER, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México, 1949.

legislador crítico, que debe reconocer la vaciedad de lo puramente ideal sin conexión con la intuición empírica. Y como eso es lo que sucede con los objetos de la metafísica, ésta debe abandonar su pretensión de ser una "ontología" de la realidad, si no quiere caer en sofistería dialéctica.

Mas por la vertiente de la razón práctica sí puede acceder de alguna manera a aquellos objetos trascendentales: no en cuanto objetos de la especulación pura, sino en cuanto "postulados" necesarios para los fines de la razón práctica. Por ello, los máximos problemas de la filosofía, las preguntas más acuciantes, se han de resolver en el fondo (*im Grunde*) en el campo de la antropología, pues "las tres primeras preguntas dependen de la última: ¿qué es el hombre?"

La influencia de esta doctrina kantiana en el pensamiento posterior apenas puede sobrevalorarse, pues de una u otra manera se halla entre los presupuestos de los pensadores posteriores.²⁰ Es bien conocida la preferencia de los pensadores de la Ilustración por los problemas del hombre. Ello coincide también y no por casualidad con el nuevo desarrollo que comienzan a tener las llamadas *ciencias humanas* en el sentido amplio, y en particular, las que se refieren a la moral, la religión, la política, la sociología, etc.

Más modernamente —y sin la menor pretensión de hacer una historia de la temática, sino de presentar algunas muestras significativas— habría que referirse a los nuevos desarrollos del pensamiento filosófico, en los que el tema del hombre aparece como central, o bien en el sentido de que la metafísica ha de hacerse básicamente *desde* el hombre. Bajo el primer aspecto, es indudable que ello acontece en las posturas en las que el pensamiento filosófico se centra en los temas de la vida, de la historia o de la praxis humana, bajo las diversas formas de vitalismo, historicismo, pragmatismo, etc., cuya relación sería un tanto prolija.

Bajo el segundo aspecto, tendríamos que referirnos a todos aquellos filósofos que, de una u otra manera, sitúan al hombre en el centro de la comprensión del mundo y del ser.

Así p. e. para E. Husserl es el hombre, el yo trascendental, lo que da sentido al mundo:

"El mundo objetivo, que para mí existe, que siempre existió y existirá, que siempre podrá existir con todos sus objetos,

²⁰ Un ejemplo nos los ofrece Fichte cuando afirma: "Nosotros no obramos porque conozcamos, sino que conocemos porque estamos destinados a la acción; *la razón práctica es la raíz de toda razón*." (*El destino del hombre*. L. 3, I; Trad. de E. Ovejero; Espasa-Calpe, Madrid, 1976; p. 117).

extrae, como ya he dicho, todo su sentido y su validez de ser —aquél que en cada caso tiene para mí— de mí mismo, de mí en cuanto yo trascendental, el yo que emerge únicamente con la *èpokhé* fenomenológico-trascendental".²¹

Esto se completa con la *intensubjetividad trascendental*:

"Mi *ego*, dado a mí mismo apodícticamente —lo único que yo puedo poner con absoluta apodicticidad como existente— sólo puede ser *a priori* un *ego* que experimenta el mundo en cuanto está en una comunidad de mónadas dada, orientada a partir de él..."²²

Desde aquí se puede construir la *ontología universal*:

"Este sistema del *a priori universal*, por tanto, puede designarse también como el *desarrollo sistemático del a priori universal innato a la esencia de una subjetividad trascendental*, y, por ende, también a una intersubjetividad trascendental; o como el desarrollo del universal *logos de todo ser concebible*. En otros términos: la fenomenología trascendental sistemática, plenamente desarrollada, sería *eo ipso* la verdadera y auténtica ontología universal; pero no una ontología meramente formal, sino, al mismo tiempo, una ontología que incluye en sí todas las posibilidades regionales del ser, según todas las correlaciones que le pertenecen.

Esta *concreta ontología universal* (o también esta teoría concreta y universal de la ciencia, esta lógica concreta del ser) sería, por tanto, el *universo de la ciencia en sí primera* con una fundamentación absoluta. La en sí primera de las disciplinas filosóficas, con respecto a su orden, sería la egología delimitada *solipsísticamente*, la del *ego* reducido primordialmente; sólo después vendría la fenomenología intersubjetiva fundada sobre la egología solipsista..."²³

En M. Scheler el personalismo ético adquiere una relevancia metafísica. Atendiendo a la persona que es "la forma de existencia esencialmente necesaria y única, del *espíritu*, en la medida en que se trata del espíritu concreto",²⁴ la define así:

"Es la unidad de ser concreta y esencial de actos de diferentes clases de esencia, que en sí antecede a todas las diferencias de actos esenciales... El ser de la persona *funda* todos los actos esencialmente diversos..."²⁵

²¹ *Meditac. cartesianas* § 11; trad. de M. PRESAS, Ed. Paulinas, 1979; p. 66.

²² *Ibid.*, § 60; o.c., p. 66.

²³ *Ibid.*, § 64; pp. 231-232.

²⁴ *Ética*, sec. 6, 3º; trad. de H. Rodríguez Sanz, Rev. de Occidente, Madrid, 1941, p. 394.

²⁵ *Ibid.*, p. 388.

Scheler reitera la idea kantiana, según la cual todos los problemas centrales de la filosofía se remiten a la pregunta ¿qué es el hombre? y al lugar del mismo entre la totalidad de los seres.²⁶ Por ello, en *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt, 1928) que recoge el núcleo de su antropología filosófica, trata de dar respuesta a esa inquietante pregunta. Intenta, pues, dilucidar la esencia del hombre, en cuanto abraza en sí todas las esferas del ser y su *singular puesto metafísico en el cosmos*. Señala tres características del ser espiritual del hombre:

1) Independencia, libertad y autonomía existencial, frente al entorno.

2) Poder de objetivación. El animal vive “extático”. El hombre, como sujeto, convierte las resistencias en objetos; con ello toma conciencia de sí mismo.

3) Ser actualidad pura: “El espíritu es el único ser incapaz de ser objeto, es actualidad pura; su ser se agota en la libre realización de sus actos. El ser del espíritu, la *persona*, no es, por tanto, ni ser substancial, ni ser objetivo, sino tan sólo un orden estructurado en actos que se realiza continuamente a sí mismo en sí mismo”.²⁷

Con ello se pone de relieve, al menos implícitamente, la dificultad de una comprensión de los seres *desde* el ser del hombre, ya que éste no puede ser “objetivado”.

La comprensión del ser *desde* el hombre concreto y existencialmente considerado ha sido una de las características más destacadas en las filosofías que suelen calificarse globalmente como *existencialistas*. Y ello, como reacción también frente a los excesos de idealismo.

Es conocida la preeminencia que S. Kierkegaard concede al individuo, ya que “lo individual es la categoría del espíritu”.²⁸ Según K. Jaspers todo filosofar tiende a la aclaración de la existencia (*Existenzerhellung*); la cual se realiza propiamente en el yo (*Ich Selbst*), pero que es algo inobjetivable. Para G. Marcel, la comprensión del ser como lo existente se realiza justamente en la inmediatez del “yo existo” —incluso antes que en el “yo pienso” cartesiano— y va incluida

²⁶ “In einem gewissen Verstande lassen sich alle zentralen Probleme der Philosophie auf die Frage Zurückführen, was der Mensch sei und welche metaphysische Stelle und Lage er innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott einnehme...” (“Zur Idee des Menschen” en *Vom Umsturz der Werte*, Franke, Bern, 1955, p. 173).

²⁷ *El puesto del hombre en el cosmos*, II.

²⁸ *Mi punto de vista* L (Trad. de J. A. Míguez, Buenos Aires, 1966) p. 175.

ya en la pregunta por el ser, que es propia del existente humano,²⁹ abriéndose así a una *ontología concreta*.

Es bien conocido también el momento central que el existente humano ocupa en la ontología de J. P. Sartre, como aquél en que se articula el ser-en-sí y el para-sí. Recordemos un pasaje muy significativo:

“...el para-sí proyecta ser *en tanto que para-sí* un ser que sea lo que es; el para-sí, en tanto que ser que es lo que no es y que no es lo que es, proyecta ser lo que es; en tanto que conciencia, quiere tener la impermeabilidad y la densidad infinita del en-sí; en tanto que nihilización del en-sí y perpetua evasión de la contingencia y de la facticidad, quiere ser su propio fundamento. Por eso el posible es proyectado en general como aquello que falta al para-sí para convertirse en en-sí-para-sí; y el valor fundamental que preside a este proyecto es, precisamente, el en-sí-para-sí, es decir, el ideal de una conciencia que sea fundamento de su propio ser-en-sí por la pura conciencia que de sí mismo toma. A este ideal puede llamarse Dios...”³⁰

M. Heidegger, después de constatar “el olvido del ser” en la ontología tradicional,³¹ propugna un retorno a las fuentes griegas del pensamiento occidental para plantear de nuevo la “pregunta que interroga por el sentido del ser”.³² Ahora bien, esta pregunta debe hacerse *desde y sobre* el hombre (*Mensch*); y a “este ente lo designamos como ‘ser ahí’ (*Dasein*)”.³³

Según Heidegger, el *Dasein* posee una múltiple preeminencia sobre los demás entes para constituir el centro del análisis ontológico:

“La primera preeminencia es *óntica*: este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La segunda preeminencia es *ontológica*: en razón de su ser determinado por la existencia, es el “ser ahí” en sí mismo “ontológico”. Al “ser ahí” es inherente con igual originalidad —como un ingrediente de la comprensión de la existencia— esto: un comprender el ser de todos los entes que son de una forma distinta de la del “ser ahí”. El “ser ahí” tiene por ello una tercera preeminencia, la de ser condición *óntico-ontológica* de la posibilidad de todas

²⁹ Cf. *Etre et avoir*, 1935, p. 51 y 164.

³⁰ *El ser y la nada*, IV, c. 2, 1 (Trad. de J. Valmar; Buenos Aires, Losada, 1966), p. 690. Un poco antes había escrito: “El hombre es fundamentalmente *deseo de ser*... El proyecto original que se expresa en cada una de nuestras tendencias empíricamente observables, es, pues, el *proyecto de ser*...” (Ib., p. 689).

³¹ *Ser y tiempo*, § 6 (Trad. de J. Gaos), FCE, México, 1977, pp. 30-36).

³² *Ibid.*, p. 37.

³³ *Ibid.*, § 4; ed. c., p. 21.

las ontologías. El “ser ahí” se ha mostrado así como aquél a que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes”.³⁴

Esto muestra que “es la analítica ontológica del ‘ser ahí’ lo que constituye la ontología fundamental, o que el ‘ser ahí’ funciona como el ente *al que hay que preguntar* sobre su ser con fundamental anterioridad”.³⁵

En posteriores escritos, Heidegger ha desarrollado y matizado estas concepciones de su primera época. No significa que la ontología fundamental deba constituirse propiamente en una antropología, en el sentido corriente o que sea un “humanismo” en la forma convencional. En efecto, el hombre no se enfrenta con el ser, sino que constituye el lugar, el “allí”, en el que el ser se patentiza; esta es la esencia del hombre. A la presencia del ser, la cual está ante todo en el ser humano, es a lo que denomina *Dasein*; esta palabra “designa el dominio esencial en el que el hombre está en cuanto hombre”.³⁶ El ser, que tiende a ocultarse en los entes, se patentiza justamente en el hombre. Esto estaba ya entrevisto en el pensamiento de los griegos: el hombre es el que se deba “dejar aparecer” al ser; en ello consiste precisamente la *verdad*, que es por ello ante todo “desvelación” *alétheia*. Por ello “el hombre tiene como ‘ec-sistente’ que cuidar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser”.³⁷ En efecto:

“Llamo ec-sistencia del hombre al estar en la iluminación del ser. Sólo al hombre le es propio este modo de ser... La ec-sistencia sólo ha de decirse de la esencia del hombre, es decir, sólo del modo humano de ‘ser’; pues sólo el hombre hasta donde sabemos está admitido en la destinación de la ec-sistencia”.³⁸

Con posterioridad a Heidegger, pero en estrecha relación con su pensamiento y con el espíritu de la filosofía fenomenológica, se ha propuesto otras concepciones de la metafísica, que tendrían en común el poner el acento en el aspecto “humano” de la misma. Pero, a la vez, tratando de superar el cerco de lo meramente subjetivo, para abrirse a “lo otro”, en definitiva, al mundo en el que el “ser” se plurifica en múltiples sentidos. Y ello, ya sea desde la experiencia de la intersubjetividad, como atención a los otros, comunicación y

³⁴ *Ibid.*, § 4; ed. c., p. 23.

³⁵ *Ibid.*, p. 24.

³⁶ *Was ist Metaphysik?*, Einleitung.

³⁷ *Carta sobre el humanismo*, ed. Taurus, Madrid, 1970; p. 27.

³⁸ *Ibid.*, ed. c., p. 19.

relación interpersonal (Levinas);³⁹ ya sea desde la experiencia del lenguaje, como acción dialógica, en que interviene también la comprensión del sentido por mediación de la hermenéutica de los textos desde el horizonte de la propia experiencia —ontología hermenéutica, de Gadamer;⁴⁰— o bien, desde la mejor comprensión del hombre, que nos pueden ofrecer actualmente las ciencias humanas (Etnología, Lingüística, etc.).

Pero advirtiendo en todo caso la paradoja de que si, por un lado, sólo hay pregunta del ser si “alguien” interroga —y en este sentido el hombre es la condición de la pregunta del ser—; por otro lado, el hombre sólo trasciende el orden de las cosas si la pregunta del sentido del ser se abre a la pregunta del sentido de su libertad, y así lo hace no sólo pensar, sino también actuar y sentir (P. Ricoeur). O, como advierte M. de Foucault, superando el adormecimiento de la filosofía en una antropología.⁴¹

2. Planteamientos y problemas

El anterior *excursus*, aunque sólo intentaba presentar algunas muestras, a nuestro juicio más relevantes, sobre lo que pudiera denominarse el tema de “humanización de la metafísica”, nos ha puesto al descubierto una serie de problemas en conexión con el enfoque y orientación de la misma. Así p. e. cabe preguntar: ¿Debe la metafísica tener al hombre como destinatario propio, de forma que pudiera decirse que es una conquista o “posesión” humana? ¿Debe ello referirse precisamente al “hombre concreto”, e incluso al “hombre de hoy”? Y al decir “debe”, esto puede entenderse: o bien en un sentido moral, como un deber, que presupone en el hombre algo así como un “derecho” a poseer una visión metafísica del mundo; o bien, en sentido *epistemológico*, como condición inexcusable para que la metafísica pueda constituirse en un auténtico “saber humano”.

³⁹ Cf. especialmente *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.

⁴⁰ “Cuando rebasamos el concepto del objeto y de la objetividad de la comprensión en dirección de una mutua pertenencia de lo subjetivo y de lo objetivo, nos limitamos a guiarnos por la necesidad de las cosas...” (H. GADAMER, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 552). “El ser que puede ser comprendido es lenguaje... El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal...” (Ib., pp. 567 y 568). Cf. LUIS DE SANTIAGO GUERVOS, *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H. Gadamer*, Univ. de Málaga, 1987.

⁴¹ “En este Pliegue / “...duplicación empírico-crítica por la cual se trata de hacer valer al hombre de la naturaleza como fundamento de su propia finitud” / se adormece de nuevo la filosofía en un sueño nuevo; no ya del Dogmatismo, sino de la Antropología...” (*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*; Siglo XXI, México, 1978, 9 ed., p. 332).

O también cabe preguntar si la metafísica ha de atender al hombre como su objeto o punto de vista propio. Y ello bajo un doble sentido: O bien, como el objeto formal propio, de manera que la metafísica investigara todo el amplio campo de los demás objetos "*sub ratione hominis*"; en cuyo caso debería comenzar por despejar la pregunta ¿qué es el hombre?; constituyéndose en una especie de "antropología trascendental". O bien, ello puede significar atender al hombre, como aquello en que el ser se revela de modo preeminente —preeminencia *óntica*, según Heidegger—; o, en terminología escolástica, como aquel ser en el que la *ratio entis* se presenta de modo eminencial, la *persona humana*. Y en este caso, ¿se trataría del hombre en abstracto, o más bien del hombre como ser-en-el-mundo, el hombre concreto e incluso individual? ¿Ha de referirse la metafísica a las condiciones de la existencia concreta y fáctica, sometida a la temporalidad y a la historicidad, y por consiguiente, al hecho del devenir concreto *hic et nunc*?

También cabría plantear el problema desde el punto de vista de la inteligibilidad propia del saber metafísico. ¿Es el hombre, la conciencia humana, no sólo *quien* pregunta por el sentido del ser, sino también el "allí" o lugar donde el ser se desvela en el sentido más genuino de la *alétheia* griega? —preeminencia *ontológica*, según Heidegger—. ¿Implicaría esto que la metafísica debe ir precedida de una clarificación del campo de la conciencia y por la reflexión analítica acerca de las condiciones de inteligibilidad, así como de las limitaciones y procedimientos metodológicos? Y en caso afirmativo, ¿es posible superar el cerco de la propia subjetividad y abrirse a la intersubjetividad, y ello por vía del análisis existencial a partir del yo pensante? Y además, ¿no equivaldría esto a convertir al hombre en un *objeto* más entre los demás objetos?

Estas y otras muchas preguntas podrían hacerse en base al tema propuesto. Preguntas que de una u otra forma se han ido formulando a lo largo de la historia del pensamiento metafísico. Pero que en sí mismas pertenecen al plano teórico de la orientación misma de la metafísica y a las condiciones de su realización como saber humano.

En lo que sigue sólo pretendemos ofrecer algunas pautas de reflexión personal en torno a esta compleja problemática, que de alguna manera viene a involucrar casi todos los problemas que usualmente suelen tratarse en el umbral mismo de la Metafísica. Para ello podríamos centrar toda la problemática, antes apuntada, bajo dos ejes principales: el *para* y el *desde* —¿una metafísica "para" el hombre?; ¿una metafísica "desde" el hombre?—, tratando de señalar los diversos sentidos de tales expresiones.

3. ¿Una metafísica “para” el hombre?

En su sentido más obvio significaría que la metafísica ha de tener al hombre como *destinatario* o que ha de ponerse “al servicio del hombre” y a la orientación de la vida humana. Podría incluso utilizarse la contraposición: No es el hombre para la metafísica, sino la metafísica para el hombre. Lo cual, por su misma obviedad, no deja de ser una trivialidad. Al fin, todo lo que el hombre hace o piensa se halla destinado para el uso del hombre; lo que a poco que nos descuidemos se traduce en “una metafísica para el *consumo* del hombre”. Pero cualquier metafísico protestaría de esta trivialización: la metafísica no es un “artículo de consumo”; no se consume con su “uso”... Y esto podría decirse igualmente de cualquier saber, especialmente de los saberes teoréticos.

Ahora preguntamos: ¿por qué no suele hablarse, p. e. de una matemática o de una química *para* el hombre? Sin duda, porque eso se da por supuesto. Sin que ello suponga que ese “para” deba implicar una intromisión de lo humano en la estructura fundamental de tales saberes —dicho sea con las reservas que podrían provenir de una “Sociología del conocimiento” (Wissenssoziologie), incluso en sus interpretaciones menos radicales—.

Pero cuando se habla de filosofía y, en particular, de metafísica, no parece haber tal repugnancia para reclamar “una metafísica *para* el hombre”. Y esto puede entenderse en un doble sentido. En un sentido *negativo*, en cuanto a evitar ciertos enfoques que hacen de la metafísica un campo yermo o de dudosa utilidad, o, lo que es peor, como decía Kant, “un campo de batalla destinado, al parecer, a ejercitar las fuerzas propias en un combate donde ninguno de los contendientes ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno ni fundar sobre su victoria una posesión duradera”.⁴² Bajo este aspecto, entendemos que se quiere criticar una orientación de la metafísica basada en meros conceptos abstractos; o bien, en la que se desvanecen las preguntas fundamentales por el sentido del ser y de los seres, el hombre incluido, a manos de un “esencialismo” inmovilista.

⁴² KrV., Pról., 2ª ed., B, XV.

Bajo un aspecto más *positivo*, entendemos que la orientación de la metafísica ha de atender justamente a la clarificación del sentido de la existencia humana, así como de los valores supremos de la misma; ejercitando, desde su propia legitimidad, la labor de fundamentación, no sólo epistemológica, sino también radicalmente ética. Todo problema es en definitiva un problema "humano" o que afecta al hombre de alguna manera. Por lo que la clarificación de los problemas radicales del ser y de la vida, que parece ser el cometido propio de la metafísica, no puede por menos de incidir positivamente en la orientación de la misma.

Un aspecto más particular del "para" sería el de reclamar una metafísica válida para el hombre real, y no para un "genus humanum" abstracto o intemporal, casi extraterrestre... Lo que podría ser aceptable, por obvio. Sin duda, cuando hablamos del hombre, nos referimos al "hombre concreto"; al que existe realmente, con todos sus condicionantes. Pero decir "hombre concreto" no es lo mismo que decir "hombre individual", en el sentido de fulano de tal, con su nombre y apellidos: *este* hombre, Sócrates... Ni la metafísica ni ciencia alguna en general se instituyen para un individuo en exclusiva; ello carecería de interés para los demás hombres, en cuanto individuos. Y, por otra parte, la expresión "hombre concreto" es también una expresión general, como si decimos "hombre" sin más. Se trata de los *concretos universales*, abiertos a la individualidad indeterminadamente; con abstracción, por tanto, de raza, tiempo, condición social, etc.

Esto nos pone en guardia sobre otra expresión similar: "La metafísica debe servir *para el hombre de hoy*". Tal expresión puede venir gravada con connotaciones historicistas y relativistas, según las cuales la verdad cambia con el tiempo histórico y cada tiempo posee sus propias verdades. Por tanto, si esto significa que "no hay verdad alguna absoluta", tendríamos lógicamente que, aparte de su evidente contradicción —pues al menos esa expresión se tomaría de modo absoluto— tampoco las hay para el "hombre de hoy" ni de tiempo alguno; lo cual conduce inexorablemente a un escepticismo absoluto y universal.

Por otra parte, ¿quién es "el hombre de hoy"?; ¿los menores de edad, los hombres y mujeres maduros, los viejos? Mientras no se indique nada más, nos hallamos igualmente ante una expresión general. ¿Significa que ha de valer para el hombre de *hoy*, mas no para el de mañana o el de pasadomañana? Esto sería ridículo. Si hay un saber concreto y "para el hombre de hoy" tal sería p. e. la medicina. Ahora

bien, a nadie que se sepa, se le ha ocurrido la extraña idea de que la medicina ha de ser un saber en exclusiva para el "hombre de hoy", sin valor alguno para el futuro —no hablamos del pasado, que como tal es irreversible... — Más bien se presupone que sus investigaciones han de ser válidas para el hombre sin más, de cualquier edad, tiempo o condición social. Y lo mismo cabe decir de cualquier otro saber.

¿No serán estas dificultades obvias las que han determinado el que investigaciones metafísicas nacidas con innegable profundidad y con excelentes perspectivas, no han llegado a constituirse en una auténtica metafísica? ¿Será esto lo que ha conducido a hablar de una superación de la metafísica, de una "transmetafísica" o de un "más allá de la metafísica"? Tales expresiones sólo parecen encubrir el fracaso de una determinada concepción de la metafísica.⁴³

Pero sin caer en estos extremos, la expresión puede entenderse en el sentido de que la metafísica, como cualquier otro saber, ha de tener en cuenta las aportaciones anteriores y los problemas que interesan al "hombre de nuestro tiempo" de modo particular. Lo cual no deja de ser algo obvio e innegable.

4. *¿Una metafísica "desde" el hombre?*

Esta expresión es igualmente susceptible de diferentes lecturas, en parte ya insinuadas al hablar de la problemática.

Una primera lectura, más obvia, sería la de entender que es el hombre el que "hace" la metafísica; es decir, el que propiamente pregunta por el sentido del ser. Y ello parece indudable. El hombre despierta a la vida del pensamiento preguntando "qué es" esto o lo otro, o bien, "si existe" esto o lo de más allá. Este preguntar es algo más que un simple "buscar". El animal también busca lo que es objeto de sus deseos o sirve para satisfacer sus necesidades, lo útil. Pero el hombre, además, *pregunta*: es decir, busca la verdad. El preguntar es una forma de manifestación del "logos" humano. Y en este sentido entendemos la preeminencia onto-lógica del ser humano, indicada por Heidegger.⁴⁴ Con todo, creemos que este preguntar es

⁴³ Sobre esto puede verse, J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.

⁴⁴ Ver *supra*, nota 34.

todavía pre-ontológico, que va implícito en cualquier pregunta que el hombre se hace. En la reflexión propiamente ontológica, el hombre pregunta por el ser, por el sentido del ser; y especialmente por el sentido de su propio ser entre los demás seres. Lo cual revierte en que la desvelación de tal sentido constituya el objetivo principal de esta investigación: entonces el “desde” se convierte en un “para el hombre”, según los diferentes sentidos anteriormente analizados.

Pero hay otra lectura que puede ser más problemática: el entender el “desde” en el sentido de materia u objeto primario de la investigación metafísica; el ser *al cual* hay que preguntar preferentemente. Y ello todavía admite diversos aspectos.

En un sentido, podría entenderse que el hombre o la *humanitas* es el objeto propio y formal del conocimiento metafísico. En otras palabras, que la metafísica se hiciera *sub ratione hominis, qua hominis*. Lo que, al parecer postulan algunos para todo conocimiento filosófico. Esto convertiría *ipso facto* a la metafísica en una antropología. Lo que no parece tampoco ajeno a ciertas posturas, que desconfían de la posibilidad de una metafísica como saber acerca del “ser” real. Aquí se confunde quizás, el “objeto” con el “objetivo”: que sea un saber “para” el hombre (objetivo), no implica, sin embargo, que el hombre haya de ser el “objeto” propio y formal de la metafísica. Como no sucede en los demás saberes —a excepción de las ciencias propiamente antropológicas— en los que, sin embargo, se tiene al hombre como objetivo. Esto sólo nos conduciría a una confusión de conocimientos y saberes, más que a una clarificación.

En efecto, la metafísica, por su intención o vocación de universalidad, no puede tomar como punto de vista un ser particular, en cuanto particular, sino en cuanto “ser”. La metafísica no pregunta por el “ser *tal*”; sino por el sentido del ser en cuanto ser. Por ello la metafísica no se pregunta “qué es el hombre”, o qué es la materia o la energía, etc., eso pertenece a las ciencias particulares. No se pregunta por la esencia de esto o lo otro o si existe esto o lo otro en particular, sino por el sentido de las preguntas acerca de lo real. Así pues, no se pregunta por “la esencia del hombre *en cuanto hombre*”, ya que esa pregunta pertenece propiamente a la Antropología filosófica.

Mas bajo otro aspecto, puede entenderse que la pregunta por el ser, que es propia de la metafísica, debe estar dirigida o ser investigada preferentemente *en* el ser humano; aunque ciertamente en

cuanto *ser* (aspecto formal). Y ello, por que en el hombre se patentiza de modo primordial o preeminente, al menos para nosotros humanos, el ser mismo, en cuanto tal. En otras palabras, “el *ser* del hombre”, como existencia determinada —preeminencia *óntica* según Heidegger— sería algo así como el *objeto principal* de la investigación metafísica.

Y al decir *principal* lo entendemos dentro de la semántica de “principio”; no bajo el sentido más corriente de “importancia”. Puede que haya o aparezcan otros objetos más nobles o “importantes”; pero desde luego ninguno más “principal” o primordial que el ser del hombre. Y ello, aunque no sea más que por la inmediatez de la presencia del ser en el hombre mismo que pregunta. Esta presencia inmediata del ser en nosotros es algo “primario”, de modo que puede ser captado intuitivamente, sin necesidad de pensamiento alguno discursivo o derivado. El “yo soy” es algo primario para mí, algo de certeza indubitable; y en cuanto tal, puede ser asumido como punto de arranque de la analítica ontológica.

Este punto de vista creemos que es asumible, al menos en principio, por cualquier intención ontológica en la perspectiva de la filosofía moderna, al menos desde Descartes; aun siendo conscientes de ciertas posibles objeciones. Pero entiendo que ello no es ajeno tampoco, sino muy en concordancia en la perspectiva de una metafísica “clásica”, en cuanto en ella se mantenga la atención a lo existente como tal y se soslayen los extremismos de un esencialismo abstracto.⁴⁵

De modo general, entendemos que el *ser* de la metafísica no es precisamente “abstracto”; no es la “entidad pura y abstracta, a la que se ha vaciado de contenido y de determinaciones existenciales. Incluso cuando se dice que el ser en cuanto ser es algo “separado” de la materia, ello no se ha de entender como vaciado de toda determinación (“abstraído”). Se trata, más bien, de una *separación negativa*, en cuanto la intuición primaria de lo existente, como tal, recae ante todo en

⁴⁵ En cualquier caso, no parece difícil advertir en el desarrollo de los sistemas filosóficos que la concepción, explícita o presupuesta, acerca de *qué es el hombre*, muestra la divergencia radical de los sistemas —los “ismos”, tales como racionalismo, empirismo, idealismo, realismo, etc.—. Así, las concepciones monistas, ya de un monismo materialista integral, ya de un monismo espiritualista puro, dan lugar a posturas sistemáticas opuestas, tales como empirismo e idealismo. De modo similar, las concepciones del dualismo accidentalista —platónico o cartesiano— abocan lógicamente al racionalismo; mientras que el dualismo substancialista, en cuanto admite en el hombre un doble compuesto, corpóreo y espiritual, pero unidos en unidad substancial, parece abocar lógicamente a posturas realistas, en un sentido amplio.

el acto existencial; y tal acto es “separado” de la materia, no en el sentido de que no pueda ser material; sino en el de que *no es necesariamente material o inmaterial*, sino que puede realizarse tanto en lo material, como en lo no material. La disyunción material/inmaterial tiene, pues, el sentido lógico, no de incompatibilidad, sino de alternancia.

Por otra parte, el “ser en cuanto ser” no es algo que abstrae de lo finito y de lo infinito, como se ha dicho a veces. El ser infinito puede aparecer en el horizonte de la metafísica, al menos como pregunta o como problema; pero no desde luego como condición de su constitución. El “ser” de la metafísica es más bien el que describe p. e. Tomás de Aquino cuando dice: “*Ens autem dicitur id quod finite participat esse*”, contraponiéndolo al “*ipsum esse infinitum*”.⁴⁶ Nuestra intuición primordial del ser, punto de arranque de la ontología, es, sin duda, el ser finito, el ser de los entes del mundo; y primariamente “nuestro” propio ser.

Pero de un modo más concreto, y en esta misma dirección, que arranca de la metafísica aristotélica, el ser se dice, ante todo y primariamente de la “substancia individual”,⁴⁷ ya que todo lo demás se dice “ser” por relación a la substancia. Ahora bien, el desarrollo posterior de esta doctrina ha llevado a ver la suprema realización de la “ousía” aristotélica precisamente en el *ser personal*, que es el plenamente “subsistente”. Y este ser personal es, ante todo, para nosotros, la *persona humana*, de la que el mismo Tomás de Aquino asegura que es lo más perfecto del universo: “*perfectissimum in tota natura*”.⁴⁸ Por consiguiente, el ser ha de ser contemplado *principalmente* en la persona humana. Y esto es hacer metafísica principalmente *desde* el hombre. Es la preeminencia óptica del ser humano lo que le hace ser el objeto principal —en el sentido indicado— de la especulación metafísica.

Podría objetarse que la misma concepción de la “substancia” aristotélica o bien la de la “persona” se halla gravada por la abstrac-

⁴⁶ El texto completo dice: “Causa prima est supra ens, in quantum est ipsum esse infinitum. Ens autem dicitur id quod finite participat esse et hoc est proportionatum intellectui nostro, cuius objectum est “quod quid est” ut dicitur in II De Anima (c. 4; 429b10.) Unde illud solum est capabile ad intellectum nostrum quod habet quidditatem participantem esse...” (In Lib. De Causis, Prop. VI, lec. 6, n. 175).

⁴⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.*, VII, c. 1; 1028a30-31.

⁴⁸ S. *Theol.*, I, q. 29, a. 3.

ción y el esencialismo. Y ciertamente esto puede acontecer en ciertas posturas de la metafísica clásica; mas no en la línea de la que venimos hablando. En efecto, la concepción de la persona, si bien puede denominarse *substancialista* —por cuanto entiende que el “ser personal” es, ante todo, algo que “se es”, no algo a lo que se accede por medio de actos personales y libres, que presuponen la persona ya constituida—: no por ello debe entenderse como “esencialista” o abstracta. En efecto en tal concepción la substancia, y consiguientemente la persona, se coloca formalmente en la *subsistencia* o plenitud y autonomía existencial. La “subsistencia” pertenece a la esencia, sólo reductivamente en cuanto a la raíz o exigencia del subsistir; pero no formalmente, que se constituye por el acto de subsistir o el *per se esse*.⁴⁹

Así pues enetndemos que la expresión “una metafísica *desde el hombre*” no sólo es algo posible; sino que es plenamente requerido por una orientación o enfoque de la metafísica, en que se especula acerca del ser en cuanto ser y de su sentido.

Otra objeción provendría de la oposición sujeto-objeto, entendida como oposición dialéctica radical. En efecto, la pretensión de hacer una metafísica “desde el hombre” presupone que éste, como se ha dicho, se constituye en *objeto* primario de la misma. Ahora bien, ello conduciría necesariamente a una “cosificación” de lo humano, al hacer “objeto” aquello que de suyo es “sujeto” y cuyo particular interés reside justamente en su carácter de sujeto.

Esta objeción, sin embargo, no carece de presupuestos, que no son ni evidentes ni necesarios. Ciertamente, y desde un punto de vista puramente lógico, lo que es en un momento dado objeto de conocimiento no puede ser, al mismo tiempo y *bajo el mismo aspecto* el sujeto. Pero no es tan cierto que lo que es sujeto en un momento dado no pueda pasar a ser objeto en el momento siguiente. Es lo que hacemos siempre que que tratamos de comprender nuestro *yo* y sus operaciones mediante una reflexión *sensu stricto*: en el acto de reflexión, el “yo” que es el contenido de dicho acto, es por ello objeto del mismo. Y dado que el *yo* se percibe mediante sus operaciones, eso mismo que ahora es el objeto de la reflexión, es lo que era sujeto

⁴⁹ No podemos entrar ahora en las conocidas discusiones escolásticas. Para lo que venimos diciendo, cf. TOMÁS DE AQUINO, *In 1 Sent.*, d. 23, q. 1; *S. Theol.*, I, q. 29, a. 2; y nuestro trabajo “De notionc subsistentiae apud Stum. Thomam” en *Div. Thomas* (P.), 1968 (71) 397-422; 1969 (72) 174-200.

en un momento anterior. Para, por consiguiente, a ser "objeto", no como una simple "cosa", sino precisamente en su carácter de "sujeto". Por lo que no es justo hablar de una "cosificación" del sujeto cuando es objeto de conocimiento, ya que es objeto precisamente como sujeto.

Justamente en ese carácter de "sujeto" pensante se cumple la forma más elevada que conocemos de existencia, el de la subsistencia intelectual, que es propio de la persona. Y es esa subsistencia o autonomía existencial lo que le permite el retorno reflexivo sobre sus propios actos; esto es, el retorno sobre sí mismo justamente en cuanto "sujeto" consciente de sí. En efecto, tal reflexividad sólo es posible cuando el sujeto se *posee* plenamente a sí mismo, es autosuficiente: eso le permite *estar* en sí mismo, tener interioridad, volver sobre sí mismo reflexivamente. Es pues, la forma y la manifestación de la subjetividad, basada en la subsistencia personal.

Por otro lado, creemos que no se debe insistir demasiado en la oposición entre sujeto-objeto. Aunque ambos sean como los dos polos del acto cognoscitivo, pero son dos polos del mismo "eje". En el acto de conocer se da una unión íntima entre ambos. Esta unión puede decirse tanto que es una "objetivación" del sujeto, en cuanto éste deviene y dice en sí mismo el objeto conocido en acto; o bien, una "subjetivación" del objeto, en cuanto éste es tal, no en su realidad física, sino en tanto en cuanto está presente intencionalmente en el campo de lo subjetivo.

En consecuencia, no creemos insuperable la citada objeción, que si se toma al pie de la letra, haría incomprensible, no sólo la metafísica, sino también la antropología y hasta el acto de autoconocimiento. Mas parece propio y característico del hombre el poseer la facultad de volver sobre sí mismo para preguntar por el sentido de su ser y por el sentido de cualquier ser. Y esto es justamente lo que intenta la metafísica.

Ante la dificultad de investigar al hombre, que lo hace "objeto", lo que de suyo es "sujeto" o para huir del solipsismo, algunos apelan a la *intersubjetividad*, como vimos indicado por Husserl, Levinas, etc., poniendo el acento en el aspecto comunicativo, vivencial, relacional entre los diversos sujetos humanos.

Pensamos que si la atención al "otro" en las relaciones intersubjetivas no puede mostrar una estructura del ser finito, en cuanto

algo no cerrado sobre sí mismo, sino abierto a relaciones con otros seres, especialmente personales, ello, sin duda, puede constituir un aspecto de interés para la investigación metafísica, quizás bastante dejado de lado hasta el presente. Con todo, pensamos igualmente que ello puede encuadrarse en la consideración del ser personal, como ya hemos indicado. Al fin, el aspecto relacional o de apertura habrá de estar basado en la consideración de los entes que se interrelacionan; si bien, ese aspecto relacional añade puntos de vista complementarios para su mejor comprensión.

LORENZO VICENTE BURGOA
Universidad de Murcia

VERIFICABILIDAD DEL CONOCIMIENTO ÉTICO, A NIVEL FILOSÓFICO *

La calidad de conocimiento estricto de los juicios éticos dista de ser evidente. Es de hecho cuestionado o por algunos simplemente desatendida, por parecer a los mismos que, por carecer de la posibilidad de ser verificados, están consiguientemente desprovistos de la condición de conocimiento propiamente tal.

El problema toca, pues, el núcleo fundamental de la ética. De su solución penden el valor universalmente reconocible de ella y su carácter obligatorio.

Particular importancia tiene el tema para la Bioética y para la relación de la Ética con las distintas disciplinas científicas, cuyos cultores —habituados a sus métodos— tienen clara conciencia del carácter científico de sus logros, precisamente por su verificabilidad, la que a muchos les parece necesariamente ausente en los juicios morales.

Ahora bien, asumir este problema y procurar resolverlo presupone abordarlo, tanto en lo que tiene de común con el tema de la verificabilidad en general, como en lo que tiene en común con el conocimiento filosófico en su verificabilidad, cuanto en lo que tiene de exclusivo.

De ahí que el presente análisis comporta tres secciones:

- La verificabilidad del conocimiento, en general;
- La verificabilidad del conocimiento filosófico; y
- La verificabilidad del conocimiento ético, a nivel filosófico.

1 *La verificabilidad del conocimiento, en general*

La palabra *verificar* deriva del latín: “verum” significa verdadero y “facere” equivale a hacer.

Por tanto, verificar significa hacer algo verdadero, etimológicamente hablando.

La verdad a la que hace referencia la verificación es la del conocimiento humano: éste, en cuanto conocimiento, se adecúa a lo que las cosas conocidas en la realidad objetiva efectivamente son. La etimología de la palabra *adecuación* lo expresa bien: “ad aequatio” dice ecuación o igualdad entre lo que afirma la inteligencia que conoce y la realidad conocida por ella.

* Trabajo presentado en Roma, durante el III Congreso de la SITA —Sociedad Internacional Tomás de Aquino— celebrado entre el 24 y 27 de septiembre de 1991.

Al decir "igualdad" no se quiere significar identidad total con la totalidad de lo conocido. Estrictamente, nuestro conocimiento, por ser "humano" no conoce exhaustivamente nada, pues para hacerlo habría que conocer totalmente la totalidad de lo real, en amplitud y profundidad, pues cada realidad, por insignificante que sea, dice relación con toda realidad, por ser parte de la realidad en su totalidad.

Sin embargo, es ilógica la disyuntiva: o conocimiento exhaustivo o desconocimiento total, pues se da una tercera alternativa: efectivo, si bien no exhaustivo conocimiento.

Otro límite de nuestro conocimiento, por ser humano, consiste en ser resultado de un proceso, por el que se accede a la verdad: la inteligencia pasa de no saber algo a conocerlo; se hace conocedora al "hacerse la verdad" presente en ella, sin cuya "hechura" el conocimiento estaba ausente.

Resulta claro, entonces, que todo conocimiento humano es "verificativo", hacedor de la verdad, no sin la presencia de lo conocido.

Por la doble limitación señalada del conocimiento humano —es decir, por no ser exhaustivo y por ser hecho a través de un proceso— no es él inmediatamente evidente. Puede, en efecto, ser sólo aparente conocimiento, que no responde a lo que las cosas objetivamente son o puede ser que, si bien lo afirmado corresponde exactamente a lo que las cosas son, no hay convicción de tal correspondencia, por lo que se carece de certeza, lo que se explica por la serie de mediciones que han precedido al juicio incierto todavía.

La verificación tiene por objeto y razón de ser "enjuiciar un juicio", es decir, discernir en él la presencia o ausencia de verdad, examinando si realmente es evidente el punto de partida y si lo son cada uno de los juicios en que se basa la afirmación examinada, como también la conexión entre ellos.

Esa es la razón de ser de toda verificación, ya de un conocimiento muy simple, como de uno complejo y de nivel científico o filosófico; ya de orden teórico o práctico.

2. *La verificabilidad del conocimiento filosófico*

La aceptación o rechazo de la posibilidad de verificación de las afirmaciones filosóficas depende, fundamentalmente, de la aceptación o rechazo de la posibilidad de conocimiento filosófico, es decir, de la filosofía como conocimiento estricto.

Si las afirmaciones filosóficas son entendidas no como saber estricto —"episteme"— sino sólo como mera opinión —"doxa"—, por

lógica se tendrá que negar la posibilidad de verificar su verdad, pues mal se podrá intentar constatar la presencia de la verdad cuando se pre-juzga que está necesariamente ausente.

Probar la posibilidad de la filosofía, como efectivo acceso a la verdad, requiere probar tanto la evidencia de su punto de partida, como la "lógica de la lógica", mediante la cual se llega a la afirmación de diversas verdades.

Ahora bien, negar fundadamente la posibilidad de negar la filosofía, equivale a afirmarla; mostrar que es imposible su imposibilidad es demostrar que ella es necesaria, si se entienden las cosas racionalmente: al negar la posibilidad de conocer lo que las cosas son, más allá de su apariencia, se está de hecho afirmando algo que no se da en la apariencia: la filosofía no es conocimiento estricto; para afirmar que sólo se puede dar verdad estricta en lo constatado en el campo empírico, hay que negar lo que se afirma, ya que esa pretendida verdad no podría ser constatada empíricamente. Pero afirmar algo y negarlo simultáneamente es absurdo, es decir, estrictamente imposible, en términos racionales. O se niega la posibilidad de un orden de realidad no empírico o no se niega.

Al negarlo, se es contradictorio: a la vez que se le niega, se le reconoce de hecho, mediante una afirmación que no es de orden empírico sino filosófico.

Al no negarlo, no necesariamente se afirma, pues una cosa es decir que "no consta que no" y otra que "consta que sí", no siendo esta última afirmación del ámbito de las ciencias.

En síntesis, el error de los cientistas negadores de la filosofía consiste en confundir "lo que no consta" con "lo que consta que no" y porque la filosofía no les consta —es imposible que conste empíricamente— concluyen que simplemente no puede existir, no obstante que tampoco les consta su inexistencia. Exceden así, indebidamente, el nivel empírico y científico.

Por otra parte, desconocer la lógica de la lógica, que es lo más propio de la filosofía y de su método, no se puede hacer sino con lógica, es decir, conceptualizando racionalmente, formulando los juicios también racionalmente y razonando del mismo modo. La negación ilógica de la validez de la lógica carece de todo valor racional y la hipotética negación con lógica del valor de la lógica, estaría también confirmando el valor de la lógica.

Ahora bien, no basta pretender hacer filosofía para lograrlo, ni querer ser lógico para serlo, como tampoco es necesariamente científico y metódico quien se afana para comportarse como tal. De ahí la racionalidad de verificar todos los juicios filosóficos, examinando

su evidencia, desde el punto de partida y a través de todo el proceso cognoscitivo.

3. *La verificabilidad del conocimiento ético, a nivel filosófico*

La justificación de la efectiva posibilidad del conocimiento filosófico y de su verificabilidad no es suficiente, aunque sí indispensable, para probar la posibilidad de verificar, en sentido estricto, la verdad de las afirmaciones éticas.

Por de pronto, hay una serie de razones que, al menos en la apariencia, probarían que no es dable la verificación, a nivel filosófico, de las afirmaciones éticas. Es necesario, entonces, presentar esas razones en contra y darles respuesta y, seguidamente, atender y esclarecer el núcleo del problema.

a) *Razones en contra de la verificación de las afirmaciones éticas, a nivel filosófico y respuestas*

I. Límites intrínsecos de la certeza moral.

Es universalmente aceptado que la convicción a que se puede llegar en materias éticas llega, en el mejor de los casos, al grado de "certeza moral". Pretender ir más allá, a través de la verificación, es ir más allá de lo dable.

Respuesta

El significado de la expresión "certeza moral" no dice referencia a la convicción, objetivamente fundada, alcanzable en materias éticas, sino a la certeza que no es plenamente tal y que puede darse respecto a cualquier orden de cosas: un meteorólogo puede tener certeza moral de la lluvia al día siguiente o un aficionado al deporte del triunfo de su equipo favorito. Por tanto, se trata de un mero alcance de nombres.

II. Carácter subjetivo de la vida moral.

La vida moral se da en la intimidad de la conciencia y nadie puede conocer y juzgar las intenciones de los demás, que son las que califican las acciones humanas y a quienes las realizan. Por tanto, son inverificables tanto la rectitud de conciencia como la intención, que son las raíces de la moralidad.

Respuesta

Los límites señalados a la verificabilidad dable en materias éticas son objetivos, pues efectivamente tiene interioridad infranqueable el hombre, en alguna medida incluso para sí mismo. Sin embargo, esa misma verdad es cognoscible universalmente y verificables sus fundamentos. Puede y debe entenderse la interioridad subjetiva de modo objetivo y es dable decir respecto de ella verdades de alcance estrictamente universal.

III. Insuficiencia del sentido común.

El único criterio de discernimiento de las conclusiones éticas es el sentido común y la concordancia o discordancia con él. Pero la verdad de las afirmaciones incluso básicas del sentido común no pueden ser verificadas, ya que no puede haber algo anterior al punto de partida. Por tanto, cualquier verificación de afirmaciones éticas necesariamente arrastra consigo los límites de su criterio verificador, el sentido común.

Respuesta

En todo tipo de verificación —y no sólo en el ámbito ético— se llega necesariamente a un principio verificador no verificable. Cuando se verifica que algo mide 6 kms se ha presupuesto que 6 kms son 2 más que 4 y 3 menos que 9 y también que no es idéntico ser o parecer de 6 kms que no serlo o parecerlo.

Ahora, esos principios presupuestos en toda verificación no son meramente hipotéticos, sino “evidencias”, es decir, verdades cuya realidad es imposible negar, pues incluso su negación o su duda, les presupone, por lo que son evidentes.

Pues bien, el sentido común, en general, y particularmente en el campo moral, es común precisamente por su evidencia intrínseca. Por tanto, no es verificable por su lejanía de la verdad, sino por su clara identificación que tiene con ella, que lo hace evidente, es decir, de suyo verificado ya y verificante.

IV. Diversidad de concepciones morales.

Las concepciones e incluso los principios morales son muy diversos, cuando no opuestos, en las distintas culturas y según los tiempos y lugares. Por tanto, no cabría otra verificación que la del acuerdo o desacuerdo con determinada cultura.

Respuesta

Las diferencias en las concepciones éticas de las distintas culturas se dan en el desarrollo y aplicaciones de los principios y no en éstos, pues todas admiten que tenemos cierta responsabilidad de nuestros actos, que hay acciones buenas y malas, que es preferible el bien al mal. Ahora bien, es a la luz de estos principios que es dable "enjuiciar" los variados juicios éticos. En eso consiste, en último término, la verificación en moral.

V. Inconsistencia de lo que "debe ser".

Los juicios éticos se refieren a "lo que debe ser", es decir, a algo que todavía no existe. Pero lo que no existe no puede ser verificado. Por tanto, lo que debe ser es inverificable.

Respuesta

Es verdad que no se puede verificar la existencia de lo inexistente no sólo en el ámbito ético, sino en todo orden. Así, no se puede verificar hoy que mañana se habrá calentado agua y a través de ello producido calor; tampoco que mañana habrá un aborto y que quien lo procure habrá obrado mal.

Pero sí se puede verificar acaso es verdad que, de calentarse mañana agua, se produciría vapor; del mismo modo se puede verificar hoy acaso es verdad que, de producirse un aborto —en cualquier tiempo— quien lo procurara obraría mal.

Por tanto, no es lo inexistente lo que se verifica en el enjuiciamiento de la afirmación de que algo debe ser, sino la relación "existente" entre una acción y la bondad: que debió ser de determinada manera, si ya ocurrió; deberá serlo, si ocurrirá o debería serlo, si es incierta todavía.

VI. Desacuerdo entre los filósofos.

Es una constante de la historia de la filosofía la discrepancia en el tratamiento e interpretación de los temas éticos, lo cual muestra la imposibilidad de tener criterios de verificación en la materia, de universal validez, en tanto que en el campo científico a la larga hay coincidencia, ante la irrefutabilidad de la verificación científica.

Respuesta

Respecto a la señalada discrepancia habida en la historia entre los filósofos morales, es razonable precisar:

— Entre todos ellos se dan ciertas constantes, de máxima significación: la diferencia entre acciones buenas y malas, la importancia de tener escala de valores y otras;

— La historia de las diversas ciencias está entremezclada de acuerdos y desacuerdos, por lo que la Etica no es excepción en la materia;

— El que haya habido y permanezcan desacuerdos entre los filósofos de la moral, lejos de hacer superflua o imposible la verificación de sus juicios, la hace más necesaria, para discernir en ellas la verdad del error.

VII. Condicionamientos del mismo criterio de verificación.

Es imposible prescindir de la propia identidad, estructurada por convicciones religiosas, hábitos de comportamiento, pertenencia a grupos ideológicos, en el ejercicio de una pretendida verificación de los juicios morales e incluso en la adopción del criterio verificador, por lo que se ha dicho, con razón, que “el hombre obra como piensa, pero llega a pensar como obra”. Así las cosas, la objetividad pretendida en materias morales, no es sino un utópico ideal.

Respuesta

En primer lugar, es necesario distinguir entre “estar condicionado” y “estar determinado”: mientras lo primero es un influjo real, pero accidental y adjetivo, lo segundo es sustantivo.

Ahora, de la efectiva posibilidad o probabilidad de condicionamientos, no se sigue la imposibilidad de juzgar en la materia con objetividad, sino una cierta dificultad para hacerlo y la necesidad de estar atento a tal peligro, para superarlo en la mayor proporción posible. No es razonable entender las cosas como divididas en sólo dos alternativas: u objetividad total o carencia total de objetividad, pues está la posibilidad de que haya efectiva objetividad, aunque no totalmente plena, lo cual se da también en las diversas disciplinas, a su manera.

b) *Nucleo del asunto*

En el conocimiento de acciones prácticas humanas se accede a la verdad de cómo actuar bien o mal: es verdad y se puede conocer que al hacer o reparar un automóvil se actuará mejor o peor, según lo hecho esté acorde al objetivo de este instrumento de transporte de seres humanos; lo mismo vale del diagnóstico sobre el hígado y correspondiente tratamiento, que ha de estar acorde con la función suya

dentro del organismo; o de la verdad sobre cómo disponer los factores que influyen en la producción de papas —selección de semillas, preparación del terreno, oportuna siembra, regadío— para que alcance de la mejor manera el objetivo de su multiplicación.

El conocimiento accede a una verdad específica: cómo se actúa bien y cómo se actúa mal; lo primero, estando de acuerdo con lo que el mismo hombre en su fondo fundamental es; lo segundo, estando en desacuerdo con ello.

No todos los hombres lo son, tanto de modo habitual, como en acciones específicas, del mismo modo. Es lógico que es racional acceder lo más bien posible al mayor bien posible, que es más perfecto, superior, preferir hacer el bien a prescindir de él o elegir lo que no está bien, o impide innecesariamente un bien superior.

Acceder a la raíz primera en el hombre de la moralidad y a la raíz de esta raíz, fuera del hombre; como lo es acceder por el conocimiento a la verdad del fin último de la acción moral: ese es el conocimiento de la Filosofía Moral. Es razonable entender la libertad para comprender la verdad de lo que el hombre es, pero ello sólo es posible si se entiende que no se es libre sólo para serlo, sino para acceder al bien y haciéndolo realmente bien.

La verificación de las anteriores afirmaciones y de las que de ellas derivan es el enjuiciamiento de su evidencia y del absurdo de su negación: en ello consiste la esencia misma de la Filosofía Moral.

PEDRO DE LA NOI BALLACEY
Santiago de Chile

EL DOMINIO RACIONAL DEL SIGLO XIII. CONSIDERACION HISTORICO-EPISTEMOLOGICA*

A lo largo de la historia, filosofía, ciencias y teología han asumido sucesivas evoluciones, ampliaciones y restricciones. Cada época se ha caracterizado por un peculiar entrelazamiento de estos órdenes en el que primaba uno u otro saber.

En la antigüedad, la distinción entre filosofía y ciencias, apenas esbozada y no tematizada, se mantenía fundamentalmente como una distinción material, en el sentido de que la filosofía estudiaba las cuestiones más importantes y primarias, y las ciencias las más particulares.

El período medieval es, desde esta perspectiva epistemológica, heterogéneo pero, en líneas generales, puede decirse también que la ciencia vivía inmersa en una atmósfera filosófico-teológica.¹ Dentro de este vasto período dirigimos la atención al siglo XIII, época en la que —como justificaremos seguidamente— se da una situación de privilegio para una reflexión fecunda acerca de las consecuencias de una unidad del saber garante de su diversidad. Este es el hilo conductor de cuanto exponemos.

1. *Ambitos de la racionalidad*

Comenzamos con unas breves consideraciones introductorias.

En el ámbito del saber humano, el funcionamiento riguroso de la inteligencia —su proceder hacia el logro de un saber demostrativo— se realiza fundamentalmente a través de dos perspectivas diversas: filosofía y ciencias particulares. Mientras las ciencias —naturales o humanas— operan sobre sectores específicos de la realidad física y espiritual, la filosofía mantiene la mirada dirigida a la totalidad de aquello con lo que se encuentra, tratando de entender la realidad en cuanto tal, su significado último.²

Esta distinción de órdenes en el saber no es circunstancial ni fortuita, fruto de una particular coyuntura cultural. Se trata de una diferenciación intrínseca, “consecuencia necesaria del modo de conocer del hombre, que debe siempre asumir el punto de vista de los

* Contribución presentada en el I Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Zaragoza, 12-14 de diciembre de 1990.

¹ Esta afirmación, con los debidos matices, seguirá teniendo validez hasta el siglo XVII, momento en el que se configura de modo definitivo el método experimental-matemático.

² Cfr. J. PIEPER, *Filosofía medieval y mundo moderno*, Ed. Rialp, Madrid, 1979, p. 375. Véase F. SELVAGGI, *Filosofía delle scienze*, Edizioni della Civiltà Cattolica, Roma, 1953, pp. 311-331.

principios generales y, como desde abajo, el análisis de lo particular".³ Filosofía y ciencias se sitúan, pues, en planos objetuales diversos, singularizándose tanto por el ámbito de la realidad al que cada una se dirige —principios y objeto formal— como por el método o modo de establecer contacto con él.

Aunque la pluriforme variedad del saber científico incluye las ciencias humanas y las llamadas positivas, en adelante, al referirnos a las ciencias, entenderemos las de método experimental-matemático; y bajo el concepto de filosofía connotaremos principalmente la metafísica que constituye su núcleo.

La distinción de la que venimos hablando —ahora ya la distinción entre filosofía y ciencias de método experimental-matemático— ha sido muy discutida y envuelve en sí buena parte de la problemática de la filosofía de las ciencias.⁴

Dejando de lado la interesante cuestión de la demarcación de sus respectivas autonomías, nos fijamos en otro aspecto relacionado con éste y no de menor interés: el de la integración de ambos saberes. En efecto, el proceder científico y filosófico nos va progresivamente desvelando los estratos fenoménicos y las intimidades del ser,⁵ aspectos que, dándose unidos en la realidad, nos llegan de modo fragmentario, aislado, atomizado. Atribuir a cada cosa su realidad es exigencia ineludible del conocimiento verdadero: *veritas est adaequatio rei et intellectus*.⁶ Y puesto que pertenece a la naturaleza del entendimiento conforme con las cosas, el acto de unificación y síntesis de los datos recibidos se presenta en cada orden del conocer y en el conocer en su conjunto. Observamos así en las fases de construcción de cada sector científico un movimiento circular en el que las observaciones experimentales desembocan en leyes y éstas, a su vez, en una sucesión de teorías que abarcan y explican un número cada vez mayor de fenómenos.⁷

También ciencias y filosofía tienden a converger en el conocimiento analógico de la misma realidad, aunque en este caso, la articulación de estos saberes es más delicada y difícil: la cosmovisión

³ J. J. SANGUINETI, *Ciencia y Modernidad*, Ed. Lohlé, Buenos Aires, 1988, pp. 41-42.

⁴ Los términos en los que E. Agazzi expone la cuestión, nos parecen particularmente lúcidos. Véanse entre otras obras, E. AGAZZI, *Temi e problemi di filosofia della fisica*, Ed. Abete, Roma, 1974; *L'epistemologia contemporanea: il concetto attuale di scienza* en AA.VV.; *Scienza e Filosofia oggi*, Editrice Massimo, Milano, 1980, pp. 7-20; "Scienza e Metafisica", *Per la Filosofia*, 1/2 (1984), 1-13; *Philosophie. Science. Métaphysique*, 2ª ed. Éditions Universitaires, Fribourg, Suisse, 1987.

⁵ Cfr. C. FABRO, *Percezione e Pensiero*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1962, pp. 614-615.

⁶ SANTO TOMÁS, *De Verit.*, q. 1, a. 1. Si no se indica lo contrario, se ha utilizado la edición Marietti.

⁷ Vid. M. ARTIGAS-J. J. SANGUINETI, *Filosofía de la naturaleza*, 2ª ed., EUNSA, Pamplona, 1989, pp. 236-243.

científico-filosófica ha de respetar rigurosamente los dos ámbitos epistemológicos, de modo que el poder unificante de la filosofía no desemboque en una unidad monista, sino que, al mostrar el anclaje de los saberes científicos en el ser, ponga de relieve la verdad propia de cada sector o faceta considerada, determinando el lugar que debe ocupar en el conjunto del conocer.

Hasta el momento nos hemos mantenido en el dominio del saber humano-natural. Sin embargo, la consideración completa del horizonte cognoscitivo incluye otro orden de conocimiento, que presupone el natural.⁸ Sabemos por la fe que existe, además del orden natural de verdades, otro orden —sobrenatural— que excediendo la razón humana, no está en contradicción con ella.⁹ La fe cristiana tiene su origen en la Revelación con la que Dios manifestó, junto con misterios sobrenaturales, las verdades naturales más altas que se refieren a Dios y a las relaciones del hombre con Dios.

Con la dimensión de la fe se ha abierto un nuevo marco a la racionalidad humana, también en su vertiente científica, es decir, teológica: el creyente puede progresar en el entendimiento de las verdades sobrenaturales descubriendo sus relaciones por medio de razonamientos, y esta exposición de lo contenido virtualmente en la fe es precisamente la ciencia teológica, que requiere el uso filosófico de la razón.¹⁰ “la teología se hace *por y desde* la fe *con* la filosofía”.¹¹

El dominio de la racionalidad teológica está llamado también a integrarse con los otros conocimientos naturalmente alcanzados pero sin subsumir la totalidad del saber.¹² Una realidad sin compartimentos estancos tiene como correlato cognoscitivo la integración de verdades: cada verdad debe difundir su luz sobre todas las demás; cada verdad ha de contribuir, desde su lugar, a hacer inteligible el universo.

2. *Elementos de la interdisciplinariedad tomista*

Expuestas esquemáticamente lo que consideramos las coordenadas básicas de la racionalidad, retrocedemos siete siglos para extraer de la producción científico-filosófica y teológica de Santo Tomás enseñanzas de fecundidad interdisciplinar. Al hacerlo, no vamos en pos

⁸ Cfr. SANTO TOMÁS, *De Verit.*, q. 14, a. 9, ad 8.

⁹ Cfr. IDEM, *C. G.*, I, c. 3, y *Commentum in Libros IV Sententiarum*, Ludovicum Vivès, Parisiis, 1878. *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 2.

¹⁰ Cfr. IDEM, *In I Sent.* Prol. q. 1, a. 3.

¹¹ C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, 2ª ed., Ed. Rialp, Madrid, 1973, p. 261.

¹² Cfr. J. L. ILLANES, “Teología y ciencias en una visión cristiana de la Universidad”, *Scripta Theologica*, 14 (1982/3), 873-888.

de una síntesis definitiva de saberes, sino en búsqueda del espíritu y de los fundamentos sólidos para —generación tras generación— continuar edificándola con éxito.

Tratamos de mostrar, en primer lugar, que el planteamiento tomista del saber es lo suficientemente amplio, profundo y articulado como para incluir en su seno una modalidad de conocimiento que en su tiempo todavía no se había formalmente producido: la ciencia experimental. Y concluimos la exposición poniendo de manifiesto el fundamento ontológico y epistemológico que sustenta esa total apertura a todo lo verdadero, y sus consecuencias.

El siglo XIII, más conocido por sus felices síntesis filosófico-teológicas, es también escenario de auténtica producción científica, sobre todo, de fecundas directrices metodológicas para su desarrollo.¹³

La recepción de las obras de Aristóteles, de Euclides, de la ciencia griega y árabe, robusteció la dimensión *racional* de la filosofía y de la matemática que, unida al *empirismo* de la técnica, engendró una nueva ciencia empírica que trataba de descubrir la estructura racional de la naturaleza. A partir de entonces, la historia de la ciencia medieval no es sino elaboración de este nuevo modo de abordar la naturaleza, cuyo método será empleado, por primera vez, y con plena madurez y eficacia por Galileo.¹⁴

Desde una perspectiva epistemológica, puede decirse que destacan dos contribuciones. La recuperación de la idea de ciencia como saber demostrativo, como explicación racional (un hecho concreto es explicado cuando puede ser deducido de un principio más general), que se produjo gracias a la recuperación gradual de la producción científica greco-árabe; y, junto a esto, el modo de abordar la ciencia característico de los árabes: “no para ver qué aspectos de la naturaleza ilustraban más vivamente las intenciones morales, ni cuáles eran las causas naturales que podían proporcionar una explicación racional de los hechos descritos en la Biblia y observados en el mundo de la experiencia cotidiana, sino qué tipo de conocimiento podía dar el dominio de la naturaleza”.¹⁵

¹³ Duhem ha dedicado muchas páginas a la descripción de la producción científica del medioevo y especialmente a manifestar la continuidad del progreso científico en la época medieval y la continuidad entre la ciencia medieval y moderna (Vid. P. DUHEM, *Le système du monde*, 10 vol., Ed. Hermann, Paris, 1913-1914). Véase también S. L. JAKI, *The Road of Science and the Ways to God*, Scottish Academic Press, Edimburgh, 1978; y los conocidos estudios de A. MAIER, *Scienza e filosofia nel medioevo* (saggi sui secoli XIII e XIV), Ed. Jaca Book, Milano, 1983.

¹⁴ Cfr. A. C. CROMBIE, *Historia de la ciencia. De San Agustín a Galileo*, vol. I, Ed. Alianza, Madrid, 1987, pp. 21-22 y 47-54.

¹⁵ A. C. CROMBIE, *op. cit.*, vol. I, p. 57; cfr. *Ibidem*, vol. II, p. 13.

Santo Tomás recibió este patrimonio y, amante de la verdad como pocos, no se mantuvo al margen de tales acontecimientos. Conocedor profundo de la ciencia de su época, aunque no dedicó sus esfuerzos al desarrollo de este sector del saber, destacan sus contribuciones epistemológicas sobre la naturaleza y el método de las ciencias.

En la concepción aristotélico-tomista, la ciencia, en sentido amplio, es *cognitio certa per causas*. Se entiende la ciencia como saber que, partiendo de principios evidentes, universales o particulares, obtiene por vía lógico-demostrativa conclusiones ciertas. La certeza y el carácter definitivo de las conclusiones viene dado por el punto de partida —principios evidentes— y por el rigor de la lógica deductiva.

A primera vista, este ideal científico, aplicado a las ciencias de método experimental-matemático, parece no tener nada en común con lo que sucede realmente en la ciencia moderna, cuya característica fundamental es que la justificación de las premisas no se hace sobre la base de una evidencia *a priori*, sino sobre la base de la conformidad de sus conclusiones con la experiencia.¹⁶

Esta y otras constataciones han llevado a contraponer la concepción aristotélico-tomista de la ciencia con la moderna, declarando un vaniloquio todo intento de buscar en aquellas orientaciones útiles para la articulación de los saberes filosófico y científico. La cuestión requiere, sin embargo, matices y aclaraciones.

Ciertamente no encontramos en Santo Tomás una ciencia positiva elaborada, ni en cuanto a sus contenidos ni en lo que se refiere a determinaciones metódicas particulares. El ideal de ciencia como conocimiento demostrativo por medio de causas verdaderas no basta para dar cuenta del alcance de las demostraciones de la ciencia actual.¹⁷

Pero queda como perennemente valioso su noción de ciencia como conocimiento mediato argumentado, con bases en postulados y basado en la experiencia. Además, su distinción entre metafísica y ciencias particulares posee también un significado orientativo para la distinción e integración moderna entre filosofía y las ciencias positivas. Veamos más detalladamente estos aspectos.

16 Cfr. G. M. PROSPERI, "L'immagine fisica del mondo", *Per la Filosofia*, 1 (1984/2), 35-44; J. J. SANGUINETI, *Ciencia y Modernidad*, p. 185; Vid. C. F. MANARA, *Metodi della scienza dal Rinascimento ad oggi*, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1975.

17 No es objeto del presente estudio reflexionar sobre las pautas de validez de los enunciados y demostraciones de la ciencia moderna, sino determinar hasta qué punto en la visión de la ciencia de Santo Tomás podemos encontrar indicaciones útiles para la actual integración de los saberes. Remitimos al lector interesado en el tema a la reciente publicación de M. ARTIGAS, *Filosofía de la ciencia experimental*, EUNSA, Pamplona, 1989.

Los escritos de Santo Tomás muestran apertura hacia una racionalidad plural. Reconoce la existencia de un saber hipotético deductivo que no produce la certeza del fundado en principios evidentes: "A veces, empero, la inquisición de la razón no puede conducir hasta el último término (esto es, hasta el 'intellectus principiorum') sino que permanece en la inquisición misma, y entonces al investigador le quedan vías abiertas hacia distintas soluciones; y esto ocurre cuando se procede por razones probables".¹⁸

En la *Suma Teológica* se contiene otro texto significativo: "para explicar algo se pueden aducir dos tipos de razones; unas prueban una tesis suficientemente (...). Otras no lo hacen, sino que se limitan a mostrar la congruencia con una serie de efectos; así, en la astronomía, se acude a los excéntricos y epiciclos, de modo que a partir de esta hipótesis se salvan las apariencias de los movimientos celestes, pero esta tesis no está suficientemente probada, pues esos fenómenos quizá podrían explicarse con otra hipótesis".¹⁹

Aunque encontramos en las obras de Santo Tomás afirmaciones puntuales en las que parece inclinarse hacia una consideración no científica de lo que hoy entendemos por ciencia física, la doctrina recogida en las cuestiones 5 y 6 del Comentario al *De Trinitate* de Boecio en la que propone tres niveles fundamentales de inteligibilidad de lo real llevan a presumir lo contrario.²⁰

En la perspectiva tomista, la realidad puede estudiarse según tres enfoques básicos: la intelección física, propia de las ciencias de la naturaleza; la intelección matemática peculiar de la ciencia del mismo nombre; y la intelección metafísica característica de la filosofía.²¹

¹⁸ SANTO TOMÁS, *In librum Boethii de Trinitate expositio, Opuscula Varia* (vol. XXVIII), Ludovicum Vivès, Parisiis 1875. *In Boeth. De Trin.*, q. 6, a. 1, ad 1. Santo Tomás concluye el texto afirmando que esta vía produce opinión o fe (humana), no ciencia, pero al oponer este modo de proceder al proceso demostrativo, entendemos que piensa en la demostración perfecta o *propter quid*. En otro lugar (cfr. *Int II Coelo et Mundo*, lect. 7), refiriéndose a cuestiones astronómicas, afirma que sobre esos temas de los que se tiene escasa experiencia, es suficiente decir lo que nos parece, aunque no se tenga completa certeza.

¹⁹ SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 32, a. 1, ad 2. Pueden consultarse ejemplos concretos *In II De Coelo et Mundo*, lect. 4; *In III De Coelo et Mundo*, lect. 11.

²⁰ El opúsculo *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, ha sido definido por Grabmann como "el tratado más detallado y profundo de la doctrina tomista de la ciencia". (M. GRABMANN, "Il concetto di scienza secondo S. Tommaso d'Aquino e le relazioni della fede e della teologia con la filosofia e le scienze profane", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 26 (1934), 129. Para una traducción y comentarios de esta obra del Aquinate véase A. GARCÍA MARQUES Y J. A. FERNÁNDEZ, *Santo Tomás de Aquino. Exposición del "De Trinitate" de Boecio*, EUNSA, Pamplona, 1986. Véase también L. ELDERS, *Faith and Science*, Ed. Herder, Roma, 1974.

²¹ Santo Tomás expone esta doctrina en *In Boeth. De Trin.*, qq. 5 y 6, cfr. también *Int VI Metaph.*, lec. 1, nn. 1156-1165. Para una excelente exposición comentada, consúltase J. J. SANGUINETI, *La Filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona, 1977, cap. III. Véase también R. MASI, "Física, matemática, metafísica", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 44 (1952), 109-126.

La doctrina de los tres niveles de abstracción —el metafísico más propiamente *separativo*— no es interpretado por Santo Tomás de un modo cerrado: caben movimientos de uno a otro nivel y situaciones intermedias. Concretamente, el nivel de intelección físico-matemático, característico de la física moderna, aunque con una formalización diversa, era ya conocido en la época de Aristóteles y mereció una consideración atenta por parte de Santo Tomás, si bien personalmente no dedicó sus energías a desarrollar una ciencia siguiendo este ideal metódico.²²

La mayor flexibilidad de la noción tomista de ciencia en relación con la aristotélica, consecuencia de la concepción analógica del ser y de la verdad, lleva a Santo Tomás a advertir el defecto aristotélico de una consideración excesivamente unívoca de la ciencia, admitiendo la posibilidad de saberes con distinto alcance demostrativo: “quizá la apariencia de las estrellas pueda explicarse por algún otro modo, aún no comprendido por los hombres. Sin embargo, Aristóteles utiliza estas suposiciones como verdaderas, al tratar de las cualidades de los movimientos”.²³

Como señalamos anteriormente, no se encuentra en la doctrina tomista una exposición acabada de la naturaleza y alcance del método experimental-matemático que, en sus tiempos, no era todavía algo sistemáticamente constituido, pero sí se descubren indicaciones valiosas para la síntesis filosófico-científica en la que puede entrar con pleno derecho la ciencia actual.

La distinción de los enfoques básicos de estudio de la realidad lleva a caracterizar las ciencias por el grado de separación de la materia que, siendo principio de coartación de la actividad del ente, es también causa de su menor inteligibilidad. De ahí que se puedan distinguir ordenadamente los saberes científicos, según el modo en que dejan de lado la materia en su consideración, sin que pierdan unidad.²⁴

La doctrina de los niveles de abstracción cobra vigor —se sustenta— dentro del marco de una concepción metafísica que tiene como clave la noción de acto de ser, entendido como acto fundante del ente y de todo lo que en el ente tiene realidad.²⁵ La noción intensiva de

²² Cfr. SANTO TOMÁS, *In II Phys.*, lec. 3; *In I Anal. Post.*, lect. 25; *In Boeth. De Trin.*, q. 5, a. 3, ad 6.

²³ SANTO TOMÁS, *In II De Coelo et Mundo*, lect. 17.

²⁴ Vid. F. SELVAGGI, “San Tommaso e la mentalità scientifica moderna”, *Seminarium*, 29 (1977), 855-877. Véase también, del mismo autor, “Evoluzione del concetto di scienza e dell’epistemologia”, *Seminarium*, 26 (1974), 491-517.

²⁵ Vid. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, S. E. I., Torino, 1960; A. L. GONZÁLEZ, *Ser y participación*, EUNSA, Pamplona, 1979; E. GILSON, *L’essere e l’essenza*, Editrice Massimo, Milano, 1988.

acto de ser, clave de la metafísica tomista, es el fundamento último de la unidad y diversidad del saber: siendo los aspectos estudiados por las ciencias particulares aspectos de un ente que tiene una unidad conferida por su acto de ser, es esta misma unidad del ente la que, en último término, exige la unificación y sustentación de las ciencias en la metafísica.²⁶ Una síntesis en la que la metafísica abarca todas y cada una de las ciencias sin absorberlas ni sustituirlas, y sin constituir las en una de sus partes.

El ser como acto fundante de toda la realidad es también el fundamento de la esencial apertura del tomismo a toda la verdad: "en el ser cabe todo conocimiento válido, precisamente porque es la perfección y la fuente radical de toda inteligibilidad".²⁷

La amplitud de la síntesis cognoscitiva de Santo Tomás, incluye el orden de lo sobrenatural que, distinguiéndose realmente del natural, se integra con él.²⁸ Puesto que fuera del ser no hay nada, y lo sobrenatural también es, el ser se constituye en el punto de contacto o de comunicación entre lo natural y lo sobrenatural. Esta noción omnicomprendiva del ser ofrece el fundamento para integrar el conocimiento de realidades obtenido por la fe con otros conocimientos naturalmente alcanzados, a través de la noción misma de realidad, es decir, mediante el acto de ser.²⁹

3. *Consecuencias de la ausencia y presencia del equilibrio interdisciplinar*

El desarrollo completo de la racionalidad, aunque nunca acabado y susceptible siempre de progreso, comporta el cultivo de sus tres direcciones fundamentales: filosofía, ciencias y teología. Y no como ámbitos heterogéneos sino como saberes relacionados entre sí: con unidad de jerarquía y orden.

A la racional medieval faltó, en cuanto a contenidos, el núcleo bien desarrollado de las ciencias de método experimental-matemático. Podemos decir que quedó truncada en un aspecto que, poseyendo gran valor y utilidad, no es absolutamente necesario para el fin esencial de la vida humana.

²⁶ Cfr. SANTO TOMÁS, *In IV Metaph.*, lect. 5. Vid. J. J. SANGUINETI, *La filosofía de la ciencia, según Santo Tomás*, pp. 319-353.

²⁷ C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, p. 181.

²⁸ Cfr. SANTO TOMÁS, *In Boeth. De Trin.*, q. 1; cfr. S. Th., I, q. 36, a. 2.

²⁹ Cfr. C. CARDONA, *op. cit.*, p. 14.

La racionalidad moderna —nos referimos a las líneas dominantes de lo que se ha denominado modernidad— disponiendo ya del saber científico-experimental bien constituido, poseía los elementos convenientes para una síntesis cabal. Sin embargo, el proyecto de la modernidad eligió otros rumbos: proclamó la total autonomía de las ciencias, expulsando la metafísica junto con la fe y la teología del dominio de lo racional. Pero mientras la ausencia medieval fue carencia de algo todavía no logrado, la privación moderna ha sido senda elegida.

Cabe preguntarse por las razones no puramente teóricas de esta elección acudiendo a las motivaciones presentes en el hombre, artífice y creador de la ciencia. Se ha llamado la atención con frecuencia sobre el entusiasmo producido por la aplicación del método físico-matemático, cuando el mundo de los fenómenos parecía rendirse al empuje de la ciencia. Hasta bien entrado el siglo XIX, los grandes éxitos logrados por la ciencia, llevaron a considerarla, en el plano cognoscitivo, como la forma de saber dotada de plena verdad y absoluta certeza. La dedicación masiva al estudio de los aspectos cuantitativos (los únicos cognoscibles mediante el método experimental-matemático), omitiendo consideraciones filosófico-teológicas, dejaba más fácilmente abierta la posibilidad de pensar que aquellos aspectos eran lo único real: “es fácil pasar de la omisión de los otros aspectos —omisión que condiciona el carácter científico de la investigación— a su negación: pasar de su no significación científica a su no significación ontológica”.³⁰ Ya Santo Tomás, a propósito del reduccionismo matemático de los pitagóricos, advertía que “es frecuente entre los hombres la pretensión de juzgar de las cosas a partir de sus descubrimientos”.³¹

Los hallazgos científicos parecían confirmar que se había dado con la clave de lectura de la naturaleza, con el método que daría al hombre, en un futuro, el pleno dominio sobre las cosas. La ciencia bastaba, y esta fe sustancialmente dogmática en la omnipotencia de la ciencia se extendió a todos los ámbitos de la vida humana: la ciencia se presentaba como ideal de unión para la humanidad contemporánea, como camino que conduciría a las más altas cotas de paz y felicidad.

El monopolio del dominio racional por parte de la ciencia no tardó en manifestar sus consecuencias. Los descubrimientos físicos y

³⁰ C. FABRO, *Historia de la Filosofía*, vol. II, Ed. Rialp, Madrid, 1965, p. 30.

³¹ SANTO TOMÁS, *In I Metaph.*, lect. 7, n. 120; cfr. *In De Coelo et Mundo*, lect. 20, n. 482.

los estudios matemáticos de finales del siglo XIX y comienzos del XX, provocaron la crisis de la concepción de la ciencia que se había difundido, y el estallido de la Primera Guerra Mundial derribó también las esperanzas que se habían puesto en ella.

Los hechos mencionados no suponen dejar de reconocer las mejoras enormes de las condiciones de la vida humana que la ciencia y la técnica han procurado, pero sí la constatación de los potenciales efectos destructores que encierran: sin el conocer sapiencial —filosófico y teológico— al que corresponde establecer el lugar que cada ciencia debe ocupar en el conjunto del conocer y del existir humanos, detallando los criterios ético-sapienciales que deben regular su uso,³² la ciencia no encamina al hombre a su verdadero bien. Las consecuencias negativas de un dominio poco sabio de la naturaleza son ahora más evidentes, a la par que constituyen una invitación para reflexionar sobre el alcance de la ciencia y su significado humano, abriendo el camino a la guía de un saber superior.

Mientras la ciencia vivió inmersa en una atmósfera teológico-filosófica, fue consciente de sus límites, dejándose encuadrar en un campo de especulación más amplio, asumiendo así la función que le correspondía.³³ Pero, perdido este marco, aparece enseguida, de modo espontáneo, una filosofía que trata de justificar que ese conocimiento científico *no era* parcial, que no está llamado a completarse con otros conocimientos. Y esta filosofía no puede ser obviamente la filosofía realista, abierta de suyo a los diversos órdenes del ser y, por tanto, del conocer. Esta filosofía no puede ser más que una filosofía trascendental en el sentido kantiano, porque cuando el objeto abstracto de una ciencia no es visto como parte de una realidad más amplia contemplable por la inteligencia, el objeto no remite sino al sujeto como función de síntesis de los objetos.

Con notable agudeza ha indicado Gilson la conveniencia educativa de cultivar saberes que nos superan, mostrando que el cultivo de la metafísica y la consideración de las verdades de la fe tienen, entre otros efectos, preservar el conocimiento científico y su uso técnico de caer en la ideología.³⁴

M. ANGELES VITORIA

³² Cfr. J. L. ILLANES, *Sobre el saber teológico*, Ed. Rialp, Madrid, 1978, p. 118.

³³ Cfr. J. L. SANGUINETTI, "Il destino storico dei valori scientifici", *Il nuovo areopago*, I (1982/2), p. 15.

³⁴ Cfr. E. GILSON, *Introduction a la philosophie chrétienne*, Ed. Vrin, Paris, 1960, p. 118. Vid. F. BOTTURI, *Desiderio e verità. Per una antropologia cristiana nell'età secolarizzata*, Editrice Massimo, Milano, 1985, Parte I.

LA VIDA POLITICA COMO INSTANCIA PERFECTIVA DEL HOMBRE

La oposición entre ética y política, propia del pensamiento moderno, ha llevado a interpretar la convivencia social como un puro fenómeno de fuerza y dominación, fundado en la sola voluntad de los individuos y ajeno cuando no contrario al perfeccionamiento humano.

Si bien *El príncipe* de Maquiavelo aparece como referencia histórica de esa dicotomía, quien la ha expuesto con caracteres propios de nuestro tiempo ha sido a mi entender Max Weber. En su conferencia "Politik als Beruf" dice que aquel que desea la salvación del alma, no debiera intentar conseguirla por la vía política, pues los actos propios de ella solo pueden llevarse a cabo mediante la fuerza, ya que en definitiva el Estado, tal como lo explicara Trosky, no es más que una relación de hombres que dominan a otros por medio de la violencia legitimada.¹

También el pensamiento pactista supone como verdadero este principio, que desarrolla a través de las nociones de "estado de naturaleza" y "contrato social", expuesto tanto en las obras de Hobbes² o Rousseau,³ cuanto en sus análisis actuales. Así, mientras Hans Kelsen señala que es la misma naturaleza humana la que en su ansia de libertad se subleva contra la sociedad,⁴ Nozick plantea que solo puede resultar legítimo un "estado mínimo", semejante a una agencia de protección de individuos en un territorio.⁵

1 Esta conferencia de Max Weber formó parte originariamente de *Gesammelte Politische Schriften* (Munich, 1921), existiendo traducción castellana dentro del tomo primero de los *Ensayos de sociología contemporánea*, Ed. Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.

2 Hobbes lo expresa con especial crudeza en *De Cive*, Cap. IX y en la introducción a su *Leviathan*.

3. Para Rousseau a excepción de la familia, las demás sociedades nacen del pacto. *Contrato Social*, L. I, Caps. II, V y VI.

4 Hans Kelsen lo señala en *Esencia y valor de la democracia*, Cap. I, Ed. Guadarrama, Barcelona, 1977.

5 Esa es la tesis principal del libro de Nozick, *Anarquía, estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.

En definitiva, cualquiera de estas consideraciones acerca de la naturaleza de la convivencia socio-política determina: a) que la ética no guarda relación con ella y que por lo tanto la perfección de la persona es ajena a ese ámbito, b) que sólo existen proyectos y valores individuales y c) que en consecuencia el Estado carece de una finalidad ética y de objetivos comunes, limitándose a resguardar, en el mejor de los casos, las realizaciones particulares.

Estos aspectos permiten comprender la crisis de legitimidad del Estado moderno, la reducción de la política a fuerza y violencia, el darwinismo que rige las conductas socio-económicas y la explicación del derecho como mera expresión de poder. De este modo la convivencia ha perdido sus fines propios y por ello se disuelve a través de formas a veces totalitarias y otras anárquicas, pero que tienen en común la negación del sentido perfectivo de la vida social y política.

Para rescatar ese modo de interpretar la existencia social, cabe entonces reflexionar sobre algunos de los principios que Santo Tomás expusiera, sobre todo profundizando los textos aristotélicos, como medio de iluminar no sólo la discusión científica sino también las vías de análisis prudencial sobre el tema.

I. *La sociabilidad como propiedad humana.*

Aristóteles considera que el hombre es por naturaleza un animal social y político —Política, L. I. 1, 1253 a—, ya que requiere de la constitución de distintas comunidades a fin de remediar su indigencia. De esa forma la convivencia se integra en la vida humana como un medio que facilita su desarrollo y acabamiento, pero no merced a la pura decisión del hombre, sino como consecuencia de una inclinación dirigida a un cierto bien propio —Política, L. I. 1, 1252 a— que alcanza su mayor extensión en la comunidad política.⁶

En el primer párrafo mencionado el término naturaleza posee una gran riqueza significativa de la que vale la pena extraer por el momento la oposición que la vincula con la imagen del pacto o convención, de forma tal que lo social no surge del simple acuerdo de

⁶ Dice Santo Tomás: 'Illud dicimus esse naturam uniuscuiusque rei, quod convenit ei quando est eius generatio perfecta' (*In Politicorum*, L. I, 1, 32-33, Marietti, Roma, 1951).

voluntades ni de la pura inventiva o el arte, sino que resulta reclamado por la propia constitución humana.

La sociabilidad del hombre es pues una propiedad suya, es decir algo que se predica del mismo de manera necesaria y, aunque no exprese totalmente su esencia, está en íntima relación con ella, de allí que no se trate de un accidente meramente contingente. Por ello no sería propiamente hombre, sino bestia o divinidad, quien no fuera social y político.

II. *La sociabilidad como perfección humana.*

Santo Tomás,⁷ como antes Platón⁸ y Aristóteles,⁹ encuentran en las necesidades naturales del hombre la causa primera de su sociabilidad. Sin embargo, al igual que aquéllos, entiende que la convivencia es vía propia y específicamente humana de perfección, es decir, emergente de su estatuto racional y por tanto moral.

a) *El planteo aristotélico.*

En la Política, Aristóteles dice que la naturaleza es fin, y con ello la noción se vincula más a la idea de plenitud que a la de eficiencia o generación. Si se atiende a las nociones expuestas en la Física, lo social es natural al hombre por que su fundamento se encuentra en la dinámica emergente de su propia esencia (L. II 192 b).

Ello le permite afirmar que si bien la ciudad surge reclamada por la indigencia humana, sólo subsiste y se realiza cuando puede proveer a una vida cumplida o plenaria. Así la convivencia no solo existe por la simple vida sino por la vida mejor, a punto que el fin de la ciudad es la vida perfecta y autosuficiente, que en la visión aristotélica es la vida feliz.¹⁰ La existencia social no puede darse entonces sin el cuidado de la virtud, pues la comunidad tiene por causa las conductas buenas y honestas. Es más, el lenguaje, que Aristóteles muestra como

⁷ Cfr. *De Regno*, princ. I, 1; *Summa Theologiae*, I, 96, 4. En *In Politicorum* Santo Tomás expresa: '...quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, inquantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes' (L. I, 1, 31).

⁸ *República*, L. II, 369 b-c y L. IV, 433 a y ss.

⁹ *Política*, L. III, 1280 b.

¹⁰ *Ibid.*, 1281 a.

prueba o signo de la natural sociabilidad humana, dice una referencia especial al valor, pues el hombre no se sirve de aquél solo para indicar el dolor o el placer sino para marcar lo justo e injusto, lo nocivo o provechoso, el bien y el mal, que son las valoraciones o percepciones en cuya coincidencia encuentran fundamento concreto las relaciones sociales y la concordia o amistad política.

La comunidad política entonces no se define tanto por el territorio común, la alianza militar de sus integrantes o la capacidad económica, sino por la extensión e intensidad del bien común que alcanza.

b) *La cuestión en Santo Tomás.*

Sin embargo, es en el comentario de Santo Tomás donde la idea aristotélica adquiere una determinación más profunda y significativa, pues allí se expresa que en el hombre se da una inclinación (*naturalis impetus*) a la vida social como a la virtud.¹¹ En consecuencia, la necesidad implicada en la noción de sociabilidad, es de carácter moral y como tal lo social está determinado por la perfección humana más íntegra y abarcadora que es la de su racionalidad. La vida social y política nace y se desarrolla a través de actos humanos dirigidos a un bien común; de suyo el Estado como realidad práctica está constituido por conductas que encuentran en el bien común político la causa última de su orden, unidad y valor. La convivencia toda, en sus distintas instancias, lleva naturalmente la impronta de la eticidad.

Ello obtiene su sentido más preciso cuando Santo Tomás indica el carácter preceptivo de la vida social en tanto aparece como inclinación emergente de la ley natural. En el hombre, explica, se da una inclinación al bien según lo más propio de su naturaleza racional y de acuerdo con ello tiende a vivir en sociedad;¹² por lo tanto, ello no es consecuencia simplemente biológica o "natural", sino fruto de la rectitud de la razón que es regla de los actos humanos.

III. *Algunas consideraciones a modo de conclusión.*

Estos principios de Santo Tomás llevan a consecuencias que vale la pena explicitar para señalar la gravitación que tienen dentro del pensamiento social.

¹¹ '...quod in omnibus hominibus est quidam naturalis impetus communitatem civitatis sicut et ad virtutes...' (*In Politicorum*, L. I, 1, 40).

¹² *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

Así cabe concluir:

1. Que siendo lo social y político algo natural al hombre, debe descartarse la remisión a un acto contractual como origen de la sociedad y el Estado, que construye la corriente pactista desde Hobbes, pasando por Rousseau y Locke hasta nuestros días con Rawls y Nozick.

Ciertamente ninguno de esos autores asume el contrato social como un hecho real e histórico sino como hipótesis ideológica que permite estructurar el resto de su ideario. De allí su profunda diferencia respecto de la tradición medieval y particularmente la hispánica, donde la sociabilidad es una propiedad humana y el pacto un hecho político concreto, emergente de la tradición y la historia, que sirve para discernir las libertades y fueros de las personas y grupos sociales respecto de los poderes políticos.

2. La idea del “estado de naturaleza” y “el contrato social”, sirven en el contractualismo para sostener una elaboración voluntarista de todas las instituciones políticas y aún de los mismos supuestos morales que han de imponerse en la comunidad.

Por el contrario, la reflexión tomista al sostener la naturalidad de lo social en el hombre ata igualmente la constitución de los elementos comunitarios y de las reglas morales a la ley natural de la que también surge la tendencia a la convivencia.

Por eso, de la misma forma que es lógica al pactismo una actitud positivista que resume el derecho y la autoridad a fuerza y coacción, es connatural al pensamiento tomista la remisión de los hechos políticos —ejercicio de la autoridad, la ley y cualquier acto jurídico— a un sustrato de racionalidad, a un cierto logos que trasciende la nuda voluntad humana.

3. Así como lo social y político encuentra en la ley natural su fundamento último, esa misma legalidad rige con su luz moral las conductas comunitarias. Por ello el Estado implica la realización de un cierto orden moral, se sustenta sobre un plexo de valores comunes y exige un mínimo de ética en la legislación.

Se entiende entonces la distancia que separa la concepción aquí expuesta con la que domina el universo político actual. Por eso, mientras Max Weber dice en el texto citado al principio, que aquél que quiere salvar su alma y la de los demás debe alejarse de la política, Aristóteles enseña que todo aquél que quiera hacer me-

jores a sus semejantes debe esforzarse por hacerse legislador, pues por las leyes nos hacemos hombres de bien, ya que ellas, de algún modo, son las obras de arte de la política (Ética Nicomaquea, L. X, 1180 a-b), pues como afirma Santo Tomás es más valioso y divino el bien común que el particular (De Regno, I, 9).

GUILLERMO JORGE YACOBUCCI

EL CONTROL EXPERIMENTAL EN EL METODO CIENTIFICO

En su nacimiento y primera andadura, el desarrollo de la ciencia se realizó sin una clara conciencia de la naturaleza y alcance del método científico.

Ciertamente, el programa cognoscitivo formulado a fines del siglo XVI por Galileo y asumido después por Newton era innovador. Incluía una renuncia explícita a obtener un conocimiento exhaustivo de la realidad, y declaraba en cambio su propósito de permanecer anclado en la experiencia, estudiando aquellos aspectos de la misma susceptibles de tratamiento matemático. Suponía, por tanto, un nuevo modo, no filosófico, de afrontar el estudio de la naturaleza.¹

Ahora bien, la constatación de esta intencionalidad en el proyecto de la nueva ciencia no significa que se diera, ya desde el primer momento, una comprensión adecuada de su método, ni una delimitación precisa de su estatuto epistemológico. Es más, en el desarrollo histórico de la misma, no faltaron momentos en los que incluso la propuesta inicial de adoptar una perspectiva parcial para estudiar la realidad se vio sustituida por pretensiones de totalidad, que presentaban la ciencia experimental como una alternativa a la filosofía, y no como un tipo de saber de características heterogéneas.

Sin embargo, el mismo progreso científico, al ir acompañado por un alto grado de especialización de las diversas disciplinas con su consecuente fragmentación, ha contribuido a que actualmente los científicos sean menos propensos a aceptar la mítica idea de una ciencia única, absoluta y omnicomprensiva, difundiéndose en cambio una

¹ Cfr. por ejemplo G. GALILEI, tercera carta a Marco Welser sobre las manchas solares, en *Opere*, Ed. Nac. Barbera, Florencia 1929-1936, vol. V, p. 187, y también el prefacio de Newton a la primera edición de su *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, cfr. I. NEWTON, *Principi matematici della filosofia naturale*, ed. a cargo de A. Pala, UTET, Turín, 1965, p. 55.

creciente conciencia de la parcialidad y autolimitación de sus métodos. Esta situación, siendo positiva —en cuanto conforme con la realidad—, puede desembocar también en escepticismo o agnosticismo. El reconocimiento de la parcialidad no basta, si no se llega a otro saber —también científico—, desde el cual se proporcione una base racional que la fundamente.

Junto a esto, la evolución de la ciencia —especialmente de la física— en el primer tercio de nuestro siglo ha abierto una serie de interrogantes sobre algunos aspectos del método científico en sí mismo y de su fiabilidad, que hasta ese momento se habían considerado incuestionables.

Esta conciencia de la necesidad de dar razón del mismo conocimiento científico como tal, y de clarificar la naturaleza, el alcance y los límites de la ciencia experimental es uno de los factores que han promovido lo que podríamos llamar “incursiones filosóficas” de un gran número de científicos contemporáneos. Porque, inevitablemente, el análisis de estas cuestiones remite a instancias que trascienden el ámbito propio de las ciencias, y reclama en muchos aspectos una fundamentación y una interpretación de carácter filosófico.

La metodología, aparece así como una reflexión filosófica acerca de la naturaleza y el valor del método científico. Usamos premeditadamente el término reflexión para poner de relieve que se trata de un estudio desarrollado “a posteriori”, partiendo de un análisis, que podríamos llamar fenomenológico, que examine los caracteres que especifican de hecho el conocimiento científico, y no “a priori”, en un intento de establecer, a instancias de un planteamiento filosófico preconcebido, lo que la ciencia “debe ser”. La metodología, como las demás ramas de la filosofía de la ciencia, nace en un segundo momento como fruto de la reflexión crítica sobre el trabajo científico.²

Un intento de clarificación de las características específicas del método científico, que se apoye en la observación y análisis de la ciencia real, deberá considerar por tanto la pluralidad y heterogeneidad de factores que intervienen en su génesis y consolidación. Y como consecuencia exigirá renunciar a establecer demarcaciones rígidas desde el punto de partida, que exigirían o bien ignorar una serie de influencias que no son irrelevantes, o considerar aisladamente factores que no son separables, pagando el precio excesivamente elevado de una simplificación de la realidad del mismo conocimiento científico.

² Un trabajo planteado desde esta perspectiva es M. ARTIGAS, *Filosofía de la ciencia experimental*, EUNSA, Pamplona, 1989.

1. *El objetivo de la ciencia y sus exigencias con respecto al método científico*

Teniendo en cuenta las consideraciones precedentes, el camino que vamos a seguir para analizar la función del control experimental en el método científico va a ser, en cierto sentido, retrospectivo: partiremos de la constatación "a posteriori" de los objetivos que se descubren en la ciencia experimental, que nos permitirán precisar alguna de las características de su método. Porque, como tendremos ocasión de poner de manifiesto, el objetivo general interno de cada ciencia condiciona directamente el método de la misma, al imponerle una serie de exigencias a las que debe ajustarse.

Es un hecho verificable que las ciencias experimentales tienen una serie de repercusiones técnicas, que no se dan en otros tipos de saberes. Las ciencias dan origen a la técnica, y la filosofía, por ejemplo, no. Con esta observación, no pretendemos afirmar que las ciencias experimentales tengan exclusivamente una intencionalidad pragmática, que sean meros instrumentos de dominio. Esto supondría olvidar su contenido noético o, al menos, separar dos objetivos que en realidad se dan intrínsecamente unidos: el conocimiento de la naturaleza y su dominio controlado. Destruir esta unión equivaldría a eliminar lo más característico de la ciencia experimental.³

Al señalar que la ciencia está en el fundamento de la técnica, queremos simplemente afirmar un hecho, que nos puede ayudar a entender la naturaleza de la ciencia misma. Porque el requerimiento de que se pueda combinar el aspecto cognoscitivo con el dominio efectivo de la naturaleza, impone que los contenidos teóricos que se van a manejar pueden ser relacionados de un modo peculiar con los datos obtenidos mediante la experimentación. Este requisito no aparece, en cambio, en el objetivo general de otro tipo de ciencias, por lo que el control experimental deja de ser un elemento indispensable de su metodología.

Ahora bien, la naturaleza y el peso específico de este control experimental dentro del método científico no es uniforme en todas las ciencias, ni es ciertamente sencillo de determinar en cada caso. Es más, dentro de una misma ciencia se pueden distinguir distintos ni-

³ Algunas reflexiones sobre las repercusiones técnicas de la ciencia se pueden encontrar en J. ZIMAN, *An introduction to science studies*, Cambridge University Press, 1984, capítulos 9 y 10.

veles de enunciados, que presentan una mayor o menor proximidad a los hechos experimentales. Es evidente, por otra parte, que la tarea del científico no se reduce a recolectar datos empíricos o a medir magnitudes físicas. El científico trabaja a menudo con elementos abstractos, expresados, en la medida de lo posible, en términos matemáticos. Y es que el control experimental representa un interrogatorio sistemático de la naturaleza, que puede incluir estrategias diversas y que, en el mismo modo de ser planteado, implica una cierta clave de lectura de los datos.⁴

Con la evolución de la ciencia en los últimos años, este carácter abstracto se ha ido incrementando, de modo especial, aunque no exclusivo, en la física. La matemática no se limita entonces a ser un accesorio útil para la precisión del lenguaje o un simple medio de cálculo, sino que se convierte en un verdadero instrumento expresivo, constituyéndose en el elemento formal intrínseco de estas disciplinas, con una consecuente pérdida de intuitividad y de representatividad imaginativa en sus formulaciones, que podría interpretarse como un presunto alejamiento de la experiencia.

Estas consideraciones hacen necesario explicitar un poco más el sentido que tiene la exigencia de la controlabilidad experimental en el método científico. Hemos dicho que el retorno a la experiencia sensible es camino obligatorio para las ciencias empíricas. Ciertamente, una teoría no puede tener cabida en el ámbito de la ciencia, si no ofrece la posibilidad de ser confrontada con los datos empíricos. Ahora bien, esta exigencia de la posibilidad de relacionar los contenidos teóricos con los hechos empíricos implica introducir el control experimental, no sólo en un momento dado del desarrollo del método científico mediante la observación o la experimentación, sino en su mismo fundamento, en la misma definición y selección de un tipo de conceptos que consientan esta *posibilidad* de ser confrontados con la experiencia, y que serán por tanto las piezas fundamentales en la constitución del lenguaje mediante el cual se podrán expresar las teorías científicas.

Precisamente por estar en la base de la delimitación del dominio de la ciencia, la determinación del papel del control experimental en este momento de la constitución de su objeto puede aportar datos interesantes para clarificar la naturaleza y alcance del conocimiento científico, permitiendo asimismo dar razón de algunos de sus rasgos característicos.

⁴ Vid. R. HARRÉ, *Great Scientific Experiments*, Phaidon Press Limited, 1981, donde se ilustra el papel desigual que pueden desempeñar los experimentos en la adquisición de conocimientos científicos.

2. *El control experimental en la construcción del objeto científico*

La teoría de la objetivación formulada por Agazzi nos ofrece un marco adecuado para integrar las consideraciones precedentes en un análisis más amplio de la construcción del objeto científico.⁵ En efecto, el objeto científico no nos viene dado; no se trata simplemente de descubrirlo, hay que construirlo. Y en esta elaboración del propio ámbito temático adquiere un papel determinante la óptica de la que se parte, el "in quantum" que se adopta en cada ciencia. Porque es precisamente el "punto de vista" elegido, el que proporciona el criterio según el cual se definen los "predicados básicos" (*basic predicates*), que son los que, a su vez, circunscriben el horizonte conceptual en el que se va a mover la ciencia, configurando lo que Agazzi denomina su "entero" propio y que constituye por consiguiente un "recorte" de la realidad.

El punto de vista adoptado por las ciencias experimentales, que, como hemos visto, está en consonancia con el objetivo que se proponen, condiciona la definición de los predicados básicos en los siguientes términos: además de formular las definiciones teóricas oportunas, exige que se indiquen procedimientos experimentales que permitan su aplicación a situaciones reales dadas empíricamente. De este modo, la correspondencia entre los "predicados básicos" y la experiencia se da, en las ciencias experimentales, en una serie de reglas o "criterios de protocolaridad" (*criteria of protocolarity*), que deberán ser definiciones operativas: sólo se podrán admitir como predicados básicos de una ciencia experimental los conceptos susceptibles de ser definidos mediante una serie de operaciones físicas, al menos conceptualmente posibles.⁶

Las ciencias experimentales aparecen desde esta perspectiva como una modalidad peculiar del conocimiento científico. De hecho, el proceso descrito puede ser aplicado al análisis del objetivo de cual-

⁵ Vid. por ejemplo E. AGAZZI, *Temi e problemi di filosofia della fisica*, Abete, Roma, 1974; "L'epistemologia contemporanea: il concetto attuale di scienza", en *Scienza e filosofia oggi*, Massimo, Milano, 1980, pp. 7-20; "Proposta di una nuova caratterizzazione dell'oggettività scientifica", en *Itinerari* (1979), 1-2, pp. 113-131; un análisis de la epistemología de Agazzi puede encontrarse en P. A. ROSSI, "Attuali tendenze dell'epistemologia italiana: la corrente oggettualista", en *La filosofia della scienza in Italia nel '900*, editado por R. Agazzi, Ed. Franco Angeli, 2ª ed., Milano, 1987, pp. 403-414, y también en M. ARTIGAS, "Objectivity and Reliability in science", en *Epistemologia* 11 (1988), 1, pp. 101-116.

⁶ Se puede situar la introducción explícita de la definición operativa en la metodología científica en las primeras formulaciones de la relatividad de Einstein, y más explícitamente aún en algunos trabajos de Heisenberg. Vid. A. EINSTEIN, *Relativity: The Special and General Theory*, London, 1954, y W. HEISENBERG, "Über quantenmechanische Umdeutung kinematischer und mechanischer Beziehungen", en *Zeitschrift für Physik*, 33 (1925), pp. 879-925.

quier tipo de ciencia, con tal de que se consiga concretar qué predicados se toman como básicos, y qué procedimientos se emplean para definirlos. Es más, los “predicados básicos” y los “criterios de protocolaridad” son distintos en las diversas ciencias, y pueden constituir un modo de demarcación de las mismas, ya que especifican su objeto formal.

La definición operativa puede así interpretarse como el modo de objetivación asumido por las ciencias experimentales, objetivación que permite establecer una correspondencia entre los conceptos teóricos y los experimentos.

El control experimental se introduce así en el proceso científico a través de la definición operativa, no en un momento dado de su desarrollo, sino en su mismo fundamento, como criterio de definición de los objetos que tienen derecho de ciudadanía en la misma.⁷

Es importante señalar que los predicados básicos y los criterios de protocolaridad no deben ser entendidos como conceptos puramente empíricos: incluyen siempre una interpretación teórica, ya que cualquier operación es formulada y sus resultados son leídos siempre en el contexto de una teoría. No existen, por tanto, en las ciencias conceptos puramente empíricos, desprovistos de cierta carga teórica. El control experimental debe entenderse no como un recurso a los puros hechos, sino como el resultado de una interacción entre la observación y la teoría, a la luz de la cual se interpreta el dato empírico. Así, por ejemplo, cuando utilizamos instrumentos de medida, no observamos longitudes de onda o intensidades de corriente, sino una serie de señales que adquieren un significado preciso al ser integradas en una explicación teórica. Además no hay que olvidar que toda operación implica también la adopción de ciertos criterios o estipulaciones convencionales.⁸

En este sentido, nos parece acertado destacar, como característica específica de la ciencia experimental contemporánea, la operatividad, que vendría a matizar la noción de positividad, puesto que toma en consideración la intervención no despreciable de ciertos factores no-empíricos en la descripción del modo mediante el cual la ciencia se adhiere a los hechos y se somete al control de la experiencia, poniendo así de relieve el carácter contextual de dicho control.

⁷ Algunas consideraciones sobre la función de la definición operativa en la formación de los conceptos científicos pueden verse en C. G. HEMPEL, *Philosophy of Natural Science*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1966, capítulo VII.

⁸ Un análisis de los aspectos convencionales del método científico y su influencia en los enunciados empíricos puede encontrarse en K. HÜBNER, *Critica della ragione scientifica*, Ed. Franco Angeli, Milano, 1982.

3. *Algunas características de la ciencia que se desprenden de las exigencias del control experimental*

El control experimental adopta, en cada una de las ciencias experimentales y en cada uno de los momentos del método científico, formas diversas. Sin embargo su función determinante en la construcción del objeto científico es común a todas ellas, y permite deducir algunas características que vamos a enumerar brevemente a continuación:

a) Irreductibilidad de la ciencia a su aspecto empírico.

A grandes rasgos, y siguiendo también en este punto a Agazzi,⁹ los términos que podemos encontrar en una teoría dada de una ciencia experimental, son de dos tipos: (A) por una parte los predicados teóricos (*theoretical predicates*), y por otra (B) los operacionales (*operational predicates*).

Los predicados del tipo (B) son los predicados básicos a los que nos hemos referido en el apartado anterior, puesto que son los que determinan el dominio de objetos de la ciencia al establecer operativamente la conexión con los hechos empíricos, mientras que los predicados (A) son introducidos por medio de relaciones lógicas o matemáticas. Tanto unos como otros están condicionados por la aceptación de un cierto número de presupuestos convencionales.

Ahora bien, considerando lo dicho anteriormente, se entiende que esta distinción no debe ser interpretada como si los predicados (A) fueran puramente teóricos y los (B) puramente empíricos. Si consideramos el modo en que se definen los conceptos (B), operativamente, se entiende fácilmente el sentido de esta afirmación.

Los conceptos operativos de las ciencias empíricas son el resultado de una interacción de elementos empíricos, teóricos y convencionales, siendo imposible tanto separar estas componentes, como depreciar la influencia de alguna de ellas considerando relevantes sólo las demás. Por tanto, todos los conceptos que intervienen en una teoría, también los del tipo (B), tienen, junto a su carga teórica (*theory-*

⁹ Vid. E. AGAZZI, "Commensurability, Incommensurability, and Cumulativity in Scientific Knowledge", en *Erkenntnis* 22 (1985), pp. 51-77.

laden), un significado contextual: dependiente del marco de la teoría en el seno de la cual se definen.

Aunque puede parecer, y de hecho así es, que estas consideraciones introducen un factor de dificultad en el análisis del conocimiento científico, es el precio que hay que pagar si deseamos describir, sin simplificaciones, la ciencia real, dando cabida en la misma tanto al aspecto creativo de la actividad científica, como al recurso a la experiencia, y evitando el reduccionismo que supondría una explicación en términos de una mera ordenación o sistematización de datos empíricos.

b) Irreductibilidad a su aspecto lógico.

Lo dicho hasta aquí acerca del peso de la componente teórico-contextual en todos los términos de la ciencia podría interpretarse como la afirmación de un alcance puramente contextual o relativo de las teorías científicas. La presencia del control experimental, sin embargo, impide llegar a esta conclusión. Siguiendo con el análisis de los conceptos del tipo (A) y (B), cabría señalar lo siguiente respecto a su significado: los conceptos del tipo (A) son introducidos en la teoría, como hemos dicho, por medio de relaciones exclusivamente lógicas, matemáticas o convencionales, y su significado puede considerarse como plenamente contextual: dependiente del contexto de la teoría en la que se integran. En cambio, los conceptos (B) están en una situación muy distinta, porque al menos una parte de los mismos está enlazada con la experiencia a través de la definición operativa. Habrá que distinguir en ellos dos "partes": la parte referencial (*referential part*) y la parte que podemos llamar contextual (*contextual part*), que depende de la red de relaciones teóricas, tanto las estrictamente lógicas como las que pueden considerarse estipulaciones convencionales, que la insertan en la teoría de la que forma parte. La distinción entre estas dos partes no es absoluta, sino que depende de cada teoría.

La presencia de esta parte referencial pone en evidencia que, si bien los predicados básicos dependen del contexto teórico, no son reductibles al mismo: existe en ellos una componente que, por su peculiar conexión con los hechos empíricos, es en cierto sentido independiente de la teoría y no contextual. La información proporcionada por la operación está en función, hasta cierto punto, de la clave de lectura de la misma. Pero sólo hasta cierto punto; los datos experimentales tienen su ámbito de validez propio, independiente de las construcciones teóricas. Si es verdad que en la ciencia tiene un peso la creatividad del científico, también lo es que esta creatividad se

mueve dentro de unos grados de libertad que vienen dados, impuestos, por los resultados del control empírico.

c) Alcance y fiabilidad.

Las consideraciones sobre la adopción de la definición operativa como criterio para la construcción del ámbito temático de las ciencias experimentales, permiten advertir también su limitación no sólo como una realidad "fáctica", sino como derivada necesariamente de su misma configuración. Se trata, usando un símil biológico, de una limitación congénita.

Cualquier objetivación implica una consciente limitación de la atención a una esfera de fenómenos, dejando inevitable y voluntariamente otros fuera de nuestra consideración. Al adoptar como criterio de protocolaridad la definición operativa, inmediatamente seleccionamos sólo conceptos susceptibles de ser definidos mediante una serie de operaciones físicas al menos idealmente posibles, y por tanto establecemos con claridad una primera demarcación del espacio dentro del cual se van a mover estas ciencias: será el ámbito de la experiencia.

Es posible precisar todavía más esta primera delimitación, si tenemos en cuenta que hay muchos fenómenos que caen dentro de la esfera de lo que podemos llamar hechos de experiencia y que, sin embargo, no son susceptibles del tipo de control experimental que requieren las ciencias, al no ser posible una separación práctica de variables y de parámetros, si no es a costa de la misma destrucción del hecho que se quiere estudiar. Es lo que ocurre, por ejemplo, en el ámbito de las acciones humanas. Una sonrisa, pongamos por caso, puede tener muchos significados que no es posible codificar en función de una serie de parámetros definibles operativamente; y mucho menos se podrán predecir sus efectos como resultado de la interacción de diversas variables. Podemos afirmar, por consiguiente, que el control experimental ejerce una función selectiva del tipo de realidades y de los aspectos de las mismas que serán susceptibles de consideración desde una perspectiva científico-positiva.

Una consecuencia, que se desprende de esta limitación del ámbito temático, es el tipo de descripciones que van a proporcionar las ciencias: descripciones que no son, ni pretenden ser, una imagen completa de la realidad, sino más bien, en consonancia con sus objetivos, una representación esquemática, consecuente desde el punto de vista lógico, de algunos aspectos de la misma, los aspectos que consientan ser sometidos a esta forma de control.

Por otra parte, hay que tener en cuenta también que la definición operativa no sólo circunscribe el objeto de estudio, sino que, al asignar a los conceptos un "radio de acción" determinado, les confiere una carga significativa muy precisa y hace posible una exactitud y objetividad en los resultados, que sería inalcanzable por otros métodos. Se comprende así que la parcialidad de las ciencias está intrínsecamente unida a su peculiar fiabilidad. Y que en la base de ambas se encuentra el control experimental.

M^a PAU GINEBRA

MUTUA INFLUENCIA DEL ENTENDIMIENTO Y LA VOLUNTAD EN EL ACTO LIBRE

En la constitución del acto libre interviene tanto la voluntad como el entendimiento, pues aunque dicho acto emana de la voluntad, lo hace siempre bajo la luz de la razón, función discursiva del entendimiento. Es por ello que las actividades volitiva e intelectual se causan y determinan mutuamente a la hora de constituirse el acto libre, aunque bajo los aspectos material y formal, respectivamente. Así, mientras el entendimiento da sentido a la decisión libre de la voluntad, en cuanto a la especificación del movimiento de ésta y a su dirección objetiva, la voluntad, por su parte, confiere al juicio practicidad o fuerza electiva.

Por tanto, se impone como primer paso el dilucidar la distinción de ambas facultades —entendimiento y voluntad—, con el fin de evitar posibles confusiones e intromisiones entre ambas. Tras ello, estudiaremos su mutua colaboración.

Santo Tomás no duda en afirmar que los objetos y los actos son lo que diversifican necesariamente a las potencias¹, pues éstas se ordenan a sus actos propios, y éstos a sus objetos:

“Es necesario que la diversidad de naturaleza en las potencias se establezca en razón de la diversidad de los actos, la que a su vez se establece en razón de la diversidad de los objetos”².

La diversidad en el objeto, y consecuentemente en la actividad, es lo que distingue a una potencia de otra. Comencemos, pues, estudiando el objeto de cada una de estas dos potencias, o mejor dicho, la distinta consideración que de un mismo objeto realizan, puesto que:

¹ Cfr. *Suma Teológica*, I, q. 77, a. 3.

² *Suma Teológica*, I, q. 77, a. 3, Resp.

“Así como el bien tiene razón de apetecible, lo verdadero la tiene de cognoscible. Pues bien, las cosas son tanto más cognoscibles cuanto más tienen de ser (...) Si, pues, el bien se identifica con el ser, también se ha de identificar lo verdadero, con la diferencia de que el bien añade al ser la razón de apetecible y lo verdadero la comparación con el entendimiento”³.

El entendimiento tiene por objeto lo verdadero —*verum*—, o lo que es lo mismo, el ser en su cognoscibilidad, la *ratio boni*, la bondad tomada formalmente, abstracta, en forma de ideal. Por su parte, la voluntad tiene como objeto lo bueno —*bonum*—, o lo que es lo mismo, el ser en cuanto apetecible, el bien en sí mismo.

Es por ello que el entendimiento tiene por función aprehender el ente y la verdad considerados en su universalidad, mientras que la voluntad es el apetito del bien en común.

Indaguemos la relación de ambos objetos siguiendo la clara exposición que, al respecto, hace Santo Tomás:

“El objeto de la inteligencia es más simple y absoluto que el de la voluntad, toda vez que el objeto del entendimiento es la razón misma de bien apetecible, y el de la voluntad, el bien apetecible, cuyo concepto se encuentra en el entendimiento. Ahora bien, cuanto una cosa es más simple y abstracta, tanto más noble y elevada es en sí misma. Por lo tanto, el objeto del entendimiento es más excelente que el de la voluntad. Y como la naturaleza de una potencia depende de la ordenación a su objeto, síguese que la inteligencia de suyo y en absoluto es más excelente y más noble que la voluntad”⁴.

Está clara la consideración de que el objeto de la inteligencia es superior al objeto de la voluntad, porque es más simple y más absoluto. Pero no olvidemos que esta consideración es válida en cuanto que tratemos a las facultades en sí mismas, pues si se las considera relativamente a diversos objetos, hemos de concluir que solamente si el objeto es ontológicamente inferior al alma, es decir, si el objeto es material, más vale conocerlo que amarlo, relación que se invierte en cuanto que consideremos un objeto ontológicamente superior al alma, pues en este segundo caso más vale amarlo que conocerlo, ya que el amor nos eleva de nivel hasta alcanzar el de ese objeto, mientras que en el primer caso, es nuestro conocimiento el que eleva al objeto, el cual presenta una forma menos noble de existir por sí mismo que en nuestro pensamiento.

³ *Suma Teológica*, I, q. 16, a. 3, Resp.

⁴ *Suma Teológica*, I, q. 82, a. 3, Resp.

Ahora bien, ambas facultades también divergen en cuanto a sus actividades respectivas.

Conocer algo actualmente significa poseer la forma del objeto extramental en el entendimiento, mientras que apetecer algo es un salirse de sí, un ir de dentro hacia fuera, hacia la cosa apetecida, un volcarse al exterior a la búsqueda de la cosa tal y como existe en sí. Dicha tendencia hacia fuera, en orden a la cosa, es propiamente una exteriorización. Por su parte, el acto cognoscitivo es un recibir de fuera, ya que el conocimiento es eminentemente inmanente, y por eso escribe Santo Tomás:

“La acción de entender consiste en que la formalidad o concepto de la cosa conocida se encuentre en el cognoscente; en cambio, el acto de la voluntad se perfecciona por el movimiento hacia la cosa tal como es en sí. Por eso dice el filósofo —*In VI Metaphys.*, V, c. 4, n. 1— que ‘el bien y el mal’, que son el objeto de la voluntad, ‘están en las cosas; lo verdadero y lo falso’, que son el objeto del entendimiento, ‘están en la mente’ ”⁵.

Comprobamos así que entendimiento y voluntad son dos facultades distintas especificadas por dos objetos formales, el *verum* y el *bonum* respectivamente. Sin confundirse, ambas facultades están íntimamente compenetradas y, como consecuencia, mutuamente condicionadas en sus actos. La explicación de esta mutua complementariedad y causalidad del entendimiento y la voluntad en orden al acto libre se funda en que ambas facultades son de una misma alma, que opera a través de ellas dos⁶. Así, la actividad propiamente humana es la caracterizada por la interrelación y mutua cooperación entre el entendimiento y la voluntad, concausas mutuamente relacionadas⁷. Ello explica la imposibilidad de encontrar actos puros de inteligencia o de voluntad en la realidad psíquica concreta, pues al igual que la verdad y el bien son dos aspectos de un mismo ser, de igual manera inteligencia y voluntad son facultades de una misma vida psíquica radicadas en una misma alma⁸.

Puesto que no podemos querer absolutamente nada antes de haberlo conocido, y conocido como tal, es decir, en tanto que apetecible⁹, decimos que la voluntad no va al bien sino bajo la iluminación

⁵ *Ibid.*

⁶ Cfr. O. N. DERISI, “Carácter racional de la libertad”, en *Sapientia*, vol. XL, 1985, p. 11.

⁷ Cfr. P. G. M. MANSEER, *La esencia del tomismo*, C.S.I.C., Madrid, 1947, p. 213.

⁸ Cfr. O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, C.S.I.C., Madrid, 1951, p. 99.

⁹ Cfr. *Suma Contra los Gentiles*, III, c. 26.

del conocimiento práctico que la penetra, lo cual es sostenido por Santo Tomás en numerosas ocasiones:

“A todo movimiento de la voluntad es necesario que le preceda un conocimiento. Pero no a la inversa: no a todo conocimiento precede una moción voluntaria” ¹⁰.

“No es accidental al objeto apetecible el ser aprehendido por los sentidos o por el entendimiento, sino que esto le compete esencialmente; pues lo apetecible no mueve el apetito sino en cuanto aprehendido” ¹¹.

Ahora bien, el entendimiento solamente es activo en cuanto que la voluntad lo saca de la potencia al acto ¹², pues el entendimiento no se encamina a la verdad sino como a su bien, como a un bien específico para él, cayendo así bajo la moción de la voluntad al entrar en el radio de acción de ésta, de su objeto ¹³.

La distinción entre el entendimiento y la voluntad permite a Santo Tomás valorar cada una de estas potencias según su propia naturaleza y peculiaridad, pues ello delimita sus respectivos radios de acción evitándose así la mutua violencia. Mientras que la voluntad, en cuanto acto apetitivo de tal objeto, está canalizada por el juicio práctico del entendimiento, el acto de éste último, en cuanto indica movimiento hacia la verdad, está bajo el influjo de la voluntad ¹⁴. La voluntad sigue al entendimiento puesto que sólo es despertada por la concepción de un bien; una vez despierta la voluntad por la inteligencia, comienza la reciprocidad de acción entre ambas facultades, y así, mientras que la voluntad aplica la inteligencia al objeto que ama para conocerlo mejor, el entendimiento aumenta la intensidad del amor precisando su objeto. El entendimiento sugiere, mientras que la voluntad mueve al entendimiento tras un examen ¹⁵. En definitiva, el bien y lo verdadero se implican mutuamente, pues el bien es algo verdadero en la medida en que es captado por la inteligencia, y lo verdadero es un bien en la medida en que es amado por la voluntad:

“El bien está contenido en la verdad, en cuanto que es una verdad conocida, y la verdad está contenida en el bien, en cuanto que es un bien deseado” ¹⁶.

¹⁰ *Suma Teológica*, I, q. 82, a. 4, ad 3.

¹¹ *Suma Teológica*, I, q. 80, a. 2, ad 1.

¹² Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 9, a. 1, Resp.

¹³ Cfr. O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, C.S.I.C., Madrid, 1951, pp. 99-100.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*

¹⁵ Cfr. C. FABRO, “La libertad en Hegel y Santo Tomás”, en *Estudios de Metafísica*, 2, Universidad de Valencia, 1971-72, p. 23.

¹⁶ *Suma Teológica*, I, q. 82, a. 4, ad 1.

Pero hemos de analizar más detenidamente los diferentes sentidos de la relación de primacía entre entendimiento y voluntad, atendiendo a los distintos aspectos de superioridad que, entre sí, presentan ambas facultades:

“La superioridad de una cosa con relación a otra puede considerarse en dos aspectos: ‘absoluta’ y ‘relativamente’. Una cosa es en absoluto tal por lo que es en sí misma y relativamente tal por comparación a otra”¹⁷.

Comparados absolutamente, el entendimiento se muestra con mayor grado de eminencia y nobleza que la voluntad, pues el *bonum* se inclina al *verum*, ya que el primero solamente es objeto de la voluntad en cuanto que conocido. Es así que el objeto de la voluntad le es dado a ella misma por el entendimiento, pasando aquélla de la potencia al acto. El *verum* es más fundamental, y más perfecto en cuanto al orden del ser, pues lo verdadero es a lo bueno como lo actual a lo potencial, y no olvidemos que al orden del ser sigue el orden de la actividad¹⁸.

Estrictamente hablando, el objeto de la voluntad está incluido en el del entendimiento. La esencia del bien que la voluntad desea es aquello mismo que el intelecto aprehende como tal, pues no hay bien deseable más que allí donde hay un ente bueno y deseable. Dicho de otra manera, puesto que el intelecto puede ser considerado por referencia a su objeto universal —el ente y la verdad—, ese objeto universal contiene, al igual que a otros tantos entes y verdades particulares, a la voluntad, a su acto y a su objeto, pues éstos también son materia de intelección¹⁹.

En definitiva, puesto que el orden de las potencias del alma sigue al orden de sus objetos, y el objeto del entendimiento aparece como absoluto frente al objeto de la voluntad —que aparece como relativo, en orden al primero, es por lo que el entendimiento considerado en sí mismo y de modo absoluto es más eminente y más noble que la voluntad:

“Lo que es por naturaleza y absolutamente anterior, es más perfecto; de este modo el acto es anterior a la potencia. Y es así como el entendimiento es anterior a la voluntad, el motor al móvil y lo activo a lo pasivo, como efectivamente el bien conocido mueve a la voluntad”²⁰.

¹⁷ *Suma Teológica*, I, q. 82, a. 3, Resp.

¹⁸ Cfr. P. G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, C.S.I.C., Madrid, 1947, p. 217.

¹⁹ Cfr. E. GILSON, *El Tomismo*, Eunsa, Pamplona, 1978, p. 437.

²⁰ *Suma Teológica*, I, q. 82, a. 3, ad 2.

Así, una cosa es tanto más simple y más abstracta mientras más elevada. Ahora bien, el objeto de la inteligencia es más simple y absoluto que el de la voluntad. Sencillamente, lo que se está diciendo es que mientras más inmaterial es un objeto, más actual y perfecto es, y la potencia que con él se relaciona está más desprendida de potencialidad y es más perfecta, y como el objeto de la inteligencia es más abstracto y más inmaterial que el de la voluntad, es más noble y elevado.

Por otra parte, si se atiende al punto de vista del modo de la operación, se llega a la misma conclusión: preeminencia de la inteligencia sobre la voluntad; pues la asimilación cognoscitiva es, absolutamente hablando, más perfecta que la unión afectiva, ya que presenta mayor dignidad poseer en sí la excelencia de otra cosa que estar ordenado a una cosa excelente que está, que existe, fuera de uno²¹. Dicho en otros términos, el conocer en sí mismo, en cuanto tiene existencia actual, es la posesión —también actual— de la forma de lo conocido por parte del sujeto cognoscente. Pero la volición es por su esencia una tendencia hacia algo exterior, hacia una cosa que está en lo externo al sujeto cognoscente. Así, pues, se vuelve a demostrar por la vía del modo de la operación de las potencias, que el conocimiento es por su esencia más perfecto que la volición.

Sin embargo, hay un caso en que la voluntad prevalece sobre la inteligencia:

“En cambio, relativa y comparativamente, la voluntad es a veces más excelente que la inteligencia, a saber: cuando el objeto de la voluntad está en una realidad más noble que el objeto del entendimiento”²².

Es decir:

“Cuando la realidad en la que se encuentra el bien es más noble que el alma misma, en la que se encuentra el concepto de tal realidad, tenemos, por comparación a esta realidad, que la voluntad es más noble que el entendimiento. Sin embargo, cuando la realidad en que se encuentra el bien es inferior al alma, entonces, por comparación a tal realidad, el entendimiento es superior a la voluntad. Por eso es preferible amar a Dios que conocerle; y viceversa: mejor es conocer las cosas corporales que amarlas”²³.

²¹ Cfr. *De Veritate*, p. 22, a. 11.

²² *Suma Teológica*, I, q. 82, a. 3, Resp.

²³ *Ibid.*

Esta primacía relativa de la voluntad es diversa de la del entendimiento, pues ésta segunda es esencial al tener su fundamento en la naturaleza de ambas potencias. Pero, a pesar de ello, la primacía relativa de la voluntad es bien evidente: aquí en la tierra, nuestro conocimiento no es más que una recepción interna y abstractiva de formas de las cosas ajenas a nosotros. Cuando la voluntad apetece bienes externos que tienen en sí mismos una manera de existir más noble de la que tienen en nuestro pensamiento, la actividad de la voluntad al apetecerlos es superior a la del entendimiento al conocerlos.

Así, pues, la inteligencia, de manera absoluta y en general, es más elevada que la voluntad, pues es más perfecto poseer lo que es de la excelencia de una cosa que estar ordenado a su excelencia. Con relación a las cosas naturales, la primacía de la inteligencia sobre la voluntad también es absoluta, pues la forma de todo ente natural existe según un modo más elevado en la inteligencia, tal como es aprehendido, que en la voluntad, tal como es querido. Por último, y relativamente, el querer es más perfecto que el entender cuando se trata de cosas que son superiores al alma, cosas divinas, y así, la bondad divina existe más perfectamente en Dios mismo en tanto es deseado por la voluntad que participada en nosotros en cuanto es concebida por la inteligencia ²⁴.

Considerando la voluntad según la universalidad de su objeto, y al intelecto como una potencia especial del alma, cambia totalmente el punto de vista, porque, de esta manera, cada conocimiento intelectual y cada objeto de conocimiento constituirán bienes particulares ordenados al bien universal. Así, la voluntad se nos presenta como superior al intelecto y capaz de moverlo. En general, podemos decir que la voluntad tiene como fin el bien de todas las potencias, y al ser fuerza impulsora o principio de actividad ²⁵, mueve a actividad a todas las potencias, incluyendo, claro está, al entendimiento. La voluntad será, en este caso, al entendimiento como el motor a lo movido, y este es el fundamento de la primacía de la actividad por parte de la voluntad:

“Hay dos maneras de causar el movimiento. Una, a modo de fin, y así decimos que el fin mueve al agente. De este modo el entendimiento mueve a la voluntad, pues el bien conocido es su objeto, y la mueve a manera de fin.

La segunda, a modo de causa eficiente: según mueve lo que altera a lo que es alterado, y lo que impulsa a lo que es im-

²⁴ Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 11.

²⁵ Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 58, a. 1, Resp.

pelido. De esta manera mueve la voluntad al entendimiento y a todas las potencias del alma (...) La razón es porque, en toda serie ordenada de potencias activas, la que se dirige al fin universal mueve a las demás, que se refieren a fines particulares (...) Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien y el fin en común; cada una de las potencias, en cambio, dice orden a aquel bien particular que le es propio y conveniente, como la vista a la percepción de los colores, y la inteligencia al conocimiento de la verdad”²⁶.

Es por ello que la voluntad mueve, a modo de causa eficiente, a todas las potencias del alma a la ejecución de sus respectivos actos, menos a aquéllas que no están sometidas a nuestro arbitrio, como son las potencias vegetativas.

En definitiva, el entendimiento determina a la voluntad sólo en el plano de la causalidad final y formal, pero no como causa eficiente.

La primacía de la libertad que ostenta la voluntad, no es más que una especie determinada de su primacía en el orden de la actividad²⁷.

Dicha primacía de la voluntad en orden a la libertad se refiere al juicio práctico del entendimiento, a aquel en que juzga el entendimiento, al cuidado de la voluntad, lo que se ha de hacer en este caso concreto, en estas circunstancias, con esta disposición de ánimo, y que sea bueno y provechoso para ella²⁸. Nada puede aquietar la voluntad del hombre si no es el bien en sí, bien perfecto al que nada falta²⁹; está necesitada de él, apeteciéndolo por naturaleza. Este es el motivo que fundamenta la indeterminación activa de la voluntad frente a los bienes particulares o finitos, pues ninguno de ellos agota la razón de bien ni da la felicidad plena:

“Existen bienes particulares que no dicen relación necesaria con la felicidad, ya que sin ellos uno puede ser feliz. A tales bienes no se adhiere la voluntad necesariamente”³⁰.

Dicha indeterminación se basa en la atracción primera y fundamental hacia el bien en sí —necesidad natural de la voluntad—:

“La voluntad nada puede querer sino bajo la razón de bien. Pero, como éste es múltiple, de ahí que no esté determinada necesariamente a uno en particular”³¹.

²⁶ *Suma Teológica*, I, q. 82, a. 4, Resp.

²⁷ Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 11, ad 2.

²⁸ Cfr. P. G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, C.S.I.C., Madrid, 1947, p. 225 y sigs.

²⁹ Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 2, a. 8, Resp.; I-II, q. 10, a. 2, Resp.

³⁰ *Suma Teológica*, I, q. 82, a. 2, Resp.

³¹ *Suma Teológica*, I, q. 82, a. 2, ad 1.

Frente a los bienes particulares, la voluntad no queda determinada necesariamente a quererlos, permaneciendo con libertad de ejercicio y también de especificación³². Ninguno de los entes finitos se adecúa con la razón de ser y, por ello, el conocimiento intelectual que presenta a la voluntad los bienes particulares puede considerar a cada uno de ellos bajo múltiples puntos de vista, emitiendo así diferentes juicios prácticos, pues no olvidemos que solamente el bien conocido mueve a la voluntad.

En estas condiciones, la voluntad opta, cobra dominio sobre el juicio práctico del entendimiento, realizándose así el acto libre, puesto que:

“La razón (...) compara muchos objetos; por eso el apetito intelectual, o voluntad, puede ser solicitado por diversos objetos y no de modo necesario por uno solo”³³.

La voluntad puede mover al entendimiento incluso *quoad specificationem*, para que le busque y proponga un bien que sea el que más le convenga *hic et nunc*, pues el entendimiento es indiferente frente al bien particular³⁴, lo que evidencia que el mismo juicio práctico del entendimiento que la voluntad necesita está en poder de ésta.

Si la voluntad elige de hecho algo de lo propuesto por el entendimiento, dicha elección es fruto, por una parte, del entendimiento como causa formal —puesto que ha indicado a la voluntad el bien que le convenía según el gusto momentáneo de ésta—, y, por otra parte, es fruto de la voluntad como causa eficiente —en cuanto que movió al entendimiento *quoad exercitium* y *quoad specificationem*, es decir, a actividad y a esa actividad en concreto—, por lo que se puede afirmar que la elección libre es un juicio práctico por la fuerza de la voluntad. Dicho en otros términos, los diversos bienes que aprehendidos intelectualmente dan motivo a la voluntad para que obre, no producen una determinación eficaz por sí mismos.

El poder y la grandeza del bien y de la volición residen, en el orden de la actividad, en la fuerza impulsora de la voluntad, la cual, al no conocer nunca por sí misma, tiene que ser guiada siempre por el entendimiento; la voluntad impulsa, aquí en la tierra, a todas las potencias del hombre que están sometidas a su arbitrio hacia sus respectivos fines. Por ello, en la actuación práctica y concreta, domina

³² Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 13, a. 6.

³³ *Suma Teológica*, I, q. 82, a. 2, ad 3.

³⁴ Cfr. *De Veritate*, q. 24, a. 1; *Suma Teológica*, I, q. 82, a. 2, Resp.

incluso al juicio práctico del entendimiento, con el fin de que la libertad de elección pase al acto libre, pues no hemos de olvidar que la libertad de elección todavía no pone un acto libre, pero es supuesta por éste.

En definitiva, por la voluntad el hombre se encamina a su último fin, hacia su plenitud ontológica, contemplada por la vía especulativa de la inteligencia.

DR. JUAN MANUEL DÍAZ TORRES
Santa Cruz de Tenerife

RAIZ EMPIRICA Y PROSPECTIVA RELIGIOSA DEL SABER METAFISICO

1. *El cisma epistemológico del pensamiento moderno*

El menosprecio de que es objeto la metafísica en ciertas etapas de la historia del pensamiento —la nuestra es una de ellas— ha llevado a algunos filósofos a sufrir una suerte de abatimiento. Hombres de carne y hueso como todos los demás, hay metafísicos que suelen ser presas de la acedia cuando observan que la especulación sobre el ente en cuanto ente parece conminada a agonizar en la indiferencia, si no en el repudio, con que es acogida por los destinatarios de tal esfuerzo teórico, sean éstos los colegas de aquellos filósofos, los estudiantes de filosofía, el ambiente cultural en que se desenvuelven sus actividades y, en general, la sociedad a la cual pertenecen. La depresión de aquellos metafísicos se acrecienta al comprobar que la acogida despectiva de sus meditaciones contrasta fuertemente con el entusiasmo que despiertan algunas expresiones deplorables del pensamiento, sobre todo aquéllas que trasuntan el auge de maquinaciones esotéricas que poco o nada difieren de la mitología de tiempos ya remotos y del hermetismo anticientífico que la civilización había dejado atrás con la gesta sapiencial de los mayores talentos de la humanidad.

El abatimiento que a veces embarga a los metafísicos no deriva tanto de las controversias ni de las críticas que sus conclusiones puedan merecer, sino preferentemente de la perplejidad y del desinterés manifiestos ante la persistencia de las verdades de la filosofía primera en una atmósfera espiritual vastamente deteriorada por un modo de pensar que no tolera la vigencia de los principios donde la ciencia del ente en cuanto ente funda todas sus argumentaciones. ¿Para qué una especulación de este tenor? La pregunta brota de las bocas de hombres masificados y sometidos a la mera condición de clientes del moderno engranaje gestador de riquezas, de individuos amaestrados por la sofística que domina los medios de comunicaciones sociales y aun de numerosos pensadores cuyas preocupaciones no consiguen re-

montar el nivel superficial de las cosas inferiores de este mundo, contándose entre estos últimos algunos a quienes la lengua popular adscribe al gremio de los filósofos, aunque no siempre con un mínimo de justicia.

La gravedad de la crisis del pensamiento inquinado contra la metafísica se muestra en la animadversión destilada hacia el conocimiento de aquello que constituye el sujeto de la filosofía primera: el ente en cuanto ente; mas tal ojeriza no se detiene aquí, pues el ente es lo que es en virtud del acto por el cual es, esto es, el ser. En consecuencia, el desdén para con la metafísica no puede soslayar el agravio de la inteligencia del mismo ser, el acto de los actos y la perfección de todas las perfecciones. Frente a esta actitud, cabe inquirirnos, luego, hasta qué punto no hay derecho a ver en las vicisitudes de la intelección metafísica del ente y del ser la crisis por antonomasia de la racionalidad humana.

Si bien uno de los ministerios del discurso apodíctico del metafísico está dirigido a ejercer una función apologética, lo que antaño ha llevado a imponer el nombre de *metaphysica defensiva* a este capítulo de la filosofía primera, la misión de la ciencia del ente en cuanto ente no estriba sólo ni preponderantemente en desbaratar los raciocinios de quienes niegan sus axiomas. Antes que ninguna otra cosa, la filosofía primera es una especulación ordenada a deducir conclusiones verdaderas en torno de su sujeto conforme a aquella función otrora denominada *metaphysica ostensiva*, expresión ésta que paulatinamente el lenguaje filosófico de nuestros días ha ido abandonando.

La denostación contemporánea de la metafísica registra un fenómeno concomitante en la exageración paralela del valor de las ciencias particulares. Decimos exageración, porque el valor intrínseco de estas ciencias, singularmente las que evolucionan en base a los métodos fisicomatemáticos, viene siendo desnaturalizada por un encomio extravagante de su estatuto epistémico. El habla ordinaria de este tiempo atribuye gratuitamente a tales ciencias un portento que están lejos de ostentar, lo que en algún sentido no hace más que reiterar el vaho de fascinación y encantamiento antaño endilgado a la tarea de los viejos alquimistas.

No extraña, pues, que las enunciaciones de las ciencias positivas sean aplaudidas como si se hubiera alcanzado la culminación absoluta del saber, porque a nadie se le oculta que tales enunciaciones son presentadas al *grand public* a la manera de hitos que formarían parte de un empeño irrefrenable del hombre lanzado a desentrañar el enigma de la piedra filosofal de todas las cosas; pero esta superchería no

tiene ningún parentesco con la dignidad noemática de las ciencias particulares; al contrario, obedece a una tendencia que busca explotar la excelencia y el prestigio social del conocimiento científico a favor de una *ideología* que no puede disimular su estampa de religión ficticia.¹

Estamos enterados de que una porción abultada de las hermenéuticas del valor de las ciencias fisicomatemáticas llegada a nuestros oídos reproduce casi al pie de la letra las veleidades de la imagería gnóstica de la antigüedad y de la pseudomística atada a las cosmogonías que pulularon en los siglos XVI y XVII. Y esto es comprensible: un pensamiento empecinado en quitarse de encima la responsabilidad metafísica de teorizar acerca del ser de las cosas acaba confundiendo lo que es con las alucinaciones devengadas de sus anhelos de querer acomodar la verdad de este acto a dictámenes presuntamente autónomos de la mente humana.

Es menester, no obstante, descartar toda colisión entre el conocimiento metafísico y el conocimiento propio de las ciencias fisicomatemáticas. No hay entre ellos contraposición alguna, porque el conocimiento de las cosas logrado a través de la analítica de la filosofía primera y de los procedimientos de las ciencias positivas es la aprehensión de distintos rostros de las cosas cognoscibles que no se entremezclan en las inferencias de los saberes correlativamente distintos en que se divide la apodíctica de nuestro intelecto raciocinante.²

Las ciencias particulares, tanto las que convienen con el conocimiento filosófico cuanto las que se inscriben en el plano del saber fisicomatemático, investigan sus respectivos sujetos prescindiendo de la consideración de las cosas como entes determinados por el ser que los hace ser y ser entes en acto, ya que el estudio de esta formalidad primaria de todas las cosas que son o están siendo —la de ser entes— no incumbe al examen de ninguna ciencia cuyo sujeto se predique al modo de un género. Por ende, si no hubiese un conocimiento metafísico enfilado a especular sobre el ente en cuanto ente, sobre lo que es en tanto sea lo que es por el ser que lo entifica, el entendimiento del hombre no podría conocer por qué son las cosas que son.

¹ Precavido contra las falsas expectativas que se tejen sobre los alcances de las ciencias positivas, un investigador prominente de nuestros días acaba de acotar los intentos de encontrar una explicación fisicomatemática definitiva acerca del origen del universo de las cosas corpóreas: "We must beware of overconfidence —we have had false dawns before!" (S. W. HAWKING, *A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes*, new ed., New York, Toronto, London, Sydney, Auckland, 1990, p. 156).

² Acerca de este asunto, consúltense J. A. CASAUBON, "Sobre las relaciones entre la filosofía y las ciencias positivas": *Universitas* I (1967), Nº 1, 48-53; Id., "Las relaciones entre la ciencia y la filosofía": *Sapientia* XXIV (1969), 89-122; M. E. SACCHI, "El pseudoconflicto entre las ciencias positivas y el saber filosófico": *Doctor Communis* XLIV (1991), 68-86; y G. E. PONFERRADA, "Ciencia y filosofía en el tomismo": *Sapientia* XLVII (1992), 9-22.

Desechada la metafísica, la intelección de la verdad del ser se esfuma de la vida del alma humana y, con ello, se pierde la posibilidad de alcanzar una inteligencia de las cosas que son en tanto verdaderamente sean.³

El motivo de lo que acabamos de afirmar está dado por el hecho de que ninguna ciencia particular puede probar universalmente por qué es lo que es. Abocadas a la versación en derredor de un sujeto ceñido a sus determinaciones predicamentales, a estas disciplinas no les corresponde concluir acerca de las causas de las cosas en la medida en que dichas causas excedan la dimensión particular del género al que tales cosas pertenecen. La astronomía, por ejemplo, no puede demostrar cuál es la causa de la propagación de los vegetales ni la fitología la causa de la gravedad de los cuerpos celestes.

En el fondo, las disciplinas apodícticas particulares acusan limitaciones notorias en el análisis de la causa eficiente y de la causa final de todas las cosas, mas estas limitaciones se convierten en impotencia cuando el problema ya no pasa por el conocimiento de las causas particulares de las cosas, sino por el conocimiento de la causa universal de cuanto ente sea principiado en su propia entidad, tal como lo advertimos al plantearse la cuestión del origen de todo lo que es en tanto sea o tenga ser.

Por lo que atañe al conocimiento del origen de las cosas de este mundo, la misión de las ciencias naturales, ya las filosóficas, ya las fisicomatemáticas, se halla comprimida a dar cuenta de las causas de las cosas conocidas por la predicación del género de sus sujetos, pero sin que en tales ciencias se pueda trascender la percepción de la causalidad que se hace patente en la inspección de ese movimiento que la filosofía griega antigua llamó *generación*.⁴ Aunque implique un cierto movimiento del no ser al ser, la generación, empero, no implica un tránsito del no ser absoluto al ser absoluto, pues el devenir de los compuestos engendrables supone un sujeto preexistente cuyo origen se evade de la indagación de cualquier ciencia circumscripita a la precisión de la génesis particular de las substancias hilemórficas. Por tanto, la explicación del origen de las cosas a la luz de lo que deduce la apodíctica concentrada en el análisis del movimiento de

³ Las ciencias particulares prescinden de la consideración temática del ser del ente en cuanto ente, mas esto no significa que los entes por ellas considerados sean indiferentes al acto por el cual son entes. El estudio del ser como acto de lo que es concierne exclusivamente a la metafísica.

⁴ La palabra griega *génesis* ha adquirido su significación filosófica rigurosa con la alusión a la procesión de una cosa desde un sujeto preexistente. El vocablo *póiesis*, en cambio, ha pasado a nombrar aquello que los latinos denominaron *creatio ex nihilo*, pero sin resignar la significación de la acción artefactiva que esta voz tenía en el paganismo.

la generación no basta para conocer el advenimiento universal del ente en común al ser por el cual es y es lo que es.⁵ De ahí que el conocimiento de la producción universal del ser, esto es, la producción por la cual las cosas reciben su acto primero desde el no ser más absoluto, esté reservado a la ciencia cuyo sujeto es el mismo ente en cuanto ente, el ente en tanto sea algo cuya determinación como tal, como lo que es o puede ser, la suministra el acto de ser.

Si todas las cosas que son deben su principio al mismo ser que las hace ser y ser entes en acto, el conocimiento de este principio, el ser, no puede no ser la máxima sabiduría conquistable por nuestro intelecto. Por eso la filosofía hace constar su alarma cuando se notifica del divorcio existente entre el conocimiento del primer principio de todas las cosas que son y aquellos conocimientos que se han dado en progresar de espaldas a una sabiduría que de ningún modo mantiene con ellos un torneo epistémico. Es también por eso que la filosofía no tolera que se desee injertar en el orden del saber una querella en la cual el conocimiento filosófico y el conocimiento de las ciencias positivas aparezcan como contrincantes.

Quizás no haya en nuestra cultura una conciencia medianamente clara de la nocividad de esta pugna artificiosa que ha ido creciendo a medida que los filósofos y los expertos en ciencias fisicomatemáticas iban poniendo distancias entre sí. Hace ya más de cuatro siglos que los peritos en ciencias positivas llevan a cabo sus labores exhalando un franco desarraigo del tronco filosófico del cual se desprendieron y otros tantos que los filósofos, salvo raras excepciones, han dejado de vigilar circunspectamente el desarrollo del saber fisicomatemático para garantizar cada vez con mayor solidez el enraizamiento de la especulación filosófica en la experiencia más refinada de las cosas de este mundo. De tal desencuentro de los filósofos y de los eruditos en ciencias positivas ha surgido una escisión en las exposiciones del

⁵ James Jeans había expuesto esto mismo a la vista del examen fisicomatemático de la entropía del mundo material: la expansión de las cosas corpóreas nos indicaría que el universo todavía no habría alcanzado cuantitativamente su máximo valor final, ya que, de haberse alcanzado este valor, no estaríamos pensando en el término de aquella entropía. El incremento aún incesante de las cosas que pueblan el universo probaría que éste debería haber tenido su comienzo en una creación acaecida en un tiempo remoto, mas no infinito: cfr. J. JEANS, *The Mysterious Universe*, new ed., London, 1937, p. 182. Obviamente, las dicciones de Jeans no han pretendido ir más allá de una conjetura; pero cabe observar que, según este autor, se trataría de un planteo amparado en los mismos descubrimientos de la cosmología contemporánea. No obstante, sabemos que la creación de las cosas materiales en el tiempo, como lo ha anunciado Tomás de Aquino, no puede ser ni afirmada ni negada a través de la apodíctica de la razón natural del hombre: "Quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest" (*Summ. theol.* I q. 46 a. 2 resp.). Vide etiam *In VIII Phys.*, lect. 2 per totam; *In II De caelo et mundo*, lect. 1, n. 2; *In XII Metaphys.*, lect. 5 per totam; *In II Sent.* dist. 1 q. 1 a. 5 per totum; *De aetern. mundi*, per totum; *Comp. theol.* I 98-99; *Quodlib.* XII q. 6 a. 1 resp.; *De potent.* q. 3 aa. 13-14; *Summ. c. Gent.* II 31-38; *Summ. theol.* I q. 32 a. 1 resp., q. 42 a. 2 per totum et q. 46 aa. 1-2.

conocimiento humano que se yergue ante nuestros ojos como un verdadero cisma en el campo epistemológico. Este desencuentro es deplorado unánimemente, pero el pensamiento de los días que corren todavía no nos ofrece indicios de haberse persuadido de la necesidad de superar el absurdo de un pseudoconflicto que no alienta ninguna ventura para la vida intelectual.

2. *La filosofía primera y la experiencia sensible*

A pesar de las resistencias con que el conocimiento metafísico tropieza en su marcha histórica, la filosofía primera está munida del vigor suficiente para suministrar a todas las ciencias particulares una serie abundante de verdades de magno provecho para iluminar sus investigaciones, de igual manera que se delata dispuesta a compulsar sus teoremas con las averiguaciones de otras disciplinas que le permitan afianzar y hasta intensificar su remisión indispensable a las cosas del mundo sensible. No obstante, esta colaboración entre la filosofía primera y las ciencias positivas es entorpecida por diversas dificultades que no derivan en sí mismas de las cosas cognoscibles ni del propio saber científico, sino más bien de prejuicios y convencionalidades humanas extrañas al conocimiento en cuanto tal. Para el caso, consignemos que la amplia equivocidad de múltiples términos empleados en los lenguajes de la filosofía y de las ciencias fisicomatemáticas constituye uno de los obstáculos más arduos para la remoción del entredicho que estamos reseñando.

Es menester recordar, sin embargo, que la intelección metafísica no depende intrínsecamente de la significación de las voces del lenguaje. Los percances semánticos no tienen la envergadura suficiente como para condicionar ni primaria ni esencialmente el conocimiento del sujeto de la ciencia del ente común. Por eso nos suena desmesurada aquella opinión de Heidegger que hace de las palabras y de los repertorios fonéticos algo así como la fragua de nuestro pensamiento de las cosas, con lo cual este autor parece querer insinuar que el lenguaje tendría una intervención decisiva no sólo en la conformación del pensamiento humano de las cosas, sino también en la misma *epifanía* del esente como aquello que se nos haría presente merced a la virtud lumínica de la pregunta por el ser. Oigamos a Heidegger: "Las cosas llegan a ser y son en la palabra, en el lenguaje".⁶ Pero, sea verdad o no lo que se nos viene de decir —nosotros entendemos que no lo es—, el filósofo germano no ha aportado ninguna prueba para certificarlo.

6 M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, 3. Aufl., Tübingen, 1966, S. 11.

Heidegger no se ha detenido en la mera formulación de esta teoría, sino que, además se ha encaminado en pos de la desestimación de aquello denominado *filosofía perenne* —alusión tácita al patrimonio filosófico siempre válido exaltado en la encíclica *Aeterni Patris* del Papa León XIII, fechada el 4 de agosto de 1879, que ha marcado el punto de partida de la restauración contemporánea de la filosofía de Santo Tomás de Aquino—. En efecto: según Heidegger, los fundamentos de esta filosofía perenne se derrumbarían sin remedio si sus exposiciones descartaran el uso de los vocablos *ente* y *ser*, pues el pensador friburguense creía que tal filosofía recurriría al empleo de dichas palabras porque, de lo contrario, no tendríamos posibilidad de representarnos cognoscitivamente lo que ellas significan. De acuerdo a esta opinión, si el lenguaje humano no incluyera las voces *ente* y *ser*, no habría modo de filosofar acerca de las cosas que son y del acto por el cual estas cosas son entes en acto.⁷

La actitud de Heidegger esconde un trasfondo donde anida un antecedente tal vez poco sopesado en las proposiciones que acabamos de colacionar: por más que alguien ignore qué significan las palabras *ente* y *ser*, no por ello debe ignorar lo que es, el ente, y aquello por lo cual es lo que es, el ser. De la misma manera, bien podría yo ignorar qué significa la palabra alemana *Pferd* sin que esto comporte mi ignorancia de la naturaleza y del ser del caballo. Por este lado, hay motivos para sospechar que Heidegger ha recorrido una ruta teórica semejante a la que ha inducido a Kant a arribar a un resultado agnóstico habiendo arrancado de una premisa germinada dentro del clima antimetafísico del nominalismo.

La metafísica y las ciencias positivas pueden entablar un comercio convergente en la verdad del conocimiento sin que la semántica de sus respectivos lenguajes se alce como un obstáculo insalvable para conseguir este fin. Por eso las prevenciones de Heidegger, aun cuando fuesen atendibles en una instancia lingüística, no afecten los contenidos noemáticos de la razón humana.

Como auténtica sabiduría, como conocimiento científico arquitectónico y rector de los conocimientos inferiores, la filosofía primera no sólo es la especulación demostrativa de lo que concierne a un sujeto, el ente en cuanto ente; es incluso una intelección que se beneficia con el constante perfeccionamiento histórico de las conclusiones de las disciplinas particulares, pues no se puede ocultar que este perfeccionamiento trasunta invariablemente el crecimiento de la inteligencia que el hombre adquiere en torno del ente material. La meta-

7 Cfr. M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*, 3. Aufl., Tübingen, 1971, S. 137.

física admite sin reservas que este aumento de la perfección del conocimiento fisicomatemático, precisamente, se computa en virtud de la profundización del entendimiento humano en la verdad de las cosas corpóreas, acerca de las cuales, sin la menor duda, contamos hoy con un saber mucho más perfecto que el acumulado antes de ahora.

Esto corrobora una vez más el esquema del progreso del conocimiento metafísico que hemos heredado de Tomás de Aquino. Todos los estudiosos de su gnoseología concuerdan en que Santo Tomás ha enfatizado sin desmayos el origen sensitivo de nuestra intelección. La metafísica no está eximida de responder a esta misma cláusula noética, pues todo lo que podemos averiguar acerca del ente común y del ser, el acto que entifica a cuantas cosas lo participan, impone a nuestra razón el mantenimiento de una referencia permanente a las imágenes sensibles de las cuales el entendimiento agente abstrae las especies impresas, que constituyen el principio de la inteligencia humana.

La perfección del conocimiento metafísico, en parte nada desdeñable, depende, entonces, de la perfección del conocimiento sensitivo precedente. Aunque la intelección es realmente distinta de la sensación, y por más que el conocimiento sensitivo, como dice el Aquinate, no sea la causa total y perfecta de la inteligencia humana —“No puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino más bien que de algún modo es la materia de la causa”⁸— el acceso de nuestro entendimiento a sus objetos inteligibles se funda en la aprehensión de aquellas cosas que constituyen el objeto de las potencias cognoscitivas inferiores del alma del hombre. Tal lo declarado por Santo Tomás en este célebre oración largamente comentada por sus discípulos: “Todas [las cosas] que entendemos en el estado presente son conocidas por nosotros por comparación con las cosas sensibles naturales”.⁹ En consecuencia, la especulación metafísica, como de todo saber intelectual, no solamente no puede prescindir del conocimiento sensitivo, sino que se robustece en un grado paralelo a la perfección con que nos llega la información empírica de las cosas del mundo material.

Los metafísicos están obligados a reconciliar el punto de partida de la filosofía primera con el conocimiento de las ciencias positivas.

⁸ *Summ. theol.* I q. 84 a. 6 resp. Cfr. *In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 3 q1a. 2a ad 2um; *De verit.* q. 12 a. 3 ad 1um-2um, q. 28 a. 3 ad 6um; et *Summ. theol.* II-II q. 154 a. 5 resp.

⁹ *Summ. theol.* I. q. 84 a. 8 resp. “Quamvis intellectus sit superior sensui, accipit tamen aliquo modo a sensui, et eius obiecta prima et principalia in sensibilibus fundantur” (*Ibid.*, ad 1um). Cfr. *In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 3 q1a. 2a ad 2um; *De verit.* q. 12 a. 3 ad 1um-2um, q. 28 a. 3 ad 6um; *Summ. theol.* II-II q. 154 a. 5 resp.

Deben comenzar allanando los estorbos que en los últimos siglos han impedido sistemática y porfiadamente la armonía de las investigaciones de la ciencia del ente en cuanto ente y la erudición fisicomatemática. Por dos motivos esta responsabilidad recae en los metafísicos: uno, por la sencilla razón de ser la filosofía primera del saber que fundamenta, justifica y defiende los principios de todas las ciencias particulares; el otro, porque no tiene caso pedir a estas ciencias una especulación sobre sus propios principios, ya que la versación sobre los principios de sus argumentaciones les está vedada en la misma medida en que sus objetos son sus conclusiones.

Pese a las dificultades que se yerguen ante un cometido de esta índole, el filósofo primero debe convencerse que no es lícito seguir invocando el soporte empírico de la teorización metafísica y simultáneamente hacer a un lado las averiguaciones de las ciencias fisicomatemáticas. La negligencia de este saber es un menosprecio que no sólo no alienta ninguna ventura para la ciencia del ente en cuanto ente, sino que asimismo termina reduciendo la invocación de los orígenes empíricos de la metafísica a una fórmula meramente declamatoria, si no a un eufemismo. Por otra parte, el distanciamiento de la metafísica y las ciencias positivas priva a la filosofía primera de adentrarse en el panorama promisorio y entusiasmante de una visión del mundo de la corporeidad que, a pesar de todas las flaquezas epistémicas de tales disciplinas, nos faculta para verificar más agudamente en las cosas materiales la virtud entificante del ser y la vigencia impertérrita de los principios de la naturaleza con una eficacia hasta hace poco insospechada.

La petición de un encuentro fructífero de los filósofos y los fisicomatemáticos no es reclamada a los metafísicos solamente por hombres de su mismo gremio. Es sintomático que todos los grandes maestros de la ciencia positiva del siglo xx hayan expresado la necesidad de consolidar sus investigaciones y sus descubrimientos en la unidad superior del saber filosófico; pero no lo es menos que, al haber estimado que la filosofía, en su actual condición histórica, no estaría munida de la idoneidad suficiente para satisfacer aquella petición, ellos mismos se hayan animado a ir más allá de las exposiciones fisicomatemáticas de sus disciplinas adentrándose en el terreno de la especulación filosófica y aun metafísica. Las incursiones de Planck, Einstein, de Broglie, Eddington, Oppenheimer, Jeans, Jordan, Born, Heisenberg y von Weizsäcker en la elaboración de teorías filosóficas apoyadas en sus encuestas positivas bastan para certificar el grado de vehemencia con que han solicitado la coronación del análisis fisico-matemático en una sabiduría suprafísica y transmatemática.

Consignemos que en el espíritu de los hombres dedicados al cultivo de las disciplinas positivas aflora una cierta melancolía cuando se percatan de que la ausencia de una coronación metafísica de sus estudios les insufla la impresión de haber construido un andamiaje racional precario y provisorio en el cual no se termina de percibir el sentido último del enderezamiento de la mente humana al conocimiento de la verdad. Esta melancolía encubre un ingrediente que esos hombres califican con adjetivos del todo impropios —*misterioso, mítico, religioso*—, pero que, en el fondo, no refleja más que el reclamo de la necesidad absoluta de la explicación metafísica de la causa final de todas las cosas movibles del universo y del mismo orden de nuestro entendimiento a la captación de la verdad del ser por el cual es todo lo que es.

Un ejemplo palmario de esta inquietud punzante del espíritu de los eruditos en ciencias fisicomatemáticas, y hasta de aquella melancolía que amanece en sus almas al quejarse de la carencia de la coronación metafísica de su saber, lo detectamos en las palabras de Hawking: “Hasta ahora, la mayoría de los científicos han estado demasiado ocupados en el desarrollo de nuevas teorías que describan *qué* es el universo para hacerse la pregunta de *por qué*. Por otro lado, los filósofos, la gente cuya ocupación es preguntar *por qué*, no han sido capaces de marchar junto al avance de las teorías científicas. En el siglo XVIII, los filósofos consideraban la totalidad del conocimiento humano, incluida la ciencia, como su campo [de investigación], y discutían cuestiones como ésta: ¿tuvo el universo un principio? Sin embargo, en los siglos XIX y XX, la ciencia se hizo demasiado técnica y matemática para los filósofos y aun para cualquier otro, excepto para unos pocos especialistas. Los filósofos redujeron tanto el alcance de sus indagaciones que Wittgenstein, el filósofo más famoso de este siglo, dijo: “La única tarea que le queda a la filosofía es el análisis del lenguaje”. ¡Qué distancia desde la gran tradición filosófica de Aristóteles a Kant!”.¹⁰

No sin motivos, Hawking lamenta que los filósofos y los fisicomatemáticos contemporáneos se ignoren mutuamente. No obstante, lo revelador de la actitud de Hawking, quien ha retomado confiadamente el impulso metafísico del pensamiento de los sabios nombrados renglones arriba, consiste en que este afamado matemático y cosmólogo de nuestros días ha proclamado la urgencia de una alianza de la metafísica y las ciencias positivas como el requisito imprescindible para asegurar la inteligencia de las verdades que anidan en la intimidad entitativa del universo, entre las cuales se encuentra la misma

¹⁰ S. W. HAWKING, *A Brief History of Time*, pp. 174-175.

verdad de su dependencia de la obra creadora de Dios: "Si descubrimos una teoría completa, con el tiempo habrá de ser, en sus principios más amplios, comprensible para todos y no únicamente para unos pocos científicos. Entonces todos, filósofos, científicos y aun el común de la gente, seremos capaces de tomar parte en la discusión de por qué existimos nosotros y el universo. Si encontráramos una respuesta a esto, sería el triunfo definitivo de la razón humana, porque entonces conoceríamos el pensamiento de Dios".¹¹

Tal vez no falten quienes imputen a Hawking alguna propensión a incurrir en un optimismo gnoseológico inmoderado, como aquél que ha sido moneda corriente entre los expertos en ciencias fisicomatemáticas desde los inicios de la Edad Moderna hasta el presente; mas admitamos que este autor no atribuye a las ciencias positivas en cuanto tales el prodigio ilusorio de poder alcanzar la verdad suprema con sus métodos fisicomatemáticos. Su pensamiento descarta de lleno que estas disciplinas tengan potestad para tratar de *omni re scibili et cognoscibili*. Por otra parte, el diagrama noético de Hawking subraya un elemento teorético explícitamente encarecido por Santo Tomás de Aquino hace siete siglos: la afirmación de la extensión potencial de la razón humana al conocimiento de la verdad infinita. Como consta, para Santo Tomás, la verdad no sólo es el bien del intelecto, sino también el fin de todo el universo que determina la consagración de la sabiduría a su pertinente especulación: "Corresponde, pues, que el último fin del universo sea el bien del intelecto. Pero esto es la verdad. Corresponde, por tanto, que la verdad sea el último fin del universo, acerca de cuya consideración insiste principalmente la sabiduría".¹²

3. *Los límites de la aporética metafísica*

Mientras el progreso de las ciencias fisicomatemáticas fomenta extrínsecamente la elevación metafísica del entendimiento que escudriña las cosas del mundo material y recupera de continuo la problemática del conocimiento del primer principio de todos los entes que conforman la totalidad del universo, el pensamiento de muchos que descuellan en el ámbito de lo que se tiene como filosofía no desiste de contrincar contra la ciencia del ente en cuanto ente. ¿Alguien puede comprender que la mayor animosidad contra la filosofía primera tenga lugar en el gremio de quienes son reputados como filósofos?

¹¹ S. W. HAWKING, *A Brief History of Time*, p. 175.

¹² *Summ. c. Gent.* I 1.

La antipatía hacia la metafísica no altera el ser de las cosas, pues éstas han sido creadas con la provisión de una inmunidad que neutraliza cualquier intento de hacerlas ser o de poner en ellas algo ajeno a sus naturalezas por obra de nuestro conocimiento. *Nihil intellectus est in intelligibili, sed aliquid eius quod intelligitur, est in intellectu*, decía Santo Tomás.¹³ Nada del entendimiento está en las cosas inteligibles, sino que, a la inversa, las cosas entendidas transforman a nuestro intelecto en un cognoscente en acto; pero no por ello el pensamiento inquinado contra la metafísica deja de atestiguar la existencia de una decadencia espiritual que hiere el alma de quienes lo suscriben.

Frente a gestos de este tenor, la filosofía primera contesta el desafío de sus detractores yendo a las cosas mismas y a su ser para recuperar y aun para acrecentar la salud de un entendimiento que no resiste vivir en la añoranza de la verdad ni, menos todavía, en el vacío que le ocasiona su disociación con lo que es, con el ente que es por el acto que lo hace ser y ser ente. Y es razonable que así sea, porque el metafísico no puede evitar que su aporética científica le lleve a encarar la cuestión que campea detrás de todo el saber cosechado por el animal racional durante el trayecto histórico de su empresa cognoscitiva: ¿para qué ir a la búsqueda del conocimiento del ser?

Esta cuestión ya ha sido respondida por los metafísicos: el intelecto humano se aboca a conocer todas las cosas que son en la inspección del ente en cuanto ente para entender las causas que las hacen ser y ser entes. Pero la metafísica no se contenta con estipular la existencia efectiva de estas causas, porque la mente del hombre no descansa en su impulso aprehensivo hasta tanto no conozca la quiddidad de la causa primera de todo cuanto es.

A raíz de esto, Santo Tomás ha sentenciado que bulle en nosotros un tal deseo natural de saber por el cual estamos impelidos a conocer la primera de todas las causas de las cosas; mas este deseo, dice el Doctor Angélico, no se acalla con nuestra percepción de que la causa primera es verdadera causa, sino que propende a que logremos un conocimiento de la misma quiddidad de tal principio causal, pues con saber que algo es principio de otra cosa no terminamos de entender todo lo que ese principio es según su misma esencia.¹⁴

¹³ *De verit.* q. 8 a. 14 ad 5um.

¹⁴ "Tale est autem in nobis sciendi desiderium, ut, cognoscentes effectum, desideremus cognoscere causam; et in quaecumque re, cognitis quibuscumque eius circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium, quousque eius essentiam cognoscamus" (*Comp. theol.* I 104).

El deseo natural de saber ínsito en las mismas entrañas de la naturaleza de nuestro intelecto es lo que compele al metafísico a conocer la causa incausada de todas las cosas en las cuales el ser y la esencia se distinguen realmente. Esta causa incausada, a la cual llamamos *Dios*, es conocida gracias a los procedimientos demostrativos que prueban sucesivamente que hay un principio primero del cual dependen todas las cosas causadas y que este principio posee los atributos propios de algo cuya esencia es el mismo ser subsistente.

Respetando, pues, el orden analítico donde la indagación sobre la esencia de la causa incausada (*quid est*) es antecedida por la dilucidación de la cuestión *an est*, la ciencia del ente en cuanto ente se yergue como un cierto conocimiento humano de Dios. Pero, ¿cómo es que la razón del hombre puede conocer a Dios mediante un expediente metafísico si la naturaleza de la divinidad es un misterio insondable para el entendimiento finito de todas las substancias espirituales creadas?

El conocimiento metafísico de Dios no comporta una inteligencia de la vida íntima de la divinidad. La intelección de Dios a través de la apodíctica de la filosofía primera es un conocimiento debilísimo, nunca exento de contener grandes oscuridades y siempre plagado de misterios que la razón natural no puede penetrar con sus solas fuerzas naturales. Tal como es en sí misma, la inteligibilidad *quoad se* de la esencia de Dios es un objeto tan desproporcionado a nuestra capacidad aprehensiva que el entendimiento humano no puede hundir su mirada en ella sin su auxilio sobrenatural.¹⁵

La desproporción que reina entre nuestra capacidad intelectual y la esencia de la causa primera de todas las cosas permite a la metafísica concluir algunas verdades acerca de la naturaleza de Dios, pero más bien de una manera negativa, esto es, removiendo intencionalmente de su quiddidad las imperfecciones palpables en los entes finitos de este mundo y atribuyéndole superlativamente todas las perfecciones que percibimos aquí abajo. Mas, en tal circunstancia, ¿hasta qué punto la razón del hombre y el empeño metafísico han de satisfacer el anhelo de conocer la esencia de la causa universal de todo cuanto es sin ser su mismo ser? Si no podemos entender con nuestras solas fuerzas naturales la esencia de Dios en la plenitud de su inteligibilidad subsistente, ¿no sería lógico pensar que nuestro propósito de conocer la esencia del mismo ser subsistente tarde o

¹⁵ Santo Tomás ha expuesto esta teoría en varios lugares de su literatura: *In Epist. ad Rom.*, cap. 1, lect. 6; *In Boeth. De Trinit.* q. 1 a. 2 resp.; *In I Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1 per totum; *In III Sent.* dist. 27 q. 3 a. 1 resp.; *Summ. c. Gent.* IV 1; *Summ. theol.* I q. 12 per totam, q. 32 a. 1 resp., q. 86 a. 2 ad 1um, et passim.

temprano ha de chocar con una frontera que marcaría el *non plus ultra* del ímpetu aprehensivo de nuestra alma? ¿Cómo explicar, entonces, la aparente frustración de una ciencia que, como la filosofía primera, se ordena al conocimiento del ser imparticipado, pero a la cual está interdicta la inteligencia del ser en su identidad con la naturaleza que subsiste eternamente como acto puro?

Estas preguntas son innegablemente válidas. Nadie ha de poner en tela de juicio que la metafísica se halla condicionada raigalmente por la aporética que ellas envuelven en relación con el propósito humano de conocer lo que es en tanto sea, que es el sujeto propio de la filosofía primera. Más aún: no sería impensable que la evidencia de los límites intelectuales arriba señalados sea usufrutuada por los autores desengañados de la metafísica para enrostrarle la insolvencia de su versación sobre la causa incausada del ente finito, el mayor desvelo del intelecto del hombre y el punto culminante de la sabiduría de la ciencia del ente en común, según lo confiesen los mismos filósofos primeros.

La aporética implícita en aquellos interrogantes es enteramente válida, ya que es digna de ser ventilada conforme a un procedimiento científico riguroso y formal. No obstante, contra lo que muchos suponen, esta aporética no reviste carácter filosófico. ¿Por qué? Porque los interrogantes en que se concreta esta aporética, cuya solución reclama legítimamente la analítica resolutoria del espíritu epistémico, no pueden ser formulados por la razón humana librada a su capacidad natural de conocer, sino que proceden de una razón elevada de antemano por la fe. Son, pues, interrogantes que tienen cabida solamente dentro del trámite racionante de la teología sagrada, un saber que presupone la iluminación de nuestro entendimiento por la fe en la revelación de la verdad divina, a la cual el hombre no puede asentir sin el auxilio sobrenatural de la gracia.

El conocimiento de Dios obtenido por medio de la argumentación metafísica no excede la intelección humana del ente en cuanto ente. Este conocimiento metafísico de Dios exige el recurso a aquellos procedimientos discursivos que la escolástica medieval ha denominado *excessus* y *remotio*. Merced a tales procedimientos, la filosofía primera accede a una inteligencia de la causa primera de todas las cosas cuyo estatuto noético se inscribe en el género de las demostraciones. Esto debe ser taxativamente recalcado: el conocimiento metafísico del ente supremo estriba en un saber apodíctico por el cual Dios es entendido como la causa incausada del ente causado, es decir, aprehendido *sub ratione entis*; no *sub ratione divinitatis*.

Así las cosas, ¿qué constancias tiene la filosofía primera de un conocimiento de Dios que no consista en las pruebas analíticas de la ciencia del ente común? ¿Es filosóficamente lícito intentar la demostración de la posibilidad de una intelección del ente divino que difiera de la especulación metafísica en derredor del primer principio imprincipiado de todo ente principiado? ¿Puede la razón humana, librada al ejercicio de sus solas fuerzas naturales, siquiera plantearse la posibilidad de un conocimiento de Dios que rebase los objetos a cuya captación nuestra potencia discursiva se halla constreñida en tanto no sea sobrelevada por la fe?

Estas tres inquisitorias deben ser respondidas negativamente: en el conocimiento de su conocimiento, la razón natural librada a su capacidad natural de conocer no puede exceder la reflexión sobre su acto propio como potencia reduplicativamente natural, o sea, como potencia especificante de la naturaleza del hombre y como capacidad cognoscitiva a la cual le está impedido el abordar por sí sola cualquier inteligible que sobrenaturalmente la desborde. En tal caso, en absoluto le atañe demostrar si puede o no conocer un objeto cuya inteligibilidad no se le brinde adecuada o proporcionada a su capacidad aprehensiva natural. Consecuentemente, tanto el hecho cuanto la posibilidad del conocimiento de Dios *ut divinitas* cae fuera de toda demostración filosófica.

Si se acepta lo que acabamos de aseverar, toda comparación del conocimiento metafísico del ente por esencia con cualquier otro tipo de conocimiento de Dios debe contar con dos cualidades: una, que provenga de una ciencia superior en dignidad a la misma filosofía primera, pues ninguna ciencia puede juzgar la aptitud cognoscitiva de otra si no se encuentra por encima de ésta en la jerarquía de los conocimientos humanos; la restante, que sea de suyo una ciencia cuyo sujeto de versación sea el mismo Dios en cuanto conocido *sub ratione divinitatis*, ya que sólo a una ciencia tal le cabe concluir cómo el hombre puede conocer a Dios en exceso del conocimiento conseguido a través de la argumentación metafísica.

En otras palabras: la especulación sobre los distintos modos humanos de conocer a Dios, incluido el conocimiento metafísico del mismo ser subsistente, y la comparación de estos géneros de conocimientos entre sí, de cuyo examen brota la prueba de la condición disminuida o imperfecta de la intelección metafísica de Dios en relación con el conocimiento derivado de la fe en lo que Él ha revelado y con el conocimiento de visión de los bienaventurados, es de exclusiva competencia de la teología sagrada. Pero debe aclararse que la teología sagrada, como dice Santo Tomás, no se aplica a pro-

bar los principios de otras ciencias, ya que en tal caso invadiría los fueros de la ciencia del ente común, sino solamente a juzgar acerca de ellas, es decir, a pronunciarse en torno de dichos principios sin acometer ninguna demostración al respecto, pues la doctrina sagrada presupone que esta demostración está suficientemente provista por la analítica metafísica.¹⁶ Dado que todas las demás ciencias —las ciencias distintas de la metafísica y de la teología sagrada— pertenecen al conocimiento de la razón natural librada a sus propias fuerzas, la metafísica se basta a sí misma para entender en derredor de los principios de estos saberes particulares.

La *sacra doctrina* juzga por derecho propio el conocimiento metafísico de Dios, mas esta competencia judicial de la teología sagrada no se transfiere a ninguna otra ciencia. Esto comporta que ninguna ciencia particular, ni filosófica ni fisicomatemática, pueda cuestionar o discutir el conocimiento metafísico de Dios.¹⁷ Pero, sea como fuere que la ciencia del ente en cuanto ente concluya algo acerca de la esencia del ente divino, lo cierto es que su argumentación es el único procedimiento que habilita al intelecto demostrativo a entender algo del mismo ser subsistente sin el auxilio sobrenatural de la fe.

Los interrogantes señalados al comienzo de este apartado conservan, pues, toda su validez. Son verdaderos interrogantes que bullen en las almas de muchos filósofos, mas la metafísica no tiene competencia para responderlos ni tan siquiera para formularse los a sí misma. Precisamente porque involucran una aporética transmetafísica, ninguno de aquellos interrogantes encuentra su resolución dentro de la apodíctica de la ciencia del ente en común, ya que la filosofía primera nada puede concluir sobre Dios y sobre el conocimiento obtenible en torno de su naturaleza en tanto ello sobrepase la inteligibilidad del sujeto a cuya investigación se halla comprimida.

Sabiduría humana, a fin de cuentas, la metafísica es un conocimiento limitado; no por razón de su sujeto, que no excluye ninguna

¹⁶ Cfr. *Summ. theol.* I q. 1 a. 6 ad 2um.

¹⁷ Por eso el tratamiento de la cuestión de si hay un Dios por parte de los investigadores del mundo material que proceden en base al método fisicomatemático es algo que desnuda una inquietud profundamente humana de sus espíritus, pero que no puede ser resuelta dentro del marco cognoscitivo de las ciencias positivas, ya que lo que se debate en dicha cuestión escapa a los sujetos que consideran dichas disciplinas y, por tanto, no puede ser objeto de sus conclusiones. Que hoy se extienda una fiducia muy amplia acerca de las declaraciones que los fisicomatemáticos emiten en torno de cualquier clase de cosas —una fiducia que muchas veces incluye una cuota abultada de ingenuidad y de concesiones inconsultas, como de hecho ocurre—, habla con elocuencia de la autoridad social de que gozan estos investigadores, mas no de la aptitud de sus ciencias para incursionar en temas que rebasan su competencia epistémica.

cosa que sea o pueda ser y que, por tanto, aunque más no sea potencialmente, implica que su sujeto nos remita a algo infinito, sino por razón de la finitud substancial de nuestra potencia interlectiva, ya que el intelecto del hombre, como lo ha demostrado Santo Tomás, no puede conocer ni actual ni habitualmente un objeto infinito.¹⁸

4. *El religamiento metafísico de la razón humana a la causa incausada*

La metafísica es el saber óptimo entre todos los conocimientos que el entendimiento discursivo puede alcanzar en este peregrinaje librado al ejercicio de sus solas fuerzas naturales. Pero su estatura epistémica no se mide solamente por la perfección formal que todo conocimiento exhibe en sí mismo, sino también porque él mediante se adquiere una inteligencia del ser que hace ser a todas las cosas que son, no habiendo en este destierro ningún destello de sabiduría digno de igualarse a la excelencia de la aprehensión por la cual entendemos el acto de los actos. Y es gracias a la intelección metafísica del ser de todo cuanto es, precisamente, que algo de la esencia de Dios se refleja en el alma humana imprimiendo en ella un sesgo que no en vano los teólogos le asignan al tenor de una cierta *deificación*. Recusando toda connivencia con cualquier clase de panteísmo, los teólogos, además, nos dicen que esta *deificación* en absoluto entraña la reducción de la naturaleza divina y la substancia del intelecto de las creaturas espirituales a ninguna comunidad esencial.

Estas disquisiciones nos permiten entrever que el conocimiento metafísico es una cierta apertura de la mente humana que bien puede ser considerada como un preludio religioso. El concepto de religión, en efecto, nos lleva a pensar en un religamiento, en un movimiento de retorno a un principio que, en el caso de la inteligencia del hombre, indica el camino de su reunión a la fuente de la cual procede tanto el ser substancial de nuestra potencia interlectiva cuanto la causa primera de toda la inteligibilidad de sus objetos.

Una imponente tradición que entronca con la más rancia vertiente especulativa del cristianismo avala la convicción que acabamos de expresar. Recordemos que Agustín de Hipona había proclamado

¹⁸ "Nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum" (*Summ. theol.* I q. 86 a. 2 resp.). Cfr. *In Evang. Ioannis*, cap. 1, lect. 11; *In De causis*, prop. 16a; *In I Sent.* dist. 39 q. 1 a. 3 resp. et ad 5um, dist. 43 q. 1 a. 2 ad 4um; *Resp. ad mag. Io. Vercell.* de art. CVIII ad 8lum; *Comp. theol.* I 133; *De verit.* q. 2 a. 2 ad 6um, q. 2 a. 9 sed contra 3 et resp.; *Summ. c. Gent.* I 69; *Summ. theol.* I q. 7 a. 2 obi. 2a et ad 2um, q. 14 a. 12 resp.; II-II q. 47 a. 3 ad 2um, III q. 10 a. 3 ad 1um-2um, et passim.

que uno de los significados de *religio*, efectivamente, es el del religamiento humano a Dios: "Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo".¹⁹

Haciendo suya esta enseñanza agustiniana, Tomás de Aquino nos ha indicado que el religamiento del hombre a Dios se cumple al modo de una operación de la creatura racional por la que ésta regresa a la causa que la ha producido de la nada y a la cual ha estado unida aún antes de ser causada en su ser: "La religación, que comporta una ligación reiterada, se manifiesta con respecto a aquello a lo que algo se liga, [a aquello] a lo cual estuvo unido primeramente y de lo cual comenzó a distanciarse. Y puesto que toda creatura, antes que en sí misma, existió en Dios y de Dios procedió, habiendo comenzado de alguna forma a distanciarse esencialmente de Él por la creación, la creatura racional, por ende, debe religarse al mismo Dios con quien primeramente estuvo unida aún antes de que fuera".²⁰ Con esta mención de la preexistencia de toda creatura en Dios, el hombre incluido, aún antes de su institución en el ser que participa, Santo Tomás no ha aludido sino a las ideas divinas, donde están prefiguradas todas las cosas en la ejemplaridad arquetípica de aquellos modelos de lo que el mismo ser subsistente ha querido causar al modo de imitaciones o semejanzas de su esencia.

El religamiento del hombre a Dios se halla prescripto por la misma naturaleza humana, porque la causa incausada nos ha hecho de la nada sin que su obra creadora se debiera a ninguna necesidad ni a ninguna razón de justicia. El hombre, pues, debe a Dios su mismo ser; en Él tiene el principio de cuanta perfección engalana al animal racional. A la postre, todo nuestro ser, dice Santo Tomás, está en poder de quien nos lo ha conferido gratuitamente.²¹ Por ello es que la metafísica no puede desatender el ordenamiento a Dios de todas las cosas del hombre, singularmente el ordenamiento de la mejor de todas nuestras pertenencias, el intelecto, a la causa primera de su ser y de su conocer. Habida cuenta que este ordenamiento intelectual al dador universal del ser estriba en la reunión de nuestra mente con su primer principio, la propia ciencia del ente en cuanto

¹⁹ *De vera relig.* 55: PL XXXIV 172, vel ex ed. K.-D. Daur, Turnholti, 1962: CChrLat XXXII 259.

²⁰ *Contra impug. Dei cultum et relig.* 1.

²¹ "Hinc etiam Dei cultus religio nominatur: quia huiusmodi actibus quodam modo se homo ligat, ut ab eo non evagetur. Et quia etiam quodam naturali instinctu se obligatum sentit ut Deo suo modo reverentiam impendat, a quo est sui esse et omnis boni principium [...] Quia vero Deus non solum est nostri esse causa et principium, sed totum nostrum esse in potestate ipsius est; et totum quod in nobis est, ipsi debemus; ac per hoc vere Dominus noster est: id quod in honorem Dei exhibemus, servitium dicitur" (*Summ. c. Gent.* III 119).

ente implica el conocimiento de Dios como fin último, porque sólo en la inteligencia del bien sumo de la causa incausada de todas las cosas y de nuestra misma vida intelectual se consume perfectamente el conocimiento de lo que es en tanto sea, que es el sujeto de la misma metafísica.²²

Si bien la filosofía primera es un saber científico de la razón humana librada a sus solas fuerzas naturales, no por ello deja de impugnar con energía cualquier gesto de impiedad, pues todo su bregar cognoscitivo no es sino una exégesis de la patria del ser. La patria del ser, por supuesto, no es otra cosa que la substancia a la cual le compete ser en virtud de sí misma y cuyo ser, que es su misma esencia, es la causa del ser de todo lo que no es en virtud de su quiddidad.

Esto explica la naturalidad de la ordenación del entendimiento humano a la causa incausada de todo ente por participación, ya que el ser de tal causa, que es divino, no solamente produce las cosas en su ser, sino que también en él las conserva y las gobierna. Pero ocurre que cualquier cosa natural cognoscible por el hombre es indefectiblemente una cosa causada por tal principio divino y, por otra parte, la misma causa incausada es algo cognoscible por nuestra mente filosofante; no en la inteligibilidad de su propio ser divino, que es una verdad misteriosa y absolutamente desproporcionada a nuestra capacidad intelectual, mas sí en cuanto nos es inteligible bajo la razón común y analógica de ente, esto es, como el primer principio de todos los entes que no son su ser, sino que lo participan como un acto realmente distinto de sus quiddades.

El conocimiento metafísico del ente en cuanto ente se ordena al conocimiento de Dios. Desde luego, Dios no forma parte de la substancia de sus efectos, contra toda imagería panteísta, de donde la razón humana librada al ejercicio de su capacidad aprehensiva natural no puede captar el ser divino en la inteligencia inmediata de lo que el mismo ser subsistente obra *ad extra* de su esencia, contra las pretensiones larvadas o confesas de cualquier ontologismo. Pero es indudable que la verdad de las cosas creadas es la vía de acceso que nuestra razón metafísica transita para arribar a una cierta intelección de la causa por la cual son y son entes. Este acceso metafísico a Dios a través de las creaturas es un ascenso sapiencial que parte de la verdad inteligible de las cosas causadas y nos conduce a la percepción de la verdad de la misma causa por la cual advienen al ser, en el

²² "Ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem" (*Summ. c. Gent. III 25*).

que se conservan y al que se someten a lo largo de toda su duración como entes.

La metafísica desecha todo caos y toda anarquía en el universo, pues éste consiste en el orden de todas las cosas que son al participar comunísimamente el ser que no son. Este orden no puede ser quebrantado. Ningún decreto promulgado por un ente causado puede restar eficacia a los designios eternos de la causa universal de las cosas que no subsisten en mérito a sus esencias, que es la causa del mismo orden en que todas estas cosas se hallan reunidas. El orden del universo no es el resultado de una ontocracia pactable entre los entes que participan el ser, sino de la sabiduría teárquica de la única causa ordenadora de todas las cosas que reciben al ser como un obsequio.

El rechazo de este canon metafísico es un acto subversivo del pensamiento humano, porque si el hombre no reconoce la majestad del ser en su misma subsistencia separada del orden de las cosas que lo participan, inútil será pedirle que ordene su pensamiento a religarle a la fuente de la cual emana el ser y la verdad de las cosas cuya finitud es la marca indeleble de su menesterosidad entitativa. Pero la menesterosidad entitativa de los entes finitos, entre los cuales se halla el hombre mismo, declara la necesidad absoluta de una causa incausada que los entifique llamándolos a participar el ser que no son, en lo cual afinca toda su nobleza; mas también declara la obligación de testimoniar la gratitud de su recepción del ser mediante el retorno al principio que libremente se los ha conferido. La metafísica es una expresión modesta pero elocuente de este religamiento de la razón humana a la verdad suma y primera.

MARIO ENRIQUE SACCHI

NOTAS Y COMENTARIOS

BELLEZA Y FEALDAD EN EL ARTE

Así como todo ente resulta verdadero por ser lo que es, también es bello (*pulchrum*) por el solo hecho de ser. Como decían los escolásticos, la belleza es una propiedad trascendental de todo lo que existe. "Ser y ser bello —anota Gilson— es la misma cosa, lo bello no siendo más que el ser como bueno para percibir".¹

De todos modos, y aceptando que todo lo que existe sea bello por el solo hecho de existir, resulta innegable que también hay fealdad en la naturaleza. Pero así como el mal no goza de una realidad propia y en sí, ya que simplemente indica una ausencia de bien, la fealdad, por su parte, denota una ausencia de realidad, como observa Gilson: "Ser bello es ser y ser es ser bello. Todo lo que es resulta bello en la medida en que es, lo feo no siendo más que una carencia de ser, de la que no hay nada que pensar, ni decir, sino para señalar el lugar dejado vacío por una ausencia de realidad".²

Las cosas completas no carecen efectivamente de nada, pero a las incompletas les falta algo para su plenitud, y sería justamente lo que les falta, esa ausencia de realidad, lo que permite decir que son feas, tal como lo estima Santo Tomás: "Tres cosas se requieren para la belleza. Primeramente, la integridad o perfección: pues las cosas inacabadas o disminuidas (*diminutae*) son por eso mismo, feas (*turpia*). Y también la debida proporción o consonancia. Y finalmente la claridad: pues las cosas que poseen un color nítido se dicen hermosas o bellas".³

Un ser monstruoso o deforme es ontológicamente bello por el solo hecho de existir, pero estéticamente feo en tanto que desagrada a la vista; y desagrada, a juicio de Santo Tomás, porque carece de lo que naturalmente debería poseer.

Pero abandonando el plano de la naturaleza, para ingresar en el terreno del arte, señala Aristóteles en su *Poética* que ciertas cosas cuya percepción nos perturba, pueden agradarnos al resultar transfiguradas por el arte: "cosas hay que, vistas, nos desagradan, pero nos agrada contemplar sus representaciones y tanto más cuanto más exactas sean. Por ejemplo: las formas de las más despreciables fieras y las de los muertos".⁴

Un cadáver puede resultarnos desagradable, pero pintado o esculpido puede deleitar nuestra sensibilidad; en tal caso, lo feo natural reluce artísticamente. Y en consonancia con el Filósofo, Santo Tomás escribirá más tar-

1 E. GILSON, *Peinture et réalité*, Vrin, Paris, 1972, p. 226.

2 *Op. cit.*, loc. cit.

3 S. TOMÁS, *Summa theologiae*, Ia., q. 39, a. 8.

4 ARISTÓTELES, *Poética*, U.N.A. de México, 1946, p. 5.

de que "se puede decir que una imagen es bella, si representa perfectamente a una cosa, aunque ésta sea fea".⁵

El mismo Kant coincidirá, por su parte, con ambos autores, al destacar la metamorfosis que pueden sufrir las cosas calificadas de feas, al ser asumidas por el artista: "Las bellas artes muestran su superioridad preciamente en esto que ellas dan la belleza de la forma a cosas que en la naturaleza serían feas o desagradables".⁶

Convengamos, por tanto, en afirmar, que una cosa naturalmente fea puede satisfacerlos estéticamente, al adquirir el rango de imagen artística. Pero puede suceder también que la imagen misma nos desagrade por su fealdad, tal como lo observa J. Kogan: "Si nos atuviéramos a la sola expresión muchas obras de las más valiosas artísticamente no nos comunicarían ningún placer. Cuadros como *Los fusilamientos* de Goya, los monstruos de Gerónimo Bosch, el *Guernica* de Picasso, sólo nos inspirarían horror".⁷

En opinión de este autor, toda obra de arte implica dos aspectos, "una expresión y un valor artístico".⁸ La expresión está indudablemente cifrada

en la imagen, pues toda imagen dice siempre algo. Si distinguimos entre el orden artístico y el estético, podríamos afirmar que la expresión o imagen de obras como las recién citadas contrarían por lo general nuestra sensibilidad y, por ende, nuestra estimación estética, lo cual no obsta para que podamos reconocerle valor artístico, considerando que ellas han sido bien confeccionadas.

Por otra parte, aunque esas imágenes disgusten a algunos consumidores, pueden satisfacer a otros. Al respecto, la famosa *Carnicería* de Rembrandt no colmaba la experiencia estética de Raissa Oumançoff, ya que, según sus propias palabras, la brutalidad del tema la desconcertaba. No así, al parecer, a su futuro marido, Jacques Maritain, quien le aseguraba que esa obra poseía la misma prestancia artística que el *Filósofo*, leyendo del mismo artista. Al respecto, resulta interesante destacar que la adquisición de esa obra fue vetada en Italia por una comisión de críticos, debido a que su asunto "era indigno de figurar en un museo".⁹

Indudablemente, tanto para Raissa Maritain, como para los críticos italianos, la dimensión artística de la obra en cuestión estaba exclusivamente centrada en el tema o asunto, brutal e indigno por tratarse de un animal desollado. Al respecto, y para esclarecer el problema, nos parece necesario distinguir aquí entre arte e imagen. En este sentido, la fealdad de la imagen o de las imágenes de una obra, tal como las *Pinturas negras* de Goya, no puede ser óbice para el reconocimiento de su calidad artística, dado que el arte guarda una relación directa con la factura de las obras. Por ello, señala nueva-

⁵ S. TOMÁS, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁶ E. KANT, *Critique du jugement*, Vrin, Paris, 1951, p. 131.

⁷ J. KOGAN, *La religión del arte*, Emecé, Buenos Aires, 1987, p. 88.

⁸ J. KOGAN, *Op. cit.*, p. 113.

⁹ L. BOROBIO, *El arte, expresión vital*, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 63.

mente Gilson, que una obra de arte es una obra bien hecha: "en arte, lo bueno es lo logrado".¹⁰

De este modo, cuadros con feas imágenes pueden poseer una estatura artística relevante, mientras que, por el contrario, telas con lindas imágenes pueden carecer totalmente de la misma. También Lessing, en su *Laocoonte*, ha advertido esta distinción entre pintura e imagen que estamos señalando: "La pintura, como medio de imitación, puede producir la fealdad; la pintura como arte no la producirá".¹¹

Por otro lado, la misma distinción se impone, evidentemente, entre escultura e imagen. Baste contemplar la *Santa Magdalena* de Donatello, con su rostro tétrico y desencajado, para cerciorarse al respecto, o *La vieille heaulmiere* de Rodin, obra que su autor esculpiera inspirándose en una poesía de F. Villon titulada *La belle heaulmiere*. Bella en su juventud y solicitada por sus encantos, la hermosa hacedora de yelmos aparece en su vejez, bajo el cincel de Rodin, decrepita y ajada por los años.¹²

Nadie podría negar, sin embargo, que *La vieille heaulmiere* sea una buena escultura, aunque la imagen pueda efectivamente producir el rechazo. Por ello, así como buena pintura y fea imagen, o buena escultura y fea imagen pueden coexistir, también pueden convivir mala pintura y buena imagen o mala escultura y buena imagen.

A juicio de Gilson, los artistas han introducido la fealdad en sus respectivos ámbitos para subrayar la dimensión específicamente poética de sus obras. Dicho de otro modo, los artistas han recurrido a la fealdad para dar a entender que el nivel o rango artístico de una obra no depende de su tema, asunto o contenido, cifrado en la imagen, sino de su factura o hechura, tal como también lo ha notado L. Venturi: "El problema de lo feo contribuyó al reconocimiento de que el valor artístico de una obra no reside en su contenido".¹³

Desdeñar la obra, porque sus imágenes son feas, implica desconocer el valor de la pintura misma en cuanto tal o el de la escultura misma como tal, las cuales consisten en un saber hacer. Reparar exclusivamente en la imagen, para aceptarla o rechazarla, entraña reducir la obra a su tema o contenido, desconociendo así el arte con el que han sido plasmadas e ignorando asimismo que la habilidad creadora del artista, su quehacer propiamente poético, excede el plano de la imagen, sobrepujando, por ende, el de la significación.

Las imágenes de los endemoniados del *Aquelarre* de Goya pueden desagradarnos, pero la pintura misma de esas sórdidas criaturas puede ser notable. Ciertos espectadores recalcan únicamente en los endemoniados de la pintura, los más avisados estéticamente, en la pintura de los endemoniados.

10 E. GILSON, *Introduction aux arts du beau*, Vrin, Paris, 1963, p. 61.

11 G. LESSING, *Laocoonte*, El Ateneo, Buenos Aires, 1946, p. 168.

12 A. RODIN, *El Arte*, El Ateneo Buenos Aires, 1946, p. 61. Tal como se lo comunicó a Rodin su entrevistador P. Gsell, los espectadores se resistían a contemplar la citada obra expuesta en el museo de Luxemburgo a causa de su fealdad, especialmente las mujeres, que "se tapaban los ojos para substraerse a esa visión".

13 L. VENTURI, *Historia de la crítica de arte*, G. Gili, Barcelona, 1982, p. 66

De todos modos, y aunque el artista haya pintado un endemoniado como Goya o esculpido una vieja arrugada por los años como Rodin para enfatizar el carácter propiamente pictórico o escultórico de su obra, lo feo contradice el placer espontáneo que deben producir las obras. Si bien la apelación a lo feo resulta válida, porque en el arte debe imperar la libertad creadora se puede destacar también la índole esencialmente poética del arte sin echar mano de la fealdad.

En tal sentido, la revolución del arte moderno ha consistido justamente en eliminar la imagen, para que el contemplador dirija toda su atención a la pintura o a la escultura como tales, prescindiendo del asunto, pues al caducar la imagen, caduca también el tema; y caduca asimismo el contenido, porque las formas no representativas de suyo no dicen nada. Sin el sostén de la imagen, sólo le cabe al espectador la admiración de formas que no evocan nada, y que, como tales, agotan todo su sentido en sí mismas.

Y con esa misma actitud habría que apreciar también las formas imitativas, es decir no como significando aquello a lo cual la imagen remite, sino como significativas de sí mismas. En tal sentido, debemos contemplar su textura particular, su magia cromática, su encanto visual. Por ello, imitativas o no, imágenes o no, su factura misma resulta decisiva para una apreciación estética pertinente, pues la misión del arte estriba en hacer bellos objetos para el regocijo y esparcimiento de nuestras potencias. Detenerse en el posible sentido de la obra, en su mensaje, en su significación en suma, implica soslayar la experiencia estética y desconocer el carácter eminentemente festivo de la misma.

RAÚL ECHAURI

EL LIBRO DE ALBERTO CATURELLI: "EL NUEVO MUNDO" *

Presentación del libro, en Córdoba, el 7/7/92

1. Hay una sombra que avanza en el universo espiritual contemporáneo, un vacío que se siente, una privación cada vez más nítida en nuestros días: *la raza de los filósofos se va extinguiendo*, pues no me atrevo a designar con el nombre ilustre de Filosofía a tantas ocurrencias del pensamiento que andan sueltas por el mundo para la confusión de las almas y, mucho menos, al entretenido juego de las palabras. Me preguntaba no hace mucho dónde está el sucesor de Maritain, dónde está el sucesor de Sartre, dónde está el sucesor de Heidegger. Pero *hay una excepción*, bien ganada por su espíritu cristiano, por su fina profundidad filosófica, por su voluntad tenaz de trabajo: *Sciacca*. Sciacca tiene un sucesor, y ese sucesor del brillante filósofo italiano está entre nosotros, *Alberto Caturelli*.

2. Tengo la honra de presentar ante Uds. su último libro "*El Nuevo Mundo*", en que analiza con profundidad singular el Descubrimiento, la Conquista y la Evangelización de América y la Cultura Occidental. Y digo que es para mí altísimo honor hacerlo, pues proclamo la obra del más eminente filósofo iberoamericano, y tengo razones para creer que *Iberoamérica es la vanguardia posible del espíritu en un mundo que se cae a pedazos*, víctima de su inmanentismo materialista y de su hedonismo consumista. Pero además vengo a hacerlo con la humildad de antiguo alumno del Dr. Alberto Caturelli, y como he seguido sus clases y como he escuchado su pensamiento y su modo de ejercer la docencia universitaria, debo prevenir ante Uds. que *este libro está abierto al debate y que no es una invocación a la sumisión ciega ante sus tesis*, todas las cuales quedarán expuestas al examen de nuestra razón y algunas de las mismas podrán llegar a la eventual disidencia.

No, yo no vengo a presentar el libro rojo de Mao Tse Tung, por la sencilla razón de que Alberto Caturelli no es Mao Tse Tung. Pero hay *tres cosas que no se pueden hacer en relación a este libro*: la primera es no leerlo; la segunda es no admirarlo; la tercera es no razonarlo.

No se puede dejar de leer este libro, porque marca un hito en la historia de la Filosofía de la Historia, y todos sabemos que, por la condición carnal del espíritu humano, no hay filosofía consumada mientras no aparece la desembocadura irradiante de la reflexión sobre la historia. Pues bien, gracias a este libro, América, desdeñada por la pedantería europea de Hegel, encuentra la obra que la revela en su trascendental destino histórico.

No se puede dejar de admirar este libro, porque es filosofía de una realidad profundamente estudiada, largamente meditada, en que aparece la originalidad de América sobre la originariedad americana y por la conciencia

* *El Nuevo Mundo. El descubrimiento, la conquista y la evangelización de América y la cultura occidental*, prólogo de Octavio N. Derisi, 454 pp., Edamex-Upaep, México, 1991.

cristiana greco-romana-ibérica, en una síntesis que implica reflexión, pero también conocimiento e información detallada de *todos esos mundos que convergen el 12 de octubre de 1492*: Grecia, Roma, Iberia, Occidente, las Indias, los Aztecas, los Mayas, los Incas... y hasta nuestros alegres y bondadosos comechingones.

No se puede dejar de razonar, porque hay que ser congruente y si aquí sentimos años de reflexión filosófica estricta, no sería justo que permaneciéramos ajenos al esfuerzo espiritual del autor. Decía Ernesto Hello que comprender es igualar. Esta tarea está ante nosotros.

3. "El Nuevo Mundo" es evidentemente, y Monseñor Derisi lo señala en el Prólogo, *un libro de culminación*. De culminación filosófica y de culminación docente, pues en sus once capítulos, organizados en *tres partes que sucesivamente se ocupan de la Conciencia Cristiana y de la Evangelización del Nuevo Mundo las dos primeras, para culminar con el Nuevo Mundo, presente y futuro, la tercera parte*, nos va llevando a la penetración creciente de este maravilloso Misterio del 12 de octubre de 1492, exactamente a las dos horas. Nada está forzado en el libro, nada aparece hecho para cubrir un vacío lógico en el plan del autor. Los temas crecen porque el uno convoca al siguiente, y todos se citan al final.

4. Allí estaba *Iberia*, mirando "simultáneamente, hacia las fuentes de la cultura occidental por el oriente, y por el occidente, hacia el incommensurable espacio de 'la mar Océano'"¹. Yo he dicho en mi libro "El Movimiento de la Historia"² que "puesto que el ser humano es unión de alma y cuerpo, la historia nacida del alma humana requiere un cuerpo, para expresarse en el universo sensible en que vivimos. Así, *le Geografía es el cuerpo de la Historia*". Y Caturelli estudia prolijamente la Geografía americana, y no solamente la Geografía física, sino también humana precolombina. Porque le interesa para saber de qué encuentro se puede hablar y qué significa el descubrimiento.

5. Me ha llamado la atención la insistencia del autor en destacar *las premoniciones* del Descubrimiento, ya sea *Platón* denunciado en el Fedón que vivimos "en torno al mar como hormigas o ranas en torno a una charca, y en otras partes otros muchos habitan en muchas regiones semejantes", ya *Raimundo Lulio* anunciando un continente en el opuesto lado de Occidente, ya en América la Princesa *Papantzin*, hermana de Moctezuma, profetizando hombres blancos y barbados, con los cuales vendrá la noticia del Verdadero Dios.

Y me ha llamado la atención esa insistencia del autor, porque veo que encubre a Aquél en cuyo seno simplísimo, desde siempre todos los hombres y todos los pueblos están reunidos. *Porque los hombres dispersos en cuanto efectos, seguimos unidos en nuestra Causa, el Alto Dios del Cielo*. Es indudable que el *Espíritu Santo* no abandonó en la etapa precolombina a sus hijos indígenas, y fue trabajando al espíritu europeo, al espíritu español, al espíritu ibérico, y fue trabajando el alma noble del indígena. Porque aquí *no hubo un encuentro de culturas semejantes*, y esto Alberto Caturelli lo señala con

1 A. CATURELLI, *El Nuevo Mundo*, Edamex y U.P.A.E.P., México, 1991, p. 31.

2 P. BAQUERO LAZCANO, *El movimiento de la Historia*, Horacio Elías Editora Córdoba, Córdoba, 1991, punto 176.

precisión, pues no es posible poner a la par una cultura reflexiva que ha separado al sujeto del mundo, de una cultura primitiva que identifica al sujeto y al mundo, al pensamiento y a su objeto; no es posible negar la superior cualidad de la mente lógica frente a la mente mágica, pero sí es bueno, conveniente y necesario saber que "el verdadero encuentro es siempre metafísico y personal, tratase de una relación dinámica, libre, fundada en el ser que es común a los sujetos en cuanto participado —donado— en ambos; la relación que implica el término 'encuentro', ya no es meramente física ni meramente psicosomática, sino interpersonal"³. Español e indígena, hijos de un mismo Dios, redimidos por la misma Cruz, preparados para *el encuentro interpersonal*, infinitamente más valioso que el supuesto encuentro de culturas tan abismalmente distintas y lejanas.

El *Descubrimiento* ahora sí tiene sentido y no puede identificarse con el mero hallazgo físico, porque "el descubrimiento como acto de la conciencia cristiana, conlleva la necesidad de transmutar ese mundo sobrenaturalmente 'viejo' en 'nuevo'. En este sentido, el mundo precolombino irá saliendo de la vejez para alcanzar el estado de la 'nueva creatura', que es su radical novedad sobrenatural"⁴.

6. Si la conciencia reflexiva que descubre América es a la vez greco-romana-ibérica, es Occidente portador de una cultura universal que viene de Israel, de Grecia, de Roma y que asume España, toda Iberia; si ello es así, su más profundo significado es ser por *sobre todo una conciencia cristiana*, indisoluble de la Evangelización, como lo hizo saber desde el comienzo el noble Almirante Cristóbal Colón y como lo pusieron por empeño los Reyes Católicos, Carlos V y Felipe II. Por eso, *lo esencial del Descubrimiento de América fue la Evangelización*, preparada por el Espíritu Santo en los misteriosos silencios de las almas hispánicas e indígenas. *Siempre me ha impresionado la facilidad con que los indígenas aceptaron la fe cristiana*. Rápidamente, masivamente, y esta impresión mía parece que también la tuvo Cristóbal Colón, pues el Dr. Caturelli nos dice que "Colón deja ver, tanto en el diario del primer viaje como en la Carta a Santángel (1493) un grande optimismo respecto de la conversión de los naturales a los que veía 'muy dispuestos', ya por su amabilidad, ya por la facilidad con la cual aprendían la señal de la Cruz, el Ave María y la Salve"⁵. Y por eso, *la Corona estimula el mestizaje, y va apareciendo el iberoamericano ante el mundo*, como síntesis progresista de lo hispánico y lo indígena. "La presencia española que no sólo jamás excluyó el mestizaje sino que lo incluyó hasta en disposiciones expresas de la Corona, fue fundiendo lo indígena y lo hispano, en una suerte de descubrimiento progresivo —al mismo tiempo emersión de lo originario—, que confirmó a América un sentido y una unidad de que antes carecía"⁶. Esta fusión, para el libro, es "la fundación de América". Y todo ello a pesar del antitestimonio, por muchos cristianos, por muchos europeos, por muchos hispánicos que llegaron a estas tierras, no para evangelizar precisamente, sino para despojar, rapiñar y enriquecerse. Porque "aquí nos interesa el sentido recto de causa de pecado en cuanto

³ A. CATURELLI, *ob. cit.*, p. 49.

⁴ A. CATURELLI, *ob. cit.*, p. 68.

⁵ A. CATURELLI, *ob. cit.*, p. 259.

⁶ A. CATURELLI, *ob. cit.*, p. 173.

aparta de la fe. Como tal, no puede ser atribuido el escándalo a los infieles que no conocen a Cristo (para ellos puede ser 'locura' solamente); debe ser atribuido, en la situación actual de la historia de la salvación, solamente a los cristianos quienes, con sus acciones pecaminosas —en contradicción con el ejemplo de Cristo— 'escandalizan' a quienes deben ser evangelizados" ⁷. *Y a pesar de la brutalidad y de la crueldad de muchos hispanos, los indios se hicieron cristianos. ¡Cómo suponer que el Espíritu Santo no estaba trabajando esas almas hace siglos! Porque nosotros hemos tenido en este siglo un Imperio cuya pedagogía se dirigía a infundir el ateísmo en el pueblo soviético, pero el Imperio se esfumó y los pueblos siguen más religiosos que antes. En cambio, las hermosas razas indígenas, a pesar de los crímenes, vencieron al escándalo y se convirtieron. He ahí un misterio que solamente la Providencia sabrá explicar.*

7. Una enorme originalidad americana, trabajada por la conciencia cristiana greco-romana-ibérica produce la originalidad de América, y el mestizaje de sangre, acompañado del mestizaje cultural que señala el libro, va creando Iberoamérica. Sus grandes hombres, San Martín y Bolívar, le señalan el camino de la unidad; los Imperios materialistas, hedonistas, empiristas, socavan esa unidad y hasta pretenden arrancarle el sentido cristiano, sustituyéndolo por un indigenismo instrumentado por Europa, o por un paraíso tecnocrático prometido por el mundo anglosajón.

Pero hay algo que no se ha tenido en cuenta en los actuales planes imperiales y en los planes imperialistas, algo que Alberto Caturelli trata en largas y sustanciosas páginas: *María es la gran Misionera de América*. Alberto Caturelli le llama a la evangelización del nuevo mundo "*Epopeya mariana*", desde aquella misteriosa aparición de Guadalupe, expuesta en consideraciones riquísimas y hermosas páginas, tal vez las que más me conmueven en lo personal, en que ella misma, la aparición misma es un tratado de altísima y sencillísima Teología. Y como ha señalado la Profesora mendocina Herrera, *María es la unidad de los pueblos de Iberoamérica* ⁸. Porque se ha ido haciendo presente, de aparición en aparición, de piedad en piedad, desde el norte de América hasta la Tierra del Fuego, y hoy mismo camina por San Nicolás, en nuestra querida Patria. Es así que cada uno de los pueblos de Indohispanoamérica la reconocen como la Madre muy querida. Y yo diría que nuestros pueblos cuando se reconocen como hermanos, pueden pensar en el Padre eterno común a todos, y en la sangre de su Hijo derramada en la Cruz por la conversión de las naciones y de los hombres, pero ciertamente que *sienten* su fraternidad porque reconocen una Madre común, Aquélla que cubre con su manto a todos los pueblos de la América, la Misma que visitó a España en los albores del Cristianismo, la Virgen del Pilar, de tal suerte que no solamente los pueblos iberoamericanos, sino también la propia España y el propio Portugal, sienten esa dulce y superior Maternidad, que los hace hermanos y los convoca a un destino común.

8. España ha perdido hace mucho tiempo, su ideal misionero, y para Caturelli el derrumbe de su espíritu lleva la misma fecha del testamento de Carlos II, en 1700, por el cual sube al trono de España Felipe V. Ciertamente

⁷ A. CATURELLI, *ob. cit.*, p. 287.

⁸ R. DEL VALLE HERRERA, *Influencia de María en la Evangelización Americana*.

deprime ver a la Madre Patria transformar sus recintos históricos en centros financieros y ver a su dirigencia buscar afanosa la débil tarea de mayordomía en la Casa de Europa, cuando hay un Imperio espiritual a reconstruir. Algo de esto parece percibir la actual Corona española al promover la Comunidad Iberoamericana de Naciones, que tuviera hace dos años su inauguración. Porque, como señala el autor, "nos es posible y obligatorio volver a hablar de España: de nuestra España. No es concebible una sola nación iberoamericana sin ella"⁹. Pero es necesario que inicie una nueva reconquista interior, esta vez espiritual. Dice el libro: "Deber histórico de España es, sí, volver a sí misma, no renegar de su inmensa obra, único medio, por lo demás, de tener un futuro con sentido"¹⁰.

Derrotado el nazismo y el fascismo en la segunda guerra mundial; derrumbado el comunismo soviético, la Comunidad Iberoamericana de Naciones aparece como señalada por el dedo fulgurante de la historia, para ofrecer, junto al nuevo mundo eslavo, una alternativa al crudo materialismo anticristiano, contrario a las raíces mismas de Occidente, que un feroz capitalismo y un hedonismo consumista pretenden imponer en todo el mundo, por la magia de la tecnotrónica. Porque no hay bien sino como don de Dios, y la evangelización de nuestros pueblos fue un bien que debe penetrar al mundo: la historia universal nos está esperando, a pesar de Fukuyama.

9. Pero hay algo más a tanta fascinación y lo he reservado para el final, porque si todo lo que dije no fue suficiente, estoy seguro que lo que ahora diré nos llevará necesariamente al libro que tengo el honor de presentar: en este libro, Señores, hay fuego. ¡Leámoslo para que arda en nuestras almas!

DR. PEDRO BAQUERO LAZCANO

⁹ A. CATURELLI, *ob. cit.*, p. 445.

¹⁰ A. CATURELLI, *ob. cit.*, p. 446.

BIBLIOGRAFIA

JUAN JOSE SANGUINETI, *Ciencia y modernidad*. Prólogo de Juan Alfredo Casaubon. Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1988, 224 pp.

El texto de este libro abunda sobre las relaciones entre la filosofía y las ciencias positivas recogiendo diversas interpretaciones que acerca de tales relaciones provienen tanto del ámbito filosófico cuanto del fisicomatemático. La exposición del autor parte de su convicción de "la unidad real existente entre el pensamiento filosófico y científico": una unidad que es enfatizada a pesar de "las diferencias de vocabulario, de mentalidad y de resultados" que caracteriza a cada uno de estos tipos de conocimiento (p. 15). El capítulo inicial —"Ciencia moderna y filosofía" (pp. 15-45)— concentra sus análisis en la problemática epistemológica contemporánea. El segundo —"Ciencia y necesidad" (pp. 47-69)— advierte que el contingentismo extremo parece haber desaparecido del pensamiento científico, pero hace notar que las ciencias positivas continúan ligadas a criterios muy precarios de necesidad, al punto tal que el rigor apodíctico exigido al conocimiento científico por la filosofía antigua y medieval ha perdido vigencia histórica preservando un amplio espacio para explicaciones filosóficas llamadas a suplir los silencios del saber natural y matemático.

Los capítulos III y IV (pp. 77-126) están dedicados a los nexos entre la ciencia y la libertad. La cuestión adquiere una importancia destacada a la luz del divorcio de la libertad y de la verdad que reina en el pensamiento moderno. Este divorcio se palpa aun en las teorías de Popper y de Habermas, quienes no han sabido distinguir la consideración gnoseológica de la verdad y la regulación política del ejercicio de la libertad (pp. 122-123). Complemento de dichos capítulos es el quinto —"Ciencia y ética" (pp. 131-172)—, donde se estudian las obligaciones del saber científico y técnico con respecto a los requisitos del orden moral de la vida humana. Por fin, en el capítulo VI —"Teoría científica y filosofía" (pp. 179-202)— se reivisan las diferencias y aproximaciones de una y otra a la vista del planteo sugerido por R. Spaemann (cfr. pp. 182-183), cerrándose así el examen actualizado de una temática de persistente inquietud en el hombre de nuestros días, pero que parece bastante distante de haber encontrado las respuestas definitivas que sobre ella se reclaman.

MARIO ENRIQUE SACCHI

RAMON GARCIA DE HARO, *La vida Cristiana*. Ediciones Univ. de Navarra, Pamplona, 1992, 849 pp.

Hace muchos años que Ramón García de Haro se viene dedicando a la Teología Moral Cristiana. Ha escrito varios libros y trabajos sobre el tema. Además, es profesor de la materia en la Universidad Pontificia Lateranense y en la Pontificia de la Santa Cruz, ambas en Roma.

Después de muchos años de trabajo, edita ahora esta obra amplia y minuciosa sobre la vida cristiana, que es un tratado de Teología Moral que comprende 850 páginas.

La amplitud y minuciosidad de este libro hace muy difícil su exposición. Pero el índice analítico del propio autor es la mejor guía para la recensión bibliográfica de esta obra.

El trabajo consta de 7 amplios capítulos. El primero se refiere a la noción e historia de la Teología Moral. En este capítulo, el autor define la Teología Moral por su objeto formal y se refiere a la unidad de la Teología Dogmática y la Moral. A continuación, expone las fuentes de la Teología Moral, la Teología y el Magisterio. En este mismo capítulo, el autor trata de la Teología Moral Cristiana y de la Ética Natural. Hace una breve historia de la Teología Moral desde la época patristica a San Agustín; de San Agustín a Santo Tomás; como ciencia independiente (s. XVII, XVIII, XIX y comienzos del XX). Trata en general del planteamiento contemporáneo de la Teología Moral y de la renovación de éste con el Concilio Vaticano II.

El capítulo 2º trata de la moralidad y su fundamento. La moralidad es una prerrogativa del obrar humano. La antropología revelada sustenta la noción de moralidad.

El autor expone el proyecto originario de Dios: la Creación y Elevación; el pecado de nuestros primeros padres y el hombre caído. A continuación, la redención del hombre y la historia de salvación. La Creación es el fundamento de la moralidad. La bondad creada, común a toda creatura espiritual, la bondad moral propia del hombre.

En la providencia actual, la moral ha sido elevada al orden sobrenatural como participación de la vida íntima de Dios, gracia creada y presencia de inhabitación.

A continuación, el autor trata de la bondad sobrenatural y las características de la misma. La moralidad del hombre caído y redimido. Las heridas del Pecado Original y su sanación. Termina este capítulo con la conducta moral del hombre nuevo en Cristo y la bondad moral, identificación con Jesucristo y con la Iglesia como unión de salvación, continuadora de la presencia y la acción de Cristo.

En el 3er. capítulo, García de Haro trata del último fin y la respuesta a los interrogantes del hombre. Dios es el último fin del hombre y de toda la Creación.

El último fin del universo y la diferencia entre fin, bien y último fin: la Gloria de Dios y el bien de las creaturas.

A continuación, el autor trata del modo propio con que el hombre tiende al último fin bajo varios aspectos. Algunas consecuencias del modo de glorificación a Dios propio de la creatura humana. Aquí, trata de la Gloria de Dios y la del hombre. El último fin y dimensiones de la libertad.

A continuación, la glorificación de Dios y los bienes particulares que integran la perfección del hombre. Señala algunos errores actuales sobre el último fin. Luego se refiere al destino sobrenatural del hombre, la revelación del fin sobrenatural y las características del mismo.

Luego, García de Haro trata de la necesidad de la Gracia y la universalidad de la redención. Aquí señala a Cristo como camino universal de salvación.

Seguidamente, el autor trata de la Gloria de Dios y la felicidad del hom-

bre. El deseo de felicidad es un desco de Dios y de las bienaventuranzas. Distingue el deseo de felicidad, amor e indigencia y de generosidad y entrega amorosa. El capítulo termina con el último fin del obrar humano y el influjo del último fin sobre dicho obrar humano.

El capítulo 4º trata de la libertad, la gracia y el obrar humano. En este capítulo, el autor comienza por la naturaleza y división de los actos humanos, siguiendo con el carácter inmanente y la estructura del acto libre.

García de Haro se detiene en el tema de la naturaleza y defectibilidad de la libertad creada, la finalidad de la libertad y la libertad como autodomínio. Así también, en los temas de la posibilidad de obrar el mal como un signo de la esencia de la libertad, la cual se esclaviza por el pecado.

La libertad está en relación con la responsabilidad personal. Hace lugar a las divisiones del acto humano y trata sobre sus principios intrínsecos, distinguiendo entre la advertencia actual, virtual, plena y simple, distinta y genérica o confusa. Expone las reglas sobre la advertencia.

A continuación, se refiere al consentimiento de la voluntad y a las divisiones del mismo: perfecto e imperfecto, voluntario directo e indirecto; voluntario "in causa". Expone las reglas sobre el consentimiento.

Se refiere luego a la unidad del acto humano y al papel de la afectividad sensible, las pasiones y su influjo en los actos humanos; al Pecado Original y a los pecados personales.

Posteriormente, trata sobre las pasiones en particular: amor, odio, tristeza, dolor. Luego, se refiere a las pasiones irascibles: esperanza, desesperación, temor, audacia e ira; y termina esta parte con la intervención de la Gracia en el obrar.

A continuación, expone los impedimentos de la voluntariedad: la violencia, la ignorancia —con la distinción entre *ignorantia iuris* y *facto*, culpable e inculpable. Termina con las reglas sobre su influjo. Luego, trata de las pasiones desordenadas y su influjo en el acto. El desorden de las pasiones y las disposiciones habituales del sujeto. El miedo, las enfermedades mentales.

El autor se detiene para determinar la moralidad de los actos humanos; da una visión general sobre el objeto, fin y circunstancias del acto moral. Hace la distinción entre los actos morales intrínsecamente ilícitos o absolutos morales.

Habla a continuación de la finalidad moral y sus peculiaridades; de los elementos del acto moral y de la dinámica del acto humano. Se refiere al obrar libre y a los elementos esenciales del acto moral; al obrar moral y su moralidad concreta en las circunstancias.

Se trata luego de los elementos y la objetividad del orden moral. Expone las reglas morales sobre el objeto y el fin, sobre las circunstancias y luego trata del alcance o extensión de la moralidad, del sentido de los actos indiferentes y la moral del acto exterior y sus efectos. Aquí trata del difícil problema del doble efecto o voluntario indirecto.

Luego, la dimensión social del obrar moral: la moralidad y el ambiente; la formación de la conciencia respecto al obrar moral. El capítulo termina con el tema del mérito sobrenatural de los actos humanos: la noción de mérito, mérito de congruo y de condigno y condiciones para el mérito sobrenatural.

El capítulo 5º trata sobre la ley moral, que guía a la perfección y plenitud de la persona. El autor trata de la noción y división de la ley. Se refiere a la ley eterna y la Providencia. Expone las propiedades de la ley eterna, fundamento de toda ley. Luego, trata de la ley natural y de sus propiedades:

universalidad e inmutabilidad. Esta ley es indispensable. Trata del contenido de la ley natural del conocimiento de los primeros principios y de los preceptos morales concretos; del contenido de la ley natural y el Decálogo. La ignorancia de la ley natural y sus límites. De los primeros principios de esta ley no cabe ignorancia culpable. Pero cabe la ignorancia en las conclusiones de la ley natural cuando son remotas.

En esta parte, el autor trata de la nueva ley. Expone el contenido de la ley de la Gracia y la vida sobrenatural.

La nueva ley y la identificación con Jesucristo. Las propiedades de la nueva ley: ley de amor, ley de perfecta libertad; carácter definitivo de la nueva ley.

Las leyes humanas necesarias y noción de la ley humana como participación inmediata de la ley eterna. El ámbito de las leyes humanas.

Obligatoriedad moral de la ley humana. La equidad y la dispensa de la ley humana. Finalidad moral de la ley civil. Las leyes puramente penales. La tolerancia en las leyes civiles. Obligaciones morales del legislador.

En el capítulo 6º, se trata de la *conciencia moral*. Este capítulo comprende la noción de la ley moral y las relaciones entre conciencia, *syndéresis*, ciencia moral y prudencia.

Características de la conciencia cristiana. La conciencia de la naturaleza caída y el magisterio. Juicio de conciencia y conciencia habitual.

Propiedades de la conciencia: 1) en todo acto libre interviene el dictamen de la conciencia; 2) la conciencia no obliga por su propia virtud sino por el precepto divino; 3) creatividad propia de la conciencia. La conciencia puede errar y oscurecerse pero nunca se extingue totalmente. Está llamada a acoger libremente la verdad pero no goza de arbitrio sobre ella. Puede ser antecedente y consecuente, verdadera o errónea, cierta, probable y dudosa.

Deber de formar la propia conciencia y obrar con conciencia recta. Obligación de seguir el juicio de la conciencia recta.

No se puede seguir la conciencia culpable o verdaderamente errónea. Las dudas de la conciencia y el modo de resolverlas. Reglas morales sobre la conciencia dudosa. Medios para resolver las dudas sobre la conciencia: la oración, el estudio y la petición de consejo.

Deformaciones de la conciencia: conciencia laxa, perpleja y escrupulosa.

Influjo de la voluntad en los juicios de conciencia. Las causas del proceso de deformación de la conciencia.

La conciencia laxa y responsabilidad moral de la misma. Su remedio.

La conciencia escrupulosa. Modo de actuar del confesor.

La educación de la conciencia: aspectos de la formación con humildad, sinceridad y confesión frecuente.

El capítulo 7º trata sobre las virtudes humanas sobrenaturales del cristiano. Comienza por la naturaleza y noción de la virtud y de los hábitos en general; de los hábitos operativos: naturales, adquiridos y gratuitos (infusos o sobrenaturales).

Virtudes y vicios.

Origen y desarrollo de los hábitos operativos. Disminución y corrupción de los hábitos operativos.

Las virtudes, su noción y naturaleza íntima. Sujeto de la virtud. Multiplicidad y división de las virtudes. Especificidad de las virtudes por su objeto. La clasificación o esquema general de las virtudes: esquema aristoté-

lico; tradición judeo-cristiana, esquema en la Summa Theologica de Santo Tomás. Algunos puntos de reflexión actual sobre las virtudes. Las virtudes humanas sobrenaturales y los dones sobrenaturales en el hombre, imagen e hijo de Dios.

Las virtudes humanas adquiridas y sus características. Las virtudes intelectuales: sabiduría, ciencia, prudencia y arte.

Las virtudes morales humanas o adquiridas: humildad, amor a Dios y al prójimo, justicia y solidaridad, fortaleza, templanza, laboriosidad y penitencia.

Conexión de las virtudes humanas entre sí y con las sobrenaturales. Relación entre virtudes naturales o adquiridas y gratuitas o infusas.

El medio de la virtud.

El progreso y desarrollo de las virtudes morales.

El empeño personal y la educación en la adquisición de las virtudes.

Las virtudes sobrenaturales (gratuitas o infusas) y los dones del Espíritu Santo. Las virtudes teologales: la fe, la esperanza del cristiano y la caridad. Las virtudes morales infusas. Los dones del Espíritu Santo. Número de los dones. Dones de entendimiento y ciencia, de sabiduría, de temor, de piedad, consejo y fortaleza. El instinto del Espíritu Santo. Algunas características de las virtudes infusas y dones. Las virtudes teologales y morales infusas otorgan la capacidad y la inclinación a obrar según la vida del Espíritu pero sólo de una manera incoactiva.

Las virtudes infusas y los dones crecen con el aumento de la Gracia. Los hábitos sobrenaturales no aumentan, tampoco disminuyen con nuestros actos, pero se pierden con el pecado mortal.

El desarrollo de las virtudes infusas y los dones importa principalmente cultivar la humildad y la docilidad. La humildad de vida y la divinización del cristiano.

Las virtudes humanas y la santificación del trabajo y los deberes sociales de las personas.

El libro termina con el capítulo 8º: la lucha contra el pecado y la conversión permanente.

La llamada a la conversión y la realidad del pecado. Nuestra necesidad de redención. La conversión y el trabajo de las Bienaventuranzas. La noción de "pecado" en la Biblia y en la Tradición: *apartarse de Dios y convertirse a la creatura*.

La maldad del pecado. El pecado: ofensa a Dios; único mal en sentido pleno y origen de todo mal. Unidad de la persona y conciencia del pecado.

Clases de pecado: mortal y venial.

El pecado mortal y las condiciones de su comisión: materia grave, actos intrínsecamente ilícitos, advertencia plena y pleno consentimiento.

El pecado venial: su noción y maldad. Clases de pecado venial.

Distinción específica y numérica de los pecados.

Criterios prácticos sobre la integridad de la confesión. La causa del pecado y las tentaciones. El proceso del pecado y la responsabilidad personal. Se peca eligiendo un bien aparente que aparta de Dios.

Pecado por ignorancia, debilidad y malicia.

Las tentaciones: naturaleza y clase de las mismas: de concupiscencia, del demonio y del mundo. Medios para luchar contra ellas.

Efectos del pecado mortal y venial. Mal de culpa y mal de pena. Los pecados internos: malos pensamientos, gozo pecaminoso, malos deseos. Peligrosidad de los pecados internos.

Los pecados capitales: noción y división: soberbia, avaricia, lujuria, envidia, gula, ira y pereza.

La conversión permanente y el camino del amor cristiano. La conversión, la lucha ascética y los sacramentos. Necesidad de amar la lucha ascética. El amor insustituible de la Cruz. El imprescindible recurso a la oración y a los sacramentos.

Nos hemos limitado a exponer con minuciosidad el rico contenido de este libro de teología moral. Su valor no está solo en la riqueza de la doctrina sino en el orden con que están expuestos los múltiples temas.

El lector podrá encontrar el tema que le interese a través de esta exposición, así como la solución debida a todos los problemas morales planteados.

No hay originalidad en los temas tratados, que son los tradicionales en la teología moral. Pero hay una gran riqueza en la exposición, una actualizada y muy bien documentada ilustración de los mismos, seguidos con sistemático orden y minuciosidad. Este es el mérito fundamental de la obra.

O. N. D.

JUAN JOSE SANGUINETI, *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*. Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1991, 216 pp.

En el capítulo introductorio de este libro ("La ciencia como empresa humana", pp. 9-26), el autor parte de la distinción de los bienes humanos, entre los cuales se cuenta el saber científico, y el bien en que estriba la moralidad, "porque ningún aumento de bienes humanos [...] asegura la perfección humana en esta vida" (p. 20). En este sentido, Sanguineti se ha propuesto subrayar la significación de una de las facetas más encomiadas de la ciencia en nuestro tiempo: su carácter de actividad y aun de "trabajo", lo que le ha llevado a considerar el obrar científico con una marcada inclinación a introducir una suerte de practicidad intrínseca al conocimiento epistémico en cuanto tal. De allí la afirmación de que "La actividad científica del hombre, que por sus fines puede ser contemplativa, ética o técnico-artística, debe objetivarse en la forma de una obra artística, por la índole racional humana y por las exigencias de su dimensión comunicativa" (p. 19). Afirmación al extremo discutible, pues deriva no tanto de un examen de la entidad formalmente espiritual o intencional de la ciencia en sí misma, sino más bien del uso o de las aplicaciones que el hombre puede hacer de su saber científico. De hecho, no se ve qué necesidad tiene la estructura óntica de la ciencia de plasmarse objetivamente como una obra artística, que en todo caso supone una construcción extrínseca al conocimiento intelectual en acto en que consiste la esencia de tal saber. La ciencia se consume esencialmente como conocimiento; no como el resultado de la aplicación del conocimiento al obrar factivo del hombre, que es un campo operativo reservado al arte o técnica.

El capítulo segundo (pp. 27-72) está dedicado al estudio de la ciencia natural en el contexto de la producción literaria de Aristóteles. En esta parte, Sanguineti atiende particularmente las secciones del saber natural que pertenecen a la competencia de las ciencias positivas y no a la "auscultación física" de la "filosofía segunda". La comparación del aristotelismo con las

teorías matemáticas y cosmológicas de sus predecesores y las diversas respuestas que el Estagirita ha suministrado para la explicación de los fenómenos del mundo material ha inducido al autor a insistir acerca de la precariedad de las teorías legadas por el Filósofo en torno de este peculiar ámbito del saber. Creemos que, con tal insistencia, Sanguinetti ha incurrido en una exageración bastante común entre los estudiosos de nuestros días, esto es, la evaluación del aporte aristotélico al conocimiento positivo pasando por alto las intenciones preponderantemente filosóficas que inspiraban al jefe del Liceo, toda vez que el tenor filosófico de estas intenciones se percibe incluso en aquellas circunstancias en que Aristóteles ha debido lidiar con asuntos tratados paralelamente por los peritos en ciencias positivas o fisicomatemáticas. Quizás sea por eso que el autor haya desmerecido en varias ocasiones la constante invocación de Aristóteles a la experiencia para fundar sus propias teorías físicas, como cuando, en pos de J.-M. Le Blond (cfr. *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1939, pp. 249-250), asegura que el Estagirita “no llega a distinguir entre la experiencia ‘vívida’ y la experiencia analítica del laboratorio” (p. 51, nota 65). Esta salida nos mueve a preguntarnos si en la época de Aristóteles se hallaba disponible algún “laboratorio” de experimentaciones que difiriera de la “experiencia vivida”.

A pesar de los esfuerzos de Sanguinetti para hacernos comprender qué tipo de limitaciones históricas habrían conducido a Aristóteles a sugerir opiniones superadas por las investigaciones fisicomatemáticas posteriores, su revisión de la ciencia natural del Estagirita nos deja la sensación de que el Filósofo habría sido víctima de una ingenuidad que reduciría su valorización de la experiencia a un virtual eufemismo. De hecho, suena a una verdadera imputación el decir que Aristóteles y los científicos de la antigüedad “no eran en la práctica conscientes de la gran complejidad de la experiencia. Ni conocieron, en sus generalizaciones empíricas de los fenómenos terrestres, la importancia de la precisión cuantitativa. Su ciencia empírica es con frecuencia vaga y gratuita, porque se basa en estimaciones ‘a vuelo de pájaro’, dando así la impresión de que afrontaban la tarea investigadora con demasiada ligereza” (p. 67).

La afirmación de que la física de Aristóteles “no consiguió explicar la causa del movimiento de los seres inanimados, a pesar de haberse centrado en el estudio del *motus localis*” (p. 69), también debe ser objetada con no menos firmeza. Ante todo, porque la investigación del movimiento local no sólo no ha sido excluyente en el enfoque aristotélico de las cosas carentes de vida, sino porque consta de sobra que la profunda compenetración del Estagirita de la necesidad científica de explicar la entidad de los entes naturales *per causas* le ha convencido de la necesidad concomitante de no restringir sus análisis físicos al movimiento local. Nos toca, pues, discrepar nuevamente con Sanguinetti: Aristóteles ha puesto el mayor empeño en destacar que tal explicación no se logra reduciendo la visión epistémica al movimiento de translación de los cuerpos, sino principalmente en la inspección del movimiento de la generación y de la corrupción, dado que es la inteligencia de esta especie de devenir la que nos permite captar la relación del ente movable con sus causas extrínsecas —el agente y el fin— que determinan su propia constitución en la línea de su composición hilemórfica. Gracias a esta indagación genética de las cosas de la naturaleza, la razón filosofante puede ulteriormente adentrarse con la solvencia suficiente en una teorización metafísica de la institu-

ción del ente movable; no ya en la mera línea del movimiento, para lo cual bastan las conclusiones de la filosofía natural, sino en la misma *línea entis*, que no puede ser abordada por el hábito científico del "fisiólogo" en cuanto tal.

Interesante el capítulo consagrado al tema "Cosmovisiones teológicas y ciencia" (pp. 73-90). Sanguineti muestra que la denominada *postmodernidad* ha asestado un duro golpe contra la pretensión positivista de desear recluir en una esfera mítica todo aquello que caiga fuera del ámbito de incumbencia de las ciencias fisicomatemáticas. Al mismo tiempo, aquí el autor pone de relieve los equívocos vigentes en nuestra cultura por lo que atañe a las relaciones entre las ciencias positivas y la teología sagrada.

Retornando a Aristóteles, Sanguineti se aboca a describir el concepto riguroso de ciencia en la filosofía del Estagirita (pp. 91-123), cuya clave, ciertamente, se halla en los *Segundos analíticos*. Tres inferencias descuellan en la exposición de Sanguineti: 1ª) "Los defectos de la ciencia natural aristotélica no se deben a la silogística, sino a la gratuidad de muchos de los principios físicos de Aristóteles [...], o bien a la reducción de la ciencia real al puro esquema silogístico"; 2ª) "La teoría epistemológica de los *Analíticos Posteriores*, aunque en su detalle está evidentemente ligada a la ciencia del pasado, tiene hoy para nosotros el valor de una presentación de la racionalidad más elemental del pensamiento científico, en un contexto filosófico realista"; y 3ª) "Con relación a los contenidos y no sólo a la forma racional, la teoría de la ciencia de los *Analíticos Posteriores* es más congruente con una investigación filosófica que con la ciencia positiva de tipo experimental o con la matemática" (p. 123). Pero esta posición no nos suena concordante con el testamento del Aristóteles histórico. 1º) En primer lugar, porque en ella no se disciernen los principios genuinamente físicos, o, mejor, los principios de cuya objetividad se nutre la investigación de la filosofía aristotélica de la naturaleza, y los principios en que reposa la consideración extrafilosófica o fisicomatemática de las cosas materiales conocidas a través de la experiencia que el jefe del Liceo ha podido cosechar en el siglo IV a.C. Así, por ejemplo, la materia, la forma y la privación son auténticos principios de la naturaleza especulados por el filósofo del ente sensible; mas estos principios escapan a toda observación positiva, de modo que los "defectos" de la "ciencia natural" de Aristóteles no pueden ser mencionados sin la pertinente distinción de los principios recién apuntados. 2º) ¿Es lícito rebajar la imponente envergadura lógica de los *Segundos analíticos* al nivel de "una presentación de la racionalidad más elemental del pensamiento científico"? Aparte de ello, el arte judicativa contenida en esta pieza capital del *Organon* aristotélico no es el instrumento incualificado de un "pensamiento científico" aludido *in genere*, sino más concisamente la técnica propia de las ciencias estrictamente filosóficas, que son aquéllas de las cuales, según el sentir de Aristóteles, se predica de una manera primordial la noción de ciencia. Y 3º) De acuerdo a lo consignado en el punto anterior, no cabe decir que la teoría epistemológica encerrada en los *Analíticos posteriores* "es más congruente con una investigación filosófica que con la ciencia positiva de tipo experimental o con la matemática", sino que, en los dos libros de este tratado de lógica se enuclea el esquema *kat'exochén* de la técnica resolutoria de la que se sirve el filósofo en el proceso racionante de sus argumentaciones conclusivas.

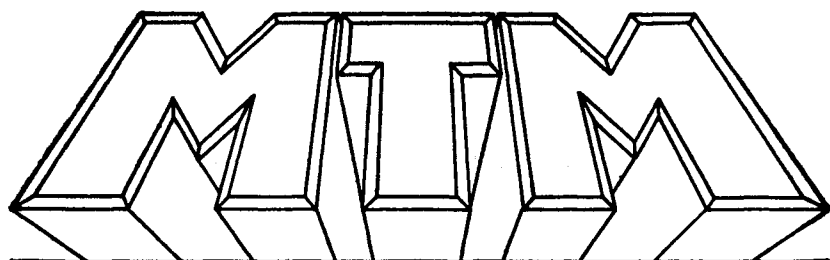
Los dos capítulos postreros ("Ciencia moderna y kantismo", pp. 125-178, y "El post-kantismo", pp. 179-193) ofrecen una interpretación de la crisis epistemológica de los dos últimos siglos. En ellos Sanguineti declara la urgencia de someter a una crítica exhaustiva las redundancias de la pérdida histórica de las reglas fundamentales del saber científico y, por consiguiente, lo imperioso de un reacomodamiento de la problemática actual bajo la mirada directriz de la filosofía.

MARIO ENRIQUE SACCHI

La fe es Con fe, Con esperanzas,
la esencia Con la certeza de que
de la vida nos espera un mundo mejor,
la vida gana valor
y toma sentido.
Tener fe requiere
coraje, sentido del
riesgo y una disposición
especial para afrontar
los ciclos de la vida.
Requiere de una paciencia vital.
Tener fe sirve a la vida.
Es lo contrario de la indiferencia.
Favorece los propósitos
del hombre y de su comunidad
en sus aspectos más creadores
y más vitales.



Etica al servicio de la salud.



M.T. MAJDALANI y Cía.
S.A.

A C E R O S I N O X I D A B L E S

DESDE 1941

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

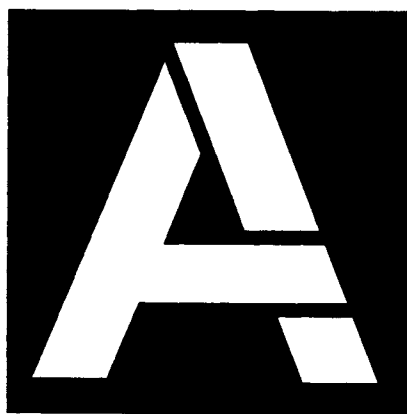
ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

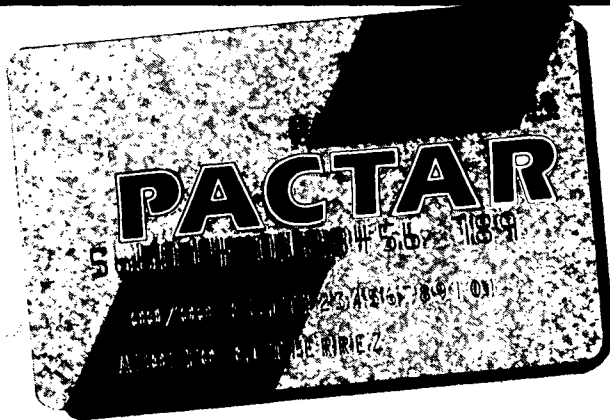
COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394-1360/1364



ASTRA
Compañía Argentina
de Petróleo S.A.



LA TARJETA DE NEGOCIOS DE BANCO PROVINCIA.

Tarjeta PACTAR le asegura, entre otros beneficios:

- Incrementar sus ventas.
- Riesgo CERO de incobrabilidad.
- Reducción de gastos administrativos (libros de cuentas, registros, confección de facturas, etc.).
- Evitar riesgos por tenencia de valores.
- Flexibilizar sus relaciones comerciales ante dificultades de cobro o pago.
- Ampliar su clientela.
- Las fechas de cobro (cualesquiera sean los plazos, el dinero estará disponible en la fecha exacta).
- La eliminación de informes comerciales.

- La activación de la producción de los sectores involucrados.
- Apoyo crediticio ya que, mediante el descuento de cupones usted puede vender a plazos y cobrar al contado.

**Cuando se vende a plazos
lo más importante es**

PACTAR

PASE YA MISMO POR SU SUCURSAL.
LO ESPERAMOS PARA PACTAR UN
NUEVO FUTURO EN SUS NEGOCIOS.



PERALTA RAMOS

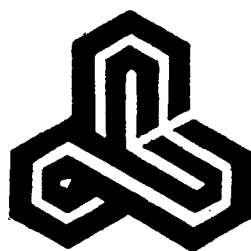
SEBRA

ARQUITECTOS S.A.

ARENALES 1132

CAPTAL

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



Ledesma s.a.a.i.

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

Ledesma una empresa que ES argentina

AGRO-INDUSTRIAS INCA S.A.

PRODUCTOS ENVASADOS



inca

DE LA NATURALEZA A SU MESA

FUNDACION BUNGE Y BORN

ADHESION

GRIMOLDI S. A.

**Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca**

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

ADHESION

C

ADHESION

P.



Tecnología de punta.

Algunas cosas no se pueden reemplazar. Porque la tecnología más avanzada, creada y desarrollada por Las Marías, se implementa en forma cotidiana en su destacada producción de té y yerba mate. Y su calidad alcanza reconocimiento nacional e internacional.

Pero el espíritu de la empresa sigue siendo su gente. Igual que en 1924, cuando hombres de empresa y hombres de trabajo se unieron para formar una empresa con el nombre de Las Marías.

Hoy, más de 2000 personas viven y trabajan en el Establecimiento. Con salud, educación y buenas perspectivas de futuro.

Ellos son el más destacado soporte tecnológico de nuestro presente y de nuestro futuro. Son la gente de una empresa líder. Son la gente de Las Marías.



ESTABLECIMIENTO LAS MARIAS

GDOR. VIRASORO (CORRIENTES)

CIES

EDITORIAL
FUNDACION ALETHEIA

Publicaciones:

- CUESTIONES DE TEOLOGIA, ETICA Y FILOSOFIA, CIES Editorial, Buenos Aires, 1988.
- PRINCIPIOS Y ORIENTACIONES DEL MAGISTERIO SOCIAL DE LA IGLESIA, CIES Editorial, Buenos Aires, 1989.
- CUADERNOS CIES:
 - TEMAS CIES I: DEMONOLOGIA, ESPIRITISMO Y SECTAS - 3 DOCUMENTOS ECLESIASTICOS, 1990.
 - TEMAS CIES II: JORNADAS EMPRESARIAS I, 1990.
 - TEMAS CIES III: 100 AÑOS DE LA RERUM NO-VARUM.

Distribuye **EDITORIAL CLARETINA**

LIMA 1360 - (1138) Capital Federal - República Argentina
Tel. 27-9250 / 26-9597