

Las fuentes de la moralidad a la luz de la ética aristotélica de la virtud

Como es bien sabido, en los últimos años, y bajo la influencia de la obra de MacIntyre, se han multiplicado los estudios en los que se intenta mostrar la relevancia que el pensamiento moral tomista tiene para una acabada comprensión de la naturaleza de la virtud¹. Ciertamente, presentar a Santo Tomás como uno de los máximos exponentes de la ética de la virtud no es ninguna idea descabellada. Con todo, interpretar su pensamiento moral exclusivamente desde esta perspectiva es una interpretación sujeta a tres objeciones.

La primera, de carácter global, llama la atención sobre el carácter radicalmente teológico del pensamiento moral de Santo Tomás, e infiere, a partir de esto, la necesidad de apuntar a un principio más radical a la hora de interpretar adecuadamente su pensamiento: no ya la virtud, ni ninguna otra dimensión natural, sino la gracia², es decir, un principio sobrenatural. Sin embargo, me parece importante recordar que esta obligada precisión —con la que estoy sustancialmente de acuerdo³— no

¹ Apunto aquí tan sólo algunos especialmente significativos: G. ABBÀ, *Lex et Virtus: Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino* (Roma, LAS, 1983); E. SCHÖCKENHOFF, *Bonum Hominis: Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin* (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1987); J. PORTER, *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for Christian Ethics* (Westminster: John Knox Press, 1990). Además de la obra de MacIntyre, que ha rehabilitado el concepto de virtud para la filosofía, es necesario mencionar también los estudios históricos de Pinckaers, que han llamado la atención sobre el olvido moderno de la virtud en la teología moral.

² Cf. Thomas O'MEARA, O. P., «Virtues in the Theology of Thomas Aquinas»: *Theological Studies* 58 (1997) 254-285. O'Meara llama justamente la atención sobre el papel central que las virtudes infusas —que tienen su principio en la gracia— desempeñan en la vida moral; sobre el papel formal de la caridad respecto de las demás virtudes, y sobre los dones y bienaventuranzas.

³ Así, el dilema planteado por S. Pinckaers en los siguientes términos: «Are we dealing with a moral philosophy passing for theology, or a theology so powerful that it could assimilate the moral message of Aristotle?» (*The Sources of Christian Ethics* [Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1995], p. 172), se resuelve claramente en este segundo sentido. Como el mismo autor señala, en el pensamiento de Santo Tomás «moral theory is governed by practical reason, which is in its turn perfect by the infused and acquired virtues. The reference to reason constitutes the principal criterion for forming a moral judgment. Yet this reason is rooted in faith and receives from faith, as well as from the gifts of wisdom and counsel, a higher light. It is also closely linked with the concrete experience produced by the

impide aproximarse a Santo Tomás en busca de una profundización en la dinámica natural de la virtud⁴. En este sentido, Santo Tomás es un autor muy pertinente también para la ética filosófica, y no sólo para la teología moral, precisamente porque acierta a integrar la dimensión moral en el contexto de la revelación sin pervertir por ello la autonomía de lo moral. Lejos de esto, es un principio constante en la reflexión moral tomista el que «la gracia perfecciona la naturaleza». Ahora bien, la actitud intelectual más coherente con este principio parece ser, precisamente, el profundizar en la mencionada dinámica natural⁵, haciendo patente, mientras tanto, la posibilidad de abstraer una filosofía moral de la síntesis teológica característica de Tomás de Aquino⁶.

No obstante, situados ya en el plano de la ética filosófica, se nos plantea la segunda objeción tan pronto como enfrentamos la ética tomista de la virtud con la manera tradicional de presentar al Aquinate: no tanto como un pensador de la virtud sino, por el contrario, como el representante paradigmático de la doctrina de la ley natural. Para algunos autores, parece haber una incompatibilidad entre ambas interpretaciones. Si consideramos que a menudo se ha presentado la ley natural en unos términos excesivamente racionalistas⁷, esta objeción podría tener cierto peso. Sin embargo, la referida objeción pierde gran parte de su fuerza tan pronto advertimos, con Rhonheimer, que este modo de comprender la ley natural no hace en absoluto justicia a la naturaleza de la razón práctica tomista⁸.

will and sensibility, and their inclinations and desires, rectified and strengthened by the moral virtues and their corresponding gifts. For Saint Thomas, therefore, practical reason functions in coordination and harmony, in synergy with the world of faith and the integrated human person» (*Op. cit.*, p. 234).

⁴ Más aún, en la práctica, lo exige: «El precio de vivir en cristiano no es dejar de ser hombre, o abdicar del esfuerzo por adquirir esas virtudes que algunos tienen, aun sin conocer a Cristo» (Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, 14a. ed. [Madrid: Rialp, 1988], n. 75). En efecto: si ser cristiano es imitar a Cristo, y Cristo es *perfectus Deus, perfectus homo*, el esfuerzo por practicar esas virtudes humanas es algo de lo que no puede prescindir el cristiano. En este sentido, la misma estructura de la *Summa Theologiae* es, por sí sola, muy elocuente: la *Prima Secundae* trata primero los principios generales de la vida moral, intrínsecos y extrínsecos; la *Secunda Secundae* concreta ya las virtudes y los estados de vida; y, por fin, la *Tertia Pars* los enmarca en el misterio de Cristo. Una exposición de las principales interpretaciones de la estructura de la *Summa* se encuentra en CHANG-SUK-SHIN, *Imago Dei und Natura Hominis: Der Doppelansatz der thomistischen Handlungslehre* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993), pp. 20 y 24.

⁵ Que, además, responde a principios intrínsecos como las potencias y los hábitos, mientras que la gracia no deja de ser un principio extrínseco del obrar moral. Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 90 prol.

⁶ Cfr. W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1964).

⁷ Es el caso de Daniel Mark NELSON, *The Priority of Prudence: Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics* (Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1992), p. XI. A ello alude Maria Carl en un reciente artículo: «Law, Virtue and Happiness in Aquinas' Moral Theory» *The Thomist* 61 (1997) 425-447, p. 426.

⁸ Martin RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis: Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik* (Berlin: Akademie Verlag, 1994). Cf. ID., *Natur als Grundlage der Moral: Die*

Pese a su indudable interés, no quisiera conducir mis reflexiones siguientes hacia el examen de la relación entre virtud y ley natural⁹. Mi interés aquí se centra en otra cuestión, que bien puede constituir la tercera de las objeciones a la caracterización de la ética tomista como una ética de la virtud. Y es que incluso si hacemos abstracción de los tratados de estricto contenido teológico, encontramos planteamientos y maneras de abordar la cuestión del obrar moral cuya conexión con el tratado de las virtudes no es fácil advertir a primera vista. Pienso en el estudio de la moralidad de los actos humanos que realiza Santo Tomás en las cuestiones 18, 19 y 20 de la *Prima Secundae* y, en general, en lo que se ha venido llamando «fuentes de la moralidad».

No hace mucho tiempo desde la publicación por Theo Belmans de un exhaustivo estudio de los textos en los que Santo Tomás aborda la cuestión de la moralidad de los actos humanos¹⁰. La extensión de su trabajo, sin embargo, no dejaba espacio para mostrar de qué manera los análisis del Aquinate podrían ponerse en relación con la presunta centralidad de la virtud en su filosofía moral¹¹. En este sentido, el problema que quisiera abordar aquí puede formularse del siguiente modo: ¿cuál es la correspondencia exacta entre la doctrina de las fuentes de la moralidad, tal y como se encuentra expuesta, sobre todo, en las cuestiones 18, 19 y 20 de la *Prima Secundae*, y la ética de la virtud, tal y como la propone Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*?

Indudablemente la lectura de los textos de Santo Tomás presenta muchas diferencias formales con la lectura de Aristóteles. Así, mientras que la exposición de las virtudes por parte de Aristóteles manifiesta gran cercanía a nuestra experiencia moral ordinaria, el análisis de la moralidad de los actos humanos acusa cierto exceso de análisis lógico que suscita en el lector contemporáneo la impresión de hallarse ante una filosofía moral muy lejana de la vida. Naturalmente, las diferencias de estilo disminuyen considerablemente si el término de comparación no es ya Aristóteles sino el *Tratado de las Virtudes* del mismo Santo Tomás, que se encuentra más adelante en la *Prima Secundae*. Sin embargo, dado que lo que ahora nos interesa es mostrar la conexión de los análisis tomistas con las intuiciones centrales de la ética de la virtud, no hay inconveniente en establecer directamente la comparación con Aristóteles; hasta cierto punto incluso es preferible. Como veremos, el examen de

personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik (Innsbruck & Wien: Tyrolia Verlag, 1987).

⁹ Remito para ello a los libros de Rhonheimer, y al artículo de Maria Carl que ya han sido citados.

¹⁰ Cfr. Theo G. BELMANS, *Der objektive Sinn menschlichen Handelns. Die Ehemoral des hl. Thomas* (Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag, 1984). La obra original se encuentra en francés bajo el título *Le sens objectif de l'agir humain*. Ignoro si existe traducción inglesa de esta obra. Aquí uso la edición alemana.

¹¹ Personalmente he apuntado esta cuestión en mi libro *Moral, razón y naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 1998), p. 467.

esta relación puede arrojar mucha luz sobre el modo habitual de enfocar la cuestión de la moralidad de los actos humanos, y contribuir seriamente a despejar los equívocos que en tiempos no muy lejanos llevaron a algunos autores a problematizar la doctrina de los actos malos *ex genere suo*. En qué sentido ese cuestionamiento estaba justificado, y en qué sentido no, es algo que se desprende de las consideraciones que siguen.

I

Es corriente comenzar refiriéndose a las virtudes morales diciendo que son hábitos¹², es decir, disposiciones estables¹³ que perfeccionan¹⁴ nuestro apetito, habilitándolo para que desee realizar *determinadas* obras buenas¹⁵. La palabra *determinadas* tiene importancia para captar la naturaleza de la virtud: cada virtud capacita para el ejercicio de un tipo específico de acción¹⁶. Más exactamente: cada virtud capacita para ejecutar determinados tipos de acción *de una manera determinada*. Una misma obra, ejecutada por un hombre virtuoso y por otro que no lo es, no difieren tal vez en la materialidad de lo que hacen, pero sí en la forma de hacerlo. A ello se refiere Aristóteles repetidas veces en la *Ética a Nicómaco*, especialmente cuando propone como norma o *canon* del obrar moral al hombre bueno¹⁷. Así, para el caso concreto de la justicia o de la templanza anota:

«Las acciones se llaman justas y morigeradas cuando son tales que podría hacerlas el hombre justo o morigerado; y es justo y morigerado no el que las hace, sino el que las hace *como* las hacen los justos y morigerados»¹⁸.

Ser virtuoso no es simplemente hacer unas cosas y evitar otras, sino *actuar de cierta manera*: como el hombre bueno. No hay criterio más

¹² Cfr. *Ethic. Nicom.* II 5: 1106 a 11.

¹³ Aristóteles define los sentidos de hábito en *Metaf.* V 20: 1022b 4-14; uno de ellos hace referencia a la disposición, que ha definido anteriormente en *Metaf.* V 19: 1022b 1-5. La diferencia entre la mera disposición y el hábito es que éste último es una disposición difícilmente mutable. Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 49 a. 2 ad 3um.

¹⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 49 a. 4 sol.

¹⁵ «Toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación» (*Ethic. Nicom.* II 6,15). El hábito se ordena al acto. Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 49 a. 3 sol.

¹⁶ «Así ocurre con las virtudes: apartándonos de los placeres nos hacemos morigerados, y una vez que lo somos podemos mejor apartarnos de ellos; y lo mismo respecto a la valentía: acostumbándonos a despreciar los peligros y a resistirlos nos hacemos valientes, y una vez que lo somos seremos más capaces de afrontar los peligros» (*Ethic. Nicom.* II 2: 1104 a 32 - 1104 b 3).

¹⁷ Cfr. *Ethic. Nicom.* III, 4. En lo cual es seguido también por Tomás de Aquino: cfr. *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 7 sol.

¹⁸ *Ethic. Nicom.* II 4: 1105 b 6-9.

práctico que éste: mirar al hombre bueno. En él descubrimos encarnado el término medio característico de la virtud. Aristóteles llama «término medio» a la acción que conserva la disposición virtuosa. Dicha acción no responde a una simple inclinación natural¹⁹. Existen inclinaciones naturales a ciertos fines/obras buenos. Sin embargo, es una característica de los movimientos naturales el discurrir unívocamente hacia su objeto propio, sin tomar nada más en consideración. Ahora bien, para actuar correctamente es preciso tomar muchas cosas en consideración. No basta contar con excelentes disposiciones naturales hacia determinadas obras buenas, sino que es preciso saber cuándo y cómo actualizar tales disposiciones, para lo cual es preciso dirigir racionalmente nuestra conducta, lo cual es tanto como decir: no bastan las «virtudes naturales» sino que es necesario adquirir las virtudes morales.

En efecto, mientras que la virtud natural es una disposición activa debida a la naturaleza, la virtud moral es una disposición adquirida por el agente mediante sus elecciones libres, con las que puede cultivar la aptitud natural a la virtud moral común a todos los hombres. Según Aristóteles existe una aptitud semejante²⁰, que no es sino la aptitud intrínseca de nuestro apetito para obedecer a la razón²¹. En esa aptitud natural —insisto— se asienta la posibilidad de desarrollar virtudes morales, pero éstas suponen, además, una particular intervención de la razón. Aristóteles lo expresa del siguiente modo:

«Aun ahora todos, al definir la virtud, después de indicar la disposición que le es propia y su objeto, añaden “según la recta razón”, y es recta la que se conforma a la prudencia. Parece, por tanto, que todos adivinan de algún modo que es esta clase de disposición la que es virtud, a saber, la que es conforme a la prudencia. Pero hemos de ir un poco más lejos: la que es virtud no es meramente la disposición conforme a la recta razón, sino la que va acompañada de la recta razón, y la recta razón, tratándose de estas cosas es la prudencia»²².

«Ir acompañada de razón» es una característica esencial de la virtud moral, que la distingue de la simple virtud natural. Ésta bien puede ser «según la razón», es decir, tal vez secunde una disposición de nuestra naturaleza a cierta obra buena, pero si no «va acompañada» de recta razón no es virtud moral: permanece como pura y simple virtud natural:

¹⁹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 50 a. 3 sol. y ad 2um.

²⁰ «Las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre» (*Ethic. Nicom.* II 1: 1103 a 24-26).

²¹ «Lo irracional es doble, pues lo vegetativo no participa en modo alguno de la razón, pero lo apetitivo y, en general, *desiderativo*, participa de algún modo en cuanto le es dócil y obediente (así también respecto del padre y de los amigos decimos tener cuenta y razón, pero no como las matemáticas). Que lo irracional se deja en cierto modo persuadir por la razón lo indica también la advertencia y toda reprensión y exhortación» (*Ethic. Nicom.* I 13: 1102 b 29-34).

²² *Ethic. Nicom.* VI 13: 1144 b 21-28.

como una disposición estable a realizar determinadas obras buenas, pero no de una manera integrada; no de una manera que repercuta *simpliciter* en el bien del hombre. Esto se debe a que el bien humano no es una realidad simple, porque la palabra *bien* dice relación a un apetito o tendencia, y el hombre tiene muchas, de modo que el bien de una tendencia no equivale sin más al bien del hombre. Muy al contrario: el bien del hombre requiere integrar los distintos bienes parciales. Ésta, precisamente, es la tarea específica de la razón práctica. Ahora bien, aquí tenemos la explicación de por qué la virtud natural no basta para ser un buen hombre: justamente porque las distintas virtudes naturales son varios de esos aspectos que requieren de integración racional.

En efecto, cada una de las virtudes apunta a un tipo diferente de obra buena, cuya integración racional es necesaria a fin de lograr el bien del hombre²³. Así, por ejemplo, considerada en sí misma, una inclinación natural a la generosidad, a la justicia o al orden es algo muy bueno. Pero en la práctica es necesario integrar esa inclinación con muchos otros factores. Y es aquí donde es necesario que la virtud no sea sólo «según la razón», sino que «vaya acompañada de razón». Por sí sola, la mera disposición natural no atiende a razones. Es sorda. Por el contrario, la virtud moral presta oídos a la razón que se hace cargo de la variedad de circunstancias. Por eso, en la práctica, es el hombre con virtud moral el que está en condiciones de ser dócil al precepto de la recta razón²⁴.

Obedecer el precepto de la recta razón es lo propio del hombre bueno, del hombre virtuoso. Ser un hombre bueno o virtuoso es distinto de ser un hombre con muchas virtudes naturales. Es posible que el hombre bueno tenga pocas cualidades extraordinarias. Tal vez no tiene ninguna especialmente llamativa. Pero las cualidades que tiene, extraordinarias o no, están integradas y cooperan al bien total del agente. La razón de esto es que la virtud moral capacita al agente para procurar el bien específico de una virtud, sin entrar en contradicción con los bienes específicos de otras tantas virtudes. Este es el sentido aristotélico de la controvertida tesis socrática acerca de la unidad de la virtud, que es la base humana de la unidad de vida²⁵. La unidad de la virtud resulta de poner en práctica el precepto de la razón. A la razón práctica, en efecto, corresponde descubrir y prescribir el término medio característico de la virtud moral. Descubrir el término medio es lo mismo que descubrir *cuál es la acción adecuada en estas circunstancias*. Esto no ocurre

²³ De ahí la equivalencia entre *bonum hominis* y *bonum rationis*. Vide M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*, p. 124.

²⁴ A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, pp. 245-259.

²⁵ «Unidad de vida» es un término introducido en la espiritualidad cristiana por el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer. En el contexto de la espiritualidad cristiana, el principio de la unidad de vida es sobrenatural (cfr. L. POLO, «El concepto de vida en Monseñor Escrivá de Balaguer»: *Anuario Filosófico* 18 [1985] 9-32). Sin embargo, esto no impide hablar de una base humana de la unidad de vida, que consiste, precisamente, en la práctica de la virtud moral.

sin la mediación de la razón práctica, cuya operación también es susceptible de perfección, precisamente por la virtud de la prudencia.

Como es sabido, Aristoteles distingue dos términos medios de la razón: el término medio «de la cosa» —que es uno y el mismo para todos— y el término medio «relativo al agente»²⁶, que no es uno ni el mismo para todos. El primero constituye el referente objetivo de la justicia; por ser término medio «de la cosa», su determinación se sustrae a las disposiciones subjetivas del agente. En cambio, el segundo es relativo a tales disposiciones: a diferencia de lo que ocurre con el objeto de la justicia, el término medio de la virtud de la castidad o del valor depende hasta cierto punto de la constitución física y psíquica del agente²⁷. En ambos casos, sin embargo, la virtud moral supone una actitud concreta ante el término medio. En efecto: para adquirir virtudes morales, es necesario que al descubrimiento y prescripción del término medio siga su elección por parte del agente. Nadie es virtuoso por azar o casualidad. La formación del carácter no es obra de las circunstancias externas. Éstas constituyen tan sólo la *ocasión* para desarrollar virtudes²⁸. La causa es, mediante la elección, el hombre mismo²⁹. La elección es un principio de acción al que Aristóteles concede gran importancia; más, desde luego, que a la intención, que, como acto diferenciado de la voluntad, le era desconocido³⁰. La elección tiene en su ética una importancia tal, que se permite definir al hombre en función de ella³¹.

Desde un punto de vista práctico, en efecto, puede mantenerse que el hombre es *lo que* elige ser, bien entendido que el «lo que», esto es, el objeto de su elección, no es primariamente una cosa sino un acto, y un acto que, además de sus posibles efectos exteriores, tiene una repercusión

²⁶ Cf. M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*, pp. 100 ss.

²⁷ *Ethic. Nicom.* II 6: 1106 a 28-1106b4.

²⁸ «Las mismas causas y medios producen toda virtud y la destruyen, lo mismo que las artes: pues tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos citaristas; y análogamente los constructores de casas y todos los demás: construyendo bien serán buenos constructores y construyendo mal, malos. Si no fuera así, no habría ninguna necesidad de maestros, sino que todos serían de nacimiento buenos o malos. Y lo mismo ocurre con las virtudes. Es nuestra actuación en nuestras transacciones con los demás hombres lo que nos hace a unos justos y a otros injustos, y nuestra actuación en los peligros y la habituación a tener miedo o ánimo lo que nos hace a unos valientes y a otros cobardes; y lo mismo ocurre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y apacibles y otros desenfrenados e iracundos, los unos por haberse comportado así en estas materias, y los otros de otro modo» (*Ethic. Nicom.* II 1: 1103 b 7-21).

²⁹ «Las acciones de acuerdo con las virtudes no están hechas justa o morigeradamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace reúne ciertas condiciones al hacerlas: en primer lugar, si las hace con conocimiento; después, eligiéndolas, y eligiéndolas por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace en una actitud firme e inmovible» (*Ethic. Nicom.* II 4: 1105 a 28-32).

³⁰ Esto es distinto de afirmar que la ética aristotélica desconozca la intencionalidad de los actos. Como ha mostrado Rhonheimer, la ética aristotélica no sólo está abierta a la incorporación de este acto, sino que, hasta cierto punto, necesita dicha incorporación. Cfr. M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*, p. 277.

³¹ «La elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre» (*Ethic. Nicom.* VI 2: 1139 b 5).

sión en el agente mismo, modelando su carácter en una dirección concreta. A este «efecto inmanente» de nuestros actos se refiere Aristóteles cuando contrapone producción y acción, diciendo que el «el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo: la buena actuación misma es un fin»³².

Este rápido repaso a la virtud moral en general, ha de completarse reiterando lo que decíamos al principio del epígrafe: en la práctica, la virtud moral es un *modo de acción* que resulta de introducir racionalidad en nuestra dimensión apetitiva, o —si consideramos que Aristóteles toma la naturaleza como *ὁρεξις*— en nuestra naturaleza. De ello pueden extraerse dos consecuencias:

En primer lugar, por lo que tienen de naturaleza, las virtudes morales comportan *la adhesión de nuestro apetito a ciertos fines u obras buenas*. Efectivamente, los mencionados «modos de acción» resultan —y esto es importante— de una cierta disposición del apetito, que a su vez se traduce en la connaturalidad del agente con algunas obras determinadas. En este sentido, se puede afirmar con toda exactitud que los hábitos morales llevan pareja la familiaridad del agente con determinados fines³³. En segundo lugar, por lo que tienen de razón, *habilitan para ejecutar el término medio que preserva y fortalece la virtud*. En efecto: al no ser pura naturaleza, su orientación a sus fines respectivos no se impone al agente sin más, sino que es dúctil y maleable por la razón, de manera que el agente puede servirse de ellas en las diversas circunstancias.

II

De acuerdo con todo lo anterior, podríamos afirmar, utilizando una expresión de Spaemann³⁴, que la virtud se distingue por su «naturalidad indirecta», esto es, por una naturalidad mediada por la razón. La referencia a la naturaleza en el seno mismo de la virtud tiene mucha impor-

³² *Ethic. Nicom.* VI 5: 1140 b 6-7.

³³ Lo que hemos dicho de la virtud hasta cierto punto vale para todo hábito moral, es decir: también para los vicios (cfr. *Ethic. Nicom.* II 3: 18-20), aunque en este caso, como es obvio, la familiaridad se adquiere con obras malas. Más que en hacer tales o cuales cosas, los distintos vicios consisten también en determinadas maneras de actuar, para las que tenemos especial facilidad una vez que hemos entrenado nuestro apetito mediante la reiteración deliberada de determinados actos. Igualmente, así como existen virtudes naturales y virtudes morales, podríamos hablar también de vicios naturales —entendiendo por ello cierta torpeza natural a la hora de realizar ciertas acciones— y vicios morales, que, lejos de ser defectos debidos a una deficiente disposición natural, ya implicarían la voluntad deliberada de actuar de mala manera. Con todo, la analogía virtud-vicio tiene sus límites, pues mientras que la virtud moral conlleva una disposición genérica hacia las buenas acciones de todas las virtudes —de modo que existe una compatibilidad en principio entre todas las virtudes morales—, tal cosa no ocurre con los vicios morales: éstos no son compatibles en principio unos con otros.

³⁴ Cf. Robert SPAEMANN, *Das Natürliche und das Vernünftige: Essays zur Anthropologie*, (München: Piper, 1987), p. 117.

tancia, porque permite solventar una objeción que sin duda se podría plantear al subrayar excesivamente el carácter «modal» de la virtud, es decir: la consideración de la virtud como «modo de acción». La objeción podría formularse así: al subrayar el carácter modal de la virtud, ¿no corremos el riesgo de elaborar una moral formal? ¿No pasamos acaso por alto su contenido? La respuesta a esta pregunta es negativa. Ciertamente, la virtud moral promueve la unidad de la vida humana en una clave no material sino formal: el hombre bueno no es primariamente el hombre que hace unas cosas y evita otras, sino el que hombre que vive *de una manera*. En este sentido, la ética de la virtud se plantea en un terreno diferente al de una ética de normas elaborada en tercera persona. Sin embargo, es cierto que hay «modos de acción» incompatibles con la virtud moral. Y la razón está, precisamente, en la base natural que suponemos en la virtud.

En efecto: según dice Aristóteles, al hablar de virtudes morales estamos hablando de disposiciones que, si no son totalmente por naturaleza ni contrarias a ella, responden, sin embargo, a una aptitud natural del agente humano hacia ciertos fines que no son otra cosa que³⁵, ciertas obras virtuosas³⁶. Merced a esa aptitud natural, la ética de la virtud se sitúa más allá de la división de las éticas en formales y materiales, pues en esta clasificación se presupone la desvinculación moderna de moral y naturaleza³⁷, una desvinculación que podría recibir el nombre de «desnaturalización de la moral». Detectar esta desconexión tiene importancia no sólo desde el punto de vista histórico sino también conceptual, porque es precisamente la «desnaturalización de lo moral» lo que lleva a perder de vista que hay ciertas obras incompatibles con la virtud. Se trata de lo que la tradición ha llamado «actos intrínsecamente malos»³⁸. Aunque Aristóteles no se refirió a ellos con este nombre —no exento de problemas—, la idea no le era desconocida. En este sentido habla, por ejemplo, de actos que no admiten el término medio propio de la virtud:

³⁵ Consecuencia parcial de la desteologización de la naturaleza, a la que se ha referido Spaemann en numerosas ocasiones. Cfr. «Natur», en su *Philosophische Essays* (Stuttgart: Reclam, 1983). Cfr. también SPAEMANN & LÖW, *Die Frage Wozu?: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (München: Piper, 1981). Sobre el pensamiento de Spaemann en este punto, cfr. A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad: Un estudio desde Robert Spaemann* (Pamplona: Eunsa, 1996). Sobre la teleología y su repercusión en distintos aspectos de la filosofía práctica tratan parte de los estudios recogidos por R. Hassing en *Final Causality in Nature and Human Affairs* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1997).

³⁶ Aquí tenemos una indicación importante, que permite relacionar la doctrina aristotélica de la virtud con la doctrina tomista de la *sindéresis*.

³⁷ Cfr. A. M. GONZÁLEZ, «El estatuto de lo moral: Reflexión histórico-crítica»: *Anuario Filosófico* 30 (1997) 703-721.

³⁸ Cf. Servais-Th. PINCKAERS, O. P., *Ce qu'on ne peut jamais faire: La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion* (Fribourg [Suisse] & Paris: Éditions Universitaires Fribourg Suisse & Éditions du Cerf Paris, 1986).

«No toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio. *Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos.* Por tanto, *no es posible acertar con ellas sino que siempre se yerra.* Y no está el bien o el mal, cuando se trata de ellas, por ejemplo, en cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que, en absoluto, el hacer cualquiera de estas cosas está mal. Igualmente absurdo es creer que en la injusticia, la cobardía y el desenfreno hay término medio, exceso y defecto; pues entonces tendrá que haber un término medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto [...]»³⁹.

En el texto anterior se nos dicen varias cosas sobre las que conviene llamar la atención. Se nos habla, en primer lugar y de modo genérico, de «cosas malas en sí mismas», donde no sólo se incluyen actos, sino también pasiones. El sentido de incluir pasiones dentro de las cosas malas en sí mismas es que algunas de ellas constituyen efectivamente malas disposiciones para la acción: disponen hacia actos malos. Pero aquí me centraré en los actos. Dice Aristóteles que hay actos malos en sí mismos, y especifica: actos *cuyo mero nombre* implica maldad. Pone como ejemplo el adulterio. La apelación al «mero nombre» tiene sentido, si comprendemos que el nombre está por una especie, esto es, por un tipo de acción⁴⁰. A este propósito, como es conocido, se suscitó hace algunos años una controversia⁴¹, en la que no me detendré ahora. Para lo que aquí nos interesa, basta con reseñar que la especie o el tipo de acto puede definirse en términos no evaluativos apelando al género y la diferencia específica: tener relaciones sexuales con una mujer (o un hombre) que no es la propia (el propio). El género, que en este caso es «tener relaciones sexuales» no nos sitúa en la dimensión moral⁴²; es la diferencia específica —con una mujer/hombre que no es la/el propio/a— la que nos sitúa en el orden moral.

A este respecto, importa mucho advertir que el «ser propio o ajeno» no es aquí una «circunstancia» entre otras; según deja ver Aristóteles en

³⁹ *Ethic. Nicom.* II 6: 1107 a 9-19.

⁴⁰ Así lo expresa San Alberto: «Ad id quod quaeritur de his quae mox nominata sunt mala, dicendum, quod illa sunt ea quae inseparabilia sunt a malo fine. Est autem duplex finis, scilicet operis et operantis, et intelligitur hic de fine operis. Adulterium enim adeo coniunctum est malo fini, quod etiam si bonum intendit operans, non potest bene fieri; ut si moecha sit haeretica et moechus per familiaritatem adulterii intendit eam converti. Et sic est de quibusdam aliis. Et hoc importat significatum huius sermonis, qui est "Mox nominata sunt mala". Nomen enim imponitur a forma, forma autem in moribus est a fine» (*De bono* q. 2 a. 6 ad 3um).

⁴¹ Cfr. John FINNIS, *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1991), p. 32. Cfr. Christopher KACZOR, «Exceptionless Norms in Aristotle?: Thomas Aquinas and the Twentieth-Century Interpreters of the Nicomachean Ethics»: *The Thomist* 61 (1997) 33-62.

⁴² «Actus coniugalís et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie diferentes: quia unum eorum meretur laudem et praemium, aliud vituperium et poenam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie. Et sic habent unum effectum secundum speciem» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 5 ad 3um).

ese mismo lugar no es una circunstancia análoga a, por ejemplo, el lugar, el tiempo, el modo, etc. En el plano moral, estas últimas circunstancias merecen ese nombre —*circunstancias*— porque no intervienen en la definición de esa acción como «adulterio»⁴³. Pero esto no ocurre con el «ser propio o ajeno». Aunque adoptando un punto de vista abstracto, pudiéramos considerarla como una circunstancia más, adoptando un punto de vista práctico-moral hay que decir que estamos ante una «circunstancia» por completo diferente⁴⁴, pues a ella se debe la definición del acto como un acto de tal tipo, de tal especie⁴⁵. Ahora bien: el punto de vista moral es el punto de vista esencial cuando tratamos de la acción humana⁴⁶.

El punto de vista moral, en efecto, es el punto de vista que naturalmente adopta la razón cuando se enfrenta a los actos humanos⁴⁷. Que sea natural, en este contexto, no quiere decir que sea necesario con una necesidad física: por una parte, es un asunto de experiencia que el conocimiento moral se puede reforzar o debilitar en la práctica, dependiendo de cuáles sean nuestras disposiciones. Por otra parte, la evidencia muestra que muchas veces abstraemos del punto de vista moral: siempre que describimos las acciones humanas exclusivamente desde un punto de vista psicológico, sociológico, biológico, etc., operamos una abstracción semejante. Esto es legítimo cuando se trata de una abstracción metódica. No lo es si con ello pretendemos decirlo todo de la acción; no lo es, sobre todo, si con ello pretendemos decir lo que la acción humana es esencialmente. Porque si queremos describir una acción según su naturaleza —realmente— es preciso adoptar la perspectiva moral⁴⁸. Situados en una perspectiva moral, no es difícil advertir que «tomar algo rojo» es distinto de «tomar algo ajeno». Que referirnos a «ser rojo» y «ser ajeno» igualmente en términos de «circunstancia» puede resultar equívoco. El equívoco obedece a haber adoptado un punto de vista abstracto, desligado de la realidad moral.

⁴³ «Circumstantia manens in ratione circumstantiae, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem: sed in quantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 10 ad 2um).

⁴⁴ A veces Santo Tomás explica esto diciendo que algunas circunstancias comportan una «repugnancia especial» al orden de la razón. Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 10 sol. Sobre esto pivota la interpretación de Nisters en *Akzidentien der Praxis: Thomas von Aquins Lehre von den Umständen menschlichen Handelns* (Freiburg i. Br. & München: Alber, 1992).

⁴⁵ «Circumstantia secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quaedam conditio obiecti, sicut dictum est, et quasi quaedam specifica differentia eius» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 10 ad 1um).

⁴⁶ Cf. Steven J. JENSEN, *Intrinsically Evil Acts According to Aquinas* (Notre Dame, Indiana: U.M.I. Dissertation Services, N° 9319301, 1993), p. 274.

⁴⁷ «Wie schon Cicero bemerkt hat, ist das Erfassen des radikalen Sinnwertes unserer Akte Sache der natürlichen Vernunft, an der sich unsere sittlichen Entscheidungen zu orientieren haben» (Th. BELMANS, *Der Objektive Sinn menschlichen Handelns*, p. 467). El texto de Cicerón al que Belmans remite se encuentra en *De legibus* I 16.

⁴⁸ «[...] idem sunt actus morales et actus humani» (*Summ. theol.* I-II q. 1 a. 3 sol).

III

Situarse en un plano abstracto al considerar estas cuestiones, puede llevar a interpretar en una clave inadecuada algunos otros pasajes de la *Ética a Nicómaco*. Así ocurre cuando tropezamos con la enumeración de las circunstancias humanas que hace Aristóteles en el libro tercero. El texto se enmarca en la doctrina aristotélica sobre la voluntariedad de los actos. Después de haber anotado que uno de los sentidos de lo «involuntario» es «lo forzoso», pasa a explicar que también son involuntarias las acciones que se hacen por ignorancia, y con dolor y pesar. Pero en este punto se impone una clarificación:

«El término involuntario pide emplearse no cuando alguien desconoce lo conveniente, pues la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario sino de la maldad; ni tampoco lo es la ignorancia general (esta, en efecto, merece censuras), sino *la ignorancia concreta de las circunstancias y el objeto de la acción*. De estas cosas dependen, en efecto, tanto la compasión como el perdón, puesto que el que desconoce alguna de ellas actúa involuntariamente. No estaría mal, por tanto, determinar cuáles y cuántas son, *quién* hace y *qué* y *acerca de qué* o *en qué*, a veces también *con qué*, por ejemplo, con qué instrumento, y *en vista de qué*, por ejemplo, de la salvación, y *cómo*, por ejemplo, serena o violentamente [...]»⁴⁹.

En el texto anterior, el *qué* aparece al lado de otras circunstancias. Dado que, por otra parte, se nos dice que quien desconoce algunas circunstancias desconoce lo que hace⁵⁰ (el objeto de la acción), parece razonable admitir que estamos ante dos «qués» o dos objetos distintos. Pero ¿en qué sentido son distintos?

Por de pronto, conviene llamar la atención sobre un punto que a menudo se pasa por alto: que, *desde un un punto de vista ontológico, todo acto es un accidente*. Sin duda, para facilitar el análisis del acto moral podemos, como Santo Tomás, tomarlo como si fuera sustancia⁵¹,

⁴⁹ *Ethic. Nicom.* III 1: 1110 b 29-1111 a 6.

⁵⁰ Ciertamente no es posible ignorar todas las circunstancias, y, asimismo, hay algunas que nadie podría ignorar a no ser que estuviese loco. Sin embargo, alguien sí [...] podría ignorar lo que hace, y así hay quien dice que una cosa se le escapó en la conversación, o que no sabía que era un secreto, como Esquilo los misterios, o que al querer mostrarlo se le disparó, como el de la catapulta. También podría creerse que el propio hijo es un enemigo, como Mérope; o que tenía un botón la lanza que no lo llevaba, o que una piedra corriente era piedra pómez; o dar una bebida a alguien para salvarlo y matarlo, o herir a otro cuando quería tocarlo, como los que luchan a la distancia del brazo. Todas estas cosas pueden ser, pues, objeto de ignorancia, y constituyen las circunstancias de la acción; y del que desconoce cualquiera de ellas se piensa que ha obrado involuntariamente, sobre todo si se trata de las principales, y se consideran principales las circunstancias de la acción y su fin. Pero además aquel de quien se dice que ha hecho algo involuntariamente en virtud de esta clase de ignorancia, tiene que sentir pesar y arrepentimiento por su acción» (*Ethic. Nicom.* III 1: 1111 a 6-21). Cfr. *Ethic. Nicom.* V 8: 20-33.

⁵¹ «De bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 1 sol). A partir de aquí, Santo Tomás continúa argumentando que en una cosa hay tanto de bien como de ser, mientras que el mal se corresponde con una falta de la pleni-

pero esto no es sino una analogía: en el orden real, el acto es un accidente. Ahora bien, estrictamente hablando, un accidente no inhíere en otro accidente: ambos inhíeren en la substancia. Es verdad que, para Santo Tomás, algunos accidentes inhíeren en la sustancia a través de otros⁵²; estos casos, precisamente, le sirven de apoyo para trazar una analogía entre la estructura del acto y la estructura de la sustancia, y servirse de ella para analizar el acto moral⁵³. De acuerdo con dicha analogía, la «sustancia» del acto sería la operación voluntaria que el agente desarrolla, esto es *lo que* hace, mientras que los accidentes serían precisamente las circunstancias del acto⁵⁴, circunstancias que Santo Tomás define como «cualesquiera condiciones que están fuera de la sustancia del acto, y, con todo, le afectan»⁵⁵.

tud del ser debido. Así pues, «omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate: in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala: puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi». El defecto de ser en la acción se concreta en un defecto relativo al *orden de la razón*.

⁵² Y así, por ejemplo, el modo de actuar cualifica a un agente sólo a través de su acto, a diferencia de lo que ocurre con el lugar o la condición de la persona, que cualifican al agente con independencia de sus actos: «Accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subiecto. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subiectum absque aliquo ordine: sicut album et musicum ad Socratem. Alio modo, cum aliquo ordine: puta quia subiectum recipit unum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie. Et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse: dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo circumstantiae se habent ad actus. Nam *aliquae circumstantiae ordinatae ad actum, pertinent ad agentem non mediante actu, puta locus et conditio personae: aliquae vero mediante ipso actu, sicut modus agendi*» (*Summ. theol.* I-II q. 7 a. 1 ad 3um).

⁵³ «[...] Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto; sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto conveniente; unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere; puta, uti re sua [...]» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 2 sol). Así como en las cosas naturales, la forma es, efectivamente, lo que da la especie, así también, en los actos, será la forma lo que determine el tipo de acción de que se trata. Con ella identifica Santo Tomás el objeto. (En este punto interesa no olvidar el contexto en el que habla: la q. 18 se dedica al análisis de la bondad y malicia de los actos humanos *en general*). Ahora bien: Así como la forma o la especie no constituye la perfección de un ser concreto, sino que la perfección requiere de una serie de accidentes, así también con las acciones: «nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae sadveniunt tanquam accidentiam quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitaе. Unde si aliqui desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 3). Según Santo Tomás, la razón de incluir el fin, además de la sustancia/objeto y accidentes/circunstancias, cuando consideramos la perfección del acto individual, es que en aquellas cosas que dependen de otra en su ser, es preciso considerar la causa de la que dependen: «Actiones autem humanae, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, praeter bonitatem absolutam quae in eis existit» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 4). Ahora bien: esta dependencia del fin no es sino el hábito «secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis» (*Summ. theol.* q. 18 a. 4).

⁵⁴ «[...] bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex obiecto: et non ex circumstantiis, quae sunt quaedam accidentia eius» (*Summ. theol.* I-II q. 19 a. 1 sol).

⁵⁵ «[...] Quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens eius dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum acciden-

Ahora bien: es precisamente aquí donde topamos con los límites de la analogía⁵⁶: porque «lo que el agente hace voluntariamente» no es algo ajeno a su conocimiento de las circunstancias⁵⁷. Todo lo contrario: la operación que decide realizar (el *quid*) es desde el principio una operación voluntaria sólo porque al tener conocimiento de las restantes circunstancias el agente descubre en ellas una oportunidad para actuar de cierta manera, una oportunidad para actualizar una disposición más o menos estable⁵⁸. Por decirlo de alguna manera: el conocimiento de las circunstancias y la intención que mueve actuar está ya condicionando la elección de esa operación, el *quid*, el objeto elegido.⁵⁹

Con otras palabras: el «qué» enumerado entre las circunstancias no designa un tipo abstracto de acción, sino que es ya el objeto de una operación llevada a cabo por el agente. Aristóteles se sitúa en un punto de vista práctico, real. Efectivamente, desde un punto de vista real, estrictamente práctico, esa operación es una operación voluntaria, fruto de una elección del agente; una elección que ya está motivada por un fin, y que, en sí misma, es ya el fruto de una deliberación acerca de las circunstancias que rodean la acción. En este sentido, el acto elegido tiene una forma —la otorgada por el fin— y un contenido, que no es otro que el mismo acto elegido a la vista de las circunstancias⁶⁰. Un contenido —interesa subrayar— que nunca es pura materia,⁶¹ porque sea cual

tia eorum dicenda sunt» (*Summ. theol.* I-II q. 7 a. 1 sol). «Circumstantiae sunt extra actionem, inquantum non sunt de essentia actionis: sunt tamen in ipsa actione velut quaedam accidentia eius. Sicut et accidentia quae sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 3 ad 1um).

⁵⁶ También puede verse a la inversa: tal vez es posible que la relación de objeto y circunstancias en el acto moral, aporte una nueva luz a nuestro modo de considerar la relación entre sustancia y accidentes, así como la diferencia entre los distintos accidentes.

⁵⁷ Y por eso también escribe Santo Tomás: «Supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet vel ubi non debet, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod ista circumstantia referatur ad volitum. Et sic voluntas non est boni: quia velle facere aliquid quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo, ita quod referatur ad actum volendi. Et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum: nisi forte per accidens, inquantum aliquis, volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum. Et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum; ed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis» (*Summ. theol.* I-II q. 19 a. 1 ad 2).

⁵⁸ «Circumstantiarum ignorantia excusat malitia voluntatis, secundum quod circumstantiae se tenent ex parte voliti: inquantum scilicet ignorat circumstantias actus quem vult» (*Summ. theol.* I-II q. 19 a. 2 ad 3um).

⁵⁹ Nos encontramos igualmente lejos del fisicalismo, que identifica el objeto con el efecto, como del intencionalismo, que, sobre la misma base, llega a ignorar el objeto para quedarse sólo en la intención. Cf. M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, p. 94; S. J. JENSEN, «A Defense of Physicalism»: *The Thomist* 61 (1997) 3; y Th. BELMANS, *Der objektive Sinn menschlichen Handelns*, p. 469.

⁶⁰ O de las consecuencias: «Eventus sequens aut est praecogitatus aut non. Si est praecogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam. Cum enim aliquis cogitans quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas eius esse magis inordinata» (*Summ. theol.* I-II q. 20 a. 6 sol).

⁶¹ «Obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam: et habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 2).

fuere el acto elegido, siempre será la actualización de una *disposición* más o menos estable del agente, que, por sí sola, dota al acto de una cierta forma, de un cierto modo de acción, moralmente bueno o malo⁶².

Ciertamente, si aplicamos el análisis lógico a este único acto moral, obtendremos una serie de *distinciones con fundamento real*, en las que nos apoyamos para establecer las fuentes de la moralidad. En primer lugar, y atendiendo a que un mismo acto puede realizarse por fines distintos, cada uno de los cuales otorga una forma a dicho acto, podemos distinguir entre contenido u objeto y forma del acto. Ahora bien, dentro del contenido podemos introducir una segunda distinción, a saber: *lo que* resulta de actualizar un cierto hábito, y *la correcta aplicación* de dicho hábito a la vista de las circunstancias concretas. Aquí tenemos, en los actos exteriores, la diferencia entre la materia y las circunstancias⁶³, bien entendido que «materia» aquí está por el objeto y tiene un sentido moral, porque —insistimos— designa el contenido de un acto que, en el orden real, no es sino la actualización de un hábito concreto, de suyo bueno o malo; las circunstancias, por su parte, son las circunstancias debidas al acto concreto: las que hacen oportuno o no la actualización de dicho hábito, no las que —como veíamos en el caso del adulterio— entran en la definición del objeto.

Las anteriores distinciones se refieren a dimensiones reales del acto concreto: los actos se distinguen realmente en razón del fin por el que vienen a ser, y también en razón del hábito concreto que se actualiza en el momento de la elección, así como en la oportunidad o no —valorada por la prudencia— de aplicarlo o no en estas circunstancias.

Pero sobre estas distinciones reales cabe avanzar un paso hacia un plano puramente lógico⁶⁴. Así, si prescindimos o abstraemos de que el acto es realmente la actualización de una disposición moral; si nos que-

⁶² Consideremos el argumento que Santo Tomás emplea en el *sed contra* de un artículo que lleva por título si toda acción humana es buena o mala por su especie: «secundum Philosophum, in II *Ethic.*, similes habitus similes actus reddunt. Sed habitus bonus et malus differunt specie, ut liberalitas et prodigalitas. Ergo et bonus et malus differunt specie» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 5 *sed contra*). Ahora bien: todo acto concreto es uso de un hábito. Por tanto es bueno o malo.

⁶³ «[...] Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione [...]» (*Summ. theol.* I-II q. 20 a. 1 sol). «In actu exteriori potest considerari duplex bonitas vel malitia: una secundum debitam materiam et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quae est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate. Illa autem quae est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione: *et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur*» (*Summ. theol.* I-II q. 20 a. 2 sol). Esta última frase, que he puesto en cursiva, tiene gran importancia, porque subraya un aspecto que se descuida sistemáticamente en las éticas de la intención: la bondad de la voluntad depende también de la razón que conoce, naturalmente, si un acto es bueno, en sí mismo, y en estas circunstancias. Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 20 a. 4 ad 2um.

⁶⁴ Agradezco al prof. Gallagher que me hiciera reparar en este punto: a partir del artículo 5 de la q. 18, Santo Tomás reitera en apariencia los temas que le habían ocupado en los artículos anteriores, con una salvedad: a partir del artículo 5 considera no ya los actos, sino las espec-

damos simplemente con su condición de acto, y olvidamos que debe su origen a un motivo concreto, podemos decir cosas como que «considerados en su especie, hay actos que son indiferentes, que no son ni buenos ni malos», entendiendo por ello actos que no incluyen ninguna cosa fuera del orden de la razón, como, por ejemplo, «tomar una paja del suelo»⁶⁵. En estos casos abstraemos no ya del fin (remoto), sino también del próximo, esto es, de la forma del acto elegido. Naturalmente, en un plano puramente abstracto, tomar una paja del suelo es algo indiferente. Pero tal cosa nunca ocurre en la práctica⁶⁶. En la práctica, tomar una paja del suelo es siempre elegir un tipo de acción, actualizar una disposición moral buena o mala, y actualizarla en el momento oportuno o en un mal momento. Por eso dice Santo Tomás que «no todo lo que tiene un acto pertenece a su especie»⁶⁷. Frente a los actos «indiferentes en su especie», hablar de actos buenos *ex genere suo*, o de actos intrínsecamente malos supone *pensar el acto ya bajo una especie moral*, esto es, nacido de alguna disposición moral, buena o mala.

Estas últimas consideraciones tienen su importancia. Como es sabido, Duns Escoto, entre otros, defendió la existencia de actos individuales indiferentes⁶⁸. Este parecer obedece a su característico racionalismo. Por «racionalismo» entiendo aquí la postura que concede estatuto real a distinciones sólo de razón⁶⁹. A pesar de aplicar profusamente el análisis lógico, Tomás de Aquino no cometió esos excesos. Defendiendo que no hay actos individuales moralmente indiferentes, ceñía su análisis lógico a la realidad moral del acto concreto. Para terminar de perfilar

⁶⁵ «Si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et huiusmodi: et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes» (*Summ. theol* I-II q. 18 a. 8 sol).

⁶⁶ Por esta razón Santo Tomás se preocupa de distinguir dos sentidos posibles en la expresión «indiferentes según la especie», a saber: porque deban a su especie el ser indiferentes: y en este sentido no hay acto alguno indiferente por su especie; o porque sean indiferentes según su especie, pero una vez concretados y a no lo sean, porque todo acto existente es bueno o malo, aunque sea en razón de otra cosa. De nuevo ayuda la comparación con la sustancia: «sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger, nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger: potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei» (*Summ. theol* I-II q. 18 a. 9 ad 1um).

⁶⁷ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 8 ad 3um. Cfr. *Summ. theol* I-II q. 18 a. 3 sol.

⁶⁸ Cfr. Joannis DUNS SCOTI, *Reportata Parisiensis*, liber II, dist. XLI, en *Opera Omnia* (Parisiis: Apud Ludovicum Vivès Bibliopolam Editorem, 1894), t. XXIII. No deja de llamar la atención su argumento: «Possibile est hominem elicere actum humanum, etsi non cum omnibus circumstantiis, quae requiruntur ad actum moralem simpliciter, etsi non sit contra mores. Quia si aliquis det eleemosynam pauperi, nec deliberet propter quam finem, sed statim cum videt, dat sibi, ille actus non est contra mores, nec est moralis simpliciter, cum non habeat omnes circumstantias». En este texto, da la impresión de que Escoto ha desligado la intención del hábito.

⁶⁹ Es su *distinctio formalis a parte rei*. Cfr. A. DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale: Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes* (Leiden, New York & Köln: E. J. Brill, 1993), pp. 64-70.

esta cuestión, acudiré a un ejemplo que Santo Tomás toma de Aristóteles⁷⁰, y sobre el que hace variaciones: «quien roba para cometer adulterio es más adúltero que ladrón»⁷¹.

IV

Después de lo que hemos visto no es difícil dar razón del ejemplo mencionado. El *para qué*, o el fin, define en mayor medida el carácter del agente que el *qué*, pues desvela cuál es el afecto de su voluntad, es decir: a qué se adhiere su apetito hasta el extremo de moverle a actuar. Es importante resaltar la vinculación entre el fin y los hábitos, porque a la hora de estudiar la estructura y el dinamismo de la acción humana no es raro encontrar —especialmente en autores familiarizados con la tradición anglosajona— exposiciones excesivamente analíticas que, al tratar la cuestión de los principios de los actos humanos, marginan el tema de los hábitos, limitándose únicamente a las potencias —inteligencia y voluntad— y a las pasiones. A cuenta de este olvido, se pierde de vista fácilmente la dimensión inmanente de los actos humanos, y así es muy fácil terminar asimilando el razonamiento moral al técnico.

Los actos engendran hábitos, y los hábitos disponen a actuar de cierta manera. Esta afirmación elemental puede verse oscurecida cuando limitamos nuestro análisis de los actos humanos a la literalidad de los temas enunciados por Santo Tomás en las cuestiones dedicadas a la moralidad de los actos humanos, pues en ellas no se habla directamente de los hábitos. Sí, en cambio, hay una implícita referencia a los hábitos nada más comenzar el *Tratado de los Actos Humanos*: cuando establece el orden que seguirá en su estudio: «primero hay que estudiar los mismos actos humanos; en segundo lugar, sus principios»⁷², entre los que se cuentan los hábitos como principios intrínsecos⁷³, una velada alusión que es, sin embargo, de capital importancia. Consideremos por ejemplo el siguiente texto, en el que, preguntándose si un pecado puede ser causa de otro pecado, Santo Tomás invierte el ejemplo antes referido:

«Según el género de la causa final, un pecado es causa de otro en cuanto que, por motivo de un pecado, alguien comete otro pecado: como cuando uno cae en la simonía por ambición; o en la fornicación, por el hurto. Y, puesto que en lo moral el fin proporciona la forma, según hemos expuesto ante-

⁷⁰ «Si un hombre comete adulterio para ganar dinero y recibe dinero por ello, y otro lo hace pagando dinero encima y sufriendo un castigo por su concupiscencia, el último será tenido por licencioso más que por codicioso, y el primero por injusto, pero no por licencioso» (*Ethic. Nicom.* V 2: 1130 a 23ss).

⁷¹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 6 sol. Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 7 sol. Cfr. *De malo* q. 2 a. 6 ad 1um.

⁷² *Summ. theol.* I-II q. 6 prol.

⁷³ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 49 prol.

riormente, de ahí se sigue también que un pecado es la causa formal de otro: por tanto, en el acto de fornicación que se comete por el hurto, la fornicación es como lo material, y el hurto, como lo formal»⁷⁴.

Anteriormente, en efecto, Santo Tomás había explicado que los actos del hombre se especifican por su fin⁷⁵, precisando que dicho fin

«[...] no es algo del todo extrínseco al acto, porque el acto se refiere a él como a principio o como a término. Y pertenece a la naturaleza misma del acto el proceder de un principio, en la medida que es acción, y dirigirse a un término, en la medida en que es pasión»⁷⁶.

Ahora bien, la consideración del fin como algo que es *intrínseco* al acto concreto⁷⁷, y como algo que le comunica a éste su *forma*, se comprende en sus dimensiones reales cuando tenemos presente lo que hemos visto acerca de los hábitos: los hábitos son principios intrínsecos de los actos humanos, y disponen para actuar *de cierta manera*. Y por eso escribe Santo Tomás:

«Todo fin intentado por la razón deliberativa pertenece al bien de alguna virtud o al mal de algún vicio. Pues el sólo hecho de que alguien actúe ordenando su acción al mantenimiento o descanso de su cuerpo, se ordena al bien de la virtud en aquel cuyo cuerpo se ordena al bien de la virtud»⁷⁸.

Así, es totalmente distinto dar dinero movido por la virtud de la generosidad que darlo movido por el deseo de vanagloria (por usar el ejemplo tradicional). Uno de los textos más elocuentes sobre el papel formal de los hábitos, se encuentra en el *De Malo*. En él, Santo Tomás termina haciendo una referencia a las fuentes de la moralidad, sustituyendo el fin por el hábito:

«Algunos actos se llaman virtuosos o viciosos no sólo porque procedan de un hábito de virtud o de vicio, sino porque son similares a aquellos actos que proceden de tales hábitos. De donde también alguien, antes de poseer la virtud, lleva a cabo un acto virtuoso, pero de distinto modo a como lo lleva a cabo una vez que posee la virtud. Pues antes de poseer la virtud sin duda obra cosas justas pero no justamente, y actos castos, pero no castamente; pero después de poseer la virtud obra lo justo justamente y lo casto castamente, como se sigue de lo que dice el Filósofo en II *Ethic*. Así pues *parece claro que el grado de bondad y malicia en los actos morales es triple: en primer lugar según su género o especie, por comparación al objeto o materia; en se-*

⁷⁴ *Summ. theol.* I-II q. 75 a. 4 sol.

⁷⁵ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 3.

⁷⁶ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 3 ad 1^{um}.

⁷⁷ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 4 ad 2^{um}.

⁷⁸ «Omnis finis a ratione deliberativa intentus, pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 9 ad 3^{um}).

gundo lugar por las circunstancias, y en tercer lugar por el hábito informante»⁷⁹.

De cualquier modo, si tal es la importancia que los hábitos tienen en el pensamiento moral de Tomás de Aquino, ¿cómo explicar el hecho de que haya sido Santo Tomás el primero en elaborar un tratado independiente de los actos humanos?⁸⁰ A esta cuestión se puede responder de dos maneras, o, mejor, desde dos planos distintos, aunque no incompatibles. La primera réplica se formula desde un plano estrictamente metafísico, y se apoya en dos tesis aristotélicas: por una parte la tesis que sienta la prioridad del acto sobre la potencia, y, por otra, la tesis según la cual la relación entre los hábitos y los actos es un caso más de la relación potencia-acto. La segunda réplica se formula desde un plano más directamente antropológico, y cuenta, además, con un inmediato fundamento textual. Se cifra en advertir que los hábitos morales tienen su origen en los actos libres del agente, a ellos se ordenan y de ellos adquieren sentido. Esta respuesta podría verse como un caso más del principio aristotélico antes mencionado —la prioridad del acto sobre la potencia—, pero quedarnos en esto nos impediría apreciar lo más estrictamente antropológico: la alusión a la libertad. En este sentido no está de más recordar el celebrado prólogo con el que Santo Tomás abre la *Secunda Pars*:

«Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno, un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos»⁸¹.

El prólogo en cuestión ha sido objeto de numerosas glosas y comentarios⁸², porque indudablemente lo merece. En la *estructuración* de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles no había concedido un peso semejante a la libertad. Por contraste, la introducción por parte de Santo Tomás de un tratado independiente sobre los actos humanos puede interpretarse con esta clave: como un corolario más del papel central que la libertad desempeña en su planteamiento de la moral. Una consecuencia de esto, en efecto, es que a pesar de los hábitos que configuran nuestro

⁷⁹ «Aliqui actus dicuntur virtuosus vel vitiosus non solum ex hoc quod procedunt ex habitu virtutis vel vitii, set quia sunt similes illis actibus qui a talibus habitibus procedunt. Unde etiam aliquis antequam habeat virtutem, operatur actum virtuosum, aliter tamen postquam habet virtutem. Nam antequam habeat virtutem operatur quidem iusta set non iuste, et casta set non caste; set postquam habet virtutem operatur iusta iuste et casta caste, ut patet per Philosophum in II *Ethicorum*. Sic ergo patet quod triplex est gradus bonitatis et malitiae in actibus moralibus: primo quidem secundum suum genus vel speciem per comparisonem ad obiectum sive materiam, secundo ex circumstantia, tertio vero ex habitu informante» (*De malo* q. 2 a. 4 ad 11um).

⁸⁰ Cf. R. LARRAÑETA OLLETA, O. P., «Introducción al Tratado de los Actos Humanos», en *Suma de teología*, Parte I-II (Madrid: BAC, 1989), t. II, pp. 94ss.

⁸¹ *Summ. theol.* I-II prol.

⁸² Cf. CHANG-SUK-SHIN, *Imago Dei und Natura Hominis*, p. 205.

carácter y que nos disponen más en un sentido o en otro, permanecemos los dueños de las elecciones que realizamos en cada momento. Ciertamente, estas elecciones serán más o menos trabajosas, tropezarán con más o menos dificultades internas dependiendo en buena parte de los hábitos que hayamos cultivado⁸³, pero con todo, el dominio sobre sus actos individuales es una de las características esenciales del agente moral.

Lo anterior explicaría por qué Santo Tomás distingue con tanta claridad su *Tratado de los Actos Humanos* del *Tratado de los Hábitos*, y, en particular, por qué lo pone por delante (después de todo, también Aristóteles hace un cierto tratado de los actos humanos en el libro III de la *Ética a Nicómaco*, pero sólo después de haber introducido el tema de la virtud). Desde esta perspectiva, resulta más claro que no cabe aplicar a la conducta humana el adagio clásico *omne agens agit sibi simile* en el mismo sentido en que se aplica a los agentes naturales.

Los agentes libres tienen una naturaleza, pero no obran por naturaleza. Ciertamente, desde un punto metafísico puede decirse de ellos, como de los demás seres, que su obrar sigue su ser, y que su modo de obrar sigue su modo de ser. Pero lo que se sigue de su modo de ser es simplemente que actúen de manera libre. Que actúen de manera libre significa que no actúen determinados por la naturaleza. «Naturaleza» se toma aquí no ya en un sentido metafísico (en el que cabe incluir a los mismos seres libres) sino en su sentido original: como *ὁρεξις*. Así entendida, la naturaleza es un principio diverso de la razón y la libertad. Pues bien: lo característico de los seres libres es que su operación propia no se sigue necesariamente de su naturaleza tomada en este sentido. Más aún: ni siquiera se sigue necesariamente de lo que los medievales llamaron «segunda naturaleza», esto es, de los hábitos⁸⁴.

A diferencia de lo que ocurre con los seres puramente naturales, el hombre no actúa de determinada manera por ser de una determinada condición, sino que adquiere una determinada condición moral —los hábitos— por actuar de determinada manera.

Y, no obstante, dicho esto, es preciso añadir inmediatamente que la libertad de usar o no un hábito cualquiera no dice nada en contra de su papel formal y configurador de los actos humanos. El que reiteradamente se propone robar, acomoda su voluntad a la injusticia y la dispone para nuevos actos, que, sin ser materialmente un robo, estarán marcados formalmente por la injusticia del robo. Quien comete adulterio para robar es *más* ladrón que adúltero. Lo mismo se puede decir de los actos y de los hábitos buenos: así como la mala intención reiterada genera un hábito malo en ese sentido, y un hábito malo inspira elecciones

⁸³ Cf. Renée MIRKES, O. S. F., «Aquinas's Doctrine of Moral Virtue and its Significance for Theories of Faculty»: *The Thomist* 61 (1997) 189-218.

⁸⁴ «Uti enim habitu non est necessarium, sed subiacet voluntati habentis: unde et habitus definitur esse quo quis utitur cum voluerit» (*Summ. theol.* I-II q. 78 a. 2 sol).

formalmente malas, algo semejante cabe decir de los actos buenos: la bondad de la intención, como uno de los elementos esenciales del acto moral, viene asegurada por la posesión de la virtud moral.

Ciertamente, en este punto se puede plantear una nueva objeción: ¿qué ocurre cuando una buena intención lleva a elegir un acto malo? ¿Puede hablarse realmente de un acto malo, si está inspirado por una virtud? Un ejemplo clásico, tratado por los medievales, es el del que seduce a la mujer del tirano para rescatar a la ciudad. Su acto malo está movido por un hábito bueno, a saber, el patriotismo. En contra de la opinión de algunos comentaristas de Aristóteles, Tomás de Aquino, en sintonía con otros autores medievales, declara moralmente mala semejante acción. Al margen de los apoyos textuales que puedan corroborar esta respuesta, existe un fundamento derivado de la misma naturaleza de la acción, un fundamento al que se ha hecho referencia más arriba: la unidad de la virtud. De acuerdo con este principio, todo aquel que, llevado del amor a su patria, seduce a la mujer del tirano, tiene tal vez la virtud natural del patriotismo, pero carece de la virtud moral que hace bueno al hombre *simpliciter*, por hacer buena su voluntad⁸⁵. Pues a la buena voluntad que resulta de la virtud le es esencial el rehuir cualquier acto contradictorio con el bien moral.

ANA MARTA GONZÁLEZ

Universidad de Navarra.



⁸⁵ Cfr. David M. GALLAGHER, «Aquinas on Goodness and Moral Goodness», en ID. (Ed.), *Thomas Aquinas and his Legacy* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1994), pp. 37-60.



La doctrina de la equidad en Aristóteles

Introducción

En el presente trabajo se intentará presentar el pensamiento del Estagirita en lo que se refiere a la doctrina de la equidad, como forma peculiar de la justicia legal, o mejor, como virtud aneja, partiendo de lo que sobre el tema expone principalmente en su *Ética Nicomaquea*. Siguiendo el método del propio Aristóteles, iniciaremos el tema con una aproximación a los significados de la palabra ἐπιείκεια, pues es éste el primero y más seguro camino para conocer la cosa y lo que los hombres han querido expresar de ella. A continuación, se procurará ubicar el dicho tema o doctrina en el marco contextual en el que el Filósofo lo piensa, haciendo una referencia al tratado de la justicia, y en el de su obra en general, a fin de obtener de ella sus mejores frutos. Finalmente, teniendo en cuenta que es común entre los juristas definir a la equidad como *la justicia del caso concreto*¹ —contra lo cual se objeta que, siendo el objeto de la justicia el derecho del otro, no tiene otro modo de realizarse como no sea *en el caso concreto*, pues es en él en lo que se concreta (valga la redundancia) aquello a lo cual la justicia tiende de suyo, de donde no habría diferencia entre equidad y justicia²— se verá si es o no totalmente desacertada aquella aseveración. Y, puesto que este trabajo versa sobre el pensamiento del Filósofo, será en ese contexto en el que se analizará dicha definición, procurando en todo caso evitar la identificación entre la ἐπιείκεια y la *aequitas*, como atinadamente advierte Lamas³.

¹ Cfr. B. MONTEJANO, *La equidad como justicia y la equidad como discreción: Acerca de la justicia* (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1971), p. 50.

² Cfr. F. A. LAMAS, *La experiencia jurídica* (Buenos Aires: IEFSTA, 1991), p. 428. En la nota 631 cita a A. Gómez Robledo, quien afirma expresamente: «La equidad es [...], no algo diferente de la justicia, sino, con todo rigor, la justicia del caso concreto» (*Meditación sobre la justicia*).

³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* II-II q. 120 a. 2. Si bien el Doctor Angélico afirma que la ἐπιείκεια es lo que «apud nos dicitur *aequitas*», no parece tan claro que reduzca aquélla a la segunda, de la que Lamas afirma que era «un principio formal inmanente de todo

Breve análisis etimológico

El sustantivo ἐπιείκεια aparece en numerosas obras del *Corpus aris-totelicum*, no siempre con el mismo significado y alcance⁴. Lo mismo cabe decir respecto del adjetivo ἐπιεικής. Si intentamos una aproximación al término a partir de su etimología, encontraremos una pista del por qué de aquella diversidad. Ἐπιείκεια tiene dos sentidos básicos: uno amplio y otro más restringido, los cuales guardan sin duda una relación; finalmente, un sentido estricto que es el que nos interesa. Efectivamente, significa: 1) verosimilitud; 2) clemencia, mansedumbre, bondad; y 3) equidad, justicia.

La raíz verbal del término es εἶκω: ceder, retirarse; conceder; aflojar, abandonar. Se vincula con εἶκως: verosímilmente; con razón, con derecho, convenientemente; part. verosímil, natural, conveniente, y también con εἶκόν: imagen, y la forma verbal εἰκάζω: representar, copiar, sacar la imagen, el retrato de uno; igualar, confrontar, asemejar, conjeturar, presumir. De este modo, ἐπιεικής significa: conveniente, adecuado, justo, equitativo; aparente, especioso; bueno, indulgente, moderado, amable; capaz, mientras que ἐπιεικώς significa: conveniente, justamente; probablemente; moderado; bastante, suficientemente; hábilmente, ordinariamente⁵.

Derecho y, en tal sentido, todo Derecho verdadero era equitativo» (*La experiencia jurídica*, p. 428). Lo que no queda claro en la exposición del Aquinate es si el problema de la epieikeia se plantea con relación a la dialéctica «normalidad-excepción jurídicas» o en aquella otra de «generalidad-singularidad», como las llama Lamas. Por lo ronto, el ejemplo empleado en II-II q. 120 a. 1 parece apuntar a lo primero, pues una ley que manda devolver lo ajeno, no puede aplicarse al pie de la letra cuando «lo ajeno» arrebatado es el puñal de un demente a éste. En estos casos, «bonum autem est, prætermisissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiæ ratio et communis utilitas». Esto es lo propio de esa parte subjetiva de la justicia, que es la virtud de la equidad.

⁴ Cfr. K. BERKOWITZ & K. SQUITIER, *Thesaurus Linguae Graecae: Canon of Greek Authors and Works*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 1986). En el índice temático de esta obra, ἐπιείκεια aparece dieciocho veces en las siguientes obras de Aristóteles: *Ethic. Nicom.* 1121 b 24, 1137 a 31-32, 1138 a 2, 1167 a 19, 1175 b 24; *Magna moral.* 2.1.1.1, 2.1.1.3, 2.2.1.2, 2.2.1.8; *Polit.* 1309 b 6; *Rhet.* 1356 a 11, 1373 a 18, 1376 a 28, 1399 b 3; *Top.* 141 a 16; *De virt. et vit.* 1251 b 33; *De Xenoph.* 977 b 34. No hemos computado las veces que aparece declinada la palabra, ni tampoco hemos buscado el número de lugares en que usa el adjetivo. Empero, en nuestro trabajo no nos hemos limitado a emplear los textos en que el término empleado es el sustantivo en caso nominativo.

⁵ Cfr. M. BALAGUÉ, *Diccionario griego-español* 4a. ed. (Madrid: Cía. Bibliográfica Española, 1960), s. v. ἐπιείκεια. Aparece también allí la vinculación con las siguientes voces: εἰκώς, part. de εἶκα (semejante, conveniente, tal, natural; verosímil, probable); εἰκότως (adv.: del mismo modo, naturalmente, como es justo); εἶκα (pf. con significado de presente: ser semejante, parecerse a, tener aspecto de, convenir); por éste último, con εἰκαθόν (aoristo derivado de εἶκω: retirarse, ceder, y con εἰκάζω [εἰκόν] presentar, copiar, sacar la imagen, el retrato de uno; igualar, confrontar, asemejar; conjeturar, presumir). Por su parte, el vocabulario de Fontoynot relaciona nuestro término con el ya citado εἶκα: tener el aire de, i. e., 1º parecerse a (dat. de atribución); 2º aparecer (perf. del inusitado εἶκω); y, de allí, con εἰκώς (part.), εἰκάζω (1º asemejar [suf. ζω causativo], representar; 2º de donde se extiende a conjeturar, conforme a las semejanzas) y εἰκόν (imagen). Cfr. V. FONTOYNOT, *Vocabulario griego: Comentado y basado en textos*, 2a. ed. (Santander: Sal Terraz, 1954), p. 131.

Para los griegos, la *ἐπιείκεια* tenía, pues, «un sentido de razonabilidad, moderación e indulgencia que flexibiliza al *nomos* en su aplicación concreto, etendiendo más a su espíritu que a su letra, o que hace benigno el juicio acerca de la conducta moral de otro»⁶. Como veremos, en el pensamiento griego en general y, particularmente en el del Estagirita, los tres sentidos se vinculan estrechamente. Equitativo es aquél que es justo precisamente cuando es benigno, porque, pudiendo atarse a la letra de la ley ante un caso excepcional, resuelve buscando su espíritu; de este modo, cede o concede o se retira para obrar lo conveniente, lo que es conforme a derecho, lo que aquí y ahora parece o aparece como lo más justo, es creíble en su apariencia de justo.

Presentaremos a continuación los textos en que Aristóteles trata el tema, según el orden cronológico que, del *Corpus aristotelicum* ofrece Fraile⁷

Ubicación del tema en el contexto del tratado sobre la justicia

Para comprender en todo su alcance la doctrina de la *ἐπιείκεια* en Aristóteles, es conveniente ubicarla en su contexto, que es el tratado de la justicia. Nos limitaremos a una brevísima presentación de los que, sobre el particular, desarrolla el Filósofo en el libro V de la *Ética Nicomaquea*. Como es corriente en él, toma como punto de partida de toda su consideración el que resulta más accesible a la experiencia cotidiana de todos los hombres: el lenguaje; concretamente, lo que habitualmente se quiere significar cuando de un hombre se dice que es «injusto». Dado que la injusticia y lo injusto, por ser contrarios a la justicia y lo justo, pertenecen al mismo género que éstos, sirven de vía de acceso a su conocimiento; bien que de vía negativa y por oposición. Así constata que se llama *injusto* tanto al trasgresor de la ley, como al codicioso y al inicuo, pues ninguno de estos dos respeta la igualdad debida, sea porque busca para sí más (o menos, cuando de males se trata) de lo que le corresponde, sea porque retiene o no da al otro lo suyo (del otro). De ello se infiere que ambas palabras tienen varios significados, los que no llegan a ser, sin embargo, dispares, sino que guardan alguna semejanza entre sí.

⁶ F. A. Lamas, *La experiencia jurídica*, p. 428. En el *Comentario a la Ética Nicomaquea* Santo Tomás interpreta la etimología del término griego diciendo que lo equitativo es lo conveniente en cuanto implica una obediencia superior a la ley («quia videlicet per *epiichiam* aliquis excellentiori modo obedit, dum obsevat intentionem legislatoris ubi dissonant veba legis»).

⁷ La cuestión de la cronología, estrechamente unida a la de la autenticidad, no es tema pacífico entre los comentaristas y especialistas. Fraile presenta varias opiniones, si bien destaca que es la de Jaeger la que, a pesar de algunas reservas, ha sido acogida mayoritariamente. Esta será pues la que seguiremos. Cfr. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, I: *Grecia y Roma* (Madrid: B.A.C., 1956).

A partir de algunos ejemplos infiere que «lo injusto es lo ilegal y lo desigual»⁸, porque se dice que es injusto el que viola las leyes, el codicioso y el que no guarda la igualdad en los cambios. Por contraposición, «el justo será *el* observante de la ley y de la igualdad». De donde se sigue la escueta definición de lo justo: «Lo justo, es lo legal y lo igual (ὁ δίκαιος ἔσται ὃ τε νόμιμον)»⁹.

Primera aclaración: el Filósofo emplea aquí la palabra νομός en sentido amplio, como se infiere de la siguiente afirmación: «La ley ordena vivir según cada una de las virtudes, así como prohíbe vivir según cada vicio en particular»¹⁰.

En este primer sentido, la justicia así entendida —*legal*— no es una virtud en particular, sino toda la virtud o la virtud total¹¹, puesto que abarca todo lo que hace al bien del hombre, no en absoluto sino en cuanto dice relación con otro, es decir, en cuanto miembro de una comunidad¹². Esto hace de la justicia la virtud perfecta, la mejor de las virtudes, por ser la más importante y principal a los efectos de asegurar la cohesión y viabilidad de la ciudad, sin la cual no puede haber vida verdaderamente humana¹³.

«La justicia así entendida es la virtud perfecta (ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τέλεια), pero no absolutamente, sino con relación a otro. Y por esto la jus-

⁸ *Ethic. Nicom.* 1129 b 1.

⁹ *Ethic. Nicom.* 1129 a 34-35.

¹⁰ *Ethic. Nicom.* 1129 b 18-19.

¹¹ Cfr. *Ethic. Nicom.* 1130 a 10, 1130 b 7, 19, etc.

¹² *Ethic. Nicom.* 1129 b 26-27, 1130^a 9-10.

¹³ No hay que olvidar que, ésta que Aristóteles llama la «filosofía de las cosas humanas», culmina con la política, porque es en la πόλις, en la comunidad suprema, donde el hombre puede venir a ser plenamente hombre, donde puede actualizar aquellas potencias que son propias de la persona, pero que no se desarrollan fuera del contacto y del intercambio con otros hombres. Entiéndase bien: Aristóteles no emplea el término *persona*, de cuño teológico cristiano, mas señala que, de tal manera inclina su naturaleza al hombre a vivir en comunidad, que éste puede llamarse con verdad «animal político o social», hasta el punto que uno que «por naturaleza y no meramente por el azar (fuera) apolítico o insociable, o bien es inferior en la escala de la humanidad, o bien está por encima de ella [...] “hombre sin raza, sin ley, sin corazón”» (*Polit.* 1253 a, trad. de Saramanch). Lo que hace al hombre especialmente apto para la vida social —y necesitado de ella—, es, por un lado, el lenguaje gracias al cual —en tanto es expresión de la racionalidad— lo que hace al hombre capaz de «indicar lo provechoso y lo nocivo y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto, ya que es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales» (*Ibid.*). Ahora bien, esto implica que los hombres se unen para vivir en comunidad no sólo por la necesidad que les imponen sus carencias —ya que nadie puede darse a sí mismo todo lo que precisa para vivir una vida verdaderamente humana—, sino por otro tipo de necesidad, que es por cierta abundancia, pues el ser humano se plenifica como tal en la vida virtuosa, que es la vida conforme a la recta razón, a lo específicamente humano. Justamente ese es el fin de la comunidad política, la razón de ser de la πόλις. «Es evidente que un estado no es meramente la participación de un lugar común en orden a prevenir las injurias y daños mutuos y al intercambio de bienes. Esas son condiciones previas necesarias para la existencia del estado, si bien, aun cuando estas condiciones estén presentes, eso no constituye un estado, sino que un estado es una asociación o comunidad de familias y clanes en una vida buena (virtuosa), y su vinalidad es una vida plena e independiente (autárquica)» (*Polit.* 1280 b - 1281 a).

ticia nos parece a menudo ser la mejor de las virtudes (κρατιστη τῶν ἀρετῶν) [...] porque es el ejercicio de la virtud perfecta. Es perfecta porque el que la posee puede practicar la virtud con relación a otro, y no sólo para sí mismo [...] obra por cierto difícil»¹⁴

Ahora bien, puesto que las leyes se promulgan mirando al bien común (o, al menos, al interés de los mejores o de los principales, aclara el Estagirita, firmemente anclado en la realidad¹⁵), lo «justo legal» es «lo que produce y protege la felicidad (τῆς εὐδαιμονίας) y sus elementos en la comunidad política»¹⁶. Se identifica así con «lo justo político» precisamente por su relación directa con el bien de la πόλις: «Lo justo entre los asociados para la suficiencia de vida y que son libres e iguales, bien sea proporcional o numéricamente»¹⁷. Esto que es «justo entre asociados» no es sólo aquello que hace a la distribución de las cosas comunes ni a los intercambios, sino a esto y a todo aquello que contribuye a la perfección del hombre, en cuanto que, siendo éste parte de la comunidad política, su bondad redundará en beneficio del todo social.

Retomando lo dicho hasta aquí, se constata la analogía de los términos *justicia* y *justo*, con sus dos sentidos: uno amplio, para significar todo aquello que hace al bien del hombre en cuanto parte de la comunidad política —por ende, en cuanto dice alteridad— y uno restringido. En el primero, justicia se identifica con virtud a secas («son lo mismo en su existir, pero no en su esencia lógica», dice el Filósofo¹⁸) y corresponde a la llamada *justicia legal* y a lo *justo político*. La diferencia entre ambas radica en que hablamos de *justicia* cuando ponemos el acento en que es para otro o dice relación con otro; mientras que cuando la consideramos en cuanto cierta cualidad, un hábito adquirido, es *virtud*¹⁹.

A esto justo legal (en sentido amplio), identificado con lo justo político, lo subdivide Aristóteles en *justo natural* y *justo legal*²⁰. Nuevamente hay que tener presente que el Filósofo se mueve con la libertad que le otorga la analogía (no sólo la analogía del concepto, sino la analogía del ente), y que ha comenzado empleando la palabra νομός en toda su extensión. Ahora la acota y señala dos especies dentro del género justo político:

¹⁴ *Ethic. Nicom.* 1129 b 26-27, 31-34; 1130 a 8.

¹⁵ *Ethic. Nicom.* 1129 b 16-17.

¹⁶ *Ethic. Nicom.* 1129 b 18-19. 'Ἡ εὐδαιμονία-ας, que traducimos por felicidad, prosperidad, y, por extensión, vida feliz, buena, es una palabra compuesta del prefijo εὖ: *adv.*, que significa bueno, bien, en todos los sentidos; conveniente, recto, justo, feliz; y el sust. δαίμων-ονος, que hace referencia a los dioses, sea una deidad determinada, un genio o demonio, un espíritu bueno o malo, sea a la voluntad de los dioses y a su auxilio. De donde, una vida feliz es aquella conforme a la voluntad divina, que cuenta con el auxilio de los dioses, que es movida o impulsada por un espíritu o genio bueno. Esto es, una vida virtuosa.

¹⁷ *Ethic. Nicom.* 1134 a 25-28.

¹⁸ *Ethic. Nicom.* 1130 a 13. En este punto parece más clara la traducción de Samaranch: «Coincide con la virtud, pero su esencia es distinta» (*Aristóteles: Obras*, traducción, estudio preliminar, preámbulos y notas por F. de P. Samaranch [Madrid: Aguilar, 1964]).

¹⁹ *Ethic. Nicom.* 1130 a 13-14.

²⁰ *Ethic. Nicom.* 1134 b 18.

«Se lo justo político (πολιτικοῦ δικαίου) una parte es natural, otra es legal. Natural (φυσικόν) es lo que en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de nuestra aprobación o desaprobación. Legal (νομικόν) es lo que en un principio es indiferente que sea de este modo o del otro, pero que una vez constituidas las leyes, deja de ser indiferente»²¹.

De este modo, lo justo legal (en sentido amplio) se relaciona tanto con aquellas normas que lo son por disposición de los hombres (lo legal en sentido estricto), cuanto con aquella que lo son por naturaleza²². Si en lugar de considerar la justicia en este sentido general, como toda la virtud, la consideramos como parte de la virtud o como justicia particular²³, encontramos lo siguiente:

— Que tanto una como otra se refieren a lo que dice *relación con otro* en cuanto, en alguna medida, le es debido al otro; esto es a modo de *género* y lo que permite que ambas reciban el mismo nombre de justicia²⁴.

— En lo justo particular, en tanto que lo igual, hay que considerar cuatro términos entre los que pueda darse lo más y lo menos: dos *personas* para las cuales se da algo justo y dos *cosas* en las cuales se dé lo igual o lo desigual. Para que haya justicia es preciso que se guarde la misma relación para las personas que para las cosas, de tal modo que a personas iguales, cosas iguales, a personas desiguales, cosas desiguales²⁵.

Ahora bien, esto puede darse de dos modos, a saber:

— Respecto de las cosas que son comunes a todos, o a algún sector de la comunidad política, tales como ciertos bienes y cargas. En este tipo de cosas las personas suelen no ser iguales; por lo mismo, lo igual será lo proporcional a las condiciones personales de cada uno (mérito o demérito). Señala Aristóteles que, cuando se trata de *distribuir* entre quienes son diferentes cosas comunes, *lo justo es algo proporcional y la proporción es una igualdad de razones*, de modo que *lo justo* resulta ser un medio entre extremos desproporcionados²⁶. Ésta es la justicia *distributiva* (διανεμητικός, de δια-νέμω: repartir, dividir, distribuir; regir, gobernar²⁷), o lo *justo proporcional* (ἀνάλογος, de ἀναλογέω, corresponder²⁸), indispensable para la vida de la comunidad política pues que ella

²¹ *Ethic. Nicom.* 1134 b 18-21.

²² Cfr. *Ethic. Nicom.* 1134 b 24-35; 1135 a 1-5.

²³ Es lo que hace a partir del cap. 2 (desde 1130 a 15), probando que existe una justicia como virtud especial en virtud de su objeto. Sólo dos capítulos vienen a interrumpir este tratamiento: el 7º, donde retoma brevemente lo justo político, y el 10º, sobre la ἐπιείκεια, que algunos autores opinan debería estar al final del libro V, por cuanto rompe la continuidad lógica entre el 9º y el 11º.

²⁴ Si bien Aristóteles lo refiere a la injusticia, lo hace siguiendo el método que anunció al inicio: el análisis de los contrarios. Cfr. *Ethic. Nicom.* 1130 a 35-1130 b 1.

²⁵ Cfr. *Ethic. Nicom.* V 3: 1131 a 10-23.

²⁶ *Ethic. Nicom.* 1131 a 30-32; 1131 b 10.

²⁷ *Ethic. Nicom.* 1131 b 27.

²⁸ *Ethic. Nicom.* 1131 b 17.

mantiene el vínculo social, ya que «devolviendo lo proporcional a lo recibido es como se conserva la ciudad»²⁹.

— Respecto de las cosas que pueden ser objeto de transacciones privadas, tales como los bienes fungibles. En este ámbito, los sujetos se tienen como iguales. Aquí el Filósofo emplea el término *συνάλλαγμα* tanto para lo que estrictamente puede ser un contrato o convenio entre partes cuanto para designar la relación que surge como consecuencia de un ilícito. Al primer tipo de *συνάλλαγμα* lo llama voluntario y al segundo involuntario³⁰. Aquí habla Aristóteles de *lo justo correctivo*³¹, expresión que resulta más acorde que la habitualmente empleada (*conmutativa*) al pensamiento del Filósofo, por cuanto su función es corregir las desigualdades resultante de la injusticia, cuando una parte sufre un daño o pérdida o menoscabo que puede ser medido, mientras otra se beneficia con ello. Así lo justo correctivo será el medio entre la pérdida y el provecho³².

Si comparamos la justicia total o legal con la particular, encontramos en el texto las siguientes distinciones:

— Que la primera se relaciona con la ley, en cuanto ésta manda todo lo que hace a la virtud, mientras que la segunda se vincula con lo igual.

— Que, mientras la primera tiene por objeto todo acto virtuoso, la segunda aquello en lo que cabe igualdad o desigualdad³³.

— Que la segunda, esto es, la justicia particular, también es legal, en cuanto lo igual es al lo legal como una parte suya.

Cabe hacer aquí una aclaración, pues se podría objetar, citando al propio Aristóteles, que la justicia particular no es legal. En efecto, afirma el Filósofo que «lo desigual y lo ilegal no son lo mismo, sino diferentes [...]»³⁴, por lo que cabe distinguir entre la injusticia (*total*) que se refiere al incumplimiento de la ley (y, por contraposición, la justicia que consiste en el cumplimiento de aquélla) y la injusticia (particular) que supone una violación de la igualdad debida y en la cual hay siempre una búsqueda desordenada de lucro o beneficio cuantificable (cuyo contrario es la virtud particular de la justicia)³⁵. No obstante lo aparentemente categórico de la negación, no es absoluta, pues, el texto completo dice que lo desigual y lo ilegal no son lo mismo, porque difieren

²⁹ *Ethic. Nicom.* 1132 b 35.

³⁰ *Ethic. Nicom.* 1131 a 1-2. Este sustantivo, relacionado con el verbo *συνάλλω*, significa relación, particularmente, las que surgen del comercio, del intercambio; de allí que signifique también comercio, en cuanto acción; por extensión, designa (todo) contrato, pacto. El verbo, en tanto que transitivo, significa estipular, pactar con otro; unir; por extensión, reconciliar. Como intransitivo, tener relaciones, tratar con. Cfr. M. BALAGUÉ, *Diccionario*, s. v.

³¹ *Ethic. Nicom.* 1131 b 25.

³² *Ethic. Nicom.* V 4: 1132 a 19.

³³ *Ethic. Nicom.* 1130 b 22-25; 1131 a 10-13.

³⁴ *Ethic. Nicom.* 1130 b 12.

³⁵ Cfr. *Ethic. Nicom.* 1130 a 20-35; 1130 b 1-5.

«[...] como la parte respecto del todo (ὡς μέρος πρὸς ὅλον) (porque todo lo desigual es ilegal, pero no todo lo ilegal es desigual [τὸ μὲν γὰρ ἄνισον ἅπαν παράνομον, τὸ δὲ παράνομον οὐχ ἅπαν ἄνισον])»³⁶.

De donde se infiere que la expresión *legal*, calificando tanto a la justicia como a la injusticia, tiene un sentido amplio que se identifica con todo lo que es objeto de virtud y que, por ello, se refiere también a lo que es objeto de una virtud particular, aquella que regula las relaciones entre los hombres, en las que cabe igualdad y desigualdad. También esto es objeto de la ley y regulado por ella. Es lo que el propio Aristóteles afirma más adelante:

«Lo justo existe sólo entre hombres cuyas relaciones mutuas están gobernadas por la ley; y la ley existe para hombres entre quienes hay injusticia [...] Y entre quienes puede haber injusticia, pueden también cometerse actos injustos [...] Por este motivo, no permitimos que gobierne el hombre, sino la ley, porque el hombre ejerce el poder por sí mismo y acaba por hacerse tirano»³⁷.

Volvamos a la definición de justicia con que Aristóteles abre el libro V: «Aquel hábito que dispone a los hombres a hacer cosas justas y por el cual obran justamente y quieren las cosas justas»³⁸. Las *cosas justas* pueden ser tanto todo lo que es de suyo bueno y virtuoso y, por eso, objeto de las leyes, cuanto todo aquello es virtuoso en cuanto causa, conserva o restituye la igual debida; también esto es legal, aunque en sentido restringido. En ambos casos, se trata de estar bien dispuesto, querer y obrar cosas justas con relación a otro u otros hombres y no a uno mismo.

Consideramos que es necesario tener presente esta amplitud que, gracias a la riqueza de la analogía, tiene para el Estagirita la expresión *justicia legal*, puesto que de ella hablará al considerar a la ἐπιείκεια. Será preciso, entonces, indagar en qué sentido, si amplio, si estricto, si en todo sentido, la emplea al ponerla en relación con la ἐπιείκεια.

La ἐπιείκεια en los textos aristotélicos

A. Ética Nicomaquea

En la *Ética Nicomaquea*³⁹, ἐπιείκεια y el adjetivo ἐπιεικής son empleados preferentemente en el tercer sentido antes mencionado. Preci-

³⁶ *Ethic. Nicom.* 1130 b 11-12.

³⁷ *Ethic. Nicom.* 1134 a 30-35.

³⁸ *Ethic. Nicom.* 1129 a 7-9.

³⁹ Empleamos la versión bilingüe traducida y anotada por A. Gómez Robledo (México: UNAM, 1954).

samente por eso, al iniciar el tratamiento del tema, inserto en el libro V, Aristóteles se pregunta si la justicia y la equidad son o no lo mismo. Nuevamente toma como punto de partida la experiencia común a todos los hombres, en la cual, justicia y equidad si bien no son lo mismo, tampoco se entienden como totalmente diversas. De esto se sigue —dirá Aristóteles— que difieren como partes específicas de un todo genérico⁴⁰; vale decir, tienen ambas algo en común, que es a modo de género, y algo por lo que se distinguen, que es a modo de diferencia específica. La segunda constatación, tomada también del lenguaje común, es que tanto equidad como justicia pueden tener un sentido lato, equivalente a todo aquello que es digno de alabanza por ser bueno o virtuoso, y un sentido estricto. El punto que hay que aclarar es el sentido estricto, porque es aquí donde aparece el problema (ἀπορία) dado que, o bien equitativo se identifica con lo justo (y de esto, lo mejor⁴¹), o bien si no es justo, no es digno de alabanza. Pero, si ambas se identifican, no se ve para qué hablar de ellas como de dos cosas distintas. Al respecto, reflexiona el Filósofo:

«Lo que produce la dificultad es que lo equitativo es en verdad justo, pero no según la ley, sino que es un enderezamiento de lo justo legal (οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου)»⁴².

En esto estriba su condición de óptimo: es justo y es mejor que lo justo, pero no que lo justo a secas, sino que lo justo legal⁴³.

Y explica el porqué:

«La causa de esto está en que **toda ley es general**, pero tocante a ciertos casos no es posible promulgar correctamente una disposición en general, (porque inevitablemente) la ley toma en consideración lo que más ordinariamente acaece, sin desconocer por ello la posibilidad de error»⁴⁴.

¿En qué consiste esa posibilidad de error? El mismo Estagirita se encarga de aclarar que el error no está ni en la ley (por lo tanto, no se trata del supuesto de falta de legislación aplicable, de laguna del derecho) ni en el legislador, sino *en la naturaleza del hecho concreto*, que es contingente:

⁴⁰ *Ethic. Nicom.* 1137 a 34.

⁴¹ *Ethic. Nicom.* 1137 b 1-5.

⁴² *Ethic. Nicom.* 1137 b 11-12.

⁴³ Tomás de Aquino explica esta superioridad de lo equitativo sobre lo justo a partir de la división de lo justo político en legal y natural: «Iustum quo cives utuntur dividitur in naturale et legale: est autem id quod est epíches melius iusto legali, sed continetur sub iusto naturali» (*In V Ethic.*, lect. 16, n. 1081); de donde resulta una diferencia de especie respecto de su género, entre la equidad y la justicia. No parece, sin embargo, ser ése el sentido en que lo plantea el Filósofo, quien contrapone claramente generalidad con excepcionalidad, pero una excepcionalidad que la ley, si pudiese hablar en términos particulares, contemplaría.

⁴⁴ *Ethic. Nicom.* 1137 b 13-17. El agregado entre paréntesis es nuestro.

«El error (τὸ ἁμάρτημα) no está en la ley ni en el legislador, sino en la naturaleza del hecho concreto (φύσει τοῦ παράλματος ἐστίν), porque tal es la materia de las cosas prácticas»⁴⁵.

Es interesante notar el verbo empleado —ἁμαρτάνω—, que literalmente y en su sentido físico, primario, significa *no dar en el blanco*; de allí, *fallar, errar*, y esto, a causa de un *desvío*, tal como ocurre con la flecha, que no da en el blanco, yerra, porque se desvía. Ahora bien, porque se desvía, *no consigue, pierde, se ve privado de* aquello a lo que tendía. Finalmente, en sentido figurado, ἁμαρτάνω significa *errar, equivocarse, engañarse*⁴⁶. De este modo, la equidad guarda relación con la solución justa —esto es, adecuada a derecho— de un hecho concreto que, por alguna peculiaridad, escapa a los supuestos generales de la ley que le es aplicable. De allí su definición como *enderezamiento de lo justo legal*. Así se entiende que, a renglón seguido, venga a concluir que debe el juez, en estos casos, *corregir la omisión* y, no obstante ello, reiterar que el error o la omisión, o como se la quiera llamar, no es de la ley ni, por ende, del legislador.

«Cuando la ley hablare en general —y ya se ha dicho que eso ocurre siempre y que por ello son necesarios los decretos y las sentencias— y sucediere algo en una circunstancia fuera de lo general, se procederá rectamente corrigiendo la omisión (ἡ παρά-λειψις) en aquella parte en que el legislador faltó y erró por haber hablado en términos absolutos, porque si el legislador mismo estuviera ahí presente, así lo habría declarado, y de haberlo sabido, así lo habría declarado»⁴⁷.

Lo que ocurre es que, en la confrontación de un caso concreto singularísimo con la norma legal que le es aplicable (que, en tanto que general, necesariamente omite algunos aspectos particulares que hacen excepcional este caso), si el juez se atuviese a la sola letra de aquella, «no daría en el blanco», no alcanzaría el fin intentado por la ley, resultando de ello una injusticia. Y así, a fuer de ser justo, habrá que rectificar la ley en su concreción solucionando el caso en atención a sus peculiaridades y a la finalidad de la misma ley, que mira a lo justo y a la conservación de la ciudad. Esto corresponde al juez precisamente porque está

⁴⁵ *Ethic. Nicom.* 1137 b 17-19. En el mismo sentido, Tomás de Aquino señala que, lo que es verdadero para muchos, puede no serlo respecto de unos pocos, como ocurre con los hechos humanos, que son lo que las leyes reglan: «In talibus necesse est quod legislator universaliter loquantur propter impossibilitatem comprehendendi particularia [...] Legislator accipit id quod est ut in pluribus, et tamen non ignorat quod in paucioribus contingit esse peccatum» (*In V Ethic.*, lect. 16, n. 1084).

⁴⁶ M. BALAGUÉ, *Diccionario griego-español*. Es interesante también que, en el griego bíblico neotestamentario, tal verbo haya sido empleado, particularmente en los escritos paulinos, para significar lo que nosotros traducimos por *pecado*.

⁴⁷ *Ethic. Nicom.* 1137 b 20-24. Samaranch traduce «llenar la laguna dejada por el legislador y corregir la omisión». El verbo *παρά-λείπω* significa dejar a un lado, omitir, descuidar, abandonar. También, conceder.

puesto como guardián de la ley. Aristóteles dice expresamente: «El magistrado (ὁ ἄρχων) es el guardián de lo justo (φύλαξ τοῦ δικαίου); y si de lo justo, también de lo igual (τοῦ ἴσου)»⁴⁸. Al decir «de lo justo y también de lo igual» está refiriéndose tanto a lo justo legal como a lo particular. En cumplimiento de tal misión, corresponde al juez «restaurar la igualdad» allí donde ha sido violentada⁴⁹. Toda igualdad, porque, en última instancia, del juez se espera que diga lo justo, aquí y ahora, cualquiera sea el ámbito en que tal relación se establezca: «Ir al juez es ir a la justicia, pues el juez ideal es, por así decirlo, la justicia animada (δίκαιον ἔμφυχον)»⁵⁰. Por eso su acto se denomina ἡ δίκη, término mucho más significativo que el nuestro *sentencia*, ya que debe ser la expresión clara de lo que es justo aquí y ahora. De tal modo que, aquel que es como la *justicia animada* no puede sino decir lo justo y hacer justicia, restableciendo la igualdad vulnerada. No otra cosa es δίκη: «La sentencia judicial es el discernimiento de lo justo y de lo injusto (ἡ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου)»⁵¹.

El juez debe realizar este discernimiento prudencialmente, a la luz de la ley, a fin de que no se le escapen las particularidades del caso que, inevitablemente, la ley no puede contemplar. Porque, por un lado, debe asegurar el *gobierno de la ley*⁵², y por otro, velar por que ésta alcance efectivamente su fin, que no es otro que la conservación de la sociedad, lo cual es imposible sin justicia⁵³. Así resulta manifiesto que lo equitativo sea justo y, al mismo tiempo, algo diverso de lo justo y, mejor que lo justo, puesto que es rectificador de lo justo legal cuando, en un caso concreto y singularísimo, esto es, excepcional, de la aplicación de la ley en su «materialidad» (en su letra), se seguiría todo lo contrario a lo que la misma ley pretende lograr: «Y esta es la naturaleza de lo equitativo: ser una rectificación de la ley en la parte en que ésta es deficiente por su carácter general»⁵⁴.

Lamas señala cuatro condiciones para que proceda esta rectificación: — La generalidad de la ley y la normalidad de los casos por ella previstos en general.

— Lo excepcional del caso sometido a juicio.

— Que, en razón de su carácter excepcional, el caso no haya podido ser previsto por el legislador.

— Que por el hecho de ser excepcional e imprevisible o imprevisto, la aplicación de la ley resulte inadecuada respecto de él, y por lo tanto, injusta⁵⁵.

⁴⁸ *Ethic. Nicom.* 1134 b 1-2.

⁴⁹ *Ethic. Nicom.* 1132 a 5.

⁵⁰ *Ethic. Nicom.* 1132 a 22.

⁵¹ *Ethic. Nicom.* 1134 a 31.

⁵² *Ethic. Nicom.* 1134 a 30- 35. Cfr. *supra* texto nota 37.

⁵³ *Ethic. Nicom.* 1132 b 35.

⁵⁴ *Ethic. Nicom.* 1137 b 26-27.

⁵⁵ F. A. LAMAS, *La experiencia jurídica*, pp. 430-433.

De allí su conclusión, en la línea del pensamiento aristotélico: la equidad se muestra como la solución al problema que la excepcionalidad de un hecho plantea al juez, a la hora de aplicarle la ley que lo comprende sin comprenderlo (valga la redundancia). Dicho de otro modo, la dificultad de subsumirlo en los principios de la ley que le corresponden, pero que por su inevitable generalidad no logran resolverlo justamente. Por eso, sin apartarse de la ley —que se impone al juez— éste debe adecuarla al caso concreto, en fidelidad al «espíritu» de aquella y, en última instancia, al fin de la ley (el bien común) y del derecho (la justicia). «Se trata —dice Lamas— de conferir verdad práctica a la regla [...] El juicio de equidad no significa juzgar la ley, sino juzgar rectamente según ella misma. Lo cual implica que se trata de una ley verdadera [...] una ley recta, cuya falla no es tanto de ella sino de la naturaleza mudadiza y contingente de las cosas prácticas»⁵⁶.

B. *Retórica*

En la *Retórica*⁵⁷ Aristóteles emplea el término en varios sentidos. Significa *probidad*, *honestidad*, *honradez*, cuando se refiere a la *ἐπιεικεία* del orador, o a la que se busca cultivar en los jóvenes, por ejemplo⁵⁸. Como benevolencia o indulgencia, que es el sentido más empleado, cuando trata de la equidad en relación con la ley y la justicia:

«Ser indulgente con las cosas humanas es también de equidad. Y mirar no a la ley sino al legislador. Y no a la letra, sino a la intención del legislador, y no al hecho, sino a la intención, y no a la parte, sino al todo; ni cómo es el acusado en el momento, sino cómo era siempre, o la mayoría de las veces. Y acordarse más de los bienes que de los males recibidos, y más de los bienes que ha recibido que de los que ha hecho. y soportar la injusticia recibida. Y el preferir la solución más por la palabra que por las obras. Y el querer acudir mejor a un arbitraje que a juicio, porque el árbitro atiende a lo equitativo, mas el juez a la ley, y por eso se inventó el árbitro, para que domine la equidad»⁵⁹.

En esta larga descripción, más bien casuística, la equidad aparece como expresión de *bonhomía*, de aquello que hace al hombre bueno y bello, según el ideal homérico. En este sentido, se identifica con la virtud en general, si bien —tal como surge de los ejemplos puestos por el Filósofo— en el ámbito de la vida social, allí donde hay alteridad. Sin embargo, tanto del contexto en que la cita aparece, cuanto de algunas palabras de ella, aquel sentido amplio se vincula —análogamente, podríamos decir con otro más restringido.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 435.

⁵⁷ Empleamos la versión bilingüe de A. Tovar, 4a. ed. (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990).

⁵⁸ *Rhet.* 1356 a 11, 1376 a 28, 1399 b 3.

⁵⁹ *Rhet.* 1374 b 11, 16-22. Ver también 1373 a 18.

Por el contexto, pues estamos en el capítulo referido a la ley como criterio de justicia; ley que es tanto la *particular* cuanto la *común*, o, si se quiere, la propia de cada pueblo y la que es conforme a la naturaleza⁶⁰. Y lo que es justo o bien para la comunidad, o bien para uno de sus miembros⁶¹. En este sentido, el Filósofo identifica a lo equitativo con lo justo, si bien no absolutamente:

«Lo equitativo parece que es justo, pero es equitativo lo justo más allá de la ley escrita (ἔστιν δὲ ἐπιεικὲς τὸ παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον). Esto acaece unas veces con voluntad, y otras sin voluntad de los legisladores; sin su voluntad, cuando les ha pasado desapercibido; con su voluntad, cuando no pueden definir, pero es forzoso hablar o en absoluto, o si no, con el valor más general. Y también lo que no se puede definir por causa de su infinitud (δι' ἀπειρίαν)⁶².

Es verdad que no habla aquí explícitamente de la equidad como correctivo de lo justo legal; más lo expresa al decir que es *lo justo más allá de la ley escrita*. Bien es verdad que al distinguir entre lo que acaece con voluntad del legislador, a quien la naturaleza misma de la ley le construye a hablar en términos generales, con lo que ocurre sin su voluntad, simplemente porque no previó algo, parecería ampliar el sentido de la ἐπιείκεια respecto de aquel que hemos señalado en la *Ética a Nicómaco*, pues aquí parecería que se contempla también el caso de una laguna del derecho. No obstante, no tiene por ello menos valor lo anteriormente dicho.

Pero, del ejemplo presentado por Aristóteles, resulta claro que está entendiendo ἐπιείκεια como correctivo de lo justo legal. Supuesto que la ley tipifique como conducta delictiva el «herir con hierro», ejemplifica el Estagirita, difícilmente podrá entrar en detalles acerca del tamaño y el peso y la clase de hierro empleado. Por ello, si uno que tuviese un anillo de hierro golpear a otro sería, según la letra de la ley, reo del delito tipificado; «pero según la verdad no comete delito, y esto es la equidad»⁶³.

Esto con relación al contexto; pero también del texto mencionado (*supra* 1374 b 11-22) surge que Aristóteles juega aquí con dos significados del adjetivo ἐπιεικής. Señala que ser equitativo es mirar *no a la ley sino al legislador*; y no hay en esto ninguna contradicción con lo que tantas veces repite acerca de la conveniencia del gobierno de la ley, pues la expresión se entiende rectamente si se atiende a lo que sigue: *mirar no a la letra (de la ley), sino a la intención del legislador*, que es tanto como decir, al fin al cual apunta la ley.

⁶⁰ *Rhet.* 1373 b 4-7.

⁶¹ *Rhet.* 1373 b19-20.

⁶² *Rhet.* 1374 a 27-32.

⁶³ *Rhet.* 1374 a 31-35 - 1374 b 1.

Resumiendo, aunque empleados de un modo menos preciso, también en la Retórica ἐπιείκεια y ἐπιεικής se refieren a la rectificación de lo justo legal; y lo justo legal abarca todo lo que hace a las relaciones de los hombres en comunidad, sea que esté en juego lo que es justo por naturaleza, sea lo justo por disposición del legislador, y esto último, tanto si se refiere a lo que es común a toda virtud (necesarias para conservar la comunidad), cuanto lo que es propio de aquel hábito que dispone a dar al otro lo que le es debido.

C. *Gran Moral*

Si bien no faltan quienes discuten la autoría de Aristóteles, la obra aparece en el *Corpus Aristotelicum* y por eso la traemos a colación en este trabajo⁶⁴.

El tema de la ἐπιείκεια es abordado en el libro II, y arroja una interesante luz. En efecto, por momentos, leyendo a los comentaristas, no queda del todo claro que la ἐπιείκεια sea una virtud moral, en cuanto parte de la justicia. Parece confundirse con una virtud dianoética, como si fuera una parte de la prudencia, más concretamente, de la prudencia judicial y política. Por el contrario, en la *Gran Moral* se distingue claramente entre ἐπιείκεια y discreción o discriminación, señalando que la primera inclina a obrar prontamente, mientras que la segunda ayuda a discernir qué sea lo equitativo:

«La equidad o el hombre equitativo o considerado se distingue por su prontitud para tomar menos de lo que supone su derecho legal justo (ἔστιν δὲ ἡ ἐπιείκεια καὶ ὁ ἐπιεικής ὁ ἐλαττωτικός τῶν δικίων τῶν κατὰ νόμον). Donde el legislador no puede hacer distinciones demasiado exquisitas, ya que siempre debe hablar en términos generales (ὁ νόμοθέτης ἐξαδυνατεῖ καθ' ἕκαστα ἀκριβῶς διορίζειν, καθόλου λέγει), el hombre que soporta las cosas fácilmente y que se contenta con lo que el legislador, si hubiera podido discriminar los casos concretos, le hubiera asignado, ese tal es un hombre equitativo»⁶⁵.

Dos ideas deben destacarse en este texto. En primer lugar, la reiteración de la noción principal de ἐπιείκεια, como parte de la justicia legal, o más exactamente, como la rectificación de la justicia legal⁶⁶. En efecto, aunque el pasaje no es explícitamente una cita ni una reiteración de la *Ética a Nicómaco*, es fácil advertir la misma idea en lo que hemos destacado: el legislador, por estar constreñido ha emplear términos genera-

⁶⁴ Tanto para la *Gran Moral* como para las siguientes obras, por carecer de versiones bilingües, usaremos las traducciones de Samaranch, en la edición ya mencionada. Para los textos griegos, la obra de L. BERKOWITZ & K. SQUITIER, *Thesaurus Linguae Graecae*.

⁶⁵ *Magna moral.* 2.1.1.1-3 (1198 b).

⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* II-II q. 120 a. 2: «Epieikeia ergo est pars iustitiae communiter dictae tanquam iustitia quedam existens [...] Unde patet quod epieikeia est pars subiectiva iustitiae. Et de ea iustitia per prius dicitur quam de legali: nam legalis iustitia dirigitur secundum epieikeiam».

les, no puede discriminar la cuasi-infinita gama de posibilidades que, las variables circunstancias de cada hombre y de cada caso, pueden presentar. Por ello, el equitativo no reclama lo que la ley le acuerda (*su derecho legal justo*), sino lo que le hubiera asignado de haber podido prever las particularidades del caso. De allí que, en algunos casos en los que se plantea un conflicto —en términos de justicia— entre la norma general y la excepcionalidad de un caso concreto, se requiera algo más que la justicia legal, si por tal se entiende sólo aquella que atiende a la letra de la ley. Ese algo más es una virtud aneja que, por corregir el desvío que se seguiría de aplicar la ley según la mera letra, resulta mejor que la justicia.⁶⁷

Para evitar que alguien confunda *ἐπιείκεια* con una bonhomía dispuesta a cualquier renuncia, Aristóteles aclara a renglón seguido:

«No es, en realidad, el que siempre abandona la realización de sus justas pretensiones; no puede él renunciar a lo que es natural y esencialmente justo (οὐκ ἔστιν δὲ ἐλαττωτικός τῶν δικίων ἀπλῶς; τῶν μὲν γὰρ φύσει καὶ ὡς ἀπλῶς ὄντων δικίων), sino sólo a las pretensiones legales, que el legislador se vio a la fuerza obligado a no especificar más»⁶⁸.

No se trata, entonces, de abandonar el propio derecho por consideración, respeto, benevolencia, mansedumbre, etc., sino sólo a aquél que parece serlo porque la ley lo acuerda; pero, que ésta concede porque no ha previsto alguna circunstancia que torna al caso peculiarísimo, tornando injusta tal concesión. Por eso, el hombre equitativo se reconoce por la *prontitud para tomar menos de lo que supone su derecho legal justo*.

Y ésta es la segunda idea importante; la *ἐπιείκεια* no es la virtud que *discierne* lo justo aquí y ahora, más allá de la letra de la ley y en atención a la intención del legislador, sino la que inclina a obrar de un modo determinado (*prontitud para tomar...*). También con relación a esto aclara el punto el propio autor, pues a continuación trata de la *discriminación* y de su relación con la *ἐπιείκεια*. Ambas se relacionan por tener en común los mismos objetos, entiéndase, lo justo objetivo (pues tal es el sentido de τὸ δίκαιον en cuanto *aquellos derechos que el legislador ha tenido que dejar menos especificados*. Mas se distinguen por su modo de referencia con tales objetos:

«En tales derechos, el hombre dotado del sentido de la discriminación (εὐνομοσύνη) posee una apreciación sutil y aguda. Él reconoce que el legislador lo ha pasado por alto, pero que estas cosas no son por ello menos derechos

⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summ.theol.* II-II q. 120 a. 2 ad 2um: «Epíeikeia est "melior quādam iustitia", scilicet legali quā aosevat verba legis. Quia tamen et ipsa est iustitia quaedam, non est melior omni iustitia».

⁶⁸ *Magna moral.* 2.1.1.4 (1198b). Nótese que el texto griego se refiere a lo que es justo por naturaleza o a lo verdaderamente justo.

[...] El hombre que posee este sentido discierne las cosas, y el hombre equitativo obra de acuerdo con este discernimiento (ἐστὶ μὲν οὐκ ἄνευ ἐπιεικείας ἡ εὐγνώμοσύνη; τὸ μὲν γὰρ κρίναι τοῦ εὐγνώμονος, τὸ δὲ δὴ πράττειν [καὶ] κατὰ τὴν κρίσιν τοῦ ἐπιεικοῦς)»⁶⁹.

Ambas, discriminación y ἐπιείκεια están tan estrechamente vinculadas como prudencia y justicia (tema que aborda a continuación, en el capítulo 3); porque así como el hombre que, teniendo un conocimiento de lo que es bueno y justo en sí, si carece del saber práctico que le permita discernir aquello que es bueno y justo para él, no puede ser justo, análogamente, el que carezca del sentido de la discriminación para valorar la ley y los derechos que ésta concede a la luz, no ya de su letra, sino de su finalidad, no podrá obrar equitativamente.

Lo dicho basta para poner de relieve el carácter moral de la virtud de la ἐπιείκεια que, como tal, requiere de una virtud intelectual que ilumine su objeto.

D. Otras menciones de la ἐπιείκεια

Teniendo como guía el mencionado *Thesaurus Linguae Græcæ*, mencionaremos los otros sitios donde aparece el término ἐπιείκεια, si bien ninguno de los siguientes agrega nada nuevo; incluso, en algún caso la referencia es meramente circunstancial.

El referido subsidio ubica nuestro término en el pasaje 1309 b 6 de la *Política*, que, en la versión de Samaranch aparece traducida como *bondad moral*. Por lo que respecta a *De las virtudes y los vicios*, aunque el texto griego habla de ἐπιείκεια, por el contexto, pues está tratando de lo que es propio de la virtud en general, el término está empleado en el sentido amplio de benevolencia⁷⁰. Por su parte, la referencia en los *Tópicos*, en el capítulo donde se trata de la definición, es al sólo efecto de ejemplificar una definición mal hecha, por reiterativa. La definición citada dice: «La equidad es una atenuación de lo que es conveniente y justo»⁷¹. No juzga Aristóteles la verdad de esta definición, sino su forma, pues siendo lo justo un modo de lo conveniente, la mención de ambos términos es redundante.

La ἐπιείκεια como «la justicia del caso concreto»

A partir de la lectura de los textos aristotélicos, no parece que la definición de la equidad como «la justicia del caso concreto» sea la más feliz; mas tampoco parece ser simple y llanamente errada. Quizás, y to-

⁶⁹ *Magna moral.* 2.2.1.2.

⁷⁰ *De virt. et vit.* 1251 b 33.

⁷¹ *Top.* 141 a 16.

lérenenos esta audacia, tanto quienes así la entienden como aquéllos que rechazan tal definición, estén en lo cierto, *secundum quid*, como diría un escolástico. En efecto, si los términos de la definición se entienden como tomados en su sentido amplio, de modo que «justicia» estuviese significando en su mínima comprensión y máxima extensión, entonces no habría distinción real entre justicia y equidad. Por lo demás, no se agregaría gran cosa pues, en definitiva, la justicia se realiza siempre en el caso concreto, dando a éste, aquí y ahora, lo que le es debido en cuanto suyo objetivo.

Empero, la expresión puede interpretarse en sentido restringido, de tal modo que habría que entenderla como diciendo que la equidad es la parte subjetiva de la justicia (en cuanto virtud) que tiene por objeto lo justo objetivo en los casos excepcionales. Concreto, sí, pero no en cuanto tal, sino en cuanto excepcional, particularísimo. En tal caso, «justicia» significaría en su mínima extensión, no el todo, sino sólo aquella parte subjetiva que se caracteriza por ser la rectificadora de la justicia legal. De ser así, y siempre y cuando se aclare su alcance, no parece que haya problema en mantenerla.

Conclusiones

Si bien a los efectos del análisis es indispensable proceder a esta suerte de «disección» del que podríamos llamar «aparato virtuoso o moral», es indispensable realizar luego la síntesis, pues sólo ella puede darnos una visión de conjunto.

A la luz de los textos del Estagirita, la equidad aparece como una virtud moral, parte subjetiva de la justicia, aneja a ésta y particularmente a la justicia legal, de la cual es el correctivo. Ella entra en juego no en todos los casos, sino solamente cuando, en uno concreto y singularísimo, la aplicación de la ley «a rajatabla» produciría un efecto no querido por la misma ley. De tal modo que, no sólo el caso es excepcional; también lo es la vía de solución.

Ahora bien, así como el dar a cada uno lo suyo requiere de una virtud que bien disponga a la voluntad en ese sentido, cuando *lo suyo* es algo que no surge de la (letra) ley, la prontitud para darlo, la buena disposición para obrar más allá de lo aparentemente justo, obrando lo verdaderamente justo, exige también una virtud especial. En esto se ve la diferencia entre la *ἐπιείκεια* y la *aequitas* romana. La primera no es un principio general del Derecho, vigente en todo momento; tampoco una virtud que se identifica perfecta y totalmente con la justicia, ni siquiera con aquélla que se espera en el juez. Es una virtud aneja a la justicia, imprescindible en un juez, pero necesaria o al menos conveniente en todo hombre. Al respecto son interesantes los ejemplos del Estagirita, pues tanto presenta al magistrado urgido por su deber de guardián de la ley y de lo justo, como al hombre común, que se aviene a no reclamar

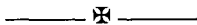
lo que la ley le concede cuando advierte que, dadas las particularidades de la situación, tal derecho no lo sería, por no ser justo.

Lo dicho nos permite dar un paso más en la búsqueda de la síntesis. Porque resulta claro que, para el ejercicio efectivo de una virtud moral se requiere otra intelectual, que en este caso es la *discreción*, parte de la prudencia (o la prudencia misma, según algunos autores⁷²), para descubrir la relación de conveniencia entre la norma y el hecho, la singularidad de éste, la injusticia que se seguiría de aplicarle la norma que lo comprende y los caminos de solución posibles, dentro del marco legal pertinente.

Esto habla a las claras de lo que, en un sano realismo, se entiende como «gobierno de la ley», que no es tiranía de los textos legislativos (ni siquiera suponiendo que los mismos fueran fiel expresión de la recta razón del que legítimamente gobierna la república), sino el equilibrado juego de normativa (sea escrita, sea consuetudinaria) y libertad judicial, en cuanto el juez, «guardián de la ley», necesita gozar de un margen de discrecionalidad, en el cual pueda corregir las injusticias que se seguirían en un caso concreto, de aplicarle la ley que le corresponde, por ser ésta necesariamente general, y aquel, excepcional. Dicho de otro modo, no puede haber «gobierno de la ley» sin prudencia judicial, condición para que entre en juego la equidad y, con ella, el enderezamiento de lo justo legal para que efectivamente alcance su fin, que no es otro que el bien común.

MARTA LILA HANNA

Buenos Aires.



⁷² Si nos atenemos al pensamiento aristotélico tal como se expresa en la *Gran Moral*, la discreción no se identifica con la prudencia, pues tiene un objeto formal distinto, más restringido que ésta, relativo a aquel de la *epiēkeia* precisamente.

René Descartes et saint Jean de la Croix

Descartes et saint Jean de la Croix, le rapprochement peut paraître artificiel et dans notre *Jean de la Croix en France*, p. 92, nous l'avons esquivé, seulement intrigué par l'expression *clair et distinct*. Cependant la comparaison a été faite par Unamuno, Louis Lavelle, Joseph Pérez... Notre propos est donc aujourd'hui d'approfondir cette relation.

Le 12 septembre 1909, Azorín indigné par les attaques de Maeterlink, Anatole France..., contre la «barbarie» espagnole, publie dans *ABC*: «Colección de farsantes», un article vengeur. Unamuno lui envoie une lettre de félicitation parue dans la même journal le 15 septembre, avec cette phrase: *Si fuera imposible que un pueblo dé a Descartes y a San Juan de la Cruz, yo me quedaría con éste*. Les deux génies sont pris comme représentatifs, l'un de l'esprit scientifique et du progrès technique, l'autre de la spiritualité. Le barbare est-il celui qui a su garder les valeurs spirituelles au détriment du progrès technique ou au contraire celui qui possède une technique de pointe, non infaillible et parfois pernicieuse à de nombreux points de vue¹? Cette réaction d'un nationalisme blessé pose le problème des rapports entre le progrès technique et l'exigence morale et spirituelle. La réflexion d'Unamuno fait songer à Moïse faisant sortir le peuple hébreux d'une civilisation brillante, mais où il était tenu en esclavage, pour l'emmener dans le dénuement et la pénurie du désert où il trouve non seulement la liberté, mais aussi à la fois l'intimité et la transcendance divines.

Partant de la phrase d'Unamuno, Joseph Pérez pose la question: est-on vraiment obligé de choisir entre Descartes et saint Jean de la Croix? Y a-t-il incompatibilité entre le progrès technique ou scientifique et les valeurs spirituelles?². Joseph Pérez montre que le siècle de Jean de la

¹ On pense aux catastrophes du *Titanic*, de *Challenger*, de Tchernobyl..., aux critiques du philosophe Michel Henri.

² *Les Cultures ibériques en devenir*. Essais publiés en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon (1895-1977), par la Fondation Singer-Polignac, 1979 (p. 197-207). Dans *Les deux sources*, Bergson note que progrès scientifique ou technique (*la mécanique*) et le progrès spirituel (*la mystique*) en gros vont de pair, mais surtout que les deux s'appellent et se complètent:

Croix est aussi en Espagne celui d'un progrès dans tous les domaines³. La scolastique n'est pas synonyme d'obscurantisme. Au XVI^{ème} siècle, elle encourage la sécularisation de la pensée en distinguant la nature et la grâce, le politique et le religieux. Elle ne s'abrite pas derrière l'argument d'autorité et déjà (comme Descartes plus tard) passe toutes choses —sauf les données de la Révélation— au critère de la raison. Contrairement à la plupart des autres pays, l'Espagne marque son incrédulité à l'égard de la sorcellerie. Appel à l'expérience, au bon sens, aux lumières naturelles, l'Espagne a connu tout cela au XVI^{ème} siècle. La découverte de l'Amérique a supposé une foule de connaissances mathématiques, techniques, un progrès de la cosmographie, de la cartographie et de l'art de naviguer... Domingo de Soto par exemple donne la formule définitive de la chute des corps. L'université de Salamanque adopte solennellement en 1580 le système de Copernic. Jean de la Croix opte pour le mouvement de la terre (L 4 4).

Pour l'Espagne du XVI^{ème} siècle, la science repose sur l'expérimentation et l'usage de la raison. L'Écriture n'a pas à intervenir dans le domaine scientifique, il ne faut pas s'en tenir au sens littéral. Trois médecins illustrent l'esprit de recherche au XVI^{ème} siècle: Gómez Pereira, Huarte de San Juan, Francisco Sánchez. Donc au Siècle d'Or, la scolastique n'est nullement un obstacle ni à l'esprit critique, ni au progrès scientifique, ni à la sécularisation de la pensée; les valeurs spirituelles n'empêchent nullement l'essor scientifique et matériel, les voies de communication par exemple sont remarquables... Il est vrai que le XVII^{ème} siècle verra une régression. L'Espagne va prendre du retard par rapport au reste de l'Europe en ce qui concerne le rationalisme, le capitalisme, le machinisme.

Nous souscrivons à l'analyse de Joseph Pérez. Peut-être même faut-il minimiser la suprématie de la scolastique, du moins à l'Université de Salamanque. Le thomisme fut imposé à la fin du concile de Trente en 1663, il faudra plusieurs années avant que son application vainque les résistances; et Jean commence ses études à Salamanque en 1664. Après l'Italie, l'humanisme règne en Espagne comme en France. Nous avons constaté la présence des *Ennéades* de Plotin, philosophe platonicien païen du III^{ème} siècle après J.-C., traduites du grec au latin par Ficin, en leur première édition de 1492 dans les principales universités espagnoles, particulièrement à Salamanque⁴. On est surpris de la liberté intellectuelle de cette université. Toutes les opinions sont discutées. On y enseigne aussi bien saint Augustin, le Maître des *Sentences*, le nominalisme, le scotisme que le thomisme. On y trouve des thèmes platoniciens et même arabes. Personne ne se scandalise des opinions antiaristotéliciennes ou antithomistes.

la mécanique peut devenir dangereuse si elle n'est pas soumise à des valeurs morales et spirituelles, et la mystique reste inefficace si elle n'utilise pas les ressources du progrès technique.

³ Cf. aussi du même auteur *L'Espagne du XVI^{ème} siècle* (Paris: Colin, 1973); et *Isabelle et Ferdinand* (Ibi: Fayard, 1988).

⁴ Cf. notre *Plotin et Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne, 1996), p. 40.

De plus, au Collège carme où il réside, Jean hérite de l'enseignement des maîtres du Carmel : Jean Baconthorp et Michel de Bologne dont les messages au XIV^{ème} siècle furent spécifiques.

I

Alors que Joseph Pérez se place au point de vue historique, nous étudierons la pensée, ce qui permettra de mieux dégager le message propre à chacun de nos deux auteurs. Avant d'aborder le texte de Louis Lavelle et d'étudier l'expression *clair et distinct* qui pique notre curiosité, confrontons saint Jean de la Croix et Descartes sur quelques thèmes.

Pour Jean de la Croix, l'homme fait pour l'union à Dieu et le surnaturel, trop souvent s'en distrait et se replie sur son égoïsme et son naturel. Pour Descartes, l'homme fait pour la vérité, trop souvent sombre dans l'erreur, en des extravagances ridicules : *Discours de la méthode* (Disc. AT, VI, p. 10). Les âmes sont malades et tous deux se comportent comme le médecin —qui décrit la maladie dont il a entrepris d'enseigner la cure (*Méditations métaphysiques*, IX, 134; Lettre au P. Dinet, supérieur des Jésuites [AT, VII, 574]). Les références à la médecine sont encore plus nombreuses chez Jean : *cura*, if 11, *Medecina* 12, *remedio* 30, *curar* 28, *curación* 3.

Ils ne se targuent pas d'inventions inouïes. Jean de la Croix s'appuie essentiellement sur l'Écriture (S prol. 2, C prol. 4, L prol. 1) et Descartes ne cherche pas la gloire dans la nouveauté (*Méd.* AT, IX, 133) car il n'y a rien de plus ancien que la vérité. Sa méditation vise à retrouver les vérités premières que la nature a imprimées dans nos esprits, qui sont reconnues par tous les grands philosophes, mais que les arguties et la lourdeur dogmatique de la scolastique ont voilées : c'est elle qui est une nouveauté à la mode et nous devons préférer la vérité à toutes les autorités. «Ma philosophie est la plus ancienne». Au lieu des chemins difficiles et impénétrables réservés à des gens très ingénieux, il préfère prendre des chemins simples et faciles, mais plus sûrs (*Méd.*, 576-581, 596). Comme Platon, il affirme que la vérité ne se trouve pas dans le sensible, et comme Augustin, il fonde tout son système sur la connaissance de l'âme et de Dieu⁵.

Leurs expériences sont différentes et leurs témoignages ne s'adressent pas au même public. Jean de la Croix écrit pour des âmes généreuses qui pourtant s'égarent en des futilités ou ne savent pas franchir le pas de la contemplation. Descartes s'adresse aux sceptiques, aux libertins qui ne croient pas en l'existence de Dieu (*Méd.*, 54)⁶. Pour répondre aux prétentions des matérialistes athées (*Méd.*, 133), il conduit l'esprit, de la con-

⁵ Joseph Moreau montre comment des textes de Descartes expriment la pensée de Platon (*Le sens du platonisme*, pp. 77, 107-108, 111-112, 209, 229, 332, 357-359).

⁶ Sur l'interlocuteur de Descartes, cf. Michel ADAM, «Descartes et l'apologétique» : *Revue philosophique* (1988) 129; cf. 129-152.

naissance de sa propre existence à celle de l'existence de Dieu (*Méd.*, 550). Il pense ainsi travailler «pour la gloire de Dieu et l'utilité du public» (*Méd.*, 96). Si tout chrétien doit aspirer à l'union d'amour avec Dieu, Jean de la Croix écrit pour tous les baptisés. Et Descartes, en principe, pour tous les hommes dont la vocation commune est «le droit chemin qui conduit à la connaissance de la vérité» (*Méd.*, 523). Et c'est bien le but du *Discours de la méthode* puisque «le bon sens est la chose du monde la mieux partagée». Pourtant Jean de la Croix réduit singulièrement son auditoire. Son message n'est pas seulement familial, il est intime. Ce ne sont pas tous les chrétiens, ni même toutes les âmes consacrées, ni même encore tous les carmes et carmélites de la réforme thérésienne: «Mon principal dessein n'est pas de parler à tous, mais seulement à quelques personnes» qui m'en ont requis (S prol. 9). De même, si le *Discours* paraissait s'adresser à tous, Descartes dans les *Méditations* reconnaît que si en droit tous peuvent le suivre, en fait sa méthode est réservée à une élite⁷. Les mathématiques offrent des certitudes pour tous, mais peu comprennent leurs déductions. Lui-même a eu «besoin d'une grande application» de son esprit (*Méd.*, 55). Il s'adresse donc non au vulgaire, mais «à ceux qui voudraient faire l'effort de méditer sérieusement avec lui, de détacher leur esprit du commerce des sens et des préjugés» (*Méd.*, 9). Les *Méditations* ne doivent être lues que par les plus forts esprits (*Méd.*, 191). La plupart, si attachés aux sens, ne peuvent rien concevoir qu'en imaginant et ne sont pas propres aux spéculations métaphysiques (*Méd.*, 348). C'est ainsi qu'il interpelle Gassendi: «ô chair» (*Méd.*, 359). La résolution de se défaire de toutes les opinions n'est pas un exemple que chacun doive suivre. Beaucoup ne peuvent s'empêcher de précipiter leurs jugements, ils n'ont pas la patience de conduire par ordre toutes leurs pensées ; certains, modestes, préfèrent être instruits par d'autres (*Disc.*, 15). «Le fer et le feu ne se manient jamais sans péril par des enfants ou par des imprudents, ils n'en sont pas moins nécessaires» (*Méd.*, 191). Tous deux réclament de leur lecteur une grande attention (2S 1 3, 3S 33 1) et qu'il relise plusieurs fois (L 3 75, *Méd.*, 103, 104...) ⁸.

Si tous deux s'adressent à des élites, celles-ci sont donc différentes. Chez Jean de la Croix, ce sont des âmes consacrées, dénuées des choses temporelles et de plus appelées à la contemplation, en vue dès ici-bas d'une étroite union d'amour avec les personnes de la Trinité. Descartes s'adresse à ceux que Dieu a mieux partagés de ses grâces (*Disc.*, 15). Entendez sous ces mots une élite intellectuelle. Tous deux s'adressent à un public restreint, et tous deux vont avoir une immense influence. Jean de la Croix sur les spirituels, mais son message va interpeller aussi les philoso-

⁷ Cette évolution de Descartes du *Discours* aux *Méditations* fait penser à l'évolution de Socrate républicain s'adressant à tous, à son disciple Platon fondant une Académie pour former une élite.

⁸ Jean de la Croix n'interpelle le lecteur que dans la *Subida*.

phes, à commencer par les positivistes⁹. Descartes aura des disciples aussi prestigieux que Leibniz, Spinoza ou Malebranche, mais de plus l'esprit français sera marqué de son exigence de clarté, de son laïcisme, et va rayonner sur toute l'Europe.

Leurs messages transmettent une expérience. Jean de la Croix vit intensément l'union d'amour avec le Dieu Trinité et Descartes a éprouvé l'immense bonheur de cultiver sa raison et d'être illuminé par l'évidence de la vérité. Expériences forgées en partie dans la solitude. Jean de la Croix compose 31 strophes du *Cantique spirituel* en ses neuf mois de cachot, et il passe chaque jour, chaque nuit, de longues heures seul avec Dieu. Descartes est retiré comme dans un «désert» (Lettres à la princesse Élisabeth, 18 mai et 21 juillet 1645). Ce sont des aventures personnelles. Jean de la Croix écrit ses poèmes d'abord pour laisser déborder l'union d'amour ineffable avec les Personnes divines. C'est «l'histoire de ma vie», dit Descartes (*Disc.*, 4, 69), histoire intellectuelle; il veut «tâcher à réformer ses propres pensées et ne conseille à personne de l'imiter» (*Disc.*, 15). Mais Jean de la Croix ne peut s'empêcher de chanter ses poèmes et on lui demande des commentaires et on les copie. Et Descartes devant l'incompréhension quasi générale de la science naissante fait part de ses découvertes et publie le *Discours*. Cette aventure personnelle, Descartes la raconte plusieurs fois et souvent à la première personne. Jean de la Croix aussi raconte plusieurs fois l'aventure de l'âme à la quête de Dieu, son Bien-Aimé, mais très exceptionnellement à la première personne. C'est que l'expérience déborde son moi, il a reçu de nombreuses confidences.

S'appuyant sur des faits vécus, tous deux font partager cette riche expérience qui les a comblés de certitude et de bonheur à ceux qui l'ignorent et se fourvoient. Ils se proposent de leur montrer le chemin. Jean de la Croix affirme la nécessité d'un guide: «Celui qui veut rester seul sans maître est comme un charbon embrasé et mis à l'écart : il perd son ardeur au lieu de l'accroître» (D 5 7 8 9 11, 2S 22 12). Descartes confirme la même nécessité: «il y aurait du danger pour ceux qui ne connaissent pas le gué de s'y hasarder sans conduite et plusieurs s'y sont perdus, mais vous ne devez pas craindre d'y passer après moi». Jean de la Croix avait proposé une autre comparaison: «Le voyageur pour aller à de nouvelles terres inconnues par de nouveaux chemins... dont il n'a pas l'expérience, chemine guidé non par ce qu'il savait auparavant, mais appuyé sur le dire des autres» (2N 16 8). Beaucoup, commençant le chemin de la vertu, ne passent pas outre pour n'avoir des guides capables et éveillés qui les mènent au sommet. Pour ces hauteurs, ou même pour un niveau moyen, à peine l'âme trouvera-t-elle un guide compétent : savant, avisé, expérimenté surtout (S prol. 3). Si le disciple doit être docile au guide compétent (2S 26 11 et 18), Jean de la Croix dénonce les mauvais maîtres. Ceux qui font

⁹ André BORD, *Jean de la Croix en France* (Paris: Beauchesne, 1993), p. 145. ID., «Lecturas filosóficas de San Juan de la Cruz en Francia», dans *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (Ávila, 1991), vol. III: *Pensamiento*, pp. 203-211.

cas des phénomènes extraordinaires : visions, révélations (2S 18 tit., 2S 18 1-2, 19 11, 3S 13 1). Ceux plus souvent qui n'ayant pas l'expérience des hauteurs, empêchent le progrès de l'âme en la maintenant au stade de la méditation discursive (surtout L 3 30-62), car tel maître, tel disciple (3S 45 3). Tous deux veulent apprendre leurs disciples à pouvoir se passer d'eux. Pour Jean de la Croix, le grand maître c'est le Christ qui nous a été donné pour frère, pour compagnon, pour maître, pour prix et pour récompense (2S 22 5), ou l'Esprit Saint (2S 29 1 et 2). Descartes souhaite que son disciple exploite toutes les ressources de la raison.

Quel est «le chemin de vie» pour Descartes? «La recherche de la vérité». Il a «un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en (ses) actions et marcher avec assurance en cette vie» (*Disc.*, 10). C'est bien l'idéal de tout philosophe : la quête de la sagesse en son double visage : la connaissance et l'action (*Principes philosophiques*, Épître dédicatoire). Descartes commence par la connaissance sur laquelle il insiste ; ses propositions sont plus tardives et plus timides pour l'action. Déconcerté par la variété des opinions des plus doctes, par la différence entre les mœurs des autres pays, par les caprices de la mode, Descartes sacrifie tout : biens extérieurs, honneurs, charges d'enseignement, à la recherche de la vérité (É. Gilson, *Discours de la méthode*, Commentaire, p. 254). Il affirme que l'esprit est fait pour la vérité, que les idées claires et distinctes sont évidentes. Pour la conduite de la vie, on doit s'en rapporter aux sens, pas pour la recherche de la vérité (*Méd.*, 351). La quête de la vérité est personnelle (*Disc.*, 28). Les livres, nos précepteurs, nos appétits, sont contradictoires. D'ailleurs, pour bâtir un édifice, il faut un seul architecte (*Disc.*, 11-13). Descartes croit avoir choisi l'occupation «solide-ment bonne et importante» et quand il a l'heur d'avoir formé sa méthode (*Disc.*, 3), d'avoir découvert l'évidence de ses principes, il veut préparer le lecteur à la certitude de vérités fermes et assurées (*Méd.*, 133).

Cette recherche de la vérité se fait par la raison (*Disc.*, 97, *Ppes*, Ép. dédic.). Sa méthode lui permet d'user de sa raison, sinon parfaitement, du moins le mieux possible (*Disc.*, 21, 77) car seul «le bon usage de la raison nous fait hommes» (Lettre au P. Dinet, provincial des jésuites, AT VII, 578). Ses évidences, il ne les a pas inventées, elles sont conformes au sens commun, c'est la raison qui les lui a persuadées, la raison naturelle toute pure (*Disc.*, 77). Faut-il voir dans les lignes suivantes, un bémol dans la confiance de Descartes en la raison pour la conduite de la vie? En mai 46, à Élisabeth, il ne veut pas «sombrier dans le ridicule de lui donner des conseils pour la vie civile comme ce philosophe qui voulait enseigner le devoir d'un capitaine à Hannibal. Il vaut mieux se régler en cela sur l'expérience que sur la raison, car les gens ne sont pas raisonnables». Cet appel à l'expérience trouve sa pleine application dans la méthode des sciences de la nature.

Le message de Jean de la Croix se situe à un autre niveau que la raison naturelle. Cependant, on peut être surpris de l'importance qu'il lui accorde. Le mot *razon* revient 181 fois, sans compter *razonable*, *razonable-*

mente, razonal, razonar : la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne. Souvent il répète qu'au lieu de se fier à ses goûts ou à ses inclinations, l'âme doit suivre sa raison (D 19 36 43 44 45). Ce sont les enfants qui ne font rien par raison et ne se mènent que par goût (1N 6 6). Il souligne la différence du corps à l'âme, de la sensualité à la raison (2S 11 2). L'esprit est la partie raisonnable et supérieure au sens (2S 1 2, 4 2). Le bon entendement, le discernement appartiennent à la raison (3S 21 1). La raison naturelle, la loi et la doctrine évangélique peuvent bien suffisamment nous conduire sans avoir besoin de visions ou de révélations (2S 30 7). Et même si nous apprenions quelque chose par le surnaturel merveilleux, nous ne devrions n'en recevoir que ce qui est conforme à la raison et à la loi évangélique. Et nous l'admettrions non parce que c'est une révélation, mais parce que c'est raison (2S 21 4). Quand l'apôtre Pierre s'égare, ce n'est pas Dieu qui l'en avertit, mais Paul, car son erreur tombait sous la raison naturelle et qu'il la pouvait savoir par voie naturelle. Dieu reprochera à ses amis les défauts et les paresse quand ils n'auront pas suivi la loi et la raison naturelle. D'ordinaire, tout ce qui peut se faire par l'industrie et par le conseil humain, Dieu ne le fait ni ne le dit. Il veut qu'on se serve de la raison et du jugement humain, autant qu'on pourra, sauf en ce qui concerne la foi qui surpasse tout jugement et raison, encore que ses mystères n'y soient nullement contraires. Par exemple, souvent Dieu dit une chose et non le moyen de l'exécuter (2S 22 13-15). Dieu désire que l'homme soit régi et gouverné par la raison naturelle et il est avec ceux qui s'assemblent pour savoir la vérité appuyée sur la raison naturelle (2S 22 9-11). Jean de la Croix célèbre la raison: «Quand l'âme est entrée dans la nuit obscure, elle met tous les amours à la raison» (1N 4 8). On ne peut humainement rien posséder de meilleur en cette vie que les biens moraux: ils apportent paix, tranquillité, usage droit de la raison; les philosophes et les sages ont tâché de les pratiquer (3S 27 2).

La raison est menacée. S'il est raisonnable de faire servir des choses temporelles à Dieu, la raison est obscurcie par la convoitise. Au contraire, si on se détache des choses temporelles, on acquiert liberté et clarté en la raison (3S 19 9, 20 2). L'âme captive de ses appétits est en ténèbres selon l'entendement et ne donne lieu au soleil de la raison naturelle (1S 8 1). En particulier, si elle s'attache aux biens naturels, beauté, force physique, intelligence, la raison s'émousse, s'obscurcit, perd sa liberté, est comme enivrée (3S 22 2 et 5). La sensualité, par ses actes désordonnés, obscurcit la raison, l'affaiblit au point de ne pouvoir recevoir ou donner de bons conseils, incapable des biens spirituels et moraux, rendue inutile comme un pot cassé (3S 25 1 6, C 18 8). De même l'irascible et le concupiscible s'élèvent et empiètent tellement qu'ils emportent le poids de la raison (3S 29 2). L'appétit de soi est aveugle, c'est la raison normalement qui doit le guider (1S 8 3). Quand l'appétit l'emporte, il s'entremet et se pose sur l'oeil de la raison comme une taie ou un nuage, et il l'aveugle (L 3 72). C'est pourquoi Jean de la Croix s'efforce de mettre la volonté en raison (3S 17 2). Et la raison nous oblige à l'amour de Dieu (C 32 2).

Ainsi, comme Descartes, Jean de la Croix reconnaît la puissance de la raison qui est un don de Dieu, constamment il fait appel à elle et dénonce ceux qui ne sont pas raisonnables (1N 3 2, 6 2, C 33 2-3, L prol. 2, 2 6). Mais son analyse va plus loin. La plupart des moralistes dénoncent les méfaits du sensible sur l'esprit. Pour Jean de la Croix, le mal ne vient pas du sens, mais de l'esprit, non d'en bas, mais d'en haut. C'est parce que l'esprit s'est détourné de Dieu «qui est la droite raison de l'âme» que la malignité est descendue dans les sens qui à leur tour se révoltent contre l'esprit. Jean de la Croix l'affirme dès le début de la *Subida*: «Les appétits et les imperfections se trouvent dans la partie sensitive de l'homme, à cause du désordre de la raison, et en un seul désordre de la raison, il peut y avoir d'innombrables différences de saletés» (1S 1 1, 9 4-6). C'est pourquoi l'esprit lui-même a besoin d'être purifié, les trois puissances spirituelles et jusqu'à la substance; c'est dans l'esprit que se tiennent invisibles les racines du mal, la raison doit être rectifiée. Jean de la Croix dénonce les gens sans raison qui se détournent de l'obéissance qui est la pénitence de la raison au profit de la pénitence corporelle qui n'est qu'une pénitence de bête (1N 6 2). En l'état d'innocence l'esprit était uni amoureusement avec Dieu. Aussi par voie de conséquence, tout ce que nos premiers parents voyaient, disaient, mangeaient, leur servait pour un plus grand goût de contemplation, car ils avaient la raison ordonnée à Dieu et la partie sensible bien sujette et ordonnée à la raison (3S 26 5). Lors du chemin spirituel, Dieu purifie l'âme de toutes ses imperfections, met à la raison l'irascible et le concupiscible et tous les autres appétits et passions (C 20 4). Quand l'âme a retrouvé Dieu, quand sa raison est intimement unie à lui, les passions sont ordonnées en raison (C 40 4), alors elles gardent la force et l'habileté de l'âme pour Dieu (3S 15 1).

L'idéalisme de Descartes le sépare-t-il de Jean de la Croix? Il reconnaît que la plupart des hommes ne raisonnent que sur des images qui viennent des sens. Certains ne peuvent concevoir une chose quand ils ne peuvent l'imaginer (*Méd.*, 393). Pourtant la mathématique que l'on pourrait croire soumise à notre imagination puisqu'elle considère les grandeurs, les figures, n'est nullement fondée sur ses fantômes (images), mais seulement sur les notions claires et distinctes de notre esprit (*Méd.*, 395). Je n'appelle pas idée les images qui sont dépeintes en la fantaisie corporelle, mais idée, tout ce qui est dans notre esprit lorsque nous concevons une chose (*Méd.*, 392). Les idées de Dieu et de l'âme sont très claires, mais ne peuvent s'imaginer car elles ne peuvent tomber sous le sens. On ne peut imaginer l'âme, mais comme c'est par elle que nous concevons toutes choses, elle est plus concevable que toutes les autres choses ensemble (*Méd.*, 394).

Jean de la Croix n'a pas étudié spécialement ce problème de la connaissance. Il adopte en gros la solution thomiste. L'entendement peut recevoir des notions et intelligences par deux voies; l'une est naturelle, l'autre surnaturelle (2S 10 2). Parlant naturellement, l'entendement ne peut entendre aucune chose si elle n'est comprise et ne se trouve sous les for-

mes et images des choses que l'on reçoit par les sens corporels (2S 8 4, C 39 12, L 2 34). L'entendement vient dans la *fantaisie* qui renferme les formes et images intelligibles comme au port et en la place du marché où il prend et il laisse (2S 16 4). Cependant, Jean de la Croix ne méconnaît pas l'activité propre de l'entendement. La voie naturelle est tout ce que l'entendement peut comprendre, soit par la voie des sens corporels, soit par soi-même : tout ce qu'il peut lui-même clairement entendre (2S 9 1, 10 2). Les positions ne sont peut-être pas tellement éloignées.

Tous deux connaissent bien l'exercice de la méditation, mais pour Descartes ce sont des *Méditations métaphysiques*, pour Jean de la Croix, ce sont des méditations spirituelles. Tous deux dépassent la méditation, mais de façons différentes. Chez Descartes, les premiers principes, le *cogito*, l'existence de Dieu, sont le fruit non de raisonnements, mais d'une intuition intellectuelle, tandis que Jean de la Croix insiste pour que son disciple passe de la méditation discursive à l'oraison contemplative.

Il ne faut pas confondre raison et raisonnement. La raison, chez Descartes comme chez saint Thomas, n'est pas seulement la faculté du raisonnement, c'est d'abord la puissance de saisir d'un seul coup la vérité, ce que nous appelons intuition¹⁰. Descartes n'emploie pas le mot, pas plus que Pascal qui parlera de connaissance «par instinct et par sentiment» (Lafuma, fr. 110). Mais Descartes définit la raison, le bon sens, comme la puissance de distinguer le vrai d'avec le faux (*Disc.*, 28). Cette faculté est essentielle dans la quête de la vérité, c'est elle qui avec évidence voit les premiers principes, c'est elle qui permet le cheminement de la déduction en constatant l'évidence des liens interpositionnels. Le mot *intuitus* existe en latin et les scolastiques l'utilisaient, surtout en théologie. Il signifie d'abord coup d'oeil, regard. Descartes l'emploie, par exemple dans les *Regulae XII: evidentum intuitus et necessariam deductionem [...] intuitum mentis. Simplici mentis intuitu*. Ou encore dans les *Réponses aux secondes objections*, au lieu du français «par une simple inspection de l'esprit» (110): *sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit*.

La chaîne des démonstrations ne peut partir que de principes indémonstrables, évidents, mais dont la certitude est souvent le fruit de longues réflexions, d'une ascèse intellectuelle où le discours peut jouer son rôle. Certaines propositions n'ont pas besoin de preuves pour être connues, chacun en trouve les notions en soi-même (*Méd.*, 126). Descartes propose une dizaine d'axiomes que l'on tient pour indubitables, sans démonstration (*Méd.*, 127 sq.). Dans ce sens Pascal écrira: c'est par le coeur «que nous connaissons les premiers principes et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre» (fr. 110). Et il

¹⁰ Chez Platon, la raison est au-delà de l'entendement. L'entendement développe une déduction discursive logique et nécessaire, la raison saisit intuitivement les principes (*République*, VI 511bc).

serait ridicule de vouloir prouver ces principes par des raisons moins évidentes qu'eux (*Ppes* X XIII). Arnauld le sait (*Méd.*, 163). Que le lecteur exerce cette clarté de l'entendement, toute pure, qui lui a été donnée par la nature: délivré de ses préjugés, «la vérité des axiomes [...] sera fort évidente» (*Méd.*, 126)¹¹. La logique, le syllogisme servent à expliquer à autrui (*Méd.*, 544) plutôt qu'à apprendre les choses (*Disc.*, 17). Il suffit de connaître et la pensée et l'existence non par science acquise, par démonstration, mais par connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise (*Méd.*, 225).

Ce qui empêche l'intuition, c'est que l'on reste au niveau du sensible, de l'image, selon le dogme de l'École: «il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans les sens». Mais les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais été dans les sens (*Disc.*, 37). Ce sont des évidences de notre raison (intuitive) non de notre imagination ni de nos sens (*Méd.*, 42). C'est par intuition que nous connaissons la nature du carré, du triangle, de l'esprit, des corps, et par-dessus tout la nature de Dieu. Contempler longuement la nature de l'Être souverainement parfait, que son existence n'est pas seulement possible, mais nécessaire, de cela seul, sans aucun raisonnement, on connaîtra que Dieu existe (*Méd.*, 126). De plus le *cogito* n'est pas seulement une notion comme les axiomes, c'est la découverte d'un être dont l'existence m'est plus connue que celle des autres êtres. Descartes ne conclut pas l'existence de sa pensée par la force d'un raisonnement, mais comme une chose connue de soi: il la voit par la simple inspection de l'esprit (*Méd.*, 110). «Pendant que je voulais penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité, *je pense donc je suis*, était si ferme et si assurée [...] je jugeai que je pouvais la recevoir [...] pour le premier principe de la philosophie» (*Disc.*, 32). L'être qui connaît est plus connu que ce qu'il connaît. Deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles, est une évidence pour qui fait attention et se laisse illuminer par l'évidence de cette vérité. L'existence de cet être attentif est encore plus évidente. Si l'esprit arrive à se débarrasser des préjugés qui l'encombrent, il découvre avec évidence son existence même, non par un raisonnement, mais par simple regard de l'esprit (*Méd.*, 96). Et avec une évidence encore plus grande, au coeur de cet esprit qui pense, l'Être parfait, source de toute existence, en particulier de cet esprit qui pense; et garant de toute vérité. Le «je pense donc je suis» du *Discours*, où le *donc* pourrait faire songer à une déduction, devient dans les *Méditations*: «Je pense, je suis» ou «j'existe lorsque je pense» (*Méd.*, 21 114 551). C'est un principe et même le premier: «pour penser, il faut être» (*Disc.*, 33).

Quand Descartes écrit: «On ne démontre pas l'existence de Dieu comme on démontre de tout triangle que la somme de ses angles vaut

¹¹ Descartes ne parle pas des postulats qui sont conventionnels. Personne alors ne soupçonne qu'on peut les changer et bâtir des géométries non euclidiennes.

deux droits, si la raison est la même dans les deux démonstrations, la démonstration qui prouve l'existence de Dieu est beaucoup plus simple et évidente» (*Méd.*, 384). Cette soi-disant démonstration, n'est que la recherche et l'examen sérieux (*Méd.*, 91-94), le dépouillement de l'esprit pour qu'il puisse voir cet être parfait dans son évidente et sublime réalité. L'existence de Dieu se connaît sans preuve par la seule considération de sa nature par ceux qui sont libres de tous préjugés (*Méd.*, 129). Il suffit de se débarrasser de ce qui gêne¹². Même s'il n'emploie pas le mot en français, Descartes souligne la force infaillible de l'intuition pour saisir la vérité sur le plan naturel, au-delà de la démonstration discursive.

Non seulement Jean de la Croix n'emploie pas le mot *intuición*, mais il ne signale pas le double sens du mot raison. Il dépasse le discours d'une autre façon, par l'oraison contemplative, en s'élevant au-dessus du naturel grâce à l'organisme surnaturel des vertus théologiques. Ce passage de la méditation discursive à l'oraison contemplative est le point d'inflexion qui permet à l'âme de devenir mystique. Il est tellement important que Jean de la Croix donne plusieurs fois les signes du moment opportun de l'effectuer (2S 13 1-6, 14 7-10, 1N 9 1-9, D 118, 157). L'état et l'exercice de ceux qui commencent est de méditer, et le Christ crucifié est le sujet privilégié de la méditation (2S 12 3, L 3 32). Comme l'âme connaît d'abord par les sens, Dieu la prend à son niveau, commence par toucher depuis le plus bas degré, les sens, afin de la conduire jusqu'à la sagesse spirituelle qui ne tombe point dans le sens. C'est pourquoi il l'instruit d'abord par la méditation discursive et l'âme en reçoit un certain bien spirituel (2S 14 1, 17 3, 1N 8 3). Il ne faut donc pas laisser la méditation imaginaire avant le temps, de peur de retourner en arrière (2S 13 1, 17 7). La plupart des âmes doivent passer par la méditation qui est la voie du sens, mais si elles prétendent parvenir à l'union d'amour avec Dieu, au souverain repos et bonheur, elles doivent en finir avec ces considérations qui n'ont aucune proportion avec le terme où les âmes s'achèment (2S 12 5, 14 6-7, 17 4-5, L 3 36-37). L'âme doit quitter la méditation lorsqu'elle a achevé d'en tirer le bien spirituel qu'elle devait trouver par cette voie, lorsqu'elle ne peut plus méditer (2S 13 1, 14 1, 15 3, 1N 9 3 et 6, 10 1, L 3 33-34 et 43). Qu'elle apprenne alors à se tenir avec un amoureux regard en Dieu en tranquillité d'esprit, qu'elle quitte l'état de la méditation et du sens pour entrer en celui de la contemplation et de l'esprit.

Des textes semblent rapprocher Descartes de Jean de la Croix. Quand, le 18 août 45 il répond à Élisabeth «en chrétien»: «C'est sagesse de se soumettre à la volonté de Dieu et de la suivre en toutes nos actions», ou le 17 septembre 45: «Recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent comme nous étant expressément envoyées de Dieu»¹³.

¹² Plotin le disait de la vertu: elle n'est pas acquisition, mais purification.

¹³ Pascal écrira: «Des maîtres de la main de Dieu? [...] la nécessité et les événements en sont infailliblement» (fr. 919). Mais ce n'est pas seulement l'acceptation d'un destin, c'est de la part de Dieu, une sollicitation personnelle.

Ces paroles font songer à l'attitude de Jean de la Croix: «Beaucoup voudraient que Dieu voulût ce qu'ils veulent [...] avec répugnance de s'accommoder à la volonté divine [...] mesurant Dieu à eux et non pas eux à Dieu. L'âme ne peut arriver à [...] cette perfection d'amour, si ce n'est par une totale transformation de sa volonté avec celle de Dieu (1N 7 3, C 38 3)¹⁴. Mais la ressemblance est superficielle et malgré l'incidente «pour parler en chrétien», la pensée de Descartes reste païenne: «la béatitude consiste à suivre ainsi l'ordre du monde, et prendre en bonne part toutes les choses qui nous arrivent». C'est une acceptation digne du sage grec ou latin et en particulier de Sénèque «qui demande que l'on vive selon la nature». Ce n'est pas la démarche de Jean de la Croix, ni de Pascal: par un effort suprême de la volonté se dépouiller de sa volonté propre pour s'unir à celle de Dieu par la charité, non plus avec sa force naturelle mais avec la force de l'Esprit Saint (2N 4 2, 24 4, L 1 27). Une réflexion de Descartes semble plus proche. Nous sommes si peu de chose par rapport à Dieu que notre amour pour lui doit être le plus grand possible, nous abandonnant en tout à la volonté de Dieu, nous dépouillant de nos intérêts propres, n'ayant d'autre passion que de faire ce que nous croyons lui être le plus agréable. Mais cet amour, dit Bréhier, né de la lumière naturelle, est indépendant de la foi et de la grâce¹⁵. Le 15 septembre 45, Descartes blâme celui qui «entrant dans une présomption impertinente veut être du conseil de Dieu et prendre avec lui la charge de conduire le monde». Pour Jean de la Croix, il ne s'agit pas de remplacer Dieu pour conduire le monde, attitude d'orgueil, mais pour l'âme unie à Dieu, son domaine entier «est employé au service de Dieu», attitude d'humilité (C 28 cant.).

Un autre texte des *Méditations* semble encore plus proche de Jean de la Croix. «Je m'arrête à la *contemplation* de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière au moins autant que la force de mon esprit qui en demeure en quelque sorte ébloui me le pourra permettre» (*Méd.*, 41). Mais il n'est pas question de la Trinité et l'on peut penser qu'il s'agit d'une contemplation naturelle de Dieu, comme celle de Platon, de Plotin, ou de Boèce... Jean de la Croix distingue la contemplation naturelle qui part de l'homme et la contemplation surnaturelle qui vient de Dieu. Dieu peut se communiquer naturellement à l'âme par nature, mais chez Jean de la Croix, il s'agit d'une autre contemplation où l'âme se dénuie de ses dissemblances naturelles afin que Dieu se communique surnaturellement par grâce. L'âme doit s'y disposer, mais c'est Dieu qui la met en cet état surnaturel. Si l'âme veut opérer (Descartes dit: peser, considérer, *Expendere, intueri*), son oeuvre ne sera que naturelle car de soi elle ne peut faire davantage. Elle ne peut se mouvoir au surna-

¹⁴ Pascal reprendra ce texte: «Changeons la règle que nous avons prise jusqu'ici pour juger de ce qui est bon. Nous en avons pour règle notre volonté: prenons maintenant la volonté de Dieu» (fr. 948).

¹⁵ *Histoire de la philosophie*, tome II, 1, p. 112.

turel si Dieu ne la meut (2S 5 4, 3S 2 13; 13 3). «Lorsque de toi-même, tu veux avoir cet appétit de Dieu, ce n'est qu'un appétit naturel, et il ne sera rien de plus que naturel jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de l'informer surnaturellement (L 3 7 5). Cette contemplation surnaturelle ne peut s'obtenir que par le jeu des trois vertus théologiques, elle est infuse, composée de lumière et d'amour. C'est la théologie mystique par laquelle l'entendement a la plus haute connaissance de la sagesse secrète de Dieu car Dieu instruit l'âme en secret en perfection d'amour. Elle suppose normalement la pratique de l'oraison (2S 6 1, 8 6, 2N 5 1, 12 7, 21 12).

Descartes poursuit: (*Méd.*, 42) «Comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette *contemplation* de la Majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une pareille *méditation* quoiqu'incomparablement moins parfaite nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables en cette vie». Descartes passe de la contemplation à la méditation. Pour lui, il semble que la contemplation soit réservée à l'autre vie, et la méditation, le propre de la vie ici-bas. Alors que toute l'oeuvre de Jean de la Croix est orientée vers ce passage ici-bas¹⁶ de la méditation à l'oraison contemplative réservée il est vrai aux grands spirituels que sont en particulier les âmes consacrées. On peut même se demander si Descartes en quelque sorte ne divinise pas la vérité. Chez Jean de la Croix, chez Pascal, la vérité n'est qu'un visage de Dieu¹⁷. Chez Descartes, la véracité divine est un moyen de valider la vérité.

Cette distance entre la nature et la surnature, entre le projet de Descartes et celui de Jean de la Croix, nous la trouvons avec le mot *lumière* (*luz*, *lumbre*). Constamment, Descartes emploie *lumière naturelle*. Il ne traite ni du péché, ni de la piété, ni des choses qui appartiennent à la foi et qui pourtant ont été les premières en sa créance, il ne traite pas de la conduite de la vie où l'option ne souffre pas de délais et ne peut viser que le probable. Il traite seulement des vérités spéculatives et connues par l'aide de la seule lumière naturelle (*Disc.*, 22, 28, *Méd.*, 38, 41, 184...). Tandis que l'inclination naturelle porte aussi bien au mal qu'au bien, la lumière naturelle est infaillible pour distinguer le vrai d'avec le faux (*Méd.*, 30). Cette lumière naturelle est celle de l'esprit: c'est à l'esprit seul qu'il appartient de connaître la vérité de ces choses et non au composé de l'esprit et du corps (*Méd.*, 66).

Jean de la Croix parle peu de la quête de la vérité pour la vérité. Il attribue un grand rôle à la lumière naturelle que tout homme possède pour la conduite de la vie. Celui qui a la lumière naturelle bien claire arrive même à connaître facilement les choses qui ont été ou qui seront en leurs

¹⁶ *Aqui* est un leit-motiv chez Jean de la Croix. Cf. notre *Plotin et Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne, 1996), pp. 235-236.

¹⁷ Cf. Jacques PALIARD, *Profondeur de l'âme* (Paris: Aubier, 1954). La vraie profondeur, c'est Dieu, les fausses profondeurs sont le vrai, le beau, le bien. D'ailleurs Paliard fait plusieurs références au *cogito*, pp. 41, 63-64.

causes (2S 21 7, 29 7)¹⁸. Sauf que pour lui, cette lumière naturelle a deux sources : le sens et la raison (2S 1 1). Mais pour le chrétien, il est une lumière supérieure et Jean de la Croix analyse les rapports entre la lumière naturelle et la lumière surnaturelle, lumière divine apportée par la foi, en ce qui concerne l'union à Dieu. La lumière divine (*luz divina* : if 64) de l'union d'amour (1S Prol. 1, 4 2) est la lumière de contemplation. C'est une lumière générale ; les formes des créatures ou même des choses particulières fussent-elles spirituelles embarrassent l'âme et l'empêchent de se communiquer et la foi d'éclairer (2S 5 6, 15 3-4, 16 15). L'âme qui arrête les yeux de sa volonté sur une autre lumière voile son regard à la lumière divine. Par contre, celle qui ferme les yeux à toutes choses pour les ouvrir seulement à son Dieu, mérite cette lumière (C 10 9). La lumière du jour est invisible, elle n'est pas l'objet de la vue, mais son moyen (2S 14 9, 2N 8 3). De même la lumière divine : générale et spirituelle, elle se glisse si purement, si simplement, si dénuée de toutes formes intelligibles, objets de l'entendement, qu'il ne la sent ni perçoit. Au contraire, plus elle est claire, haute et pure, plus elle lui cause de l'obscurité, parce qu'elle l'éloigne de ses lumières ordinaires de formes et d'images (2S 14 10 13, 2N 8 2). Plus l'âme s'approche de cette lumière divine, plus elle sent de plus obscures ténèbres à cause de sa faiblesse. La lumière spirituelle de Dieu surpassant tellement l'entendement naturel, elle l'aveugle et l'obscurcit. Ce qui en Dieu est de plus haute clarté est pour l'homme ténèbres plus obscures, comme le soleil aveugle la chauve-souris (2S 8 6, 2N 16 11, CA 38 10).

Les vérités révélées sont au-dessus de la raison, elles sont d'un autre ordre. Par la foi, nous n'avons aucune lumière de savoir naturel, nous croyons en soumettant et en aveuglant notre lumière naturelle (2S 3 1-3). L'âme demeure privée de cette lumière du sens et de l'entendement; elle sort de toutes bornes naturelles et raisonnables pour monter par cette divine échelle de la foi qui grimpe et pénètre jusques au profond de Dieu et donne sur le Bien-Aimé une lumière plus vive (2S 1 1, C 12 2). Pour que l'entendement puisse parvenir à s'unir à la lumière divine et par la foi se faire divin en l'état sublime de perfection, en union d'amour, il convient que d'abord il soit obscurci, purgé et annihilé en sa lumière naturelle (2S 4 1, 2N 9 3). Et même quand cette lumière divine de contemplation rayonne dans l'âme qui n'est pas encore totalement illustrée, elle lui fait des ténèbres spirituelles car non seulement elle l'excède, mais aussi elle l'obscurcit et la prive de l'acte de son intelligence naturelle et aussi de toutes les connaissances et affections naturelles qu'elle avait grâce à cette dernière (2N 5 3, 8 4). Ainsi, en ce qui concerne Dieu, la lumière surnaturelle de la foi, par son grand excès opprime et vainc celle de notre entendement qui s'étend seulement par lui-même à la connaissance naturelle, encore qu'il ait puissance pour le surnaturel quand Notre-Seigneur le voudra (2S 3 1, C 13 1).

¹⁸ Cette notion de cause est fondamentale chez Aristote. La science moderne lui substitue la notion de loi, fruit de multiples expériences et exprimée mathématiquement.

Pour Jean de la Croix, il ne s'agit pas des choix de la vie pratique, ni de la quête de la vérité qui doivent être régis par la raison, il s'agit de la vie avec Dieu. Or, la lumière naturelle qui sert au-dehors pour ne pas tomber, agit à l'inverse dans les choses de Dieu en sorte qu'il vaut mieux de pas voir: l'âme y trouve plus de sécurité (D 132). Quel péril : la lumière naturelle dont l'homme doit se conduire est la première qui l'éblouit¹⁹ et le trompe pour aller à Dieu (2N 16 12). Chez des entendements vifs et subtils, la lumière naturelle est si féconde, qu'on peut la confondre avec une communication de Dieu (2S 29 8 et 11). Cependant même les réalités spirituelles, si elles ne sont pas communiquées par le Père des lumières, ne seront point goûtées de manière divine, mais d'une manière humaine et naturelle car les biens ne montent pas de l'homme à Dieu, mais descendent de Dieu à l'homme (2N 16 5).

Malgré la caractère autobiographique du *Discours* et des *Méditations*, il est hasardeux de fixer le niveau de la vie spirituelle de Descartes, mais la Révélation est généralement exclue de son oeuvre. Et par conséquent, son message qui part de l'homme pour affirmer Dieu, est, selon Jean de la Croix, d'une manière humaine et naturelle et non divine et spirituelle²⁰. Car si Dieu qui est sa lumière ne l'éclaire pas, le sens de l'âme est dans de profondes ténèbres en ce qui concerne le surnaturel (L 3 71). Ainsi pour recevoir plus purement et plus abondamment cette lumière divine, il est seulement nécessaire de ne pas interposer d'autres lumières plus palpables, notions ou figures de discours car rien n'est semblable à cette claire lumière (2S 15 3, 2N 9 3). En ce qui concerne Dieu, il s'agit pour l'entendement de mourir aux connaissances naturelles pour ressusciter : recevoir passivement cette lumière surnaturelle (2S 15 2). Il arrive que l'âme, vidée de la lumière naturelle, ne soit pas encore illuminée par la lumière divine. Un rien suffit pour charmer les puissances et les empêcher de goûter un bien infini, mais quand elles sont vides, leur faim est intolérable (L 3 18). Que l'âme persévère cependant, Dieu la conduira à la claire et pure lumière d'amour par le moyen de la nuit de l'esprit (1N 12 2). Cette union étant réalisée, le divin soleil qu'est l'Époux se tourne vers l'âme épouse et met en lumière les richesses de son âme (C 20 14). L'entendement se voit élevé au-dessus de toutes les intelligences naturelles par une lumière surnaturelle, en sorte que l'entendement humain se fasse divin étant uni avec le divin (2N 13 11, C 14 24). Avant l'union, l'entendement était éclairé selon la force et la vigueur de sa lumière naturelle; désormais, il est mû et informé de plus haut, de la lumière surnaturelle de Dieu, les sens étant demeurés à part; il est devenu divin, parce que par le moyen de cette purification et de cette union, il entend par la Sagesse divine. Cet entendement et celui de Dieu ne sont qu'un (2N 4 2, L2 34 71). Désormais cette

¹⁹ On trouve chez Descartes, la même idée et le même mot (*Méd.* 41), mais c'est une simple allusion.

²⁰ Plotin va plus loin, il ne se contente pas d'affirmer l'Un, il veut s'unir à lui. Il n'est pas seulement métaphysicien, il est mystique.

lumière divine n'est plus obscure comme auparavant, mais elle illumine l'entendement qui grâce à elle peut regarder Dieu (L 1 26). La foi seule contient en soi la gloire et la lumière divine qui excède tout entendement et qui est le guide et le moyen en vue de l'union avec Dieu (2S 9 1-2, 11 4). Jean de la Croix qui vit cela intensément s'exclame: «Ô âmes créées pour ces grandeurs que faites-vous! aveugles à tant de lumières!» (C 39 7).

Dans l'union, l'âme devient rayonnante de lumière et d'amour. Un cristal pur et net, quand il est assailli par la lumière, plus il reçoit de degrés de lumière, plus il est lumineux. Il en arrive au point qu'il semble être toute lumière. De même l'âme unie à Dieu ressemble à Dieu (L 1 13). Cette lumière vient d'en haut, de Dieu, lumière qui resplendit en chacun des attributs de Dieu qui tous ensemble sont une seule lumière et un seul feu (L 3, 2 3 5 13 17). Dieu est pour les yeux de l'âme la lumière surnaturelle sans laquelle elle est dans les ténèbres (C 10 8, 35 1). En effet seule la surnature permet à l'âme de réaliser sa finalité première : l'union d'amour avec Dieu. Plus précisément, cette lumière vient de chacune des personnes de la Trinité. Tantôt c'est le Père : tout don parfait descend du Père des lumières dont la main n'est pas raccourcie, ce qui ne supprime pas l'effort de l'homme : le don n'est pas reçu sans la disposition et la coopération de l'âme (C 30 6, L 1 15, 3 17). Tantôt c'est le Verbe: «Que je te voie, lumière du Ciel, Fils de Dieu, face à face avec les yeux de mon âme puisque tu es leur lumière» (C 10 7-9). D'ailleurs le Verbe n'est pas seulement la lumière de l'âme selon la vie surnaturelle d'amour, il l'est déjà selon la nature puisque la création tout entière est l'épouse du Verbe (P 1 3 4 7 9). La raison et la grâce, la lumière naturelle comme celle de la foi ont même origine; le Verbe. Tantôt c'est l'Esprit Saint qui communique sa lumière (2S 29 1). Nous avons noté que dans la *Llama*, Jean de la Croix consacre un paragraphe au Père, 5 au Fils, 14 à l'Esprit Saint, c'est-à-dire à l'Amour²¹. Quand le mariage spirituel est consommé, l'âme et Dieu sont deux natures en un seul esprit et un seul amour, comme la lumière d'une étoile ou d'une chandelle qui s'unit à celle du soleil: ce qui brille alors, ce n'est ni l'étoile, ni la chandelle, mais le soleil, absorbant en soi les autres lumières (C 22 3). Cependant, l'âme ne se perd pas en Dieu; au contraire elle y trouve sa finalité et son épanouissement: quand la vitre est éclairée par le soleil, elle semble devenue lumière solaire, elle n'en reste pas moins vitre (2S 5 6-7, C 26 4). Toute cette analyse est absente chez Descartes.

Un autre point où apparaît la différence des registres de Jean de la Croix et de Descartes est le rapport entre l'entendement et la volonté. Tous deux partent du principe: la volonté se porte vers ce que l'entendement lui présente. «La lumière naturelle, dit Descartes, nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination

²¹ Voir *Les amours chez Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne, 1998), p. 154.

de la volonté» (*Méd.*, 47). En particulier, «ceux qui aiment Dieu ont de lui quelque science; il faut donc commencer par la connaissance de Dieu» (*Méd.*, 231). Mais dans le domaine de l'union à Dieu grâce aux vertus théologiques, Jean de la Croix a une expérience et des témoignages qui infirment ce principe: la vie surnaturelle obéit à d'autres règles que celles du naturel. «Quelques-uns disent que la volonté ne peut aimer sinon ce que l'entendement a auparavant compris [...] Cela s'entend naturellement [...], mais par voie surnaturelle, Dieu peut bien verser l'amour sans communiquer aucune intelligence distincte [...] Ce qui a été expérimenté de plusieurs spirituels» (C 26 8²², 2N 12 5, L 3 49). En effet, la communication divine étant faite de lumière et d'amour, Dieu informe l'entendement de connaissance et la volonté d'amour. Et il arrive que Dieu se communique davantage à une puissance qu'à l'autre: tantôt la connaissance se sent plus que l'amour, tantôt l'amour se reconnaît mieux que l'intelligence (L 3 49). En ces biens spirituels que Dieu verse passivement en l'âme, la volonté peut fort bien aimer sans que l'entendement comprenne; de même que l'entendement peut comprendre sans que la volonté aime. Cela est l'oeuvre du Seigneur qui verse comme il lui plaît (2N 12 7).

Descartes tire la conséquence du principe: «La volonté ne se portant à suivre ou à fuir aucune chose que selon que notre entendement lui présente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire» (*Disc.* 28). S'il apporte une correction, c'est en restant sur le plan naturel. Nous ne voulons rien dont nous ne concevions quelque chose en quelque façon, mais notre entendement et notre vouloir ne sont pas d'égale étendue: nous pouvons d'une même chose vouloir beaucoup et cependant fort peu connaître. Notre entendement est fini, notre volonté quasi infinie (*Méd.*, 378, 432). Que la volonté puisse s'étendre à des choses que l'entendement ne connaît point est d'ailleurs la source de nos erreurs (*Méd.*, 376, 377).

Le cardinal Bérulle fit un devoir de conscience à Descartes d'utiliser sa démarche philosophique pour entrer dans le combat contre l'incrédulité. Descartes reste donc au niveau de la lumière naturelle afin d'atteindre un large public, même les non chrétiens: nous avons été hommes avant d'être faits chrétiens (*Ppes*, lettre dédicat.) Sa rationalité va moins loin que Socrate dans le *Phédon*: l'âme n'est point corporelle, mais savoir si elle jouira de la gloire de Dieu, c'est la seule foi qui nous le puisse apprendre (*Méd.* 232). Par la philosophie naturelle, nous arrivons à conclure que l'âme est immortelle (Il rejoint Socrate), sauf si Dieu décidait de la supprimer avec le corps, mais il nous dit le contraire (*Méd.*, 120). Ses objectants ont compris l'attitude de Descartes: la philosophie peut se «vanter d'avoir seule enfanté cet ouvrage», reconnaît Arnauld (*Méd.* 153). Et Mersenne, le religieux Minime, le rappelle aussi. Il se situe lui-même sur le plan métaphysique. A peine fait-il allusion à la Bible (*Méd.*, 99).

²² Pascal reproduira ce texte presque mot pour mot dans *L'Art de persuader* (Paris: Seuil, 1963), p. 355.

La doctrine et la vie: chez Jean de la Croix, elles ne font qu'un. Il ne se raconte pas, mais ses biographes ne peuvent s'empêcher d'éclairer sa vie par sa doctrine ou d'illustrer sa doctrine par sa vie. Pour Descartes, il faut distinguer. Arnauld considère Descartes comme un grand esprit «dont la piété nous est très connue» (*Méd.*, 153, 170), et les théologiens des sixièmes objections l'apostrophent: «étant chrétien comme vous l'êtes» (*Méd.*, 221). Si sa vie est chrétienne, sa doctrine ne l'est pas. Il la présente comme un itinéraire personnel, mais seulement en ce qui concerne la quête de la vérité. Cette doctrine n'est pas antireligieuse, elle est a-religieuse. Il connaît bien le dogme chrétien et quand il se hasarde à en parler, c'est avec justesse (*Méd.*, 112, 231). Il écrit: «La clarté ou l'évidence par laquelle notre volonté peut être excitée à croire est de deux sortes: l'une part de la raison naturelle, l'autre vient de la grâce divine» (*Méd.*, 116). «Nous tiendrons pour règle infaillible que ce que Dieu a révélé est incomparablement plus certain que tout le reste: afin que si quelque étincelle de raison semblait nous suggérer quelque chose au contraire, nous soyons prêts à soumettre notre jugement à ce qui vient de sa part» (*Ppes.*, LXXVI). «La lumière surnaturelle dispose l'intérieur de notre pensée à vouloir et ne diminue point la liberté» (*Méd.*, 116). Si Dieu «nous fait la grâce de nous révéler [...] des choses qui surpassent la portée ordinaire de notre esprit, telles que sont les mystères de l'Incarnation et de la Trinité, nous ne ferons point de difficulté de les croire encore que nous ne les entendions peut-être pas bien clairement». En Dieu «beaucoup de choses surpassent la capacité de notre esprit» (*Ppes* XXV)²³. Il note ce mystère insondable: «Dieu s'est abaissé jusqu'à se rendre semblable à nous» (Au magistrat Pierre Chanu, 1er février 47, IV 607), mais il ne s'attarde pas sur cet événement pourtant capital. Il termine les *Principes*: «je ne veux pas me fier trop à moi-même, je sou mets toutes mes opinions au jugement des plus sages et à l'autorité de l'Église» (CCVII). Cette formule consacrée est-elle simple précaution. Je ne crois pas, on l'a vu pour ses *Méditations* solliciter les critiques des théologiens, et il les publie avec ses réponses.

Mais Descartes n'étudie pas le domaine religieux. Il ne se réfère pas aux Pères de l'Église, mais aux philosophes de l'Antiquité. «Je n'ai jamais fait profession de l'étude de la théologie, je ne sens point en moi d'inspiration divine qui me fasse capable de l'enseigner» (*Méd.*, 230, AT I 150). A-t-il été rebuté par l'inutilité des controverses de l'École, cause d'hérésies et de dissensions (*Ppes*, Préface)? «Je ne traite dans ma philosophie que des choses qui sont connues clairement par la lumière naturelle et qui ne peuvent être contraires à toute saine théologie [...] En effet la raison et la foi sont deux dons de Dieu» (*Méd.* 598). Les vérités découvertes en la philosophie ne peuvent être contraires à celles de la foi (*Méd.*, 581). Descartes veut conduire au «Souverain Bien considéré par la raison naturelle sans la lumière de la foi». Même pour la quête de Dieu, il s'agit d'une pu-

²³ Jean de la Croix va plus loin: la foi est obscure, elle est une nuit pour l'entendement.

re démarche rationnelle. «Dieu est un être tout connaissant, tout puissant et extrêmement parfait dont l'existence est absolument nécessaire et éternelle» (*Ppes.*, XIV). Il n'est pas question d'amour. Descartes ne parle pas de la Révélation divine parce qu'elle ne conduit pas par degrés, mais nous élève d'un seul coup à une croyance infaillible (*Ppes.*, Préface). Par conséquent elle échappe à toute méthode, à toute pédagogie.

Au contraire, Jean de la Croix indique un cheminement pour l'âme fidèle. C'est qu'il ne vise pas tellement la connaissance des vérités de la foi que l'union d'amour de l'âme avec Dieu. Il se situe d'emblée dans le surnaturel, non l'extraordinaire comme visions et révélations, mais le surnaturel normal pour le chrétien: la vie d'amour avec Dieu selon les vertus théologales qui donnent à l'âme une dimension divine.

Descartes, s'il reste attaché à la religion catholique en laquelle Dieu lui a fait la grâce d'être instruit (*Disc.*, 22), recherche la vérité sur le plan naturel. Quand il affirme: «Je suis une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser» (*Disc.*, 32-33), il ne dit pas qu'il est fils de Dieu. Il pense que sans faire appel à la religion, on peut affirmer la réalité de l'esprit et l'existence de Dieu selon la tradition philosophique et ainsi faire échec au matérialisme athée. Voulant pousser le doute méthodique à l'extrême, Descartes aurait pu faire intervenir Satan, le père du mensonge. Non! il préfère inventer la fiction du «mauvais génie». Cependant les objections à ses *Méditations* et la correspondance avec la Princesse Élisabeth ou la reine Christine de Suède, l'obligent à préciser sa position²⁴: les damnés, le péché du premier père, l'Écriture, la Trinité, la Genèse, l'Eucharistie (*Méd.*, 184, 191, 192, 235). Quand Édouard, le frère d'Élisabeth, pour épouser Anne de Gonzague, soeur de la reine de Pologne, se convertit au catholicisme, Élisabeth en a «une grande fâcherie». Descartes lui répond un peu sèchement et trop raisonnablement: les protestants ont quitté la Romaine, votre frère peut bien quitter la Réformée (janv. 46).

Quand il écrit: «notre religion ne nous enseigne rien qui ne se puisse expliquer²⁵ aussi facilement suivant mes principes mieux que ceux qui sont accoutumés aux disputes de l'École» (*Méd.*, 581), je pense que sa formulation dépasse ici sa pensée. En effet «les vérités révélées sont au-dessus de la faiblesse de nos raisonnements» (*Disc.*, 8). Il ne s'agit donc pas d'expliquer le surnaturel, mais de prouver les motifs de crédibilité. Il veut dire seulement que ses principes s'accordent mieux avec les vérités de la foi chrétienne que ceux de la scolastique. Exemple l'Eucharistie. Il n'explique pas rationnellement le mystère, mais en distinguant comme il le fait la substance de ses accidents non réels qui touchent seulement nos

²⁴ On assiste à l'inverse dans *L'entretien de Pascal avec M. de Saci* (Seuil, p. 296), en janvier 55. Ce dernier, qui se méprend sur le niveau spirituel de son interlocuteur, le met sur des questions de philosophie. C'est Pascal qui à la fin s'excuse de passer au plan théologique, passage inévitable selon Pascal.

²⁵ Constante tentation de vouloir rationaliser les mystères de la foi, comme le sieur de Saint-Ange auquel Pascal s'opposa.

sens, il pense mieux comprendre: que les paroles de la consécration opèrent le miracle de la transsubstantiation seulement sur la substance, sauf très exceptionnellement quand un second miracle change de plus les accidents dans les rares cas où l'apparence de l'hostie change (*Méd.*, 194-195, Lettre au P. Vazier, AT I 564).

Descartes croit moins à Aristote qu'à sa raison (AT III 432), mais il préfère la lumière de la grâce à celle de la nature: «étant éclairés surnaturellement de Dieu, nous (avons) cette confiance que les choses qui nous sont proposées à croire ont été révélées par lui». Ceci concerne la foi, non la science humaine (AT III 426). Jean de la Croix ajoute qu'il ne faut «pas vouloir entendre clairement les choses touchant la foi afin de conserver le mérite pur et entier et aussi pour parvenir en cette nuit de l'entendement à la divine lumière de l'union divine» (2S 27 5, 3S 31 8).

En Descartes, l'humanisme se heurte non à la religion, mais à la scolastique. Il regrette que l'on ait suivi aveuglément Aristote et de plus que l'on ait souvent corrompu le sens de ses écrits. «Il en est qui sont tellement imbus de scolastique qu'ils sont impropres à la vraie philosophie [...] Ce sont des répétiteurs, ils ne font pas réfléchir: ils corrompent le bon sens qui apprend à conduire la raison» (*Ppes*, Préface)²⁶. C'est le danger des génies: on a considéré Aristote comme une autorité incontestable. De plus «ses sectateurs lui font dire ce qu'il n'avait jamais dit: le lierre ne monte pas plus haut que l'arbre, il redescend même» (*Disc.*, 70). Or la science aristotélicienne est enfin remise en question, pourquoi pas sa philosophie? La fausseté de ses principes est prouvée: depuis plusieurs siècles qu'on les a suivis, on n'a su faire aucun progrès.

Descartes et Jean de la Croix ont été formés à la scolastique, et sans doute Descartes plus que Jean de la Croix²⁷. Le concile de Trente se termine en 1563. Ses décisions qui en particulier recommandent le thomisme, mettront plusieurs années avant d'être appliquées. On en voit les effets après la mort de Jean de la Croix (1591) sur ses écrits: les textes seront modifiés pour les rapprocher du thomisme. L'enseignement à Salamanque gardait ses libertés par rapport à Aristote et à saint Thomas, Jean de la Croix aussi, comme Scot ou même Suarez (1548-1617). Jamais Jean de la Croix ne se réfère à l'École, il emploie seulement le terme *théologie scolastique* deux fois dans le *Cantique* (prol. 3). Quatre fois il nomme saint Thomas, dont une fois à tort (2S 24 1, 2N 17 2, 18 5 «à tort», C 38 4), une fois il se réfère à lui sans le nommer (2S 17 2, les théologiens), alors qu'il nomme neuf fois saint Augustin (deux fois à tort pour les *Soliloques* apocryphes). Au contraire Descartes parle souvent de l'École, généralement pour s'y opposer. Il en a perçu les défauts et les limites, principalement la complexité et le risque de sclérose (Lettres à Élisabeth: 6

²⁶ On croirait entendre les critiques de Socrate contre les sophistes.

²⁷ Cf. Étienne GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Paris: J. Vrin, 1930).

oct. 45, déc. 46, 31 janv. 48). Le 15 septembre 45, c'est pour l'approuver quand elle dit «que les vertus sont des habitudes». Le 10 mai 47, il ironise sur ceux «qui vénèrent non la probité et la vertu, mais la barbe, la voix et le sourcil des théologiens». Si Jean de la Croix prend des libertés avec le thomisme, Descartes veut rompre avec la scolastique et proposer une «nouvelle philosophie» qui reprend la grande tradition de Socrate: l'esprit est fait pour la vérité; de Platon, l'intelligible prime le sensible, d'Aristote, avec le Premier moteur et la Cause première; d'Augustin: que je te connaisse Seigneur et que je me connaisse.

L'image de la toupie²⁸ pourrait fournir un alibi à la critique: «Quand une toupie tourne, elle n'agit pas par elle-même, mais sous l'action d'un fouet qu'elle subit passivement encore qu'il soit absent» (AT, III, 428). Selon Marguerite Périer, Pascal aurait dit: «Je ne puis pardonner à Descartes: il voudrait bien, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu» (fr. 1001). Les écrits de Marguerite ne sont pas fiables, ce ne sont pas des témoignages directs. Il serait étonnant que Pascal ait dit cela, lui qui admire le *cogito*. De toute façon, c'est un reproche injuste. Descartes reprend la notion thomiste de création continue: «Rien ne peut être conservé sans le secours de Dieu». Cette remarque faite sur le plan métaphysique, Jean de la Croix l'avait affirmée au niveau de l'action de Dieu sur l'évolution spirituelle²⁹. La vie chrétienne n'est pas contre la raison, mais au-delà. «Quand la raison ne peut pourvoir aux nécessités, il faut recourir à l'oraison» (2S 21 5).

Pendant l'essentiel de la relation avec Dieu, c'est l'amour, et l'amour n'est pas raisonnable. Quand Descartes veut pratiquer constamment sa religion et se gouverner «en toute autre chose, suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès» (*Disc.*, 23)³⁰, il semble établir une dichotomie entre la religion et sa vie courante. En tout cas cette sagesse semble loin de la folie de la croix, de la folie de l'amour. La conduite de Marie-Madeleine, dit Jean de la Croix, n'est pas raisonnable. Ni lorsqu'en plein banquet elle vient verser des larmes, ni quand elle se présente au tombeau et demande à celui qu'elle croit être le jardinier: où il a mis le corps du Christ (2N 13 6-7). C'est même une extravagance d'un amour ardent sans aucune raison ni réflexion (C 10 2). Certains maîtres spirituels avec des raisons humaines contraires à la doctrine du Christ, à son humilité, à son mépris de toutes choses, détournent les âmes de servir Dieu en quittant le monde (L 3 62). Descartes serait sans doute de ces maîtres: il veut éviter les promesses par lesquelles on re-

²⁸ Qui déjà se trouve chez Platon (*République*, 436d).

²⁹ Pascal aussi: «Seigneur, vous seul avez pu créer mon âme [...] Vous seul pouvez la reformer» (*Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, IV).

³⁰ C'est la sagesse grecque. Platon: «fuir les excès dans les deux sens» (*République*, X 619a). Aristote: *in medio stat virtus*.

tranche quelque chose de sa liberté. S'il reconnaît la légitimité des vœux religieux, il les range à côté des engagements commerciaux (*Disc.* 24).

Descartes ne veut pas s'aventurer en théologie³¹, mais Jean de la Croix non plus ne veut pas faire de théologie, du moins théorique. S'il emploie le terme *teología* 15 fois, il s'agit 12 fois de théologie mystique, terme que Descartes semble ignorer. Tous deux connaissent la théologie et Jean de la Croix mieux que Descartes; il emploie 13 fois le mot *teólogos* dont 2 pour *místicos teólogos*. Alors que Descartes ne connaît qu'un terme, théologie, Jean de la Croix distingue donc entre la théologie scolastique et la théologie mystique (C prol. 3). La scolastique étudie le dogme, essaie de résoudre rationnellement les problèmes qu'il pose sur le plan intellectuel; elle risque de s'égarer en des discussions sans fin sur des questions parfois insolubles que Jean de la Croix n'aborde pas. Il consacre son oeuvre à la mystique, plus pratique³², plus vitale, qui enseigne les voies pour parvenir à l'union d'amour avec Dieu dès ici-bas (C prol. 3). Pour Descartes, le mot *théologie* englobe peut-être les deux acceptions, et lui aussi refuse de se laisser entraîner dans les arcanes de la scolastique. Et même parfois dans celles de la métaphysique. Par exemple: l'existence de Dieu, tout puissant, tout connaissant et donc sa prescience sont des évidences; la liberté humaine est une évidence. L'esprit ne peut qu'accepter ces certitudes, mais étant fini, il renonce à les relier entre elles (*Ppes.* XL XLI)³³. Quant à la mystique, Descartes semble réserver ses effets après la mort dans l'au-delà.

Quand la Princesse Élisabeth lui demande des conseils, Descartes lui propose une sagesse philosophique. «Les âmes vulgaires se laissent aller à leurs passions [...] Les autres ont des raisonnements si forts et si puissants³⁴ que bien qu'ils aient aussi des passions, et même souvent plus violentes que celles du commun, leur raison demeure toujours la maîtresse. Les afflictions même leur servent et contribuent à la parfaite félicité dont elles jouissent en cette vie» (À Élisabeth, 18 mai 45). La passion est action du corps sur l'âme. Pour que l'âme puisse reprendre le dessus, il faut d'abord laisser s'apaiser le corps. Lorsque le sommeil a calmé l'émotion, on peut commencer à se remettre l'esprit (juin 45)³⁵. Il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance, nous n'avons à répondre que de nos pensées. Les grandes prospérités éblouissent et enivrent. Les disgrâces de la fortune ont peut-être beaucoup contribué à ce qu'Élisabeth cultive son esprit (juin 45). Mais il ne faut pas trop s'appliquer à l'étude, notre esprit s'assoupirait au lieu de se polir (6 oct. 45), il subirait une sorte d'enivre-

³¹ Mot inventé par Platon (*République*, II, 379a).

³² Cf. Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 3^{ème} éd. (Paris: Desclée De Brouwer, 1939), pp. 622 sq.

³³ Problème pourtant abordé par Boèce: *De Consolatione*, livre V.

³⁴ Comme Jean de la Croix, Descartes ne se prive pas d'employer des synonymes. Autre exemple: «il s'enfuit et s'échappe» (*Méd.* 512).

³⁵ Chez Jean de la Croix, le parfait arrive à n'avoir même plus ces premiers mouvements (C 18 8).

ment, d'étourdissement. Il est vrai qu'il n'y a que la foi seule qui nous enseigne ce que c'est que la grâce, par laquelle Dieu nous élève à une béatitude surnaturelle; mais la seule philosophie suffit pour connaître qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit d'un homme que Dieu ne veuille et ait voulu de toute éternité quelle y entrât. Quand la théologie nous oblige à prier Dieu, c'est seulement afin que nous obtenions ce qu'il a voulu de toute éternité être obtenu par nos prières (6 oct. 45). «Le meilleur est de se fier à la providence divine et de se laisser conduire par elle» (mai 46) pourrait être signé par un sage grec ou latin, et même le repentir qui sert pour qu'on se corrige et que Descartes dit vertu chrétienne (3 nov. 45). Au sujet du démon de Socrate: les choses faites sans aucune répugnance intérieure ont coutume de me succéder heureusement (oct. ou nov. 46). D'ailleurs Descartes se réfère souvent à Socrate (À Huygens, 27 fév. 45). Ainsi le message de Descartes reste sur le plan naturel, même quand il fait allusion à la religion. Même sans les enseignements de la foi, la seule philosophie naturelle fait espérer un état plus heureux après la mort (1 nov. 45), mais il reconnaît que nous n'avons alors aucune assurance (3 nov. 45). On dirait que pour lui la foi concerne la vie dans l'au-delà, et non la vie ici-bas. La théologie enseigne à gagner le ciel (*Disc.*, 6 8), les félicités dont l'âme sera capable sont hors de cette vie, mais ici-bas on peut être content pourvu qu'on sache *user de la raison*, 6 oct. 45). Jean de la Croix aussi aspire à la vie éternelle (3 S 27 4, C 36-40), mais il propose une vie d'amour avec Dieu dès ici-bas (C 14-35).

A Christine de Suède, le 20 novembre 1647, Descartes expose son opinion «touchant le Souverain Bien au sens que les philosophes anciens en ont parlé. Il est évident que c'est Dieu qui est le Souverain Bien [...] Les philosophes anciens qui n'étant point éclairés de la lumière de la foi, ne savaient rien de la béatitude surnaturelle ne considéraient que les biens que nous pouvons posséder en cette vie». Et aussitôt il réduit le Souverain Bien à une ferme volonté de bien faire et le contentement qu'elle produit, à la résolution de faire exactement toutes les choses qu'on jugera être les meilleures³⁶. Et à Élisabeth: la béatitude est le contentement de posséder le souverain bien, c'est-à-dire la vertu. La souverain bien est ce que nous devons proposer comme but à nos actions; et il se réfère à Épicure, Zénon et Aristote (18 août 45). Les vertus qui sont si pures et si parfaites ne viennent que de la connaissance du bien (*Ppes*, Épître dédicatoire). «La vie d'ici-bas, les sages l'estiment si peu au regard de l'éternité, qu'ils n'en considèrent quasi les événements que comme nous faisons ceux des comédies» (À Élisabeth, 18 mai 45)³⁷. Pour acquérir la souveraine félicité, que propose Descartes à Élisabeth qui n'est ni impie, ni athée, mais chrétienne? Les moyens de la philosophie (18 août 45). Quelles lec-

³⁶ Ce qui rejoint l'analyse plotinienne de la liberté qui doit choisir le meilleur. Cf aussi *Méd.* 44 46

³⁷ C'est ce que disent Plotin (*Ennéades* III 2 15 44), et Boèce (*De Consolatione*, livre II).

tures? L'évangile? Le *Traité de l'amour de Dieu* de François de Sales? Le *Bref Discours de l'abnégation intérieure* ou les *Grandeurs de Jésus* de Bérulle? Il lui conseille de méditer le *De vita beata* de Sénèque (4 août 45). Si à la réflexion, Descartes croit faire mieux que Sénèque qui n'étant point éclairé de la foi, n'avait que la raison naturelle pour guide, les trois conseils qu'il donne restent sur le même plan que ceux de Sénèque: se servir de son esprit pour connaître ce qu'il doit faire en toutes les occurrences; avoir la ferme résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera; ne pas désirer les biens qu'il ne possède pas. L'étude étant la plus utile occupation et sans doute la plus agréable et la plus douce, jouir de la béatitude naturelle.

Déjà dans le *Discours*, il proposait comme exemple, celui d'un saint? Non: le secret de ces philosophes qui ont pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune et, malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux, car ils se persuadaient si parfaitement que rien n'était en leur pouvoir que leurs pensées (*Disc.*, 26). Rompant avec la scolastique, Descartes inaugure une pensée laïque, dans la ligne des philosophes de l'Antiquité, de Plotin, de Boèce...

II

Dans *Quatre Saints* (*Qu.*), Paris, Albin Michel, 1951, en un très beau texte, très personnel, Lavelle évoque la doctrine de Jean de la Croix³⁸ et fait le rapprochement avec Descartes qu'il nomme sept fois: «Les démarches de ce pur mystique évoquent la méthode cartésienne qui ne demande pourtant sa justification qu'à la raison» (*Qu.*, p.116).

Avec Jean de la Croix, nous nous trouvons, dit Lavelle, «à la jointure de l'âme et de l'Esprit, ou encore, si l'on veut, de l'ordre psychologique à l'ordre surnaturel» (*Qu.* 110). Lavelle a bien saisi cette affirmation capitale chez Jean de la Croix: «La nuit des sens (est) plutôt la réformation et la modération que la délivrance des passions» car «les désordres de la partie animale ont leur racine non point dans le corps, mais au contraire dans l'esprit» (*Qu.* 113).

«Comme Descartes [...], saint Jean de la Croix refuse que l'on méprise les passions, la joie, la douleur, la crainte et l'espérance, qui sont des forces de l'âme qu'il faut savoir diriger et toujours rapporter à Dieu» (*Qu.* 113). En effet, comme Jean de la Croix, Descartes se réfère à Boèce, ce philosophe de famille chrétienne, qui en prison, supplicié, cherche conso-

³⁸ L'excellente traduction du P. Cyprien (XVII^{ème} siècle) était rééditée de façon trop récente par le P. Lucien (1945-1947). Lavelle utilise assez librement la traduction du P. Maillard, S. J., publiée en 1694 et qui sera exploitée en France sous différentes formes aux XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles; par exemple, *Les oeuvres spirituelles de saint Jean de la Croix*, augmentées des Lettres du P. Berthier... (Paris, Bruxelles & Lyon: Régis Ruffet, 1864). Cette traduction est très approximative.

lation dans la philosophie et nous donne un texte admirable de sagesse païenne dont se nourrit la théologie médiévale. Jean de la Croix cite deux fois Boèce (2S 21 8, 3S 16 6), en répétant: «Si vous désirez entendre la vérité avec une claire lumière, bannissez les joies, l'espérance, la crainte et la douleur» (*De consolatione*, 1, 2, m. 7). Comme les stoïciens, comme Boèce, Jean de la Croix distingue quatre passions de l'âme. En 3S 16 3, il annonce qu'il va traiter de chacune. En fait, il ne parlera que de la joie en s'inspirant peut-être de Boèce pour montrer la relativité des prétendus biens que Boèce (Livre III) passe en revue: opulence, richesses, honneurs, pouvoir, gloire, lignée, célébrité, plaisir, mariage, paternité, avantages physiques. Descartes, dans *Les passions de l'âme*, analyse de nombreuses passions et en distingue six principales: admiration, amour, haine, désir, joie, tristesse. Il suffit de comparer ce qu'il dit de la joie avec ce qu'en dit Jean de la Croix pour noter les perspectives différentes. Chez Jean de la Croix, il s'agit de détacher la joie des biens créés pour l'orienter vers Dieu afin de parvenir à l'union d'amour ce qui d'ailleurs permettra de mieux goûter les créatures; chez Descartes, c'est une étude psychologique et physiologique de chaque passion. De plus, si Descartes fait de l'amour une passion, pour Jean de la Croix, l'amour ne se réduit pas au sentiment, c'est le propre de la volonté; pour aimer, il faut vraiment le vouloir.

Jean de la Croix, dit Lavelle, reprend cette prière de saint Augustin: «Que je vous connaisse, Seigneur, et que je me connaisse» (*Qu.* 122)³⁹, mais Descartes aussi pourrait la reprendre en remplaçant *Seigneur*, par *mon Dieu*. Ni l'un, ni l'autre ne confondent le but et les moyens. De même que la nuit spirituelle n'est pas un but, mais le moyen de parvenir à l'union, «le doute seul ne suffit pas pour établir aucune vérité, il ne laisse pas d'être utile pour préparer l'esprit» (*Méd.* 205). «Je ne voulais pas rejeter les opinions [...] sans avoir un projet et une méthode» (*Disc.* 17). De même que la nuit suppose comme préalable l'union entrevue, le doute suppose que l'esprit est fait pour la vérité.

Je serais moins d'accord quand Lavelle oppose François d'Assise et Jean de la Croix. Que la poésie sanjuaniste soit issue des «profondeurs de son âme» (*Qu.* 100), qu'il retrouve «les créatures en Dieu» (122), soit! Mais dire que «le monde visible ne compte plus» pour lui (100), qu'il ne ressent «plus d'intérêt pour le sensible» (131), c'est gauchir l'expérience de Jean de la Croix. Pour lui aussi son union à Dieu «illuminait la vie quotidienne» (127). Son vocabulaire est très concret, il manie la truelle, écosse les pois, soigne les malades, affectionne les asperges, s'évade par un à pic impressionnant. Le *Christ* qu'il dessine fait l'admiration de grands peintres et de critiques d'art.

«Une seule pensée de l'homme vaut mieux que tout l'univers; c'est pourquoi Dieu seul en est digne» (D 34). Cette pensée de Jean de la

³⁹ *Noverim me, noverim te* (*Soliloques*, II 1 1). Socrate disait: «C'est en dirigeant nos regards vers Dieu [...] que nous pourrions le mieux nous voir et nous connaître nous-mêmes» (*L'Alcibiade majeur*, 133c).

Croix, dit Lavelle, «devance à la fois Descartes et Pascal» (*Qu.* 119). Encore faut-il noter que chez Descartes, il s'agit de l'esprit: «l'esprit ou l'âme de l'homme est entièrement différente du corps» (*Méd.*, 68). *Mentem*⁴⁰ *a corpore omnino esse diversam* (*Méd.*, 86). Et comme Plotin, comme Jean de la Croix, comme Pascal, Descartes s'insurge contre l'habitude de confondre les réalités immatérielles et les réalités matérielles, et de parler des unes comme on parle des autres (*Méd.*, 104). Chez Pascal aussi, quoique la formulation soit plus proche de celle de Jean de la Croix, il s'agit de l'esprit: «Tous les corps [...] ne valent pas le moindre des esprits» (fr. 308). Tandis que chez Jean de la Croix, c'est même seulement l'activité de l'esprit, la *pensée*, qui est plus précieuse que tout l'univers. D'autre part, sa maxime ne reste pas sur le plan philosophique, il n'oublie jamais son propos: «Dieu seul en est digne». Le plus souvent d'ailleurs, Descartes insiste sur le savoir puisque son but primordial est de «parvenir à la connaissance de la vérité» (*Méd.*, 50). «L'idée que j'ai de l'esprit humain [...] est incomparablement plus distincte que l'idée d'aucune chose corporelle» (*Méd.*, 42). «L'âme [...] est entièrement distincte du corps, et même [...] elle est plus aisée à connaître que lui» (*Disc.*, 33, *Méd.*, 26). De la plus grande évidence à la moindre on a: Dieu existe, mon esprit existe, les choses corporelles existent. Or personne ne doute des corporelles. Alors, pour qui réfléchit, comment douter de l'esprit et *a fortiori* de Dieu (*Méd.*, 42).

«Par une coïncidence singulière, dit Lavelle, la *Nuit obscure*, évoque même les degrés successifs du doute cartésien, qui repousse d'abord toutes les connaissances acquises par les sens, puis toutes les connaissances acquises par la raison, avant que le moi pensant fasse la découverte de lui-même» (*Qu.* 107). Cependant le parallèle fait apparaître des différences. Lavelle note où aboutit ce vide provisoire chez Jean de la Croix: la transfiguration des trois puissances de l'âme: entendement, mémoire, volonté qui passent d'une activité naturelle à une activité surnaturelle grâce au jeu des vertus théologales: foi, espérance, charité (*Qu.* 111-113). L'âme passe d'une réalité humaine à une réalité divine⁴¹. Alors que chez Descartes nous restons sur le plan naturel: la saisie du sujet pensant. Et même quand sa méditation s'approfondit en la saisie d'un être infiniment parfait, tout connaissant, tout puissant, il s'agit d'une démarche humaine qui atteint le Dieu des philosophes et des savants, non le Dieu de Jésus-Christ, c'est-à-dire la Trinité. La démarche de Descartes est uniquement humaine. Celle de Jean de la Croix aussi est humaine. En évoquant la *Subida*, nuit active, Lavelle montre l'effort de l'âme: «que l'entendement se purifie [...], que la mémoire se purifie [...], que la volonté suive la même

⁴⁰ «Descartes préfère *mens* à *anima* et à *âme*» (Étienne GILSON, Commentaire du *Discours de la méthode*, 4^{ème} éd. [Paris: J. Vrin, 1967], p. 307).

⁴¹ Cf. Michel de MONTAIGNE, *Essais* (Paris: Les Belles Lettres, 1947), II XII, p. 254: «anéantissant son jugement pour faire plus de place à la foy [...] c'est une carte blanche préparée à prendre du doigt de Dieu telles formes qu'il luy plaira y graver».

voie» (Qu. 111-112). «Le secret de saint Jean de la Croix, c'est de réduire l'âme à une activité parfaitement libre et parfaitement pure...» (Qu. 108).

Mais il est une différence capitale que Lavelle n'a peut-être pas assez soulignée, seulement évoquée: «On ne prétend pas confondre le mouvement initial de la pensée chez Descartes et chez saint Jean de la Croix [...] on ne saurait nier qu'il n'y ait d'abord chez Descartes une confiance en soi inséparable, il est vrai, d'une confiance en Dieu qui la fonde, au lieu que, chez saint Jean de la Croix, la confiance en Dieu n'a plus besoin de la confiance en soi et naît précisément au moment où celle-ci se trouve en quelque sorte annihilée» (Qu. 105). En effet l'effort principal, chez Jean de la Croix, consiste à laisser agir Dieu en son âme. Des fossés séparent la créature de la Trinité: celui du fini à l'infini, celui d'un être incarné à un pur Esprit, celui de l'impureté peccamineuse, rupture d'amour, à la pureté parfaite. Seul Jésus-Christ peut combler ce triple fossé: l'infini qui s'abaisse vers sa créature, le Verbe qui prend une âme et un corps d'homme, l'Homme-Dieu qui porte le péché et la souffrance du monde. Dieu seul a le pouvoir de purifier l'âme, de rétablir le lien avec l'Amour, c'est-à-dire l'Esprit Saint. C'est un des messages essentiels du Docteur mystique.

Cette prépondérance de l'action de Dieu apparaît singulièrement avec la purification de la mémoire. Jean de la Croix n'est pas toujours thomiste et s'il se réfère à Aristote comme *au* philosophe, grande est l'influence de saint Augustin. Avec la plupart des spirituels, il adopte la division tripartite de l'âme, image de la Trinité divine. La mémoire est une puissance de l'esprit. Descartes rompt avec cette tradition. S'il affirme que l'idée que nous avons de Dieu est «comme la marque de l'ouvrier imprimée sur son ouvrage» (Méd. 108), il ne dit pas que l'âme est trine, entendement, mémoire, volonté, à l'image de la Trinité. Lavelle cependant rapproche les deux démarches. Jean de la Croix et Descartes demandent qu'on vide la mémoire: «La *Nuit obscure* n'est pas sans rapport avec ce doute universel par lequel Descartes, le plus lucide des penseurs, le plus maître de lui-même, refuse tout ce qui d'abord était l'objet de sa croyance. L'âme ne peut participer à la vérité et au bien qu'après s'être purifiée de l'erreur et du mal» (Qu. 103-104).

Mais la visée n'est pas la même. Pour Descartes, le but est d'abord la certitude rationnelle⁴². Notre esprit est encombré d'opinions plus ou moins vraies; le douteux étant rejeté, une évidence s'impose: l'esprit lui-même, l'esprit qui pense, l'esprit qui pratique le doute méthodique: «pendant que je voulais penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose» (Disc. 32)⁴³. À partir de cette vérité ferme et assurée, de cette évidence: je suis un esprit pensant, de ce pre-

⁴² Pour Aristote, le savoir est un absolu qui ne se réfère à rien d'autre. La pensée, la vie intellectuelle est une vie supérieure, ce qu'il y a de divin en l'homme, et qui procure le plaisir le plus élevé.

⁴³ Montaigne écrivait: «c'est toujours une ame qui, par sa faculté, ratiocine, se souvient, comprend, juge, desire [...]» (*Essais*, II XII, p. 316).

mier principe de la philosophie par lequel le doute méthodique se détruit lui-même, Descartes chemine de certitude en certitude. Pour Jean de la Croix, le but est la rénovation de l'âme, en vue de l'union d'amour avec Dieu. Parmi les souvenirs qui trament le passé vécu, les uns appartiennent à l'amitié avec Dieu, d'autres y sont contraires. Comme la conscience a tendance à enjoliver le passé, les souvenirs peccamineux sont souvent enfouis dans l'inconscient⁴⁴. Il s'agit donc pour l'âme de prendre conscience de son passé en toute lucidité, de le remettre en question entièrement pour que Dieu puisse le rénover entièrement.

Les démarches ne sont pas les mêmes. Chez Descartes, c'est une ascèse intellectuelle persévérante qui doit tout rejeter provisoirement: aussi bien le sable que les pierres jusqu'à ce qu'on trouve le roc; aussi bien les pommes saines que les pommes pourries jusqu'à ce que le panier soit vide; aussi bien les opinions vraies que les erreurs jusqu'à ce que l'esprit ayant rejeté tout son avoir, se retrouve seul avec son être comme une réalité évidente. Si Descartes rejette ce qu'il a appris, pour Jean de la Croix, la purification de l'âme concerne ce qu'il a vécu; c'est une purge spirituelle. Il s'agit de prendre conscience des souvenirs dans leur rapport avec Dieu, de reconnaître avec lucidité l'opposition de certains à l'amour divin. À la lumière de Dieu, en une sorte de cure, tout le passé de l'âme remonte à la conscience et en particulier des souvenirs inavouables enfouis dans l'inconscient. Douleuruse expérience, purificatrice.

Chez Descartes l'effort est strictement humain, chez Jean de la Croix, le principal agent est Dieu. L'ascèse intellectuelle cartésienne est déjà difficile: «Les anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnent droit d'occuper mon esprit contre mon gré et de se rendre presque maîtresses de ma créance» (*Méd.*, 17). Il faut donc «examiner longuement et soigneusement» (*Méd.*, 33). Cependant l'effort persévérant de méditation permet de pratiquer le doute méthodique radical, jusqu'à ce qu'il se détruise lui-même en l'évidence du *cogito*. Lavelle transpose à Jean de la Croix: «que la mémoire se purifie [...] de toutes images qui la remplissaient, qu'elle laisse couler en elle tous les souvenirs sans s'attacher à aucun» (*Qu.* 111).

Pourtant si l'ascèse intellectuelle permet de rejeter les opinions qui se présentent à l'esprit, le rejet de ce que l'on a vécu présente plus de difficultés. Est-il même possible? Chez Jean de la Croix aussi l'esprit va s'efforcer de rejeter tous ses souvenirs, mais en est-il capable? La mémoire n'échappe-t-elle pas en grande partie à la volonté⁴⁵? Il est significatif que même dans la nuit active de la mémoire (3S 1-15) qui devrait montrer l'ef-

⁴⁴ La philosophie donne le conseil «de maintenir en la mémoire seulement le bon-heur passé, et d'en effacer les desplaisirs que nous avons soufferts, comme si nous avions en nostre pouvoir la science de l'oubly» (MONTAIGNE, *Essais*, II XII, p. 236).

⁴⁵ «La mémoire nous représente non ce que nous choisissons mais ce qui luy plaist» (MONTAIGNE, *Essais*, II XII, p. 236).

fort de l'âme, c'est Dieu qui est l'acteur principal. C'est lui seul qui par sa lumière éblouissante peut éclairer l'âme dans ses profondeurs (L 1 22), dans sa vérité. Il met en lumière toutes ses infirmités pour la guérir les lui mettant d'abord devant les yeux pour les reconnaître (L 1 21). Alors l'âme, à cause de sa faiblesse et de son imperfection (2N 9 11), éprouve une peine immense à voir tout le mal qui était en elle et qu'elle ne soupçonnait pas (2N 5 5, 9 10, 10 2-3, 12 4, 13 10, L 1 19 et 22). Cette lumière éclaire au-delà de l'histoire individuelle les racines ancestrales, les conséquences de la faute originelle de l'humanité.

Le résultat aussi diffère chez Descartes et chez Jean de la Croix. À partir de l'évidence première, *je suis un esprit pensant*, Descartes va pouvoir découvrir une réalité encore plus évidente, celle de Dieu... qui ne peut ni se tromper, ni tromper. Descartes va pouvoir déduire les vérités en rejetant les pommes gâtées pour ne garder que les saines (*Méd.* 481, 512); rejetant le sable, mais réutilisant les pierres pour bâtir l'édifice (*Disc.* 29, *Méd.* 542, 548). C'est-à-dire reconnaître la vérité de plusieurs de ses anciennes opinions et les conserver comme certaines en rejetant au contraire celles qui étaient erronées. Jean de la Croix ne peut trier parmi les souvenirs. D'abord parce qu'on ne peut gommer une partie de son passé⁴⁶. Tout ce qui a frappé la conscience est conservé intégralement. Ensuite parce que même les souvenirs d'actes bons sont incapables de servir pour l'union à Dieu, le naturel n'étant pas capable de surnaturel, ni le fini de l'infini. Aucun souvenir ne peut être effacé, aucun comme tel ne peut servir de moyen pour l'union d'amour. Il faut une purge radicale, une mort totale pour une résurrection totale. Seul Dieu peut opérer cette entière purification et cette rénovation. Comme la connaissance de contemplation, en ce qui concerne Dieu, excède l'entendement, le prive de son acte naturel, et l'élève au-dessus de toute intelligence naturelle (2N 5 3, 9 2, C 15 24), de même en mourant à la conscience, les souvenirs semblent oubliés à jamais. Notons que la ténèbre occasionnée par la lumière de Dieu concerne surtout la connaissance de Dieu. Quand il faut discerner le vrai du faux, ou ce qu'il y a à faire, à la lumière de Dieu, l'âme voit bien plus clairement ce qui convient. Cette heureuse nuit obscurcit l'esprit, mais lui donne lumière sur toutes choses (2N 8 4-5, 9 1). L'âme a une impression de vide angoissant, mais les souvenirs ne sont pas perdus, ils sont conservés à jamais dans la fantaisie, le sens commun corporel où aboutissent les images des cinq sens (L 3 69, 2S 12 3). Arrêtons nous sur le mot *fantaisie*. On trouve chez Aristote cette notion de «centre commun des sensations» (III 2 426 b, 17-22). Jean de la Croix reprend l'idée de ce centre commun corporel interne et le nomme *fantaisie*, empruntant semble-t-il ce sens à Avicenne⁴⁷. S'il est classique de trouver chez Descartes le

⁴⁶ *Memini etiam quae nolo, oblivisci non possum quae volo* (CICERON, *De finibus*, II 32). Montaigne renchérit : «il n'est rien qui n'imprime si vivement quelque chose en nostre souvenance que le désir de l'oublier» (*Essais*, II XII, p. 236).

⁴⁷ Cf. notre *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne, 1971), pp. 81-83.

«sens commun» (*Méd.*, 69), il est curieux de lire: «les images des choses matérielles dépeintes en la *fantaisie corporelle*» (*Méd.*, 141, AT, III, 392; *Regulae*, XII).

Cependant «souffrir les ténèbres mène à une plus grande lumière», écrit Jean de la Croix (*Ep.* 1). Quand l'union est réalisée, tout change de sens. La totalité du passé de l'âme est sublimé surnaturellement, même les souvenirs des péchés qui au lieu d'être des occasions de rupture avec Dieu, deviennent des tremplins pour un amour plus grand (C 33 1). S'il est entendu que tout le passé est conservé, mais n'est jamais restitué exactement, qu'il est toujours reconstruit, le même fait peut être évoqué de façons différentes. Un succès pourra être rappelé en vue d'une glorification personnelle, ou bien être exploité sur le plan surnaturel pour la gloire de Dieu. Un acte peccamineux: ou bien en se roulant voluptueusement dans le souvenir du plaisir fallacieux prolongé par l'imagination jouisseuse; ou à la vue de son caractère lamentable et devant l'échec en ses conséquences dégradantes, dans une attitude de repentir seulement humain, comme le signale Max Scheler; ou encore avec la conscience de la distance que cet acte a établie avec l'Amour, du temps perdu, du service de Dieu manqué, du retard à rattraper. C'est alors une guérison opérée par Dieu, ou plutôt une mort sur le plan naturel, une résurrection sur le plan spirituel.

Cette transformation concerne tout l'être, tout le passé vécu, et toute la science acquise. Rien n'est perdu, tout est transposé. Mais qu'est-ce que l'apport de l'homme face à l'immensité de l'amour divin, qu'est-ce que les habitudes de science acquises face à la sagesse de Dieu⁴⁸? L'âme est perdue en Dieu, non qu'elle soit dissoute ou même diminuée, au contraire, elle est exaltée, au plein de ses possibilités, mais elle mesure la distance qui la sépare de cet Amour infini, et en même temps elle constate avec stupeur et admiration qu'elle est divinisée, vraiment enfant adoptif de Dieu, mue par un amour qui la dépasse: «Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi». Dans l'état d'union d'amour, l'âme n'a plus les oublis de la période purificatrice. Au contraire, dans les opérations convenables et nécessaires, elle est bien plus parfaite, encore qu'elle ne les opère pas par le moyen des formes et notices de la mémoire (3S 2 8). En émergeant à la conscience, les souvenirs prennent une dimension divine. Suscités, appelés, transfigurés par l'espérance, ils orientent l'âme vers Dieu, tous, même les souvenirs des péchés. Ne confondons pas l'*espoir*, passion de l'âme, orienté en une dimension horizontale vers l'avenir, et l'*espérance*, vertu théologale, orientée aujourd'hui en une dimension verticale vers Dieu et sa gloire⁴⁹. Il faudrait aussi approfondir chez nos deux auteurs la notion de mémoire. Chez les deux elle est le garant de l'identité personnelle (*Méd.* 71). Jean de la Croix a retenu la conception augusti-

⁴⁸ C 26 16, 33 8. «Le soleil en se levant éclipse les étoiles» (LUCRÈCE, *De natura rerum*, III 1056).

⁴⁹ Cf. notre *Mémoire et Espérance chez Jean de la Croix*, cit.

nienne : non seulement la mémoire est une des trois puissances de l'esprit, mais elle est l'esprit en tant qu'il domine le temps: passé, présent, futur. Tandis que chez Descartes la mémoire sert seulement à «lier les connaissances présentes aux passées» (*Méd.* 71).

III

Les formules *clair et distinct, clairement et distinctement*, reviennent constamment dans l'oeuvre de Descartes. La clarté et la distinction sont le premier principe de la méthode (*Disc.* 18, *Ppes.* XXVIII, XXX, XLV). Une idée claire est immédiatement présente à notre entendement, mais elle peut coexister avec des idées obscures. Il faut donc qu'elle soit aussi distincte: qu'elle contienne tout ce qui lui appartient et rien que ce qui lui appartient (*Ppes.* AT VIII, I 45, p. 22, l. 6-9). Une idée claire et distincte s'impose à l'esprit avec une telle évidence qu'elle est certaine et n'a pas besoin de preuves.

Or l'expression se trouve également chez Jean de la Croix. Nous n'avons trouvé cette remarque nulle part, pas plus qu'on ne semble s'être posé la question de savoir d'où venait cette expression chez Descartes. Voici d'abord chez Jean de la Croix l'indice de fréquence pour quelques mots: *claramente* 51, *claridad* 28, *clarificar* 10, *claro* 250, *distinción* 14, *distinguir* 6, *distintamente* 4, *distinto* 60. Mais plus significatif, le couple lui-même se trouve une vingtaine de fois: *clara y distintamente* (2S 23 1, 24 5, 30 4, 3S 12 1, 33 3); *distinta y claramente* (3S 17 1); *cosas claras y distintas* (3S 7 2, 33 3-5); *alguna aprehensión... distinta y clara* (3S 7 2); *cosa clara distinta* (3S 17 1); *cosas distintas y claras* (3S 17 1). Certains assemblages sont plus souples: *aunque no claramente como será en la otra vida, grandemente se deleita* (el alma) *en todas estas cosas entendidas distintamente* (L 3 83); *si nos queremos arrimar a esotras luces claras de inteligencias distintas* (2S 16 15); *unos son de cosas claras que distintamente se entienden* (3S 33 3); *está claro que ninguna cosa distinta* (*Ep.* 13).

Pour Descartes une idée claire et distincte s'impose par son évidence. Ce que souligne Jean de la Croix, c'est que pour la quête de Dieu, ce qui est clair et distinct est inefficace car le seul moyen pour l'union à Dieu est la foi certaine, mais obscure. Ainsi est manifeste une fois de plus la différence de niveaux des deux démarches. «Si nous nous appuyons sur les claires lumières d'intelligences distinctes, nous cessons de nous appuyer sur l'obscur qui est la foi» (2S 16 15). «Plus l'âme retient quelque appréhension naturelle ou surnaturelle distincte et claire, moins elle a de disposition [...] pour entrer dans l'abîme de la foi» (3S 7 2). Descartes d'ailleurs serait d'accord sur le principe. S'il affirme l'existence de Dieu, non seulement comme la chose la plus parfaite que nous puissions concevoir, mais aussi comme la plus évidente, il reconnaît que Dieu est incompréhensible. La chose infinie, nous la concevons positivement, mais nous ne compre-

nous pas tout ce qui est intelligible en elle (*Méd.*, 89). Deux comparaisons sont fort éclairantes: «La mer, nous la voyons, mais notre vue n'atteint pas toutes ses parties» (*Méd.*, 90); «On peut bien toucher une montagne encore qu'on ne la puisse embrasser» (*Méd.*, 210). Et non seulement l'entendement fini ne peut comprendre l'infini, mais il ne peut pas comprendre une infinité de choses, et il est du propre d'un entendement créé d'être fini. Je ne peux me plaindre que Dieu ne m'ait donné plus, mais je dois rendre grâce de ce qu'il m'a donné (*Méd.* 48). Les perfections infinies, encore que nous ne les comprenions pas, parce que la nature de l'infini est telle que les pensées finies ne le sauraient comprendre, nous les concevons néanmoins plus clairement et plus distinctement que les choses matérielles (*Méd.*, 210, *Ppes.*, XX).

Mais Descartes reste sur le plan intellectuel, il ne dit pas le moyen de l'union ici-bas qui est l'organisme surnaturel reçu au baptême: dons du Saint Esprit, vertus théologiques, organisme que Jean de la Croix pour faire bref désigne souvent par *foi*. De plus, en présence de l'infini, de la lumière fulgurante divine, l'entendement humain n'est pas seulement court, il est aveuglé. Descartes y fait allusion: il est ébloui (*Méd.* 41), tandis que Jean de la Croix décrit longuement dans la *Nuit obscure* surtout, cet aveuglement douloureux et angoissant (2S 2 2, 2N 4 1, 5 1-5...) qui accompagne le cheminement de l'âme vers Dieu.

La présence de cette expression double *clair et distinct*, répétée chez Jean de la Croix et plus souvent chez Descartes ne peut être une coïncidence: ils ne l'ont pas inventée chacun de leur côté. Restent deux hypothèses: ou bien une source commune, ou bien la lecture de Jean de la Croix par Descartes. Nous n'avons pas trouvé de source commune et l'expression *clair et distinct* semble spécifique chez les deux⁵⁰. Je ne crois pas qu'on trouve l'expression chez Augustin.

Les réactions des objectants aux *Méditations* peuvent nous éclairer. Careus (J. de Kater), le théologien des premières objections reprend l'expression *clairement et distinctement* (*Méd.* 77). Mais la référence à Scot la réduit à l'idée de distinction, sans la notion de clarté. En effet dans l'*Opus oxoniense*, I d. 2 q. 4, Scot, le docteur subtil, au sujet du mystère de la Trinité, se demande comment sauver la simplicité de l'essence divine: *unitate essentiae divinae, stare pluralitatem personarum utrum unitate divinae essentiae simpliciter stet pluralitas personarum?* Il fait la distinction formelle

⁵⁰ Autre est l'idée, autre l'expression. Platon range les modes de connaissances selon les degrés de clarté (*Rép.* VI 511 a-e), et peut-être Descartes s'en est-il inspiré. Mais quand Robert Baccou traduit ἐναργέως par «clair et distinct» (*Rép.* VI, 511 b, [Paris: GF, 1966]), même si le mot grec peut impliquer les deux notions, il n'empêche que ce seul mot est rendu par l'expression cartésienne caractéristique. Joseph Moreau ne méconnaît pas «ce risque de travestissement» (*Le sens du platonisme*, Avant-propos [Paris: Les Belles Lettres, 1967]) dont il aime d'ailleurs user, par exemple quand dans «l'obscur clarté qui tombe des étoiles» (*Ibid.*, p. 143), l'oeil n'a qu'une vision confuse. C'est évidemment Platon vu à travers la poésie cornélienne, comme Baccou traduit par une expression cartésienne.

entre l'*essentia* et les trois *supposita*. Il fait la différence entre la distinction réelle, la distinction de raison, la distinction formelle⁵¹; la distinction entre les attributs divins: chaque attribut distinct trouve ce fondement réel dans une raison formelle distincte au sein même de Dieu. Il n'est pas question de clarté.

Les premières objections font allusion à saint Thomas. Elles rappellent le début de la *Somme théologique* où saint Thomas se fait à lui-même cette objection des paroles de saint Damascène: «la connaissance que Dieu est, est naturellement empreinte en l'esprit de tous les hommes, donc c'est une chose claire...» (*Méd.* 77). Mais la *Somme*, au lieu de l'adjectif *clarus*, emploie un verbe: *sicut patet de primis principis*. Et la traduction française⁵²: «Nous disons évident ce dont la connaissance est en nous naturellement comme c'est le cas des premiers principes...» (I q. 2 a.1). D'ailleurs, si le mot *distinction* s'y trouve⁵³, *clair*, *clairement*, *clarté*, ne figurent pas dans le «Vocabulaire de la *Somme théologique*» par Marie-Joseph Nicolas (*Somme théologique* [Paris: Cerf], pp. 93sq.⁵⁴). Au contraire, dans les *Secondes objections*, le Père Mersenne retient les mots *clairs*, *clairement*, sans *distinct* (96).

Voici peut-être plus significatif. Dans les quatrième objections (155-156), Arnauld cite Descartes: *clairement et distinctement*, *claire et distincte*; puis il reprend l'expression *claire et distincte*, mais la rectifie aussitôt: *pleine et entière, pleinement et entièrement, complète et entière*. Modification que rejette Descartes: «Je n'estime pas qu'une connaissance entière et parfaite de la chose soit ici requise» (171-172). En effet les deux premières évidences: esprit et Dieu, idées claires et distinctes qui impliquent l'existence, n'en gardent pas moins leur mystère. En modifiant l'expression *claire et distincte*, Arnauld semble prouver que cette expression n'a pas de valeur technique pour un docteur de Sorbonne. Les premières objections se réfèrent également à Suarez (76). Descartes dit être tombé par hasard (182) sur l'ouvrage de Suarez (*Disputationes Metaphysicae*, Disp. 9, section 2, n° 4), (nous émettons des doutes sur ce hasard). Il est inutile de chercher là une source commune pour *clair* et *distinct*: l'ouvrage a paru en 1597, et Jean de la Croix était mort en 1591; et d'ailleurs nous n'y trouvons pas l'expression.

André de Muralt commente Occam: la *notitia* intuitive «est de soi, nécessairement, claire, distincte, parfaite, antérieure à toute définition», même si «*pro statu isto* elle peut être obscure et confuse»⁵⁵. Il est probable

⁵¹ Cf. Etienne GILSON, *Jean Duns Scot* (Paris: J. Vrin, 1952).

⁵² Thomas D'AQUIN, *Somme théologique* (Paris: Cerf, 1984).

⁵³ Distinction entre les espèces, distinction des individus à l'intérieur des espèces, distinction entre l'essence et l'existence (l'essence vient de l'existence et non l'inverse, I q. 54 a. 3 resp.).

⁵⁴ Le Fr. Eustachio a Sancto Paulo parle d'appréhension où la chose est connue *clare et distincte* (*Summa philosophica* Ia, p. 24). Mais l'ouvrage, de 1609, a pu influencer Descartes, pas Jean de la Croix dont, au contraire, il a pu s'inspirer.

⁵⁵ André DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale* (Leiden: Brill, 1993), p. 403.

que Descartes n'a pas lu Occam. Par contre, il n'est pas impossible que Jean, à Salamanque, ait eu écho des textes d'Occam puisque le nominalisme y était enseigné. Mais reportons nous au texte du franciscain Guillaume Occam auquel se réfère André de Muralt. Il s'agit des *Commentaires des Sentences de P. Lombard*, I *Sent.*, dist. 3, q. 5. Effectivement, les mots de la famille de *distinctus* sont fréquents dans cette question qui d'ailleurs se réfère à Avicenne, mais on ne trouve pas les mots de la famille de *clarus*, et encore moins une expression comme *clara et distincta*. Le mot *manifesta* est une fois à l'avant dernière colonne, mais non associé à *distincta*. Si *clarus* peut se traduire par «manifeste», il est plus hasardeux de traduire *manifesta* par «clair». Il est tentant, pour le commentateur d'un texte ancien, d'utiliser une expression postérieure.

De cette brève enquête, nous pouvons déduire que la formule *clair et distinct* semble inaugurée par Jean de la Croix et reprise à profusion par Descartes.

D'une façon générale, le XVI^{ème} siècle espagnol, nous l'avons vu, a été d'une extrême fécondité au point de vue spirituel, mais aussi pour la poésie, l'histoire, le droit, les mathématiques, l'astronomie, la médecine. Baruzi⁵⁶ insiste sur la notoriété du médecin Gómez Pereira. Ce savant a fait ses recherches cliniques à Burgos, Ségovie, Avila, et justement à Medina del Campo pendant que Jean, de quatorze à vingt et un ans y était infirmier. Sa réputation est telle que Jean en a certainement entendu parler. Son *Antoniana Margarita*⁵⁷, publiée à Medina en 1554, fut tout de suite objet de discussions. Dans un pamphlet, Miguel de Palacios s'insurge en 1556 contre la prétention de Pereira d'avoir dépossédé les animaux de leurs sens⁵⁸. Ce paradoxe n'est-il pas une anticipation des «animaux-machines» de Descartes disant de sa chienne: «elle crie mais ne sent pas»? Il n'est pas impossible que Descartes l'ait lu, peut-être à Poitiers où il fit quelques études de médecine en 1616, comme son aïeul et son bisaïeul en avaient fait. En 1558, Pereira publie son ouvrage proprement médical⁵⁹. Il affirme avant Pascal que l'argument d'autorité a beau émaner d'Hippocrate ou de Galien, il ne tient pas contre les faits: «en médecine, l'expérience a plus de force que la raison, et la raison que l'autorité». Ainsi Pereira fait figure de pionnier de la science moderne, de la médecine expérimentale. Eloy Bullón, *De los orígenes de la filosofía moderna* (Salamanca, 1905) sous titre *Los precursores españoles de Bacon y Descartes*, pp. 93sq.

En effet, à une époque de renouveau, après les déchirements intérieurs qui l'ont laissée exsangue et d'où émergent les oeuvres de Montaigne et

⁵⁶ *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (Paris: Alcan, 1931), pp. 77-81.

⁵⁷ *Antoniana Margarita, opus nempe Physicis, medicis ac theologis non minus utile quam necessarium*, per Gometium Pereiram... Anno MDLIV... (Medina del Campo).

⁵⁸ *Objectiones Licentiatu Michaelis a Palacios adversus nonnulla ex multiplicibus paradoxis Antonianae Margaritae* (Metimnae Campi, 1555).

⁵⁹ *Novae veraeque medicinae, experimentis et evidentibus rationibus comprobatae*, per Gometium Pereiram (Medina del Campo, 1558).

de Charron⁶⁰, la France recueille les messages des pays voisins. Bérulle s'inspire des mystiques du Nord, son premier ouvrage, *Le Bref Discours de l'abnégation intérieure* (1597) est copié sur le *Breve compendio*, de l'italienne Christine Bellinzaga; il prend son idée de l'Oratoire en Italie. François de Sales écrit le *Traité de l'Amour de Dieu*, en ayant sous les yeux le *Château intérieur* et le portrait de Thérèse d'Avila, et se sert de l'*Art d'aimer Dieu* du carme déchaux Jean de Jésus-Marie. Sous la motion tenace de Brétigny, on va chercher les carmélites en Espagne. Les reines sont italiennes puis espagnole, Mazarin, l'Italien Français, parle espagnol. Le français cultivé apprend l'italien et l'espagnol. Descartes lit Suárez.

Dans ce contexte, Descartes a-t-il lu Jean de la Croix? Ce n'est pas impossible. La première édition espagnole est de 1618, les premières traductions publiées, celles de René Gaultier datent de 1621, 1622... En tout cas, si Descartes a lu Jean de la Croix, s'il en a retenu quelques expressions comme *fantaisie* ou *clair et distinct*, contrairement à Pascal⁶¹, il n'en a pas transmis son message.

Jean de la Croix et Descartes sont optimistes et réalistes. Le but peut être atteint, mais il faut le mériter, traverser une épreuve, mener le combat contre le monde, la chair et le démon (1N Déclr.2...), ou contre les erreurs et les difficultés (*Disc.*, 67). Mais le but n'est pas le même: pour l'un, l'union d'amour avec Dieu, pour l'autre la certitude de la vérité. Et l'épreuve n'est pas la même: chez l'un, les nuits actives et surtout passives du sens et de l'esprit, chez le second, l'ascèse intellectuelle, le doute méthodique. Tous deux s'insurgent contre les demi-savants que leur science sclérose: Jean de la Croix contre les directeurs qui s'en tiennent à la méditation et méconnaissent l'oraison, Descartes contre la scolastique qui charge la mémoire d'opinions douteuses et empêche de réfléchir; sous leur plume, l'ironie est rare, elle n'est pas absente. Jean de la Croix à l'égard de ces maîtres à la main grossière qui ne savent que dégrossir le bois, qui ne sont que des forgerons (L 3 42 43 57), ou ces prédications qui se réduisent à une sonnerie de cloches (3S 45 4); et Descartes au sujet des très longues objections du P. Bourdin: «une dissertation si pleine de paroles, si vide de raisons» (*Méd.*, 550), ou: il ne combat pas, il aboie (*Méd.*, 561).

Pour la conduite de la vie, Jean de la Croix emploie sa raison très concrètement pour le service de Dieu (3S 18 3, 38 3,... D 76). Descartes, s'il n'attend pas dans ce domaine autant de certitude que dans les sciences, fait appel uniquement à la raison (AT III 422). Descartes reste sur le plan naturel et même principalement de la connaissance. Le but de la vie, le Souverain Bien, se confond avec la vertu (*Disc.* 131); c'est le rôle de la ver-

⁶⁰ Cf. Michel ADAM, «René Descartes et Pierre Charron»: *Revue philosophique* (1992) 467-483. Charron plus lu alors que Montaigne à cause d'une pensée plus ordonnée (pp. 469-470).

⁶¹ Cf. notre *Pascal et Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne, 1987).

tu de nous y conduire (*Disc.*, 96). À peine fait-il allusion à la foi ou à la grâce, non en leur rôle ici-bas, mais pour nous faire gagner le ciel (*Disc.*, 8). Son expérience a été de jouir du plaisir de «cultiver sa raison», source de bonheur. Jean de la Croix veut exploiter à fond la foi, vivre et faire vivre le message révélé par le Christ jusqu'à pouvoir dire: «Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi». Descartes veut exploiter au maximum la faculté qu'a l'homme de voir avec évidence des vérités premières et d'en déduire de nouvelles. Descartes propose une vision globale du monde matériel et de l'esprit, en excluant le domaine religieux qui justement est l'unique visée de Jean de la Croix. Ces deux domaines sont différents, ils ne sont pas antagonistes: deux dons de Dieu, la raison et la foi, ne peuvent se contredire.

Si Jean de la Croix a comme unique souci de conduire l'âme fidèle au plus haut sommet de l'union d'amour avec Dieu, son message est soutenu par une doctrine qui interpelle le philosophe, et la place de la raison dans son oeuvre est grande, même s'il la dépasse. Si Descartes insiste sur la connaissance, celle-ci débouche inévitablement sur la vie. S'il ne fait pas intervenir la révélation dans sa philosophie, il la connaît, la respecte, en vit, et pense même que son système s'accorde mieux avec elle que la scolastique. Ils ne se targuent pas de nouveauté. Mais leurs messages s'imposent car les vérités les plus élémentaires sont généralement oubliées et le génie leur donne une portée singulière. Descartes est dans la ligne d'Augustin par le souci des vérités rationnelles; tandis que Jean de la Croix est dans la ligne d'Augustin par l'ardent désir du cheminement spirituel selon les vertus théologiques et la vie en union avec la Trinité divine.

Qu'en pense Pascal qui connaît à la fois le message de Jean de la Croix et celui de Descartes? On pourrait croire que «Descartes inutile et incertain» (fr. 887) vise l'apport de Descartes au christianisme. Or Pascal reconnaît le bien-fondé du *cogito*. Même si Descartes l'a emprunté à Augustin, Pascal souligne son caractère original à cause de la «réflexion plus longue et plus étendue» et de la «suite admirable de conséquences» (*De l'art de persuader*, Seuil, p. 358). Ce sont plutôt les affirmations scientifiques qui sont visées. Descartes a trop fait confiance à la raison, ne s'est pas assez soumis à l'expérience. On est surpris de trouver: «Les démonstrations de tout ceci sont si certaines qu'encore que l'expérience nous semblerait faire voir le contraire, nous serions obligés néanmoins d'ajouter plus de foi à notre raison qu'à nos sens». Pascal donne des exemples: «Cela se fait par figure et mouvement [...] cela est vrai, mais de dire quelles et composer la machine, cela est ridicule [...] inutile et incertain et pénible» (fr. 84). Selon Nicole, Pascal a dit: «l'opinion de Descartes sur la matière et sur l'espace [...], une rêverie qui pouvait être approuvée par entêtement» (fr. 1005). Et selon Menjot: «le roman de la nature semblable à peu près à l'histoire de Dom Quichot» (fr. 1008).

Les évidences cartésiennes: que l'esprit existe, qu'il est plus noble que le corps, que l'esprit et le corps sont unis étroitement sont celles de la philosophie grecque confirmées par la Révélation. Elles ne faisaient au-

cun doute pour Jean de la Croix. On pourrait les considérer comme des préalables de la foi et dire de Descartes ce que Pascal dit de Platon: Descartes «pour disposer au christianisme» (fr. 612). C'est sans doute l'intention cartésienne. Mais les sages de l'antiquité ont écrit avant le message de l'Homme-Dieu. Avec le Christ, une nouvelle aventure a commencé, peut-on revenir en arrière? «Ce que Platon n'a pu persuader à quelque peu d'hommes choisis et instruits, une force secrète le persuade à cent milliers d'hommes ignorants» (Pascal, fr. 338). La conversion des païens n'était réservée qu'à la grâce du Messie. Les Juifs, Salomon, les prophètes, les sages comme Platon et Socrate ont été inutiles pour cette conversion (fr. 447). Comme Clément, comme Origène, Pascal considère l'Ancien Testament et la philosophie ancienne, comme deux préparations à la Révélation que seul le Christ pouvait apporter. On pourrait sans doute ajouter Descartes à la liste. Si la démarche philosophique fut remarquable chez les Grecs et aujourd'hui toujours indispensable dans ses affirmations essentielles, n'est-il pas périlleux pour un penseur chrétien de se passer de l'apport de la Révélation? Pascal envisage d'«Écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences (en particulier) Descartes» (fr. 553); sous-entendu, ce qui les empêche de se livrer à l'action de Dieu pour la diffusion du message évangélique.

Ces deux génies qui ont parfois l'impression d'écrire pour des élites très restreintes auront une immense influence. Répondant en partie à l'appel de Baruzi, nous avons pu évoquer l'influence de Jean de la Croix en France, avec des disciples aussi prestigieux que Pascal et le Docteur Thérèse de l'Enfant-Jésus. L'influence de Descartes est patente. Sa rupture avec la scolastique associée à la science naissante est accueillie avec enthousiasme en dépit des résistances inévitables. Nous ne pouvons que signaler cette influence sur les penseurs en France et à l'étranger, mais d'une façon plus profonde sur l'esprit français. Ce qui est capital, c'est la méthode: rejeter le douteux, n'accepter que le certain. Au lieu d'apprendre et de répéter des opinions non contrôlées, il faut bien comprendre et cheminer d'évidence en évidence.

En dehors des vérités proposées par la foi, Descartes ne retient comme certitude que les idées claires et distinctes. Au siècle suivant, l'Académie Royale de Berlin, pose la question: «Qu'est-ce qui a rendu la langue française, la langue universelle de l'Europe?». (1784) Rivarol remporte le prix: la langue française est soucieuse de clarté, ce qui n'est pas clair n'est pas français. Si la syntaxe française est incorruptible, c'est qu'elle obéit non aux sensations, mais à la raison. «Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée». Cette affirmation ne prélude-t-elle pas à l'enseignement pour tous? N'y a-t-il pas là, contrairement aux opinions politiques de Descartes, l'essence du suffrage universel? Montesquieu dira de ses paysans: «ils ne sont pas assez instruits pour déraisonner».

Encouragé par Bérulle, Descartes propose une sagesse selon la lumière naturelle. Sa métaphysique ne fait pas appel à la Révélation, il inaugure une pensée laïque. Ses grands disciples, Malebranche et Leibniz, réintro-

duiront la Révélation dans leur philosophie, mais le message de Descartes va marquer l'esprit français. Son Dieu est celui des savants et des philosophes, il n'est pas la Trinité révélée par Jésus-Christ. La philosophie française sera laïque. Le déisme de Voltaire, de Rousseau, est dans cette ligne. La Troisième République fera la séparation de l'Église et de l'État. Le livre de lecture de l'école laïque est *Le tour de France par deux enfants*: André et Julien visiteront de nombreux monuments, ils ne verront aucune église. Descartes écrit: «Nier Dieu, c'est tomber dans l'abîme de l'impiété et dans l'extrémité de l'ignorance» (*Méd.*, 210). Mais son influence va se retourner contre ses plus fermes convictions. La laïcité en France ne sera pas neutre. Elle va s'établir contre la religion, puis contre Dieu. Si la morale laïque va s'instaurer sous l'égide de Kant, si les *Instructions* de 1882 concèdent en quatrième partie de la morale: «Des devoirs envers Dieu», ces devoirs seront supprimés en 1923, contre Kant et contre Descartes.

Descartes a établi un système métaphysique solide capable de faire échec au matérialisme, à l'immoralisme. Mais sa doctrine peut-elle amener les incrédules à se convertir? Le païen Plotin a bien orienté vers l'Église Augustin ou les Maritain. Christine de Suède rangera Descartes parmi ceux qui ont participé à sa conversion au catholicisme, mais c'est peut-être davantage le rayonnement de l'homme que sa doctrine. Arnauld doutait de l'efficacité du message et l'en avertissait: «il lui faut soigneusement prendre garde, qu'en tâchant de soutenir la cause de Dieu contre l'impiété des libertins, il ne semble pas leur avoir mis les armes en main pour combattre une foi que l'autorité de Dieu qu'il défend va fonder» (*Méd.*, 170). Descartes le sait: «Le lierre ne monte jamais au-dessus de l'arbre, il en redescend plutôt». Si Descartes connaît le troisième ordre pascalien, il ne veut pas en parler. S'il a lu Jean de la Croix, il en a retenu quelques expressions, mais pas son message essentiel, théologal: l'union d'amour avec la Trinité qui bouleverse toute la vie.

ANDRÉ BORD

La Pinède des Brouilleaux.
F-33650 La Brède. France.



Hobbes y el medioevo

El problema de Dios¹

Son muchos los temas del Medioevo que fueron también abordados por Hobbes, pero si hay un tema central y característico de la Edad Media, en torno al cual se desarrollaron todos los demás temas filosóficos, éste es el tema de Dios. No en vano los historiadores se refieren al teocentrismo medieval.

La posición de Hobbes frente al problema de Dios está sujeta a constante debate. Sus escritos generaron las interpretaciones más diversas². Estudiosos de la talla de Strauss³ y Polin⁴ lo consideran ateo; Richard Popkin⁵, un escéptico moderno; Constantin⁶, ante la dificultad para definir su posición, se limita a considerarlo agnóstico; McNeilly⁷ lo ubica dentro del deísmo; Gauthier⁸ sostiene que la filosofía de Hobbes es una filosofía «secular» tanto en su estructura formal como en el contenido material; Geach lo considera una especie de sociniano⁹. En el

¹ Comunicación leída en las Jornadas «Hobbes en su entorno», organizadas por la Asociación de Estudios Hobbesianos y la Universidad Torcuato Di Tella, en agosto de 1999.

² Cfr. Ronald HEPBURN, «Hobbes on the knowledge of God», en *Hobbes and Rousseau*, ed. Peters and Cranston (New York: Anchor Books, 1972), pp. 85-108; Willis B. GLOVER, «God and Thomas Hobbes», en *Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), pp. 141-167; Benjamin MILNER, «Hobbes on Religion»: *Political Theory* 16 (1988) 400-425; Peter GEACH, «The Religion of Thomas Hobbes», reproducido en *Thomas Hobbes: Critical Assessments*, ed. Preston King, (London: Routledge, 1993), vol. IV, pp. 281-289.

³ Leo STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes* (Chicago: University of Chicago Press, 1973); e ID., *Natural Right and History* (Ibi: idem, 1953).

⁴ Raymond POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1977).

⁵ Richard POPKIN, «Hobbes and Scepticism»: *History of Philosophy in the Making* (1982); e ID., *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Leiden: E. J. Brill, 1993).

⁶ CONSTANTIN, *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1922), VII/1.

⁷ F. S. MCNEILLY, *The Anatomy of Leviathan* (New York: Macmillan, 1968).

⁸ David P. GAUTHIER, *The Logic of Leviathan* (Oxford: Clarendon Press, 1969).

⁹ P. GEACH, «The Religion of Thomas Hobbes», en *Thomas Hobbes: Critical Assessments*, cit., vol. IV.

otro extremo se ubican Taylor¹⁰ y Warrender¹¹ quienes, además de considerar como genuino el teísmo en Hobbes, lo han declarado esencial para su filosofía política. Muy cercanos a esta posición se encuentran Oakeshott¹² y Pocock¹³ quienes atribuyen a Hobbes una posición fi-deísta.

Dejando a un lado las discusiones entre los intérpretes, la realidad que nadie puede negar es el manifiesto interés por los temas teológicos intensificado en el período que va desde 1640 a 1651. Hobbes comenzó dedicando dos capítulos al tema en los *Elements of Law* (1640), la tercera parte en el *De Cive* (1642) y la tercera y cuarta parte en el *Leviathan* (1651), de modo tal que, en la temática religiosa, estas tres obras claves del pensamiento hobbessiano pueden ser consideradas como revisiones sucesivas en las que Hobbes expone su posición frente a la existencia de Dios y su conocimiento.

Posteriormente, en obras como *Of Liberty and Necessity* (1654), *An Answer to Bishop Bramhall* (1682) y *Consideration upon the Reputation of Thomas Hobbes* (1662) aparecen precisiones muy interesantes, pues en estos escritos Hobbes se defiende de las acusaciones de ateísmo y herejía que se le imputan.

Nuestra intención no es dedicarnos a todos los aspectos teológicos, sino concentrarnos en el tema de la existencia y el conocimiento de Dios, con el objeto de mostrar hasta qué punto Hobbes es deudor del pensamiento medieval, mal que le pese, y en qué aspectos se distancia y opone. Para ceñirnos aún más compararemos su doctrina con el máximo exponente de la escolástica, Tomás de Aquino.

Con respecto a la existencia de Dios, Hobbes afirma que podemos conocerla por la luz natural de la razón¹⁴. Pero así como la búsqueda de las causas a partir de los efectos —sostiene— nos lleva a encontrar una Causa Primera, no podemos tener ni idea ni conocimiento de la naturaleza de Dios¹⁵.

¹⁰ A. E. TAYLOR, «The Ethical Doctrine of Hobbes», en *Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown, (Oxford: Blackwell, 1965).

¹¹ Howard WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation* (Oxford: Clarendon Press, 1957).

¹² Michael OAKESHOTT, «Introduction to Leviathan», en *Hobbes on Civil Association*, (Berkeley, California: University of California Press, 1975).

¹³ J. G. A. POCKOCK, «Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes», en *Politics, Language and Time* (New York, 1973).

¹⁴ E. W. II, 27: «by the light of nature it may be known that there is a God»; E. W. II, 198: «it might be known by natural reason that there is a God»; E. W. IV, 293: «It is agreed between us that right reason dictates there is a God».

¹⁵ E. W. III, 92: «Curiosity or love of the knowledge of causes draws a man from the consideration of the effect to seek the cause, and again the cause of that cause, till of necessity he must come to this thought at last, that there is some cause, whereof there is no former cause, but is eternal, which is it men call God. So that it is impossible to make any profound inquiry into natural causes, without being inclined thereby to believe there is one God eternal; though they cannot have any idea of him in their mind, answerable to his nature». Ver también E. W. III, pp. 353-354: «It is supposed that in this natural kingdom of God, there is no other way to

Hobbes no ofrece, propiamente hablando, pruebas de la existencia de Dios, pero de sus múltiples referencias al tema podemos extraer tres tipos de argumentos: el causal eficiente, el teleológico y el ontológico. De los tres, indudablemente, el argumento causal eficiente es el más repetido y por tanto aquél al que el filósofo inglés asigna mayor importancia. En orden a explicar los diversos efectos que conocemos naturalmente debemos presuponer que existe un poder que los produce, y así sucesivamente hasta llegar a algo eterno: «el primer poder de todos los poderes y la primera causa de todas las causas», y esto es lo que todos los hombres conciben por el nombre de Dios¹⁶. Este tipo de argumentación tiene sus textos paralelos en el *Leviathan* (ver nota 14) y en el *De Cive*: «Por el término Dios nosotros entendemos la causa del mundo»¹⁷. Por cierto, no podía faltar en el sistema hobbesiano la argumentación vinculada al movimiento. En el cap.26 del *De Corpore* afirma: «A partir de este principio que “nada puede moverse a sí mismo” puede ser correctamente inferido que hubo algún primer motor eterno»¹⁸. En razón de la brevedad de la exposición considero innecesario abundar en más ejemplos.

Con referencia al argumento teleológico en el *Leviathan* aparece mezclado con el causal eficiente:

«Por las cosas visibles en este mundo y su orden admirable, un hombre puede concebir que hay una causa de ellos, que los hombres llaman Dios»¹⁹.

También aparece en el *Decameron Physiologicum* y en el *De Homine*, pero en ambos tiene un valor incidental y su alusión es muy superficial. En el primer caso afirma:

«[...] es muy difícil creer que producir machos y hembras [...] como también los diversos y asombrosos órganos de los sentidos y de la memoria podrían ser la obra de algo carente de entendimiento»²⁰.

En el segundo declara que es evidente que los mecanismos de generación y nutrición son contruidos por alguna mente o algún entendimiento²¹.

Finalmente, el argumento que algunos intérpretes llaman ontológico aparece, aunque no propiamente como tal, sino de modo implícito,

know anything, but by natural reason, that is, from the principles of natural science; which are so far from teaching us any thing of God's nature as they cannot teach us our own nature [...].

¹⁶ E.W. IV,59.

¹⁷ E.W. II,213.

¹⁸ E.W. I,412. Cfr. E.W. III,96: «[...] shall at last come to this, that there must be, as even the heathen philosophers confessed, one first mover».

¹⁹ E.W. III,93.

²⁰ E.W. VII,175.

²¹ O.L. II,6: «Qui, si machinas omnes tum generationis tum nutritionis satis perspexerint, nec tamen eas a mente aliqua conditas ordinatasque ad sua quasque officia viderint, ipsi profecto sine mente esse censendi sunt».

cuando Hobbes se refiere a los atributos de Dios. Así, en el *De Cive* afirma:

«Primeramente, es manifiesto que la existencia le debe ser otorgada, pues no puede haber tendencia alguna a honrar a aquél que consideremos como inexistente»²².

En el *Leviathan* también aparece la existencia como primer atributo al que se llega por la luz de la razón²³.

Así, brevemente esbozado el tema de la existencia de Dios, pasaremos a considerar los atributos que se le asignan según Hobbes. Si partimos de la razón natural sólo podemos adscribirle tres tipos de atributos: *negativos*: «infinito, eterno, incomprensible»; *superlativos*: «el más bueno, el más grande, el más poderoso», e *indefinidos*: «bueno, justo, santo, fuerte, creador, rey»²⁴. Pero ninguno de estos atributos revelan lo que Él es, porque eso sería, según Hobbes, limitarlo a nuestra propia finitud, sólo señalan cuanto lo admiramos y estamos dispuestos a obedecerle²⁵. Es más, según Hobbes, estos atributos no tienen la significación de verdad filosófica por lo que no tiene sentido que los hombres, a partir de los principios de la razón natural, discutan acerca de ellos²⁶. En su *Lógica*, primera parte de *Elements of Philosophy*, al determinar el objeto de la filosofía excluye expresamente la doctrina de Dios, eterno e incomprensible pues en Él no hay nada para dividir o comparar, ni puede concebirse en la generación alguna²⁷. La doctrina hobbesiana sobre el conocimiento de Dios queda claramente reflejada en el *Leviathan* al sostener que

«[...] la naturaleza de Dios es incomprensible, es decir que no entendemos nada de lo que Él es, sino sólo que Él es, por tanto los atributos que le asig-

²² E.W. II,213.

²³ E.W. III,351: «first, we ought to attribute to him *existence*. For no man can have the will to honour that, which he thinks not to have any being».

²⁴ Cfr. E.W. II,216: «He therefore who would not ascribe any other titles to God than what reason commands, must use such as are either negative, as infinite, eternal, incomprehensible; or superlative as most good, most great, most powerful; or indefinite as good, just, strong, creator, king, and the like». Cfr. E.W. III,352.

²⁵ Cfr. E.W. III,352; E.W. II,216; E.W. III,383: «the attributes we give him are not to tell one another what he is, nor to signify our opinions of his nature, but our desire to honour him with such names as we conceive most honourable, amongst ourselves». E.W. III,672: «we consider not what attribute expresseth best his nature, which is incomprehensible; but what best expresseth our desire to honour Him».

²⁶ Cfr. E.W. III,354: «for in the attributes which we give to God, we are not to consider the signification of philosophical truth; but the signification of pious intention, to do him the greatest honour we are able».

²⁷ Cfr. E.W. I,10: «The subject of Philosophy, or the matter it treats of, is every body of which we can conceive any generation, and which we may, by any consideration thereof, compare with other bodies, or which is capable of composition and resolution [...] Therefore it excludes Theology, I mean the doctrine of God, eternal, ingenerable, incomprehensible, and in whom there is nothing neither to divide nor compound, nor any generation to be conceived».

namos no dicen qué es El, ni significan nuestro conocimiento de su naturaleza, sino sólo nuestro deseo de honrarlo con aquellos nombres que concebimos como más honorables entre nosotros»²⁸.

Sin embargo, admite Hobbes, hay un nombre que significa la naturaleza de Dios: *I AM* (en versión inglesa), *EST* (en versión latina)²⁹. Esta expresión usada en el *Leviathan*, sin duda, hace referencia a la expresión bíblica del Antiguo Testamento usada por Yahvé. En el *De Cive*, con respecto a la misma cuestión se refiere a Dios como *el Existente*, o simplemente *El que es*³⁰.

Comparemos ahora, hasta aquí, esta exposición hobbesiana con el pensamiento escolástico de Tomás de Aquino. Si partimos del conocimiento de la existencia de Dios por la luz natural de la razón debemos reconocer que toda la cuestión 2 de la Prima Pars de la *Summa theologiae* se funda en la aceptación del mismo:

«Si el intelecto de la creatura racional no pudiera alcanzar la causa primera de las cosas, sería vano el deseo natural»³¹.

Con referencia, ahora, a las pruebas de la existencia de Dios, indudablemente en la exposición hobbesiana falta la riqueza argumentativa que desarrolla el Aquinate en la *Summa theologiae* I q. 2 a. 3 («Si Dios existe»), donde explica las famosas cinco vías para demostrar la existencia de Dios, o la profundidad con que analiza el tema en *Contra Gentes* I, 13 («Razones para probar que Dios existe»). No obstante, sin alusión explícita, Hobbes apela, fundamentalmente, a la primera vía: la del movimiento, a la segunda vía: la de la causalidad eficiente, y sólo de modo incidental y superficial a la quinta vía (basada en el orden que supone una inteligencia que impone tal orden). Ciertamente, Hobbes no considera la tercera vía que va de lo contingente a lo necesario. Tampoco toma en cuenta la cuarta, que parte de los grados de perfección que hay en los seres, ya que para Hobbes no hay ningún *Summum Bonum*³².

En cuanto al así llamado argumento ontológico, la refutación que Tomás de Aquino hace del mismo es contundente en el *Contra Gentes* I, 11. Sin embargo, lo que podríamos decir a favor de Hobbes es que su argumentación no se identifica totalmente con el argumento ontológico, aunque implícitamente lo suponga. Por cierto, algunos comentaristas de Hobbes, como Milner, prefieren denominarlo «argumento mo-

²⁸ E.W. III, 383.

²⁹ E.W. III, 353: «For there is but one name to signify our conception of his nature, and that is, *I AM*». Cfr. versión latina O.L. III, 261: «Unicum enim naturae suae nomen habet *EST*».

³⁰ E.W. II, 216: «For reason dictates one name alone which doth signify the nature of God, that is, *existent*, or simply, *that he is*».

³¹ *Summ. theol.* I q. 12 a. 1c.

³² E.W. IV, p. 32: «Nor is there any such thing as absolute goodness considered without relation: for even the goodness which we apprehend in God Almighty, is his goodness to us».

ral» y desde luego reconocen su debilidad argumentativa considerándolo más bien como una exhortación³³.

Pasando, ahora, a la consideración de la naturaleza divina Tomás de Aquino se pregunta en *Summa theologiae*. I q. 12 a. 4 si hay algún entendimiento creado que con sus fuerzas naturales puede ver la esencia divina. Después de determinar el propio *modus essendi* de Dios como el *Ipsum esse subsistens*, responde:

«Es forzoso concluir que conocer el mismo ser subsistente sólo es connatural al intelecto divino, y que está más allá del alcance de la capacidad natural de toda inteligencia creada porque ninguna creatura es su propio ser sino que tiene el ser por participación. No puede, por lo tanto, la inteligencia creada ver la esencia de Dios, a menos que Dios por su gracia se una a la inteligencia creada como objeto inteligible»³⁴.

Podemos concluir, entonces, que la afirmación hobbesiana de la naturaleza incomprensible de Dios no es tan extraña al pensamiento medieval tomista. Pues, para Tomás de Aquino, el término comprensión en sentido propio y estricto, significa que una cosa está incluida en otra que la comprende, y por esto es imposible que Dios esté comprendido ni en el intelecto ni en ninguna otra cosa, porque como es infinito ningún ser finito puede incluirlo en forma que abarque la infinitud del ser divino³⁵.

Hemos visto, también, que según Hobbes un solo nombre significa propiamente la naturaleza de Dios: *I AM*, en inglés, o *QUI EST*, en latín. Tomás de Aquino al tratar de los nombres divinos sostiene que el *QUI EST* (El que es) es el más propio de todos los nombres de Dios por tres razones³⁶. Primeramente por su significación. Pues no significa una forma determinada sino el *Ipsum esse*. Y como el *esse* de Dios es su misma esencia, y esto no se da respecto de ningún otro, es manifiesto que entre todos los otros nombres, éste es el que lo denomina con mayor propiedad. Segundo por su universalidad, y tercero por lo que incluye su significado, pues significa el *esse* en presente, y esto es lo que más propiamente se dice de Dios cuyo *esse* no tiene pasado ni futuro.

Pues bien, hasta el momento, no parece haber mayor discrepancia entre el pensamiento medieval tomista y el hobbesiano. ¿Cuáles son, entonces, aquellos elementos que permiten atribuir a Hobbes, según algunos un pensamiento escéptico, según otros una visión agnóstica o bien deísta?

Por lo expuesto, es su concepción de los atributos de Dios lo que abre la puerta a una posición divergente. Según Hobbes, no entendemos

³³ MILNER, *op. cit.*, p. 413.

³⁴ *Summ. theol.* I q. 12 a. 4c, in fine.

³⁵ *Summ. theol.* I q. 12 a. 7 ad 1um. Cfr. *Summ. theol.* I q. 12 a. 7 ad 2um; *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 3.

³⁶ *Summ. theol.* I q. 13 a. 11c.

nada de lo que Dios es y los atributos que le asignamos no significan nada de su naturaleza, sino sólo nuestro deseo de honrarlo. Indudablemente, una cosa es afirmar que no podemos comprender el *Ipsum esse subsistens*, y otra muy distinta negar todo conocimiento natural de la esencia divina. Naturalmente, el hombre no puede conocer la esencia divina más que por las cosas creadas. La razón no dispone de otro camino que la semejanza que todas las cosas creadas tienen con su Creador, esto es una analogía de proporción. Tomás de Aquino señala, en particular, las distintas vías por las cuales, a partir de esa semejanza podemos conocer la perfección de Dios: a) la vía de negación o remoción; b) la vía de causalidad; c) la vía de eminencia. Nuestro entendimiento conoce las perfecciones divinas conforme están en las creaturas; por tanto en los nombres que atribuimos a Dios hay que tomar en cuenta dos cosas: las perfecciones significadas, como la bondad, la vida, la sabiduría, etc., y la manera de significarlas. Por lo que significan estos nombres competen a Dios en sentido propio y más propiamente que a las creaturas, pero en cuanto al modo de significar competen propiamente a las creaturas y no a Dios.

Resumiendo, podemos decir que para Tomás de Aquino todos estos nombres o atributos significan la substancia divina y se aplican a Dios substancialmente, pero no alcanzan a expresarle con perfección³⁷.

En esto reside la divergencia entre Hobbes y el Aquinate. En la medida en la que los atributos, sean cuales fueren, para Hobbes, no revelan nada de la naturaleza divina, su posición oscila entre el escepticismo y el agnosticismo. Cornelio Fabro, en su *Introduzione all'ateismo moderno*, en el capítulo dedicado a Hobbes, explícitamente señala que el modo de entender los atributos de Dios lo ubican en una posición de abierto agnosticismo³⁸, y considerando el pensamiento hobbesiano en su integralidad, lo define como un racionalismo sensista de evidente afinidad con el panteísmo estoico³⁹. El análisis de la totalidad del sistema hobbesiano le permite concluir a Fabro que en realidad la posición de Hobbes es una forma de anticipación del deísmo⁴⁰, conclusión a la que, personalmente, adhiero.

Pero hay otra divergencia y oposición aún más profunda de parte de Hobbes respecto del medioevo: el aplicar a Dios nociones que aten-

³⁷ Cfr. *Summ. theol.* I q. 13 a. 2.

³⁸ Cfr. Cornelio FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2a. ed. (Roma: Editrice Studium, 1969), vol. I, pp. 259-261. Cfr. M.-D. PHILIPPE, O. P., *De l'Être a Dieu* (Paris: Téqui, 1977), p. 144: «Le "déisme" de Hobbes (qui compte en effet parmi les premiers déistes anglais) implique donc un agnosticisme spéculatif à l'égard de ce qu'est Dieu. Cependant, Hobbes reconnaît une possibilité de remonter jusqu'à l'existence d'un Pouvoir producteur qu'on appelle "Dieu", et il admit une certaine connaissance pratique de Dieu, nécessaire au culte et à la religion».

³⁹ Cfr. Cornelio FABRO, *op. cit.*, vol. I, p. 261: «[...] il pensiero di Hobbes, ch'è un razionalismo sensistico, con evidente affinità con il panteismo stoico».

⁴⁰ *Ibid.*, vol. I, p. 259: «In realtà la posizione di Hobbes è una forma di adesione o piuttosto di anticipazione del deismo».

tan contra su simplicidad e inmutabilidad. Esto es cuando afirma que Dios es cuerpo y que la eternidad es una sucesión sin fin (*everlasting succession*). Tales afirmaciones lo ubican en una posición que podríamos denominar *ateísmo virtual*.

Si bien, en detalle, esto sería tema para otra exposición, trataré de sintetizar la argumentación hobbesiana al respecto. Con referencia a la eternidad Hobbes sostiene:

«Sé que Santo Tomás de Aquino llama eternidad al *nunc stans*, a un ahora permanente, lo que es bastante fácil de decir, pero aunque de buena gana lo haría, nunca lo pude concebir»⁴¹.

Aquí cabe destacar dos cosas. Primero que es la única vez que se refiere explícitamente al Aquinate y no a la escolástica en general. En segundo lugar, no acepta que la eternidad sea un ahora permanente (*nunc stans*) o bien un punto indivisible (*indivisible point*), sino una sucesión sin fin, sin considerar que no puede haber sucesión en lo que es totalmente inmutable. Pareciera que Hobbes entiende por eterno sólo uno de sus aspectos: el ser interminable, desconociendo el segundo y más importante: el existir todo a la vez (*aeternitas tota simul existens*)⁴². Refiriéndose a la diferencia entre tiempo y eternidad, Tomás de Aquino sostiene que aún en la hipótesis de que el tiempo no hubiera tenido principio ni haya de tener fin, como admiten los que tienen por sempiterno el movimiento del cielo, todavía quedaría en pie la diferencia entre tiempo y eternidad, debido a que la eternidad existe toda a la vez, cosa que no compete al tiempo, porque la eternidad es la medida del ser permanente y el tiempo es la medida del movimiento. Luego, no tener principio ni fin es una diferencia *per accidens* y no *per se*, entre tiempo y eternidad⁴³. La posición hobbesiana al respecto se opone, claramente, a la inmutabilidad de Dios.

En relación con la «corporeidad» de Dios, según el filósofo de Malmesbury, el término *espíritu* debe ser entendido como un cuerpo natural, pero de tal sutilidad, que no impresione nuestros sentidos⁴⁴. Para Hobbes todo el que afirma que Dios existe afirma que es una sustancia real y por tanto es un cuerpo⁴⁵. En la polémica Hobbes insiste que el o-

⁴¹ E.W. IV,271: «I answer that as soon as I can conceive eternity to be an indivisible point, or anything but an everlasting succession I will renounce all that I have written on this subject».

⁴² *Summ. theol.* I q. 10 a. 1c, in fine: «aeternitas successione caret, tota simul existens».

⁴³ Cfr. *Summ. theol.* I q. 10 a. 4.

⁴⁴ Cfr. E.W. IV,60-61: «By the name of spirits we understand a body natural, but of such subtilty that it worketh not upon the senses [...] to conceive a spirit is to conceive something that hath dimension».

⁴⁵ Cfr. E.W. III,381: «substance and body signify the same thing; and therefore substance incorporeal are words, which when they are joined together, destroy one another, as if a man should say, an incorporeal body». E.W. IV,313: «What I leave God to be? I answer I leave him to be a most pure, simple, invisible spirit corporeal. By corporeal I mean a substance that has

bispo Bramhall, su acusador, recurre a argumentos escolásticos mientras que él se funda en la Escritura, y trae a colación textos de San Pablo como el de *I Cor.* 15,44: «si hay un cuerpo natural hay también un cuerpo espiritual»; o *Col.* 2,9 donde refiriéndose a Cristo dice: «en Él reside la plenitud de la Divinidad corporalmente (σωματικός)», texto que San Atanasio, destacado luchador en el Concilio de Nicea contra la herejía arriana, comentaba diciendo: «la plenitud de la Divinidad habita en Él corporalmente (θεϊκός, *id est, realiter*)»⁴⁶. Para confirmar su exégesis corporalista Hobbes apela a la doctrina de Tertuliano, autor del *De Carne Christi* donde éste sostiene que todo lo que no es cuerpo no es nada»⁴⁷. Concluye entonces el filósofo inglés que tiene de su lado a la Escritura y a dos antiguos y sabios Padres⁴⁸.

Tomás de Aquino, varios siglos antes, había demostrado que es imposible que Dios sea cuerpo. En el *Contra Gentes* I,20 da ocho argumentos (agregando al octavo una serie de objeciones y respuestas a las mismas) que en la *Summa theologiae* reduce a tres fundamentales:

«Ningún cuerpo mueve a otro si no es movido [...] Dios es el primer motor inmóvil. Por lo tanto, evidentemente, Dios no es cuerpo».

«Todo cuerpo está en potencia, porque lo continuo, en cuanto tal, es divisible al infinito. Por consiguiente, es imposible que Dios sea cuerpo».

«Aquello que da vida al cuerpo es más perfecto que el cuerpo. Por lo tanto, es imposible que Dios sea cuerpo»⁴⁹.

A estos argumentos de la *Summa* agregaré sólo el primero y el segundo de los expuestos en el *Contra Gentes* porque ponen en evidencia, de modo irrefutable, que atribuir cuerpo a Dios atenta contra su simplicidad y perfección:

magnitude». E.W. IV,309: «Body (Latin, *corpus*; Greek, σῶμα) is that substance which hath magnitude, indeterminate, and is the same with corporeal substance [...] Spirit is thin, fluid, transparent, invisible body. The word in Latin signifies breath, air, wind and the like. In Greek πνεῦμα, from πνέω, *spiro*, flo».

⁴⁶ Cfr. E.W. IV,306.

⁴⁷ E.W. IV,307. Cfr. E.W. IV,429: «For Tertullian in his treatise *De Carne Christi*, says plainly: "omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporeale, nisi quod non est", that is to say, whatsoever is anything, is a body of its kind. Nothing is incorporeal, but that which has no being». Según Fabro (*op. cit.*, p. 267, nota 45), para Tertuliano, como para la mayor parte de los escritores de la edad apostólica que se inspiran en la metafísica y sobre todo en la física estoica, materia es sinónimo de realidad y así Dios mismo resulta material, si bien de una materia bien diversa de la de las creaturas. Véase M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise* (Paris, 1957), pp. 160 y 288.

⁴⁸ Es conveniente recordar que Tertuliano no es un Padre de la Iglesia sino escritor eclesiástico (cfr. *The Catholic Encyclopedia* (New York: Appleton, 1912), s. v., vol. XIV). Incluso la obra a la que Hobbes hace referencia, *De Carne Christi*, así como el *De Anima*, donde trata de la corporeidad del alma, pertenecen al período semimontanista (cfr. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, [Paris, 1946], s. v.).

⁴⁹ *Summ. theol.* I q. 3 a. 1c.

«Todo cuerpo, en cuanto es continuo, es compuesto y consta de partes. Pero Dios no es compuesto. Luego, no es cuerpo».

«Todo cuerpo está en potencia. Pero Dios no está en potencia porque es acto puro. Luego, Dios no es cuerpo»⁵⁰.

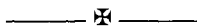
En cuanto a las Escrituras, Tomás de Aquino no desconoce las múltiples citas que parecen atribuir dimensiones, figuras y partes corpóreas a Dios, pero él explica en cada caso el sentido metafórico y analógico de las mismas⁵¹. Por otra parte, en el *Contra Gentes*, también apela a citas de la Escritura, de San Juan y de San Pablo, para probar sus afirmaciones.

Finalmente, sólo cabe agregar que Hobbes no conoció a Tomás de Aquino en las fuentes, pues si lo hubiese conocido habría reparado que en el final de *Contra Gentes* I,20 el Aquinate advierte que las razones expuestas sirven también para refutar, entre otros, a Tertuliano, así como a diversos tipos de herejías, vadianitas o antropomorfitas, que imaginaban a Dios con apariencias corporales. Y pone el origen de todos esos errores en pensar las cosas divinas recurriendo a la imaginación.

Para concluir sólo diré, que en todo caso, a Hobbes le cupo el «honor», si así se le puede llamar, de ser el primero en plantear el problema del ateísmo virtual de modo explícito.

MARÍA L. LUKAC DE STIER

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.



⁵⁰ *Summ. c. Gent.* I 20.

⁵¹ Cfr. *Summ. theol.* I q. 3 a. 1 ad 1um: «Sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium». Ver ad 1um-5um. Véase también *Summ. theol.* I q. 1 a. 9: «Utrum Sacra Scriptura debeat uti metaphoris».

Modernidad e Ilustración en los primeros escritos de Nietzsche

1. La visión epocal de Nietzsche

Los estudios sobre Nietzsche han tenido, a lo largo del siglo XX, una innegable profusión y fortuna. Su influencia, que al principio parecía restringirse al orden de lo literario, se ha venido extendiendo y acentuando, hasta el punto que difícilmente pueda negarse que los últimos decenios del siglo XX lo tienen como uno de sus más importantes mentores¹. Muchas son las causas que tienen relación con este hecho. La repercusión que ha tenido la obra de Nietzsche a lo largo del siglo XX tiene diversas etapas, que sería inoportuno querer detallar aquí. Pero pueden recordarse algunos episodios importantes. En las tres primeras décadas del siglo hubo en Europa, y particularmente en Alemania una amplia difusión de las filosofías de la vida. Estas no tuvieron como único precursor a Nietzsche, sino que provienen en gran parte de fuentes románticas: uno de los nexos más importantes entre el romanticismo —del que fue historiador— y el historicismo vitalista del siglo XX fue W. Dilthey, biógrafo de Schleiermacher². El vitalismo alemán de las tres primeras décadas del siglo se había nutrido además de la influencia de Schopenhauer, a través de su continuador E. Von Hartmann³, y de arcaicos resabios de la filosofía de Schelling. Si se toma, por ejemplo, a un autor muy conocido en su época, aunque hoy prácticamente olvidado, R. Eucken⁴, se verá una búsqueda de síntesis entre el tema romántico de la vida, y una cierta reforma del idealismo. Los primeros trabajos de

¹ Una de las obras más recientes es la de G. VATTIMO, *Diálogo con Nietzsche* (Bari: Laterza, 2001). Véase también la obra de G. Deleuze, *Foucault* (Barcelona: Paidós, 1987).

² Cfr. W. DILTHEY, *Leben Schleiermacher*, en *Gesammelte Schriften* (Göttingen, 1970), XIII/1 y XIII/2.

³ E. von Hartmann, autor muy difundido después de la muerte de Schopenhauer, es citado por Nietzsche en sus primeras obras.

⁴ Cfr. R. EUCKEN, *El hombre y el mundo* (Madrid, 1926); ID., *Obras escogidas* (Ibici: 1957).

Scheler, incluyendo su famoso libro sobre los valores, señalan la influencia de motivos vitalistas independientes de las fuentes nietzscheanas⁵.

Sin embargo Nietzsche era por entonces un autor muy leído, aunque no se hubieran hecho todavía estudios que lo colocaran en un lugar eminente en la historia de la filosofía occidental. Es un hecho curioso, pero estos estudios sólo tuvieron lugar una vez que se afianzó la denominada «filosofía de la existencia», que el tiempo demostró más tarde que tenía raíces bastante diversas de las nietzscheanas⁶. De hecho los dos grandes representantes de la entonces denominada «filosofía de la existencia», Jaspers y Heidegger, fueron los que lanzaron el pensamiento de Nietzsche a niveles de mayor protagonismo filosófico. La amplia monografía de K. Jaspers fue cronológicamente anterior (1931)⁷, y colocó el pensamiento de Nietzsche dentro de una línea de fractura con el idealismo y el racionalismo en general. Ese trabajo aparece hoy como innegablemente envejecido, sobre todo porque favorece una discutible analogía entre Kierkegaard y Nietzsche, autores que, si bien están unidos por una común rebeldía hacia el idealismo, pertenecen a orientaciones muy divergentes⁸.

Mucho más importante para el destino del pensamiento de Nietzsche en el siglo XX fue el curso a él dedicado por Heidegger en 1936-1937, publicado luego en dos volúmenes en 1962⁹. Heidegger lee a Nietzsche como el momento culminante de la historia de la metafísica occidental. Con Nietzsche se tematiza, según él, la esencia del ente en cuanto voluntad¹⁰. El enfoque nietzscheano de los valores, su virulento ataque a la creencia en un mundo suprasensible, revelan el ocaso y la crisis definitiva de la «metafísica tradicional», y ponen los prolegóme-

⁵ Tanto el famoso libro *Der Formalismus in der Ethik*, cuya primera edición es de 1913, como *Esencia y formas de la simpatía*, ensayan vías nuevas en las que se aplica, de modo original, el método fenomenológico. Los aspectos no-racionalistas de muchas de sus páginas no documentan suficientemente una influencia nietzscheana; es más probable la huella de algunos temas de R. Eucken que había sido su maestro antes del encuentro con la fenomenología. Eso no impide que, en algunas otras obras, como *El resentimiento en moral*, Scheler dé respuesta a algunos temas de Nietzsche.

⁶ El conocido libro de K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche* (Buenos Aires: Sudamericana, 1974), ha tenido junto a grandes méritos en la ubicación de nuestro pensador, el inconveniente de haber favorecido la lectura de Nietzsche como un representante de la «izquierda hegeliana», junto con Kierkegaard, Stirner y Marx. Durante la época del auge existencialista (1944-1960) fue muy común aplicar a Nietzsche algunos de los cánones de esta corriente.

⁷ Cfr. K. JASPERS, *Nietzsche* (Buenos Aires: Sudamericana, 1963).

⁸ Y esto no solamente por las posturas, tan incompatibles, en lo referente a lo ético y a lo religioso (específicamente al cristianismo), sino también por su esencialmente diversa relación con el idealismo, al cual ambos se oponen desde perspectivas completamente distintas.

⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, en *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986), Band 44-45. La traducción de esta obra al francés produjo la multiplicación de nuevos estudios y enfoques sobre Nietzsche. Cfr. J. BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger* (Paris: Les Éds. De Minuit, 1974), III, pp. 88-105.

¹⁰ Además del mencionado curso, Heidegger presenta en forma más concisa su interpretación de Nietzsche en el contexto de la metafísica occidental en «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"», en *Holzwege* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950), pp. 113-247.

nos para una ulterior manifestación del ser en la temporalidad, es decir, para el pensamiento elaborado por Heidegger. La profundidad de la lectura heideggeriana, aun cuando se le pueda reprochar que somete en demasía los textos de *La voluntad de poder* a una óptica ya preconcebida de historia del ser en la metafísica occidental, colaboró sin embargo no poco para que el pensamiento de Nietzsche fuera definitivamente considerado como de crucial importancia en el final de los tiempos modernos.

Sería sin embargo exagerado atribuir el creciente éxito de la obra nietzscheana desde la década del 60 exclusivamente a este impulso dado por la interpretación de Heidegger¹¹. En el coloquio internacional de Royaumont en 1964, un conjunto notable de intérpretes intercambiaron puntos de vista en torno a Nietzsche, poniendo de relieve la centralidad del tema del *eterno retorno*, que ya había sido puesto en primer plano, como motivo antihistoricista, por K. Löwith¹². No es necesario insistir, por otra parte, en la asimilación de temas nietzscheanos por parte de autores más recientes, como Foucault, Deleuze y Derrida¹³. El impacto de la crítica de Nietzsche no sólo a los principios de la moral, sino también al *concepto de verdad en sí*, es decir, para decirlo breve, todo el ímpetu de su antiplatonismo, están presentes en gran parte del pensamiento actual, llegando a tocar a autores anteriormente formados en la filosofía analítica y en el logicismo neopositivista¹⁴.

Tal vez el futuro redimensione un tanto la importancia dada a este autor en nuestro tiempo; es muy probable que los esfuerzos por dar al pensamiento de Nietzsche un *status* de culminación de la historia de la metafísica terminen por resultar exagerados, y afloren más claramente los motivos profundos de la importancia dada a este autor en las últimas décadas del siglo XX.

Es indiscutible sin embargo que Nietzsche es uno de los puntos de referencia obligados para comprender muchos aspectos de nuestra actualidad cultural. El interés del presente estudio se concentra en poner de relieve algunos aspectos menos estudiados del pensamiento de Nietzsche, y que colaboran a nuestro entender en la mejor comprensión

¹¹ Cfr. *Nietzsche. Cahiers de Royaumont* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1967). Ya antes, K. Löwith había presentado una interpretación de Nietzsche que ponía en primer plano el tema del Eterno Retorno, como un modo de culminar su rechazo al tema de la filosofía de la historia: cfr. «Nietzsche, sesenta años después», en *El hombre en el centro de la historia* (Barcelona: Herder, 1998), pp. 295-314.

¹² También es remarcable la obra de E. FINK, *La filosofía de Nietzsche* (Buenos Aires: Sudamericana, 1972), que interpreta a nuestro autor en base a la concepción del arte.

¹³ Aunque encuadra en otro contexto, la obra de Foucault tiene muy en cuenta la temática del *poder*. Deleuze ha dedicado una obra al pensamiento de Nietzsche (cfr. *Nietzsche y la filosofía* [Barcelona: Paidós, 1971]). Derrida utiliza continuamente sugerencias nietzscheanas para sus deconstrucciones: cfr. por ejemplo, su reciente obra *Políticas de la amistad* (Madrid: Trotta, 1999).

¹⁴ Un ejemplo muy claro puede verse en R. RORTY, *Verdad y progreso* (Barcelona: Paidós, 2000).

del giro epocal que él con su obra adelantó. En la lectura de la obra de Nietzsche, y en particular en sus primeras obras publicadas en vida, aparece con mucha fuerza y claridad la voluntad de nuestro autor por colocarse en continuidad con el movimiento de la Ilustración (*Aufklärung*). Y esto se hace manifiesto incluso en los textos en que Nietzsche se constituye en crítico de la modernidad. No debería sorprender esta aparente contradicción. En realidad se trataría de una contradicción insuperable si se mantiene la idea «tradicional» que hace coincidir modernidad e ilustración en el tema del racionalismo, o, si se quiere, del logocentrismo. Nietzsche rechaza la ecuación entre razón, verdad y bien, ataca la cultura moderna como una decadencia, y sin embargo continúa hablando de la Ilustración como de una «aurora», *Morgenröte*, para decirlo con el título de una de sus obras del período medio.

Desde un punto de vista historiográfico es sumamente importante que Nietzsche haya obrado una *distinción* entre modernidad e Ilustración, y que haya discernido en lo interno de ésta diversas líneas no del todo compatibles entre sí. En nuestro tiempo continúa repitiéndose la paradoja de que la invocación a la Ilustración sigue estando presente en autores que han repudiado definitivamente el racionalismo o el logocentrismo, mientras hay otros que consideran la fidelidad al racionalismo, un racionalismo desde luego antimetafísico, como imprescindible para continuar llamándose iluministas o neoiluministas¹⁵. Creemos que una lectura un poco más atenta de algunos textos de Nietzsche, especialmente de su primera época, ayudaría a dilucidar mejor la relación entre modernidad e Ilustración. En concreto centraremos nuestra atención en torno a las *Consideraciones intempestivas* y a *Humano, demasiado humano*, no porque con esas obras se agote el tema de la Ilustración en Nietzsche, ni porque en sus obras maduras y póstumas su *mens* iluminista haya sido eliminada del todo o se haya transmutado en algo completamente nuevo, sino porque en las primeras es posible detectar mejor el planteo inicial de nuestro autor, y el sentido de la etapa que él entiende inaugurar en lo interno del proceso de la Ilustración.

2. Las debilidades de lo moderno frente a la vida

Las *Consideraciones intempestivas* contienen todo un programa de reforma cultural. Nietzsche en ese momento está bajo la influencia de la filosofía de Schopenhauer y del sentido trágico de la vida que el estudio

¹⁵ Un ejemplo de este contraste, y un signo al mismo tiempo del estado de crisis en que se halla la filosofía occidental en nuestro tiempo, es la discusión entre los autores formados en la filosofía analítica norteamericana. Autores como J. Searle o incluso H. Putnam siguen defendiendo un racionalismo empirista de corte iluminista (cfr. J. SEARLE, *Mind, Language and Society* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998]), mientras R. Rorty propende a una radicalización del pragmatismo bajo la influencia de Nietzsche, y sigue invocando por su parte los ideales de la Ilustración (cfr. R. RORTY, *Verdad y progreso*, pp. 344-346).

del mundo griego presocrático le ha revelado¹⁶. En el centro de su meditación está el tema de la *vida* —que ya había tenido importantes repercusiones en el romanticismo alemán— e, íntimamente relacionado con él, un nuevo concepto de *cultura*. La vida es devenir, impulso hacia la propia expansión y el crecimiento; la cultura es el modo en que se manifiesta la vida en la existencia de un pueblo.

En el ensayo segundo de las *Consideraciones intempestivas*, que lleva por título *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*¹⁷ (De la utilidad y de la desventaja de la historia para la vida), Nietzsche realiza un primer significativo ataque a uno de los conceptos centrales de la era moderna: *el sentido de la historia*. Manifiesta sus ideas sobre el hombre moderno, su malestar, lo que él considera como su enfermedad. El núcleo de la debilidad y de la enfermedad, consistiría en que el hombre moderno, en lugar de vivir y de hacer crecer la vida, no ha hecho más que acumular una serie de conocimientos en torno a la vida, especialmente de la vida del pasado. Esa expansión del saber histórico y de un falso saber contemplativo, basado en una pretendida «verdad en sí», colaboran para formar una brecha entre una conciencia interior y una dimensión exterior del hombre:

«El hombre moderno arrastra consigo finalmente una inaudita cantidad de piedras del saber indigestas, que oportuna y regularmente hacen también ruido en el cuerpo, como se dice en las fábulas. A través de este ruido se revela la característica propia de este hombre moderno: la maravillosa oposición de un interior que no es externo, y de una exterioridad que no corresponde a ninguna interioridad, una oposición que los antiguos pueblos no conocían»¹⁸.

Esa división entre una interioridad y una exterioridad, que no se corresponden recíprocamente, es debida a que el hombre moderno ha visto acentuada la conciencia de sí mismo, la capacidad también de recordar el pasado a través de la historia, y la ha contrapuesto al mundo externo, ha creído en su libertad del querer, separándola del determinismo de la naturaleza, ha objetivado el mundo a través de una ciencia exacta, y ha tomado distancia respecto de él, se ha apoyado en sus derechos y deberes, y ha considerado las fuerzas de la vida como lo extraño. Se ha opuesto lo subjetivo a lo objetivo, el contenido a la forma¹⁹, y se ha construido una interioridad artificial. Consiguientemente, la cultura ha crecido en torno al saber libresco y monumental, en torno a la memoria de los hechos pasados, a las clasificaciones, a los conocimientos erudi-

¹⁶ Cfr. *Die Geburt der Tragödie*, en *Nietzsche: Werke*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzi-
no Montinari (Berlin & New York: W. de Gruyter, 1967ff.), III/1, pp. 1-152. De aquí en ade-
lante citaremos esta edición crítica.

¹⁷ Cfr. *Werke* III/1, pp. 238-330.

¹⁸ III/1, p. 268.

¹⁹ «Das Volk, dem man eine Cultur zuspricht, soll nur in Wirklichkeit etwas lebendig Eines
sein und nicht so elend in Inneres und Aeusseres, in Inhalt und Form auseinander fallen» (III/1,
p. 270).

tos, que producen en el hombre moderno la ilusión de vivir una cultura superior a la de otras épocas.

«Nuestra cultura moderna es por eso mismo nada vital, en cuanto que ella no se deja concebir sin aquella oposición (entre lo interno y lo externo), o sea: ella no es ninguna cultura real, sino solo un modo de saber en torno a la cultura»²⁰.

Hay por lo tanto en la cultura moderna algo de inautenticidad, mejor sería decir, en la perspectiva de Nietzsche, algo de decadencia y enfermedad. Todo lo que es digno de mención es un cierto modo un acopio de realizaciones vitales del pasado: la vida no ha tomado aún posesión de sí misma:

«Pues de nuestra parte nosotros los modernos no tenemos nada. Sólo en cuanto nos llenamos y sobrellenamos con tiempos, costumbres, artes, filosofías, religiones, conocimientos ajenos, llegamos a ser algo digno de atención, o sea enciclopedias ambulantes, como si nos correspondiera quizás un anti-guo heleno arrojado en nuestro tiempo»²¹.

Hay por lo tanto en el mundo moderno, en el hombre moderno, una oposición entre un adentro y un afuera. Hegel había, desde una perspectiva totalmente diferente, tocado algo de este diagnóstico respecto de los inicios de la modernidad, con la acentuación del sujeto y de su libertad frente al mundo objetivo. Pero mientras en el filósofo idealista esa *fractura* era el inicio de un movimiento dialéctico destinado a autosuperarse en una nueva conciencia de la totalidad, en Nietzsche en cambio la oposición entre lo interno y lo externo es una debilidad, un signo de decadencia, que sólo podría remediarse con una nueva auténtica cultura, en la que la vida asume su destino en sus propias manos, y en la que ella misma deja de ser un saber en torno a la vida y pasa a ser una liberación de las energías vitales. El hombre moderno tiene pues una «personalidad» débil, dilacerada entre lo interno y lo externo, el contenido y la forma, las representaciones y la voluntad. Hay detrás de este tema también una polémica encubierta contra la concepción romántica de la interioridad, tal como había sido propuesta por Schleiermacher, Fr. Schlegel, Novalis, y como sería acentuada más tarde por Kierkegaard²². Lo que propone Nietzsche no es la abolición simple y llana de la interioridad en aras de una exterioridad social, científica o tecnológica, tal como

²⁰ III/1, p. 269.

²¹ III/1, pp. 269-270.

²² Los románticos en general habían considerado este recinto interior como algo irreductible, abierto en todo caso a la trascendencia, a través de la fe, como sucede en Kierkegaard. Hegel había considerado la interioridad sólo como un momento del pensamiento moderno, destinado a abrirse y a reconciliarse con el mundo externo, para poder llegar a Dios como Absoluto. De allí las frecuentes invectivas de Hegel contra el sentimiento subjetivo. En Nietzsche hay una análoga necesidad de eliminar la diferencia entre lo interno y lo externo, pero no por vía conceptual, sino como unión vital con el mundo.

lo había hecho unos años antes A. Comte, sino una fusión holística de ambas dimensiones en la unidad de una vida en devenir. Baste pensar que uno de sus modelos es en este momento Goethe²³:

«Sería un terrible pensamiento, que ella (la interioridad) un día se disolviera, y que quedara ahora sólo la exterioridad, esa arrogante, torpe, humilde, floja exterioridad, como distintivo de lo alemán²⁴.

La pura interioridad, tan alardeada por los románticos y los idealistas, es debilidad y aislamiento con respecto a fuerzas extrañas, ya sea de la naturaleza, ya de la sociedad; la pura exterioridad es la suma de los productos del quehacer: no es la vida afirmada en sí misma, sino, diríamos, alienada en sus trofeos; la tensión entre ambas es una enfermedad del hombre moderno, pues anula su energía de vivir y de «hacer cultura». La verdadera salida está en la vitalidad, en la expansión de la voluntad y de los afectos, en la creación a través del arte, la poesía y la guerra: algo más que la simple acumulación del saber, ya sea sobre el mundo natural, ya sobre el mundo histórico.

El hombre moderno, y en especial el alemán, se ha construido a base de abstracciones. Y a esas abstracciones corresponde un modo determinado de ver la historia: *como exceso de memoria que no hace justicia al olvido*, necesario para la vida y la novedad, como pasado objetivado en monumentos de erudición, filtrado por la crítica filológica, como idealización de lo que fuera producto de otras vidas y de otras culturas:

«Así debe aquí consistir mi testimonio en que la unidad alemana está en aquel sentido elevado, que debemos buscar, y desear en modo más ardiente que la unificación política; la unidad del espíritu alemán y de su vida de acuerdo a la eliminación de la oposición entre forma y contenido, interioridad y convención»²⁵.

La «personalidad débil» del hombre moderno se refleja en el contraste entre los ideales morales y las realizaciones comunes de la vida cotidiana, en la carencia de fuerza en los instintos. Su conciencia histórica —en el sentido de un culto por el pasado que no le permite vivir con espontaneidad— le ha convencido falsamente de que él puede juzgar y evaluar otras épocas y otras culturas. La creatividad se ha empantanado, porque la capacidad de producir un *arte* propio se ha transmutado por la admiración sentimental y erudita de las obras de arte del pasado. Ese desdoblamiento entre interno y externo, forma y contenido, obliga al hombre moderno a recurrir a la *máscara*²⁶. Se entendería mal el pensa-

²³ Cfr. las alusiones a Goethe en III/1, pp. 177-180.

²⁴ III/1, p. 272.

²⁵ III/1, p. 274.

²⁶ «Erst durch diese Wahrhaftigkeit wird die Noth, das innere Elend des modernen Menschen an den Tag kommen, und an die Stelle jener ängstlich versteckenden Convention und Maskerade können dann, als wahre Helferinnen, Kunst und Religion treten, um gemeinsam

miento de Nietzsche si se interpretara este tema como un anhelo por lo que denominamos sinceridad, o a la manera de la autenticidad de los existencialistas. El mal de la máscara no es un ataque a la moral, sino un signo de debilidad: lanzar hacia lo externo (con repercusión en lo interno) algo que en realidad está ausente. Una vida que busca la apariencia es una vida que no está segura de sí misma:

«Si se mira hacia lo externo, se observa cómo la expulsión de los instintos a través de la historia (*Historie*) ha transformado a los hombres casi en puras abstracciones y sombras; nadie arriesga más su persona (*Person*), sino que se enmascara como hombre culto, como docto, como poeta, como político»²⁷.

Nietzsche insiste en que el repliegue del hombre moderno a una (falsa) interioridad, lo obliga a representar en lo externo una máscara, una ficción, un desdoblamiento que debilita inexorablemente su vitalidad. La insistencia con la que remarca esta falencia preludia sus posteriores análisis de la *Genealogía de la moral*, y revela que en la interpretación de Nietzsche se encuentra allí un signo de decadencia, de vulgaridad, de incapacidad para hacer *cultura*. Lógicamente, la filosofía moderna cumple en todo ese proceso un papel central: al reivindicar el valor del sujeto, lo ha separado del mundo externo. Con el tiempo, además, se ha convertido en algo académico, en un comentario de autores sobre autores, distante de la vida, meramente erudito o especulativo. Y paralelamente, se ha convertido en una institución con ribetes de *status* social, con relaciones con la política, el derecho, la religión:

«Todo el filosofar moderno es político y policiesco, limitado a la visión docta, a través de regímenes, iglesias, academias, costumbres y cobardías del hombre. Queda en el suspiro del "si pues" o en el conocimiento del "había una vez". La filosofía es, dentro de la cultura histórica, algo sin derecho, en caso de que ella quiera ser algo más que un saber interiormente reprimido, sin acción»²⁸.

Hay en estas páginas una carga inevitable de resentimiento contra el saber separado de la vida, como si la filosofía moderna hubiera construido un castillo interior para «máquinas de pensar y de escribir», en lugar de comprometerse en el heroísmo de la vida. Como puede verse, a esta visión de la filosofía moderna (cuya antítesis no es, desde luego, la filosofía medieval, sino la de la edad trágica de los griegos), corresponde el diagnóstico de la división entre lo interno y lo externo. Y configura una totalidad junto con la manera de sobrevalorar la historiografía,

eine Cultur anzupflanzen, die wahren Bedürfnissen entspricht und die nicht, wie die jetzige allgemeine Bildung, nur lehrt, sich über diese Bedürfnisse zu belügen und dadurch zur wandeln- den Lüge zu werden» (III/1, p. 277).

²⁷ III/1, p. 276.

²⁸ III/1, p. 278.

entendida como una reconstrucción monumental del pasado²⁹, que retrae de la creación del momento presente. El hombre vital, el único que puede hacer verdadera cultura, necesita de un elemento no-histórico para expandir sus potencialidades: *la capacidad de olvidar* que, en la dosis debida desinhibe para la acción. Necesita además, como señala Nietzsche en esta etapa de su pensamiento, en la que hay tantas huellas del romanticismo alemán, de un elemento que podría denominarse «suprahistórico», que residiría en el mito y en el arte. Sin capacidad suficiente para olvidar, la vida se sentiría confundida ante tanta variedad de realizaciones pasadas, y paralizada por haber volcado su energía más a la admiración de lo que se hizo que a la decisión sobre lo que debe hacerse. Sin el elemento suprahistórico del mito y el arte, la vida no podría elevarse a la intensificación de sí misma. Es interesante notar que aquí Nietzsche no ha hecho todavía tan explícito y programático su ataque a la religiosidad bíblica y que, implícitamente al menos, reconoce un valor a la mitología, vista en cierta relación con el instinto religioso. Posteriormente el arte ocupará el lugar central, aquel que poseerá el secreto para transformar la ciencia moderna en una *Gaya ciencia*.

En estas *Consideraciones*, emprende Nietzsche una lucha contra su propio tiempo, que en el fondo es una lucha contra las enfermedades del hombre moderno. Como se verá más claramente en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche no rompe con el *pathos* inspirador de la Ilustración, sino con el logocentrismo de la modernidad³⁰. Eso significa que, apoyándose en sus lecturas anteriores de los presocráticos y de la tragedia griega —lectura que está condicionada por la óptica romántica que a pesar de todo está latente³¹— entiende llevar la liberación de la *Aufklärung*³² a una opción por la vida en lugar de la razón, por la *Kultur* en lugar de la *Enciclopedia*, por el arte en lugar de la cuantificación

²⁹ «So macht der historische Sinn seine Diener passiv und retrospectiv; und beinahe nur aus augenblicklicher Vergesslichkeit, wenn gerade jener Sinn intermittirt, wird der am historischen Fieber Erkrankte activ, um, sobald die Action vorüber ist, seine That zu seciren, durch analytische Betrachtung am Weiterwirken zu hindern und sie endlich zur "Historie" abzuhäuten» (III/1, p. 301).

³⁰ Esta temática es el fondo sobre el que hay que interpretar los otros ensayos de *Unzeitgemässe Betrachtungen*, especialmente al referido a *Schopenhauer como educador*. El ataque contra David Strauss pone de relieve la incongruencia de querer ubicar una *nueva fe*, científica, racional, en lugar de la fe antigua: el resultado es el filisteísmo y el «cinismo» (cfr. III/1, p. 171).

³¹ La edición crítica Colli-Mazzinari incluye los primeros trabajos filológicos de Nietzsche. En su revalorización del mundo presocrático, hay gérmenes de temas románticos anteriores, presentes por ejemplo Fr. Schlegel. Cfr. las lecciones *Die vorplatonischen Philosophen*, II/4, pp. 207-362.

³² «Die gewinn für die Historie und die Gerechtigkeit ist sehr gross: ich glaube, dass es jetzt Niemandem so leicht gelingen möchte, ohne Schopenhauer Beihülfe dem Christenthum und seinen asiatischen verwandten Gerechtigkeit wider fahren zu lassen: was namentlich vom Boden des noch vorhandenen Christenthums aus unmöglich ist. Erst nach diesem grossen Erfolge der Gerechtigkeit, erst nachdem wir die historische Betrachtungsart, welche die Zeit der Aufklärung mit sich brachte, in einem so wesentlichen Punkte corrigirt haben, dürfen wir die Fahne der Aufklärung —die Fahne mit den drei Namen: Petrarca, Erasmus, Voltaire— von Neuem weiter tragen— wir haben aus der Reaction einen Fortschritt gemacht» (IV/2, p. 43).

científica, por el heroísmo en lugar de la observancia de los preceptos morales, por la unión entre lo interno y lo externo en lugar de su oposición. Hay aquí *in nuce* un germen del tema que Nietzsche llevará a sus últimas consecuencias en sus períodos posteriores: *la fractura respecto de la primacía del sujeto*, como pensamiento autorreflexivo. Sería un grueso error identificar todo eso con una renuncia al «libre pensamiento», tan característico del espíritu de la Ilustración. El libre pensamiento debe sentirse libre también en el discernimiento de lo que es realmente útil en la historia:

«El sentido histórico; si es indomable y saca todas sus consecuencias, desarraiga el futuro, en cuanto destruye las ilusiones, y toma para las cosas que quedan la atmósfera, en la que ellas solo pueden vivir. La justificación histórica, aun cuando ella es real y es utilizada en pura conciencia, es una temible virtud, en cuanto ella siempre entierra lo viviente y lo lleva a la caída: su juzgar es siempre un aniquilar»³³.

Hay que ver en cambio en el pasado lo que sirve para tomar nuevo impulso hacia el porvenir. El hombre moderno necesita, para poder vivir, ser *no-moderno*, «unmodern», es decir comprender las necesidades del propio momento vital utilizando los efectos vitales y culturales de otros momentos históricos:

«Saciad vuestras almas en Plutarco y atréveos a creer en vosotros mismos, como él cree en sus héroes. Con un centenar de esos educandos, es decir hombres vueltos héroes, estaría ya la lamentable postcultura de este tiempo reducida a un silencio eterno»³⁴.

El hombre moderno sólo puede ser curado de su enfermedad por una unión estrecha entre *vida y arte*. Deben ser destronados por lo tanto, los sistemas especulativos, las monumentales arquitecturas historiográficas. Nietzsche ataca particularmente la filosofía hegeliana³⁵, pues ésta a su juicio ha difundido la idea de que la conciencia puede captar el sentido del «proceso del mundo» por vía especulativa:

«Se ha llamado con sarcasmo esta historia entendida hegelianamente, el paso de Dios sobre la tierra, el cual Dios por su parte es hecho por primera vez a través de la historia. Este Dios sin embargo llegaría a ser él mismo visible y comprensible dentro del cerebro de Hegel, y están listos todos los grados dialécticos posibles de su devenir, hasta aquella autorrevelación, de tal manera que para Hegel el punto culminante y el punto final del proceso del mundo, coincide con su propia existencia berlinesa»³⁶.

³³ III/1, p. 291.

³⁴ III/1, p. 291.

³⁵ «Ich glaube, dass es keine gefährliche Schwankung oder Wendung der deutschen Bildung in diesem Jahrhundert gegeben hat, die nicht durch die ungeheure bis diesen Augenblick fortströmende Einwirkung dieser Philosophie, der Hegelischen, gefährlicher geworden ist» (III/1, p. 304).

³⁶ III/1, p. 304.

Sería erróneo sin embargo considerar a Nietzsche como un hegeliano rebelde. Sus fuentes son totalmente diferentes, y su sentido antihegeliano está en continuidad con la enseñanza de Schopenhauer, que en esta etapa cumple todavía un papel fundamental³⁷. Contra la visión especulativa de Hegel, y en general del idealismo, Nietzsche adelanta la presencia de la vida —algo de fuente no-lógica— que aunque es perpetuo devenir, como el Espíritu de los idealistas, es sin embargo irreductible a lo racional: es además una fuerza que tiende a generar lo no-idéntico, lo diferente y a crear constantemente formas de autosuperación. Por eso una de sus manifestaciones supremas no es el concepto, sino el arte, como ya lo habían visto los primeros románticos³⁸:

«La vida es el poder más alto y más dominante; pues un conocer que negara la vida, quedaría él mismo aniquilado. El conocer presupone la vida, tiene pues en la exaltación de la vida el mismo interés que cada esencia tiene en la perpetuación de su existencia»³⁹.

La afirmación de la comprensión especulativa conceptual de la historia como una totalidad en devenir es, por lo tanto, rechazada de plano por Nietzsche, pues implicaría una superioridad del conocer frente a la vida. Ninguna ilusión es posible ya sobre la historia como un proceso divino en el mundo. La vida debe más bien utilizar de la historia aquellos elementos propicios a la toma de posición sobre sí misma y sus posibilidades. No tiene sentido una verdad histórica en sí⁴⁰. La exaltación de la vida, en este sentido, toma definitivamente un rumbo no-moderno. El aprovechamiento de la historia queda así abierto a la posibilidad de recrear antiguos mitos y de crear otros nuevos.

El ensayo siguiente, sobre *Schopenhauer como educador* documenta suficientemente que este autor es el anillo de unión entre Nietzsche y los resabios de romanticismo anterior al despliegue grandilocuente del idealismo alemán. Tampoco en esto hay alguna duda: Schopenhauer es fiel al espíritu de la *Aufklärung* en cuanto desmantelamiento de las «ilu-

³⁷ «Ich gehöre zu den Lesern Schopenhauers, welche, nachdem sie die erste seite von ihm gelesen haben, mit Bestimmtheit wissen, dass sie alle seiten lesen und auf jedes Wort hören werden, das er überhaupt gesagt hat. Mein vertrauen zu ihm was sofort da und ist jetzt noch dasselbe wie vor neun Jahren» (III/1, p. 342).

³⁸ Dice Fr. Schlegel: «Vermischte Gedanken sollten die Kartons der Philosophie sein. Man weiss, was diese den kennern der Malerei gelten. Wer nicht philosophische Welten mit dem Crayon skizzieren, jeden Gedanken, der Physiognomie hat, mit ein Paar Federstrichen charakterisieren kann, für den wird die Philosophie nie Kunst, und also auch nie Wissenschaft werden. Denn in der Philosophie geht der weg zur Wissenschaft nur durch die Kunst, wie der Dichter im Gegenteil erst durch Wissenschaft ein künstler wird» (*Fragmente-Athenäum*, en *Kritische Ausgabe* [München, Paderborn & Wien, 1967], II, p. 216, fr. 302).

³⁹ III/1, p. 326-327.

⁴⁰ Esta quiebra del sentido hegeliano de la verdad-racionalidad de la historia es puesta en primer plano por K. Löwith. Sin embargo creemos discutible su interpretación del *eterno retorno* como una auténtica superación del relativismo historicista: cfr. K. Löwith, *El hombre en el centro de la historia*, cit.

siones» religiosas del pasado⁴¹; pero es un autor que subordina la razón a la voluntad. Consiguientemente rechaza la exaltación moderna del pensamiento y del yo autoconsciente. Nietzsche, en esta etapa de su pensamiento, se siente todavía muy relacionado con Schopenhauer⁴² y ve a este autor a la luz de un diagnóstico más bien negativo de la modernidad:

«Todo sirve a la próxima barbarie, comprendidas el arte y la ciencia modernas. El hombre culto se ha degenerado en el más grande enemigo de la cultura, porque quiere disimular la enfermedad general y es de obstáculo a los médicos»⁴³.

Tanto la voluntad de Schopenhauer como la vida de Nietzsche no constituyen la negación de la immanencia que se ha prefijado la Ilustración como horizonte de vida, sino que son conceptos colocados como plataforma para un nuevo tipo de Ilustración: la que renuncia al primado de la razón pero niega cualquier tipo de «más allá». La immanencia del pensamiento sobre sí mismo, en la óptica de Nietzsche, es una vana ilusión «moderna», producto y causa a la vez del lamentado desdoblamiento entre lo interno y lo externo. Y en la medida en que el pensamiento absoluto quiera erigirse en el idealismo como verdadera totalidad; constituye una distorsión que adormece y disuelve el sentido trágico de la vida. La *nueva immanencia* introducida por Nietzsche como heredera del espíritu de la Ilustración, y en continuidad con Schopenhauer, es la *vida*, la cual es afirmación trágica y heroica de sí misma⁴⁴. Es por lo tanto un programa que *despoja el modelo ilustrado de su componente moderna racionalista*, sin renunciar a la tesis de que el único sentido posible para la vida reside en la fidelidad a la tierra. Puede añadirse que, en realidad, Nietzsche ha comprendido mejor que Schopenhauer un rasgo típico de la Ilustración: el de no resignarse con el estado actual de las cosas, de la cultura y de la sociedad, el de no encerrarse en un pesimismo de la compasión, sino buscar una elevación de la vida sobre sí misma.

Como es sabido, y como hizo notar a su tiempo G. Simmel⁴⁵, la diferencia entre Nietzsche y Schopenhauer es el rechazo por parte del primero de la negación de la voluntad. Apostar por la vida es para Nietzsche afirmarla en su carácter trágico, que es esencialmente victorioso: es lo contrario de la resignación, de la moral de la compasión, del

⁴¹ Eso no quita que Schopenhauer se haya presentado para Nietzsche como un ejemplo de lucha contra su tiempo: cfr. III/1, pp. 356-359.

⁴² Cfr. III/1, pp. 337-346.

⁴³ III/1, p. 362.

⁴⁴ «Der Irrthum über das Leben zum Leben Nothwendig. Jeder Glaube an Werth und Würdigkeit des Lebens beruht auf unreinem Denken; er ist allein dadurch möglich, dass das Mitgefühl für das allgemeine Leben und Leiden der Menschheit sehr schwach im Individuum entwickelt ist» (IV/2, p. 48).

⁴⁵ Cfr. G. SIMMEL, *Schopenhauer y Nietzsche* (Buenos Aires: Anaconda, 1915).

ascetismo; es en cambio aceptación de la lucha y del carácter creativo ascendente de la vida. La visión de Nietzsche se mantiene por lo tanto dentro de la perspectiva que hemos denominado como *voluntad de immanencia*, que para nosotros constituye el verdadero núcleo del proyecto de la Ilustración⁴⁶. Hay una afirmación de la vida que no trasciende el horizonte de la vida misma sensorial y temporal, aun cuando más tarde Nietzsche haya debido echar mano de la tesis del «eterno retorno». Consiguientemente hay un rechazo simultáneo no sólo de la religión revelada, sino también de toda posible racionalización de la misma⁴⁷. También hay un *rechazo de la metafísica* como teoría que afirme una verdad en sí o un bien en sí. Es por eso que, a nuestro entender, ya desde el primer Nietzsche, hay una predilección —de innegable herencia romántica— por el arte, en cuanto que es el momento en que la vida se autocrea. Hay por lo tanto *dos rasgos del hombre moderno que deben ser eliminados*: el principio de la autoconciencia reflexiva, con la correspondiente primacía de la razón, y el sentido histórico⁴⁸, que es al fin y al cabo heredero de la historia de la salvación en sentido cristiano. Ambos aspectos han enflaquecido el temple de la vida en la modernidad y han empobrecido la personalidad del hombre moderno sustituyéndola por máscaras. Es preciso establecer un rumbo nuevo en la cultura, coherentemente con la «aurora» aparecida con la Ilustración y preparada con el Renacimiento; establecer, para decirlo en categorías estéticas, un nuevo *estilo*, un nuevo arte de vivir.

3. La caída de la metafísica y de la moral

La obra *Humano, demasiado humano*, según dice el mismo Nietzsche en *Ecce homo*, es el testimonio de una crisis⁴⁹. Es a nuestro entender el libro que mejor refleja la frescura del impacto de la Ilustración en nuestro autor, y el que mejor documenta la forma peculiar que él enten-

⁴⁶ Cfr. F. LEOCATA, *Del Iluminismo a nuestros días* (Buenos Aires: E. D. B., 1979); Id., *El problema moral en el siglo de las luces* (Ibi: Educa, 1995). La fórmula *voluntad de immanencia* expresa que no se trata de una immanencia a la que se llega por necesidad especulativa, sino algo *postulatorio*. La fórmula es también la inversión de la *immanencia de la voluntad* que contradistingue el giro dado por Schopenhauer y transformado por Nietzsche en immanencia de la vida y en «voluntad de poder».

⁴⁷ «Auf doppelte Weise macht David Strauss über jene Philister Bildung Bekenntnisse, durch das Wort und durch die That; nämlich durch das Wort des Bekenntners und die that der Schriftstellers» (III/1, p. 169).

⁴⁸ Puede decirse que así como Nietzsche ataca el primado de la autoconciencia reflexiva *conceptual* (en lo que coincidía con una instancia romántica), ataca también lo que Gadamer ha denominado *conciencia histórica*, que cumple un papel tan central en la elaboración de la teoría *hermenéutica* de Schliermacher. Sin embargo también éste había superado las visiones especulativas de la historia universal. El tema de la *interpretación*, por lo demás, dejaría una profunda huella en toda la obra de Nietzsche: cfr. J. FIGL, *Interpretation als philosophisches Prinzip: F. Nietzsche's universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass* (1982).

⁴⁹ Cfr. VI/3, p. 320.

dió darle a esa orientación. No ignoramos, por supuesto, que otras obras posteriores sean más importantes y definitorias en la interpretación del conjunto de su pensamiento, ni queremos sugerir que todo el significado de éste se agote en su relación con la Ilustración. Se trata, como lo expresa su subtítulo, de un libro para «espíritus libres», expresión equivalente a la de «espíritus fuertes» que se utilizaba en el siglo XVIII. En la primera edición de la obra, en 1878, el nombre de Voltaire ocupa un lugar honorífico, en conmemoración justamente del centenario de su muerte⁵⁰. Este detalle muestra, entre otras cosas, que Nietzsche no toma la Ilustración como un movimiento unitario, y que tiene una clara preferencia por una determinada línea. Pero manifiesta también un cierto propósito de conducir, a medida que va golpeando distintas ideas y núcleos de pensamiento, la mentalidad del libre pensamiento, desde un estado de relativa ingenuidad —por su relación con algunas características «todavía» modernas— a un estado de mayor radicalidad.

El primer capítulo ataca y extrema uno de los puntos-clave de la mentalidad ilustrada en la línea inaugurada por Voltaire: la negación de la metafísica. Para ello Nietzsche no se contenta con negar el sentido y la posibilidad de «verdades eternas» o del bien en sí o de las vías para encontrar una causa suprema de los entes, sino que deconstruye la ecuación entre razón y verdad, que de algún modo la Ilustración había heredado, aun adaptándola a nuevas exigencias, de la filosofía del siglo anterior.

El Iluminismo clásico —tal como es expresado por ejemplo en el *Discurso preliminar a la Enciclopedia* por D'Alembert⁵¹— había dejado en cuarentena la problemática sobre el significado y la utilidad del conocimiento «de las primeras y últimas cosas», pero había mantenido la afirmación del valor de la racionalidad, ejercido a través de las ciencias exactas, naturales e históricas, y tenido como guía de la vida práctica, individual y social. Más aún, los abanderados de ese movimiento hablaban del «siglo de la razón» como equivalente a «las luces» que habían de despejar las antiguas tinieblas. Aun los que seguían orientaciones más empiristas o escépticas —como es el caso de Hume— aun reconociendo los límites de la razón, no entendían rechazarla como criterio para la búsqueda de la verdad o para la solución de problemas humanos. Nietzsche es tal vez el primer autor que ve *un nexo entre la negación de lo metafísico y el cuestionamiento de una verdad en sí*, y por lo tanto también de la función de la razón, que es desplazada por la afirmación de la vida. Hay, ante todo, una afirmación muy clara de que la libera-

⁵⁰ La primera edición dice después del subtítulo: *Ein Buch für freie Geister: Dem Andenken Voltaire's geweiht zur Gedächtniss-Feier seines Todestages des 30. Mai 1778* (cfr. IV/2, p. 1).

⁵¹ D'Alembert, en su cuadro general de las ciencias, que reestructura todas las ramas del saber reconocidas en su tiempo, da también un lugar, puramente formal, a la metafísica, como lo había dado también el primer Condillac; pero el conjunto del planteo teórico del *Discours* va orientado a las nuevas ciencias exactas y experimentales. Cfr. D'ALEMBERT, *Oeuvres philosophiques* (Paris: A. Belin, 1821), t. I, pp. 1-114.

ción respecto de las supersticiones religiosas del pasado, exige la superación de lo metafísico, por la pretensión que este tiene de dar un conocimiento de lo invisible y de lo no-sensible:

«El único, seguramente el más alto grado de la cultura es alcanzado cuando el hombre se vuelve contra los conceptos y angustias supersticiosas y religiosas, y por ejemplo no cree más en los queridos ángeles o en el pecado original, y se ha negado a hablar también de la salvación del alma: si él está en este nivel de liberación, con aún más alta tensión de su reflexión, tiene que superar la metafísica»⁵².

Sin embargo no basta con negar el valor o el sentido de ese mundo de verdades eternas o de cosas en sí. Es preciso ir más allá y explicar la historia o, como diría más tarde Nietzsche inspirándose muy probablemente en el *Discours* de D'Alembert, la *Genealogía*⁵³, el modo de su aparición en la vida humana y en el mundo de la cultura. La metafísica es un anhelo de lo invisible por el estado de insatisfacción en que se halla la vida presente, es una búsqueda de lo estable por temor ante el vértigo del devenir. Los protagonistas de la Ilustración habían negado el alcance de la metafísica por fidelidad al nuevo sentido de la razón. Ahora es necesario cuestionar también esto último, llevando la negación de la metafísica más allá del estado en que lo había dejado la modernidad ilustrada:

«Por lo que respecta a la metafísica filosófica, son cada vez más numerosos los que veo que llegan a la meta negativa (puesto que toda metafísica positiva es error); pero son todavía pocos los que desciendan algunos escalones hacia atrás; es preciso en efecto mirar por encima del último grado de la escala, pero no querer estar sobre él. Los más ilustrados (*die Aufgeklärtesten*) logran sólo liberarse de la metafísica y mirarla con superioridad; pero también aquí, como en el hipódromo, al término de la recta final, hay que girar»⁵⁴.

El paso que hay que dar «como en el hipódromo», para radicalizar la *mens* de la Ilustración es tomar conciencia de que el hombre y el mundo, la vida que los abarca, son un *devenir*; pero no un devenir conceptual y dialéctico a la manera de Hegel, sino como la constante producción de lo nuevo, de lo no-idéntico. La creencia en las verdades eter-

⁵² IV/2, p. 37.

⁵³ En el *Discours* de D'Alembert se subraya mucho la necesidad de dar una explicación genealógica de cada uno de los saberes, complementaria de la ubicación sistemática que cada ciencia tiene. Es probable que el deseo de Nietzsche de dar una historia de los sentimientos morales, se ubique en análoga referencia a lo proyectado por las enciclopedistas. Pero el solo hecho de dar una explicación del origen de tales ideas y sentimientos, incluye en Nietzsche una intención de-constructora.

⁵⁴ IV/2, p. 38. «Vielleicht ist der wissenschaftliche Beweis irgend einer metaphysischen Welt schon so schwierig, dass die Menschheit ein Misstrauen hat, so giebt es im ganzen um grossen die selben Folgen, wie wenn sie direct widerlegt wäre und man nicht mehr an sie glauben dürfte. Die historische Frage in Betreff einer un metaphysischen Gesinnung bleibt in beiden Fällen die selbe» (IV/2, pp. 38-39).

nas, que están siempre respaldando la idea de un bien moral, así como la creencia en la centralidad del hombre en el cosmos, han aparecido como modo de apoyar racionalmente las creencias religiosas en un mundo suprasensible. Descubrir la vida en su devenir implica renunciar al valor de verdad de la razón o del ser. Como bien había visto Heráclito, todo fluye en una continua multiplicidad de perspectivas espacio-temporales:

«Toda la teleología está basada en el hecho de que se habla del hombre de los últimos cuatro milenios como de un hombre *eterno*, hacia el cual tienden naturalmente desde su origen todas las cosas del mundo. Pero todo *ha devenido*; no hay *hechos eternos*; así como no hay verdades absolutas. Por eso es necesario de aquí en adelante el *filosofar histórico*, y con él la virtud de la modestia»⁵⁵.

Hay por lo tanto un decisivo paso al límite con respecto a la Ilustración del siglo XVIII. Esta había mantenido, a pesar de su conciencia revolucionaria, la idea básica de trasfondo de que hay una verdad asequible por la *razón*. Tanto Voltaire como, a su manera Rousseau o Condillac, habían socavado los fundamentos de la metafísica tradicional, pero no habían pretendido renunciar a lo incondicionado, a un conjunto de verdades demostrables por la razón, que se ejercía ya sea a través del adelanto científico, ya a través de la organización del mundo social y político⁵⁶. Ella, la razón, era el juez que distinguía lo que podía aceptarse y lo que no.

En el mundo alemán Kant había reconocido límites a toda posible metafísica, pero había ofrecido una nueva fundamentación de un orden racional que ofrecía al hombre un camino a seguir, tanto en su progreso científico como en la construcción del mundo moral, jurídico y político. Nietzsche sostiene en cambio que la inspiración profunda de la Ilustración no requería la necesidad del primado de la racionalidad, que la negación de un mundo suprasensible requería, como fundamento último, la afirmación de la vida. La racionalidad científica o la racionalidad del mundo social, surgían de la vida, por lo tanto de lo instintivo. No bastaba negar el primado de lo espiritual; era preciso explicar el por qué de su ilusoriedad. Y para ello era necesario sustituir el primado de la razón por el primado de la vida:

«Los problemas filosóficos toman ahora de nuevo casi en todas partes la misma forma de las preguntas como se hacían dos mil años antes: ¿Cómo puede algo surgir de su contrario, por ejemplo lo racional de lo irracional, lo sensi-

⁵⁵ IV/2, p. 21. Esta «virtud de la modestia» del saber histórico está en realidad destinada a transformarse en la *fröhliche Wissenschaft*: la disminución de la centralidad del hombre, está orientada a la aparición del superhombre.

⁵⁶ Como ya advertimos, cada uno de los representantes principales de la Ilustración tiene matices y modos diversos de entender la racionalidad. Pero hay un «concepto operativo» compartido por el movimiento: el de la confianza en el poder de la razón que ejerce una labor crítica frente a la tradición y a la autoridad religiosa anterior.

ble de lo inerte, lo lógico de lo ilógico, la intuición desinteresada del deseoso querer, el vivir para otro del egoísmo, la verdad de los errores?»⁵⁷.

La toma de conciencia de que es la vida la que crea estas oposiciones, lleva a una superación de las mismas en una primacía del devenir. Lo que Nietzsche aquí denomina «sentido histórico», es lo que más tarde se revelará como mentalidad «genealógica». No existen verdades que no hayan nacido de errores, no se dan verdades «en sí» ni en el orden metafísico, ni en lo moral —que resultará ser una deformación de la vida— ni en lo religioso. Surge más bien la importancia de las pequeñas manifestaciones de la vida, de la multiplicidad de las perspectivas, que ofrecen claves para conocer el fondo del que surgen las falsas necesidades metafísicas:

«Es una característica de una cultura superior, estimar las verdades pequeñas y no aparentes, que fueron encontradas con método severo, más que los errores que causan alegría y asombro, debidos a edades y a hombres metafísicos y artísticos»⁵⁸.

Observamos así el deslizamiento desde una visión schopenhaueriana, que hacía derivar el mundo de las ideas —resabio platónico— a partir de una voluntad a-racional, a una afirmación resuelta del devenir de todas las cosas, lo cual da a la vida un carácter trágico: el de tener que vencer constantemente el abismo del sin-sentido, y de crecer en su propia plenitud:

«La fe originaria de todo lo orgánico desde el inicio es quizá tal que el entero mundo restante sea uno e inmóvil. Al fin y al cabo para cada grado de lo lógico queda el pensamiento de la causalidad: sí, ahora todavía nosotros queremos decir en el fondo que todas las sensaciones y acciones son actos de la libre voluntad»⁵⁹.

En otras palabras, es el devenir mismo de la vida el que originariamente proyecta la necesidad de lo estable, y el que encubre su propia irracionalidad a través del recurso a una causalidad racional. Así también la afirmación de la libre voluntad sería un resto de esa mentalidad «metafísica», pues sirve —como lo ha querido demostrar Kant— de fundamento o postulado para la afirmación de un orden moral perenne.

Negación de verdades perennes, negación de la metafísica, negación del primado de la razón y negación del libre albedrío, serían todas piezas de una misma tesis fundamental, y signarían el paso a una *radicalización no-moderna de la Ilustración*: Nietzsche quiere así reencontrarse, dando un salto por encima de toda la tradición logocéntrica,

⁵⁷ IV/2, p. 19.

⁵⁸ IV/2, p. 21. La temática de las perspectivas múltiples sobre el devenir de la vida se acentuará hasta alcanzar un papel central en los fragmentos póstumos de *La voluntad de poder*.

⁵⁹ IV/2, p. 35.

con la visión de la edad trágica de los griegos⁶⁰ —tal como se la representa en su idealización postromántica—. El rechazo del cristianismo, que en las obras de la madurez adquiriría un nuevo instrumental, va ya en el comienzo de su producción unido a la intención de abrir paso a una nueva etapa de la Ilustración. De hecho, las metáforas del mediodía, de la aurora, quieren continuar la temática de una luz que elimina las tinieblas: hay por lo tanto una *fractura* entre *lumières* y *razón*. Pareja a esta negación de lo metafísico, corre la «deconstrucción» de las creencias morales. Todavía no hay aquí una *Genealogía de la moral*, tal como sería desarrollada más adelante (recuérdese que el término *genealogía* ocupa un lugar destacado en el *Discours* de D'Alembert) pero hay desde ya la adhesión a la vertiente «inmoralista» de la Ilustración, o al menos, a la radicalización de los motivos sensistas y hedonistas que podían tener autores como Diderot o Helvecio, es decir, a lo que más tarde Guyau, un contemporáneo de Nietzsche, denominaría una «moral sin obligación ni sanción»⁶¹. El punto de partida es la paradoja fundamental de la condición humana:

«Nosotros somos esencias desde el comienzo ilógico y por eso injustificadas, y *podemos conocer esto*: ésta es una de las más grandes e insolubles desarmonías de la existencia»⁶².

La negación del libre albedrío y la afirmación de la naturaleza no-lógica de la vida, concurren a la afirmación de que la distinción moral entre lo bueno y lo malo no es originaria de la vida, sino algo derivado de la creencia, de una autorepresión de la vida misma. Así, ya desde ahora, Nietzsche propone iniciar una «historia» de los sentimientos morales. Estos constituyen un error necesario, nacido del sentimiento de justificar las propias acciones, como si éstas fueran fruto de una libre voluntad.

Así pues para nada hay que hacer responsable al hombre, ni por su esencia, ni por sus motivos, ni por sus acciones, ni por sus efectos. Así se ha llegado al conocimiento de que la historia de los sentimientos morales es la historia de un error, del error de la responsabilidad: la cual descansa sobre el error de la libertad de la voluntad⁶³.

Llegamos así a una tesis muy conocida del joven Nietzsche. El sentido originario de la oposición entre bueno y malo en sentido moral (*Gut-Böse*) se apoya en realidad en la oposición entre lo bueno y lo malo en sentido vital (*Gut-Schlecht*). Esto último es lo inferior, lo débil, lo

⁶⁰ Cfr. III/1, p. 21-26.

⁶¹ Cfr. nuestra exposición del cuadro de las corrientes iluministas en filosofía moral en *El problema moral en el siglo de las luces*, pp.23-45.

⁶² IV/2, p. 48.

⁶³ IV/2, p. 61. La negación del libre albedrío es una componente del ala sensista de la Ilustración (Collins, Helvecio, Diderot) y no era contraria a la idea de libre pensamiento y de libertad política. Además de las fuentes ilustradas, Nietzsche —que en esto rompe con la tradición kantiana— tiene como antecedente el tratado de Schopenhauer sobre el libre albedrío: cfr. *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (Zürich: Diogenes, 1977).

que carece de fuerza, y está en oposición a lo que es Gut, en el sentido de sano, fuerte. Esta lucha entre *Gut* y *Schlecht*, a su vez, configura una jerarquía de castas, una suerte de nueva dialéctica entre el amo y el esclavo, de un sentido totalmente distinto al de Hegel.

«Como malo se pertenece a los “malos”, un conjunto de hombres oprimidos e impotentes, que no tienen espíritu de colectividad. Los buenos son una casta, los malos una masa, como polvo. Bueno y malo equivale ciertamente a noble y bajo, a señor y esclavo»⁶⁴.

Lo bueno es lo que favorece la vida y muestra su fuerza y su vigor, lo malo (*schlecht*) es lo débil y lo bajo. Pero aplicar la fuerza para tener el dominio, la superioridad, es una actitud necesaria que borra las diferencias morales entre bien y mal, aunque establece un sentido moral en la sociedad. Por eso,

«Nuestra moralidad actual ha crecido sobre el fundamento de las stirpes y castas dominantes»⁶⁵.

El conocimiento que la vida alcanza de sí misma derriba la distinción moral consagrando la inocencia de toda acción, que está despojada de responsabilidad y que es sólo un momento del devenir de la vida. No hay por lo tanto ninguna fundamentación del bien en la verdad, ni de ésta en el ser. Ambas son manifestaciones de creencias nacidas de los instintos vitales. Todavía en esta etapa Nietzsche no ha sacado a primer plano la temática de la voluntad de poder, que serviría a partir de la *Genealogía de la moral* para dar una «explicación» de la aparición de las categorías éticas. Aquí nuestro autor vislumbra la temática, pero su acento central está puesto en demostrar que, no teniendo ya sentido hablar de «las primeras y las últimas cosas», tampoco lo tiene la afirmación de verdades, bienes o normas morales; y la oposición entre bien y mal es la oposición entre dos momentos de la fuerza vital.

Encontramos en todo esto varios motivos de reflexión. Ya Hegel había advertido que la relación entre bien y mal era uno de los planteos del pensamiento moderno, una vez negada la temática dogmática del pecado⁶⁶. Él mismo había unido el tema a su dialéctica de la razón, encontrando así una nueva manera de resolver el problema de la Teodicea. La perspectiva en que se ubica Nietzsche es diversa: relaciona el tema del bien y del mal con la negación de la metafísica por un lado, y por otro se constituye un continuador del ala más radical de la Ilustración, aquella que retomando el hedonismo de Epicuro busca orientar la moral

⁶⁴ IV/2, p. 65.

⁶⁵ IV/2, p. 66.

⁶⁶ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Geschichte der Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), III, p. 96. Puede leerse la obra entera de Nietzsche como un intento de resolver el problema del dualismo bien-mal sin recurrir a la mediación conceptual propia del idealismo, y apelando más bien al sentido trágico de la voluntad.

a una vida terrestre «placentera»⁶⁷. Pero Nietzsche no es un hedonista en el sentido canónico del término. Su paso por Schopenhauer le ha puesto en contacto con el lado doloroso, trágico, de la vida. Y aunque en esta obra, la más iluminista de la producción nietzscheana, no da todavía con la solución final de su filosofía, pone las premisas del pensamiento futuro: el placer de la vida es amplificable e intensificable, si se arriesga a asumir su lado trágico. No bastará entonces negar el orden moral, sino ir *más allá del bien y del mal*.

Hay por lo tanto en el primer Nietzsche una cierta huella de lo que hemos denominado el *tema gnóstico* de la moralidad; baste tener presentes sus alusiones a una «maldad» que estaría presente hasta en la imagen «bíblica» de Dios. Sin embargo, mientras Hegel recurre a una racionalización de la religión revelada para transmutar el sentido del mal, Nietzsche apuesta al devenir (no-racional) de la vida. La futura aparición del *superhombre* es también, vista desde este ángulo, una cierta necesidad de escapar del inevitable dualismo, que, dicho sea de paso, ha retornado inexorablemente en los últimos neo-nietzscheanos⁶⁸.

Hay un texto en el cual todas estas tendencias y aspiraciones son sintetizadas con fuerza inusitada. Schopenhauer había afirmado que la mayor parte de la vida es dolor. Para Nietzsche el tema del bien y del mal es resuelto echando mano de un cierto *finalismo*. Pues el fluir de la vida, a diferencia de lo que sostenía el mecanicismo de la ciencia moderna, tiende a ascender. Vemos así que una cierta necesidad metafísica, a pesar de todo, termina por introducirse subrepticamente:

«Todo es necesidad – así dice el nuevo conocimiento; y este conocimiento mismo es necesidad. Todo es inocente: y el conocimiento es el camino para la visión de esta inocencia [...] ¿Quién debería estar triste, cuando está seguro del fin al cual aquel camino conduce? Todo en el campo de la moral es fruto del devenir, es mutable, tambaleante, todo está en el flujo, es verdad; —pero todo está también en la corriente: hacia una meta»⁶⁹.

4. La religión, el arte, la política

Para comprender mejor la ubicación de Nietzsche en referencia a la modernidad y la Ilustración, es preciso no perder de vista su formación filológica que indirectamente le ofrece un marco de contacto con el ro-

⁶⁷ «Der Epikureer hat den selben Gesichtspunct wie der Cyniker; zwischen ihm und jenem ist gewöhnlich nur ein Unterschied des temperaments. Sodann benutzt der Epikureer seine höhere Cultur, um sich von den herrschenden Meinungen unabhängig zu machen; er erhebt sich über dieselben, während der Cyniker nur in der Negation bleibt. Er wandelt gleichsam in windstillen, wohlgeschtzten, halbdunkeln Gängen, während über ihm, im Winde, die Wipfel da draussen die Welt ist. Der Cyniker dagegen geht gleichsam nackt draussen in Windeswehen um her und härtet sich bis zur Gefühllosigkeit ab» (IV/2, p. 231).

⁶⁸ El ejemplo ms notable es tal vez M. Foucault, que hereda de Nietzsche y de la Ilustraci3n francesa la idea de *genealogía* y la *temtica del poder*, que, en su enfoque, no escapa del todo a un cierto maniqueismo de fondo, cosa que el pensamiento de Nietzsche evita a toda costa.

⁶⁹ IV/2, p. 103.

manticismo alemán. Uno de los temas centrales del romanticismo, ya desde Fr. Schlegel, Schleiermacher y el primer Schelling, es el de considerar el arte como la expresión suprema de la cultura⁷⁰. El arte contiene dentro de sí el anhelo de infinitud propio de la religión, y ofrece la oportunidad de reconciliar la antigua mitología con el mensaje cristiano⁷¹. En una palabra la religión y la filosofía revisten con los románticos una característica eminentemente estética. El arte es para Schelling «el órgano de la filosofía»⁷². Nietzsche por su parte no alberga excesivas simpatías para con el pensamiento romántico, particularmente para con el cristianismo modernizado de Schleiermacher. Siguiendo la línea trazada por Goethe, cuyas *Conversaciones con Eckermann*⁷³ documentan la simpatía del gran poeta por algunas figuras e ideas de la Ilustración, Nietzsche proyecta su mirada al siglo XVIII y, a través de él, a la antigüedad griega. Hay sin embargo signos muy evidentes de la marca dejada en Nietzsche por el romanticismo: su misma manera aforística de escribir, la importancia dada al lenguaje, a la «interpretación» y, sobre todo la valoración del arte que pasa a ser el ámbito del nuevo *conocimiento*, el conocimiento de la vida, que reemplaza la anterior filosofía y que suple las carencias de las ciencias experimentales modernas⁷⁴.

Por otra parte, el romanticismo filosófico alemán, aunque en algunos aspectos podía considerarse una corrección respecto del rumbo señalado por la Ilustración racionalista, no se consideraba en principio antagónico con la *Aufklärung*⁷⁵, sino que asumía algunos de sus aspectos, especialmente los referidos a la crítica de la religión revelada. Nietzsche rechaza el sentido de la «interioridad» típico del romanticismo, así como también su ilusión de reformar el cristianismo para ponerlo a tono con la cultura de los tiempos modernos. En este punto su ubicación está en la línea más radical de la Ilustración francesa: la que opta directamente por el ateísmo e intenta crear, sobre esa base, una nueva cultura⁷⁶. Pero desplaza al primado que en esa cultura se debía ejercer, del plano científico o sociopolítico, al plano estético. Y en ello es donde puede verse, a nuestro entender, su deuda con el romanticismo, a pesar de sus declaraciones.

⁷⁰ Cfr. W. DILTHEY, *Leben Schleiermachers*, ed. cit., XIII/1, pp. 229-259.

⁷¹ Cfr. W. F. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, en *Schellings Werke* (München, 1968), V, pp. 527-540.

⁷² Cfr. W. F. SCHELLING, *System der transzendentalen Idealismus*, en *Werke* (Leipzig: F. Eckardt, 1907), pp. 1-308.

⁷³ Cfr. III/1, p. 160.

⁷⁴ La sección dedicada al arte en *Menschliches Allzumenschliches*, revela estas convicciones fundamentales. Para Nietzsche los verdaderos actores del libre pensamiento han sido artistas y literatos. La mayor valorización de las artes con respecto a las ciencias experimentales corresponde en Nietzsche al desplazamiento de la centralidad de la razón a la vida-devenir. Cfr. IV/2, p. 146.

⁷⁵ Cfr. W. DILTHEY, *Leben Schleiermachers*, ed. cit., XIII/1, pp. 83-93.

⁷⁶ La parte dedicada a la religión en *Menschliches Allzumenschliches* no tematiza todavía la centralidad del cristianismo en el proceso de nihilismo, ni pone la «muerte de Dios» en un nivel tan dramático como *Fröhliche Wissenschaft* o *Zarathustra*. Asume la crítica del ala radical del iluminismo con la mirada puesta en la mitología. Cfr. IV/2, pp. 109-118.

El nuevo *Erkenntnis* (conocimiento) que Nietzsche quiere fundar, el mismo que más tarde se transformará en la *Gaya ciencia*, es el conocimiento que la vida tiene de sí misma, conocimiento que tiene los rasgos de la creación estética: no es por lo tanto pura contemplación, sino un camino que compromete la acción y los afectos. En los libros que estamos considerando hay por de pronto una exaltación del arte, que pasa a ser el sustituto de la religión como guía para el sentido de la vida. El «irracionalismo» presente en la obra de Nietzsche, no debe ser interpretado como una mera prédica de lo absurdo; es más bien el *abandono de la tesis moderna* —mantenida también por gran parte de la Ilustración— acerca del *primado de la racionalidad*, con el consiguiente apoyo en un orden moral también basado en la razón⁷⁷. Para comprender este paso, es imprescindible distinguir el aspecto científico político racionalista del Iluminismo, de lo que es su intención más profunda e inspiradora: lo que hemos denominado como *voluntad de inmanencia*, es decir el proyecto de construir una nueva cultura sobre la base de la negación de todo lo trascendente, o de lo que Nietzsche señala como ultraterreno, suprasensible o sencillamente «platónico». Para la mayor parte de los seguidores de la Ilustración, aún hoy, la voluntad de inmanencia va unida a la fe en la razón. Nietzsche tiene el «mérito» y la característica de haber distinguido ambos aspectos y de haber abierto un nuevo camino acorde con la *mens* iluminista, pero que mantiene la voluntad de inmanencia sobre la base de un abandono del primado de la razón. Asume y extrema el «amor a la tierra», la voluntad de la vida de no trascender su propia autoafirmación, pero cree que es posible desafiar a tal fin la frontera del primado de lo racional. El nuevo depositario del sentido de la vida será el *arte*, entendida como algo más abarcador que la actividad restringidamente estética⁷⁸. Por eso su filosofar es eminentemente estético. Pero a diferencia de Schopenhauer, da a todos estos temas un tono heroico de búsqueda de una vida superior: es esta voluntad de construir algo nuevo lo que lo mantiene más fiel al espíritu de la Ilustración.

Creemos que en este punto es también heredero (herético, por supuesto) de algunas instancias del romanticismo. Este es el motivo por el que considera a los «artistas y escritores» como los verdaderos abandonados de la *Aufklärung*⁷⁹. El arte pasa a ser el sustituto de la religión: «El arte levanta su cabeza, donde las religiones terminan»⁸⁰.

⁷⁷ Hay en *Menschliches Allzumenschliches* una radical subordinación del *lógos* al devenir vital: cfr. IV/2, p. 47.

⁷⁸ La primera parte del *Nietzsche* de Heidegger está dedicada a «Der Wille zur Macht als Kunst». Sin embargo la primacía del arte, y su relación originaria con la mitología, aparecen en un estadio anterior al planteo de la *voluntad de poder*: cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, en *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1961), Band 43.

⁷⁹ De allí el nexo estricto que ve Nietzsche entre *Renacimiento e Ilustración*, tesis que relativiza el impacto de la *filosofía moderna*, considerada en el fondo como episodio intermedio. Cfr. IV/2, pp. 182-186.

⁸⁰ IV/2, p. 146.

El vacío dejado por el ocaso de la religión y de la metafísica, es llenado por un tipo de conocimiento nuevo —de índole no racional, sino intuitivo-creativa— el conocimiento que la vida alcanza en el hombre. El verdadero, el nuevo «espíritu libre» es aquel que, asumiendo el curso del *devenir*, abandona la falsa y precaria seguridad de los antiguos moldes estáticos, no solamente de los dogmas religiosos, sino también de las normas morales convencionales, y se sumerge en la profundidad del mundo, allí donde como afirmarí en sus *Fragmentos póstumos*, el mundo se genera a sí mismo como una obra de arte. La liberación completa de los instintos reprimidos por la moral, adviene por el arte:

«Una filosofía puede ser útil, o bien por el hecho de satisfacer también aquellas necesidades, o bien por el hecho de *eliminarlas*; puesto que ellas son necesidades adquiridas, limitadas en el tiempo, y que descansan en premisas que contradicen las de la ciencia. Aquí, para efectuar una transición se puede mucho mejor utilizar el *arte*, a fin de aligerar el ánimo sobrecargado de sentimientos; puesto que a partir del arte aquellas representaciones son alimentadas mucho menos que por una filosofía metafísica. Desde el arte después puede pasarse fácilmente a una ciencia filosófica verdaderamente liberadora»⁸¹.

En consonancia con el modelo romántico, hay en el primer Nietzsche la exaltación del genio, al que es asociado ya desde ahora el apelativo de *Übermenschliches* (sobrehumano)⁸². Mientras la religión apelaba a un más allá ultraterreno, el arte ofrece algo así como una infinitud immanente. A juzgar por el contexto de lo que dedica Nietzsche al tema de la religión, no tiene en esta etapa la obsesión de desmontar y deconstruir las tesis esenciales del cristianismo, sino que más bien se mantiene cerca de la visión romántica que considera todavía unidas religión y mitología (y consiguientemente el arte). Parece estar próximo a la visión en torno a la *nueva mitología* trazada por el famoso programa de los idealistas redactado probablemente por Schelling⁸³. No deja de llamar la atención que un autor que tan tempranamente se unió al ala atea de la Ilustración, se haya vuelto a replantear tan obsesivamente el tema del cristianismo hasta el fin de su vida. Es muy probable que el potencial estético del cristianismo tenga relación con ese hecho.

En *Humano, demasiado humano*, el arte se presenta simplemente como el heredero de la religión. El motivo es que el arte no se limita a dar una *catharsis* respecto de los sufrimientos de la vida, como acontecía en Schopenhauer, o un olvido de los dolores del mundo, sino que es capaz de acrecentar «la alegría por la existencia»⁸⁴.

⁸¹ IV, 2, p. 44.

⁸² IV, 2, p. 156.

⁸³ Véase la reproducción de este documento, que sin duda no pertenece a Hegel, en la edición de sus *Frühe Schriften*, en *Werke* (Frankfurt am Main, 1971), pp. 234-238, que lleva por título: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1796-1797). Lo que Nietzsche subraya aquí fuertemente es el nexo entre la creencia del cristianismo en un mundo ultraterreno y la afirmación metafísica sobre «verdades eternas». Cfr. IV/2, pp. 125-126.

⁸⁴ Cfr. IV/2, p. 176.

Frente al tema del ateísmo, por tanto, aunque nuestro autor ya en esta etapa lo adopta como signo de la radicalización del programa de la Ilustración, no siente todavía ese vértigo tan característico ante «la muerte de Dios» que declama en las famosas páginas de la *Gaya ciencia* y del *Zarathustra*. Lo divino aquí ha sido simplemente trasvasado en el arte. De allí sus preferencias por la eclosión estética del Renacimiento que hubiera podido adelantar, según él, la aurora de la Ilustración, a no ser por la interposición de Lutero y de la Reforma protestante⁸⁵.

Con respecto a su admirado Voltaire (contrapuesto a Rousseau), Nietzsche lo considera más un artista que un filósofo o un hombre de ciencia. De él asume no propiamente la tesis de la tolerancia, sino el ataque explícito al cristianismo. Pero va más allá, adoptando el ateísmo explícito, tesis no querida por Voltaire. Hay un texto significativo en el que puede apreciarse el entusiasmo del primer Nietzsche por el Iluminismo, y su preferencia por la línea de Voltaire:

«En estos peligrosos sueños resuena todavía la superstición de Rousseau, que creía en una milagrosa bondad originaria, aunque por así decirlo, *sepultada*, de la naturaleza humana, y atribuía las culpas de ese entierro a las instituciones de la civilización en la sociedad, en el Estado, y en la educación [...] No fue la naturaleza moderada de Voltaire con su tendencia a ordenar, purificar, reconstruir, sino las apasionadas locuras y las medias verdades de Rousseau, lo que ha evocado el espíritu optimista de la Revolución, contra el cual yo grito: *Ecrasez l'infame*. De allí fue barrido durante mucho tiempo *el espíritu* de la Ilustración y del desarrollo progresivo: veamos —cada cual por su cuenta— si es posible volverlo a llamar a la vida»⁸⁶.

Todo esto conduce a afirmar que ha llegado «el tiempo de la seriedad», o sea la decisión de crear una nueva cultura a través de una radicalización de la Ilustración⁸⁷. Nietzsche enjuicia los tiempos modernos como tiempos de inquietud, signados por amenazas de barbarie. Una vez abandonada la religión y la metafísica, no puede esperarse la salvación de las solas ciencias experimentales, y menos en un sentido moral ubicado en la línea de Rousseau, Kant o Schiller.

Las ideas políticas que vierte Nietzsche en estas páginas son una confirmación de su rechazo por lo que él juzga como enfermedades modernas. Su rechazo de Rousseau es coherente con su visión pesimista de las ideas democráticas. Con la mirada puesta en el tiempo de los héroes, aspira más bien a un modelo aristocrático⁸⁸. Aunque muchos de sus intérpretes actuales lo han absuelto respecto de la repercusión que pudieron tener sus ideas en los movimientos reaccionarios del siglo XX, es significativo que su diagnóstico de la modernidad difiera también en

⁸⁵ Cfr. IV/2, pp. 203-204.

⁸⁶ IV/2, p. 309

⁸⁷ Véase la parte dedicada a la «cultura superior e inferior»: IV/2, pp. 191-241.

⁸⁸ Estos aspectos del pensamiento de Nietzsche fueron en cierto modo preparados por el pensamiento de Schopenhauer.

esto de la visión de Hegel⁸⁹. Hay por lo tanto en Nietzsche un alejamiento crítico respecto de la modernidad en cuanto tal, contemporáneo con un deseo de radicalización de la *aurora* acontecida con la Ilustración. Hay un distanciamiento del principio de la subjetividad, del primado de la razón, de la concepción política moderna. El tema de la vida y del sentimiento ha pasado por el filtro de la filosofía de Schopenhauer y le ha ayudado a reinterpretar —con gran sentido estético— el sentido trágico de la vida propio de la edad homérica. La admiración por la Ilustración francesa, especialmente por la línea que se desplaza de Voltaire a Helvecio, a Diderot, a D'Holbach (por lo que se refiere al ateísmo), le ofrece nuevos instrumentos críticos frente a la cultura alemana de su tiempo, demasiado contaminada todavía de romanticismo y de teología secularizada. La creación de una nueva cultura⁹⁰, de un nuevo estilo de vida, implica la ascensión a una más lúcida toma de conciencia de la concreción de la vida por sobre el pensamiento especulativo y por el conocimiento científico.

Todo el peso que antes han tenido la religión y el arte, debe ser volcado ahora, después de haber pasado por la crítica ilustrada, a la aparición de un grado más alto de vitalidad.

No existe ningún más allá: sólo es posible que desde la tierra la vida se vuelva más rica y que alcance un grado más pleno de goce, que había sido sepultado por las trabas del nexo entre religión, metafísica y moral. Sólo desde una *Aufklärung* radicalizada pueden crearse las condiciones para la aparición de un nuevo «Mediodía».

5. Fragmentos de una nueva filosofía

El segundo volumen de *Humano, demasiado humano* contiene una miscelánea de opiniones y sentencias en las que Nietzsche va como buscando a tientas su identidad como pensador. Las referencias a la Ilustración son también aquí importantes y significativas. Hay por ejemplo una alusión a Voltaire:

«Progreso del pensamiento libre. No hay mejor medio para hacer inteligible la diferencia que hay entre el pensamiento libre de antes y el de hoy que recordar un axioma célebre. Para concebirlo y formularlo hubo necesidad de toda la intrepidez del siglo anterior, y sin embargo, ante nuestra experiencia actual, resulta de una ingenuidad involuntaria. Me refiero al axioma de Voltaire: "créeme, amigo mío: el error tiene también su mérito"»⁹¹.

⁸⁹ «La creencia en el ordenamiento divino de las cosas políticas, en un misterio en la existencia del Estado es de origen religioso [...] La soberanía del pueblo, vista desde cerca, sirve para sacar hasta el último encanto y superstición en el dominio de estos sentimientos; la *democracia moderna* es la forma histórica de la decadencia del Estado» (IV/2, p. 316).

⁹⁰ «Haben die Freigester Recht, so haben die gebundener Geister Unrecht, gleichgültig, ob die ersteren aus Unmoralität zur Wahrheit gekommen sind, die anderen aus Moralität bisher an der Unwahrheit festgehalten haben» (IV/2, p. 194).

⁹¹ IV/3, p. 18.

Se trata de una diferencia sutil y algo irónica. El dicho de Voltaire sugiere la actitud de tolerancia ante lo que uno considera error, pues puede reportar sus ventajas, de tipo práctico, al menos indirectamente, o bien, puede provocar el descubrimiento de una nueva verdad. En Nietzsche el error es una necesidad en el desarrollo de las manifestaciones de la vida, un camino obligado por el que ésta llega a una nueva meta. El concepto de verdad en sí se debilita, y se acepta en cambio «la probabilidad y los grados de probabilidad».

La conciencia del lugar nuevo que Nietzsche pasa a ocupar en el contexto del «libre pensamiento» aparece en que para él ya no subsiste la primacía del intelecto, de la razón, del *logos*, que eran todavía los presupuestos en que basaba su autonomía frente a la religión la vertiente «clásica» del Iluminismo:

«El hombre verdaderamente libre por el espíritu, pensará también libremente respecto del espíritu mismo, y no se ocultará a sí mismo lo que pueda haber de grave en las fuentes y direcciones del espíritu. Por esto quizás los demás le considerarán como el peor enemigo del libre pensamiento y le aplicarán ese término de menosprecio, “pesimista del intelecto”, que debe poner en guardia contra él, porque están habituados a no calificar a una persona según su fuerza y su virtud dominante, sino con arreglo a lo que ven en él de más extraño»⁹².

Los ataques contra la metafísica continúan, como apuntando a un centro insustituible de su nuevo proyecto cultural. En compensación, se exalta una vez más el arte, como algo más cercano al devenir de la vida:

«Si las nieblas de una filosofía metafísico-mística consiguen dar “opacidad” a todos los fenómenos estéticos, de aquí se sigue que es imposible “evaluar” estos fenómenos juzgándolos unos por otros, pues cada uno de ellos, separadamente, es inexplicable [...] Resulta además un debilitamiento continuo del goce que proporciona el arte»⁹³.

La insistencia de Nietzsche en la renovación del sentido estético, entre cuyas condiciones está una total secularización, no es una tesis lateral en el camino que va trazando. El arte, en la nueva cultura, hereda la fuerza de la religión —o recupera la fuerza que la religión había usurpado—, y es el instrumento esencial por el que la vida se percibe a sí misma como fuente de goce. Esta ubicación del arte, tiene ya el germen de la «genealogía de la moral»: la creación de la belleza revela las oscuridades de las que nace el sentido del bien y de la justicia, y muestra en qué medida el hombre no puede aspirar a una verdad en sí que sea pura luz, sino que se ha de contentar con los juegos de luz y sombra que se mezclan en la manifestación de la vida. La conjunción entre espíritu iluminista y la tesis de la revolución por el arte, aparece clara cuando

⁹² IV/3, pp. 20-11.

⁹³ IV/3, p. 28.

Nietzsche describe irónicamente a aquellos poetas y artistas que ven en el arte un modo de anclarse en el pasado y de anhelar una restauración:

«Así es como más de un artista se ha visto arrastrado imperceptiblemente a las ideas de restauración política y social, y para ello se ha construido un pequeño retiro florido y silencioso, en donde quisiera reunir los vestigios de aquella época histórica que le recuerda todo lo que amó»⁹⁴.

Más importante filosóficamente es la sección titulada *El viajero y su sombra*. El mismo título sugiere cómo la vida se alimenta de luz y sombra, y cómo ambas cosas son indispensables para su crecimiento. La tesis schopenhaueriana de la no-logicidad del substrato «voluntario» del mundo, es insertada en el contexto de un programa de «libre pensamiento». El lugar específico de su fractura con la Ilustración clásica, que en principio se mantiene fiel al límite de la racionalidad, de una racionalidad que ha abandonado su vocación metafísica y se ha abierto a la exploración indefinida del mundo físico, es la renuncia a la primacía del *lógos*:

«El mundo *no es* el “substratum” de una razón eterna, lo que se puede probar definitivamente por el hecho de que esta “porción del mundo” que conocemos —me refiero a la razón humana— no es demasiado racional. Y si no es en todo tiempo y completamente sabia y racional, el resto del mundo no lo será tampoco»⁹⁵.

Hay aquí de nuevo un ataque a la teoría del libre albedrío, que Schopenhauer había demostrado ya como ilusoria, la cual es el sustento común de las éticas del deber, y que resulta imposible de coordinar con la tesis de la concatenación de los fenómenos en el fluir de la vida. Y añade una frase que cuadraría mejor a algún escritor influido por las ideologías socialistas, pero que refleja muy bien el lado paradójico del pensamiento de Nietzsche: «La teoría del libre albedrío es una invención de las clases dirigentes»⁹⁶. Es decir, es a la vez algo útil al dominio de los más fuertes, pero pernicioso para la aparición de los verdaderos «espíritus libres». La ilusión del libre albedrío, por el que el ser humano se siente responsable de los actos morales, parte de un aislamiento artificial de los hechos. Sentirse libre es una creencia de un organismo vivo que no se da cuenta todavía de las cadenas que lo tienen unido al resto del mundo. La tesis de la negación de la libre voluntad, a su vez, corre pareja con la quiebra de la suposición de la *centralidad del hombre* en el universo, tesis que a su vez está ligada a la creencia en la creación por parte de un Dios bueno y providente. El hombre, en la concepción de Nietzsche, debe saber reconocer su condición animal y su dependencia

⁹⁴ IV/3, pp. 92-93.

⁹⁵ IV/3, p. 178.

⁹⁶ IV/3, p. 183.

del mundo, para poder luego ascender y experimentar el crecimiento y la elevación de la vida. El cáliz del gozo de vivir sólo se le ofrece al hombre cuando éste ha dejado de estar satisfecho con su condición y se une al ritmo vital ascendente. Este sentido del crecimiento de la vida y de su capacidad de goce es tan importante que distingue la posición nietzscheana del corriente biologismo naturalista, seguida ya en ese entonces por un sector muy vasto del movimiento positivista.

Y la mediación del arte cumple un papel fundamental para esta concepción. Posteriormente Nietzsche perfeccionará estos temas a través del descubrimiento de la voluntad de poder, del superhombre y, más adelante, del eterno retorno. En contraste, la metafísica es vista, ya desde ahora, como una lectura que interpreta el texto de la naturaleza de una manera estática, ordenada a apoyar el poder de la religión y de la moral:

«El que da de un pasaje de un autor una explicación más profunda que la concepción original, no ha explicado al autor, lo ha oscurecido. Tal es la explicación de nuestros metafísicos respecto del texto de la naturaleza, y es peor aún»⁹⁷.

Buena parte de estas páginas es dedicada de nuevo al tema de la moral. En efecto, en esta etapa de su pensamiento, Nietzsche se siente todavía un «moralista» en el sentido ilustrado del término, pero un moralista radical cuya función es disecar el origen de los sentimientos morales, de la conciencia moral. De este modo se produce una típica dialéctica o más bien paradoja: la radicalización de la tesis iluminista de la *autonomía* de la moral (respecto de la religión y de la metafísica), conduce a una deconstrucción de la moral. Todavía estos temas no han llegado en este libro, que es de transición, al grado de madurez que alcanzarán más adelante, especialmente en la articulación entre voluntad de poder y genealogía de la moral.

En esta parte, el ataque al cristianismo —que no hace más que continuar la línea del Iluminismo francés radical— toma un cariz que no se identifica totalmente con el rechazo general a lo religioso. En este libro hay, lo hemos visto, huellas de la exaltación de lo *mitológico en cuanto íntimamente unido a lo estético*. Pero ya hay un encono particular con el cristianismo, que más tarde se convertirá en obsesión, por su conexión con el tema moral, y probablemente también, como observamos, por la relación entre cristianismo y arte, que es la cruz secreta del pensamiento de Nietzsche:

«El cristianismo fue el primero que pintó al diablo en el edificio del mundo; el cristianismo fue el primero en introducir el pecado en el mundo. La fe en los remedios que ofrecía, en cambio, ha ido quebrantándose poco a poco,

⁹⁷ IV/3, p. 189. Puede verse en este texto una alusión indirecta al famoso principio de la *Hermenéutica* de Schleiermacher: cfr. *Ermeneutica*, ed. ital. bilingüe (Milano: Rusconi, 1996), pp. 194-208.

hasta sus más profundas raíces; pero siempre persiste la "fe en la enfermedad", que ha enseñado y difundido»⁹⁸.

La conciencia de pertenecer al movimiento iniciado con la Ilustración se muestra además en el siguiente propósito:

«[...] un estado de cosas aún lejano en que los buenos europeos se apliquen a su grandiosa tarea: la dirección y vigilancia de la civilización universal sobre la tierra»⁹⁹.

He aquí el elogio que hace de una de las figuras centrales de la *Aufklärung* alemana:

«Lessing posee una virtud verdaderamente francesa y, en cuanto escritor, es el que más se ha dedicado a seguir los modelos franceses; sabe muy bien extender y presentar sus mercancías intelectuales sobre el escaparate. Sin este verdadero "arte", sus pensamientos, así como el objeto de éstos, hubieran quedado medianamente en la sombra [...] Hoy estamos de acuerdo con el "poeta lírico" Lessing: llegaremos a estarlo sobre el dramaturgo»¹⁰⁰.

Igualmente significativo es su gran aprecio por las *Conversaciones con Eckermann* de Goethe, «el mejor libro alemán» a su juicio, en el cual el gran escritor adhiere, en la parte religiosa y en las orientaciones morales, a las ideas de la Ilustración. El juicio de Nietzsche sobre Herder es, en cambio, más bien severo, lo que muestra su toma de distancia —aun dentro de la asimilación de algunos aspectos— con respecto al romanticismo al que antes había aludido como «enemigo de la *Aufklärung*». Algo análogo sucede con Schiller»¹⁰¹.

La figura de Goethe en cambio brilla como la de alguien «que pertenece a una categoría superior de literaturas, que está por encima de las literaturas nacionales»¹⁰². De la Ilustración alemana, quede en claro, no participa ni en la línea de Wolff ni de Kant ni mucho menos de Mendelssohn, ni tampoco es simpatizante de la síntesis entre esa Ilustración y el romanticismo hecha por Schleiermacher. Sí en cambio en la línea de Lessing y de Goethe (recuérdese, entre otras cosas que Goethe tradujo *Le neveu de Rameau* de Diderot). Los juicios más laudatorios —desde el punto de vista filosófico— van para la Ilustración francesa (exceptuando desde luego el ginebrino Rousseau). Hay autores que Nietzsche considera cercanos al modelo griego:

«Cuando leemos a Montaigne, a La Rochefoucauld, a La Bruyère, a Fontenelle (especialmente los *Dialogues des morts*) a Vauvenargues, a Chamfort,

⁹⁸ IV/3, p. 225.

⁹⁹ IV/3, p. 230.

¹⁰⁰ IV/3, pp. 235-236.

¹⁰¹ Cfr. IV/2, p. 163; cfr. IV/3, pp. 240-241.

¹⁰² IV/3, p. 237.

estamos más cerca de la antigüedad que cuando leemos a cualquier media docena de autores de otras nacionalidades. En estos seis escritores renace el espíritu de los últimos siglos de la época antigua. Reunidos forman una serie importante en la gran cadena del Renacimiento»¹⁰³.

En la mirada que Nietzsche dirige a Europa, y en particular a Francia, hay siempre implícita una referencia a la Ilustración francesa. Y es interesante constatar que en esta etapa, en la cual todavía no se ha hecho explícito el gran esfuerzo de deconstrucción de la moral a través de su *genealogía*, Nietzsche aspire a continuar la línea de los ilustrados franceses del siglo anterior, los que habían renovado el epicureísmo. Es plenamente consciente de la oposición del moralismo kantiano a aquella corriente. Después de ponderar la obra de Helvecio, ataca duramente a Rousseau como precursor de Kant, y en general de la moral del idealismo alemán:

«El moralismo de Kant, ¿de dónde procede? Kant no cesa de proclamarlo: de Rousseau, de la Roma estoica resucitada. El moralismo de Schiller: igual fuente e igual glorificación de la fuente. El moralismo de Beethoven en la música es el eterno encomio de Rousseau, de los franceses antiguos y de Schiller [...] ¿qué es toda la filosofía moral alemana desde Kant, con todas sus ramificaciones francesas, inglesas e italianas? Un atentado semiteológico contra Helvecio, una negación formal de la libertad de mirada, lenta y penosamente adquirida, de la indicación del recto camino que Helvecio había llegado a formular y a resumir de manera debida. Hasta nosotros, Helvecio ha sido, en Alemania, el más denigrado de todos los buenos moralistas y de todos los hombres buenos»¹⁰⁴.

Esta relación con el ala materialista y hedonista de la Ilustración francesa, sin embargo, se ve limitada por la distancia que toma Nietzsche en lo que se refiere a la exaltación de la *razón*. El siguiente texto documenta perfectamente en qué sentido Nietzsche entiende al mismo tiempo continuar la obra del Iluminismo y descartar al mismo tiempo lo que considera en él de peligroso. Diríase que aquí se halla implícita la intuición de una cierta «dialéctica de la Ilustración», que desde ya tiene un sentido totalmente opuesto al presentado por la famosa obra de Horkheimer y Adorno:

«*El lado peligroso de la Ilustración*. Todas esas cosas medio locas, histriónicas, bestialmente crueles, voluptuosas y sobre todo sentimentales, esas cosas llenas de autoembriaguez, que reunidas componen la verdadera "substancia revolucionaria" y que antes de la revolución se habían encarnado en Rousseau; toda esa mezcla acaba por llevar, con pérfido entusiasmo, por encima de su cabeza fanática, el iluminismo (*Aufklärung*), que adquiere de ese modo una especie de nimbo glorioso [...] De aquí que el peligro que representa sea mayor que la utilidad emancipadora, y la claridad con que contribuye al vas-

¹⁰³ IV/3, pp. 284-285.

¹⁰⁴ IV/3, pp. 289-290.

to movimiento revolucionario. El que comprenda esto sabrá también qué confusión se esconde en el iluminismo, *de qué impurezas hay que limpiarlo, para continuar luego sobre nosotros mismos la obra comenzada por él*, y para ahogar, en su germen, la revolución para hacerla como no sucedida»¹²⁵.

La exaltación de la antigüedad griega, que Nietzsche a pesar de todo y a su manera, hereda de los románticos, es conectada con la línea de la Ilustración francesa más ligada al empirismo y al hedonismo. Se desliga así del proyecto de la Ilustración ya sea la primacía otorgada a la razón, ya sea la interioridad romántica. La visión del mundo medieval es hecha con la «superioridad» de una mentalidad ilustrada. En medio de esta lógica de continuación-corrección del Iluminismo, se advierten algunas tesis típicas del vitalismo inaugurado por Nietzsche. Por ejemplo su crítica del imperio de la máquina, precursora de un tema muy frecuentado en el siglo XX:

«La máquina es impersonal, priva al trabajo de su orgullo, de sus cualidades y defectos individuales, que constituyen el sello de todo trabajo no-mecánico, humano»¹²⁶.

En cuanto al tema de la democracia y el sufragio universal, volvemos a encontrar las reservas y críticas de Nietzsche, que ve en ellos algo relacionado con los derechos y deberes morales. Es por eso que el pensamiento de Nietzsche no es totalmente ajeno a la salida totalitaria irracionalista —muy distinta de la vía que había sido propuesta por Hegel— tal como se dio en algunos regímenes totalitarios del siglo XX. El hecho de que este nexo, ya señalado por Lukács, haya sido disimulado y amortiguado por los admiradores más recientes de Nietzsche, no quita nada a su verdad histórica. Persiste sin embargo en nuestro autor —y esto es un signo de su peculiar relación «dialéctica» con el Iluminismo— la adhesión fundamental al espíritu de la Ilustración. En cierto modo está sugiriendo que ese espíritu debe ser redescubierto y *liberado de otras debilidades modernas* y que para ello se necesitan nuevos *genios* que lo lleven adelante:

«*Esprit fort*. Comparado con el que tiene de su lado la tradición y no necesita razonar su conducta, el espíritu libre es siempre débil, sobre todo en la acción, pues conoce demasiados motivos y puntos de vista y, por lo mismo, su mano es poco segura y está mal ejercitada. Ahora bien, ¿qué medio hay de hacerla “relativamente fuerte”, por lo menos para que no perezca? ¿Cómo se produce el “espíritu fuerte” (*esprit fort*)? Es, en un caso particular, el problema de la producción del genio. ¿De dónde procede la fuerza inflexible, la energía, la persistencia con que el individuo trata de adquirir, *contra la tradición*, un conocimiento enteramente personal del mundo?»¹²⁷.

¹²⁵ IV/3, p. 292. Subrayado nuestro.

¹²⁶ IV/3, pp. 320-321.

¹²⁷ IV/2, p. 197; cfr. IV/2, pp. 238-239.

En una eficaz imagen Nietzsche parece hermanar la doble herencia del Iluminismo (reconocida) y del romanticismo (negada):

«Conjetura sobre el origen de la libertad de espíritu. Así como los glaciares se acrecientan cuando en las comarcas ecuatoriales el sol hace caer sus rayos de fuego sobre el mar con más poder que antes, así también una libertad de espíritu demasiado intensa, ganando terreno alrededor de ella, puede ser un testimonio de que el calor del sentimiento se ha acrecentado extraordinariamente en alguna parte»¹⁰⁸.

6. Nota sobre la relación entre *Aufklärung* y romanticismo

Veamos un poco más de cerca los caracteres del romanticismo que, más allá de la consabida oposición, se compatibilizan con el espíritu de la *Aufklärung*, y en qué sentido Nietzsche se distancia del romanticismo sin dejar de conservar algunas de sus tesis, a menudo transfiguradas por la idealización del mundo griego proyectada por el joven Nietzsche ya desde el período de su magisterio en Basilea. Como ya vimos, ha de tenerse en cuenta que el primer romanticismo alemán, aquel que giró en torno a la revista *Athenäum*, entendió a su manera recepcionar algunos temas de la *Aufklärung*, especialmente en lo referente a la crítica de la dogmática oficial cristiana¹⁰⁹. El primer romanticismo asume en general la crítica de la revelación sobrenatural que había sido formulada por Kant. Quien haya leído con atención los *Discursos sobre la religión* de Schleiermacher, notará que aunque se eliminan de la fe cristiana los milagros y los elementos dogmáticos del lenguaje oficial de la ortodoxia protestante, el acento de la religiosidad es trasladado de un primado de la razón moral (Kant) a un primado del sentimiento (*Gefühl*), sentimiento de dependencia respecto de lo infinito¹¹⁰. Nietzsche considera esta traslación como una traición al verdadero espíritu de la *Aufklärung*. Habla en este sentido de los románticos como «enemigos de la Ilustración». El modo romántico de reconciliar ciencia y fe le parecía un nuevo encubrimiento. Era preciso superar el racionalismo de la Ilustración eliminando la ilusión religiosa:

«Este concepto de la religión y de la ciencia es completamente erróneo; y nadie se atrevería a declararse partidario de él ya, si la elocuencia de Schopenhauer no lo hubiera puesto bajo su protección [...] Si es cierto que de la expli-

¹⁰⁸ IV/2, p. 198.

¹⁰⁹ Cfr. F. SCHLEGEL, *Kritische Ausgabe*, II, p. 257. La condición sin embargo es que, en lugar de la ciencia y de la revolución política, se coloque el arte. En Nietzsche hay, si así puede decirse, una fusión de las tres instancias en una nueva cultura.

¹¹⁰ Cfr. W. DILTHEY, *Leben Schleiermacher*, ed. cit., XIII/1, pp. 322-330.

cación religioso-moral del mundo dada por Schopenhauer se puede sacar mucho provecho para la inteligencia del cristianismo y de otras religiones, también es cierto que se ha equivocado sobre *el valor de la religión para el conocimiento*. Él mismo [=Schopenhauer] no era, en este punto, más que un discípulo dócil de los maestros de la ciencia de su tiempo, todos los cuales de común acuerdo, rendían homenaje al romanticismo, habiendo perjurado del espíritu de razonamiento»¹¹¹.

Sin embargo no puede entenderse a Nietzsche prescindiendo de una cierta relación con la idea romántica, mediada sólo en parte por Schopenhauer, de desbancar el imperio de la razón. Ya hemos citado algunos signos más: su veneración idealizada del tiempo de la cultura griega, que después de Winckelmann es en Alemania casi un rasgo de identidad cultural; el modo nietzscheano de expresarse a través de fragmentos (como Fr. Schlegel, Novalis...); la centralidad del tema de la vida (que Nietzsche despoja de su lado sentimental para volcarlo a un sentido trágico y heroico); las numerosas acotaciones en torno al tema de la «interpretación» y del lenguaje (muy presente en Schleiermacher); y en fin la exaltación del arte (Fr. Schlegel, Schelling). Puede reconocerse incluso a Schopenhauer un cierto papel mediador por su encono sistemático hacia el idealismo de Fichte y de Hegel, y por la fecha tardía de su muerte (1860). Todo esto confirma nuestra tesis en torno a la voluntad de Nietzsche de *prolongar el movimiento cultural de la Ilustración llevándolo a un campo de no-hegemonía de lo racional*. Es por eso que no hay posibilidad alguna de reconciliación entre ciencia moderna y religión cristiana; pero es por eso también que la ciencia moderna por sí sola es insuficiente.

Hay un ámbito muy significativo en el que puede verse en forma más cercana el distanciamiento de Nietzsche respecto de la mentalidad del primer romanticismo: es el tema de la *mujer*. Si alguien viniera de leer, por ejemplo, las *Cartas sobre Lucinda* de Schleiermacher, encontraría las observaciones de Nietzsche como llamativamente psicologizantes. No se ve a la mujer desde la óptica de una *Weltanschauung* afectiva, como sucedía en Schleiermacher, sino como un ser humano (*Mensch*) dotado de determinados rasgos psicológicos:

«Cada uno de nosotros lleva dentro de sí la imagen de la mujer sacada de su madre: por eso es por lo que se siente inclinado a respetar a las mujeres en general, o a despreciarlas, o a sentir indiferencia por ellas»¹¹².

¹¹¹ IV/2, pp. 109-110. Nietzsche por lo tanto es netamente contrario a la tesis de una posible síntesis o reconciliación entre ciencia moderna y cristianismo: otro punto que lo pone en las antípodas de la concepción hegeliana. Análogamente, puede decirse que lo que lo aparta del romanticismo, a pesar de su innegable deuda con él, es la *negación del sentido estético del cristianismo*, y por lo tanto la negación de un nuevo cristianismo basado en el sentimiento.

¹¹² IV/2, p. 273.

O también: «En toda clase de amor femenino se transparenta algo del amor maternal»¹¹³.

Nietzsche además pone de relieve nuevos matices en el tema de la relación de amistad entre hombres y mujeres, un tema que ha sido últimamente desarrollado por Derrida.¹¹⁴ Hay varios textos sobre la inteligencia femenina que desarrollan algunos temas ya apuntados por Schopenhauer. Pero tienen más interés psicológico que filosófico. En el primer romanticismo, en cambio, lo femenino es también un *tema filosófico*. En Nietzsche hay, sin duda, *una desmitización del ideal romántico de lo femenino*. Un rasgo que no deja de tener cierta actualidad.

7. Reflexiones finales

Podríamos resumir nuestras principales conclusiones destacando los siguientes puntos:

1º) Aun cuando se hayan producido en el siglo XX ensayos muy importantes sobre el significado profundo del pensamiento de Nietzsche, especialmente teniendo presentes sus obras más decisivas, juzgamos imprescindible tener en cuenta que en la génesis de este pensamiento cumple un papel no desdeñable su actitud frente a la Ilustración. Es un factor que hay que tener en cuenta para evaluar debidamente su ateísmo y su crítica a la metafísica y al cristianismo.

2º) El tema ofrece también interés para dilucidar un poco mejor el por qué de los desentendimientos de los iluministas actuales, muchos de los cuales permanecen fieles a un cierto racionalismo; mientras otros, también en nombre de la Ilustración, toman orientaciones tendientes a quebrar la hegemonía de lo racional o de lo científico. En otros términos, Nietzsche es el iniciador de las orientaciones pro-iluministas no racionalistas. En ese sentido, puede decirse que lejanamente presintió el tema de la «Dialéctica del Iluminismo»¹¹⁵, aunque, como señalamos, en un sentido inverso al de la famosa tesis de Horkheimer y Adorno. La instancia pro-iluminista no puede atribuirse en el mismo sentido a Schopenhauer, pues éste, aunque iniciador de una línea antirracionalista, carece del empuje renovador y «progresista» que caracteriza el espíritu de la ilustración y conserva, como opinaba Nietzsche, una idea todavía romántica de la religión como portadora de consuelo.

¹¹³ IV/2, p. 275. Una muestra de la influencia de Schopenhauer sobre el tema de la mujer, puede verse en el u. 411: «Wenn die Männer vor allem nach einem tiefen, gemütvollen Wesen, die Weiber aber nach einem klugen, Geistes gegenwärtigen und glänzenden Wesen bei der Wahl ihres Ehegenossen suchen, so sieht man ins grunde deutlich, wie der Mann nach dem idealisierten Manne, das Weib nach dem idealisierten Weibe sucht, also nicht nach Ergänzung sondern nach Vollendung der eigenen vorzüge» (IV/2, p. 280).

¹¹⁴ Cfr. J. DERRIDA, *Políticas de la amistad*, cit.

¹¹⁵ Cfr. M. HORKHEIMER & T. W. ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires: Sur, 1971).

3º) Desde el punto de vista de este trabajo, destacamos la importancia de la interpretación del pensamiento de Nietzsche, que pone en primer plano la centralidad que en éste tiene la idea de arte, que es el elemento que impide la precipitación de la filosofía de Nietzsche en una filosofía «existencialista» del absurdo.

4º) Para la interpretación adecuada de la modernidad filosófica, esta lectura trae también un aporte: y es que no basta profesarse partidario de la racionalidad para considerarse heredero de la modernidad, o análogamente, seguidor de la Ilustración. Es imprescindible distinguir diversos tipos o concepciones de racionalidad. En la época moderna, según estén abiertas o no a la dimensión metafísica. Entre otras cosas el diagnóstico de Nietzsche ayuda a comprender en qué sentido es a largo plazo insostenible una racionalidad puramente científico-técnica que rehuya los fundamentos metafísicos. El imperio de la tecno-ciencia resulta insuficiente para el logro de un sentido integral de la vida y para la manutención y el perfeccionamiento de las instituciones sociopolíticas modernas.

5º) Habiendo llegado nosotros a la conclusión de los tiempos que pueden llamarse *modernos* tampoco nos podemos conformar con orientaciones irracionalistas o con «deconstrucciones» de la entera historia del pensamiento anterior. Es preciso encontrar un camino de superación de la modernidad por una vía distinta a la de la radicalización de la Ilustración, la cual, como ha demostrado el itinerario de Nietzsche, sólo puede aportar nuevas formas de nihilismo, aun cuando esté disimulado por una falsa plenitud de amor a la vida.

6º) Como advertimos en el presente trabajo, Nietzsche intuyó que la conciencia *moderna* estaba dilacerada entre diversas fuerzas contrastantes. Entre ellas cumple un papel importante el problema de cómo enfrentar el mal y el sufrimiento, la lucha entre el bien y el mal. Todo el esfuerzo de Nietzsche se dirige a resolver esta antinomia no por vía racional o dialéctica, sino por vía vital. Hay sin duda en su pensamiento rasgos claros de irracionalismo que es inútil disimular o amortiguar, pero sería superficial y expeditivo basarse en ellos para ignorar su curioso y decisivo parentesco con el espíritu de la Ilustración, exceptuada naturalmente aquella vertiente que, tras Rousseau, Kant y algunos de los románticos, quiso conservar y renovar un sentido moral de la racionalidad.

7º) Leídas desde la perspectiva de la situación actual por la que atraviesa en mundo, las páginas dedicadas al tema político en *Menschliches Allzumenschliches* pueden enseñar muchas cosas, especialmente la de haber entrevisto la difracción a que conduciría la concepción derivada de la modernidad, tal como la veía Nietzsche, aunque su lectura prevé un desenlace completamente distinto al desenlace al que proponía Hegel¹¹⁶. Pero este es otro tema que, por su magnitud, merecería un estu-

¹¹⁶ Véase nuestro artículo «Esencia y destino de la modernidad en Hegel»: *Sapientia* 56 (2001) 139-174.

dio aparte. Finalmente es digno de nota el cuestionamiento nietzscheano de la conciencia histórica moderna. Este es también un rasgo que muestra su intención de discernir algunos elementos de la modernidad de la consecución del espíritu de la Ilustración.

En este momento del desarrollo de su pensamiento no podía prever el propio Nietzsche que su ataque al sentido de la historia habría de conducirlo a la tesis, defendida ya por algunos libertinos del siglo XVII, del «eterno retorno».

FRANCISCO LEOCATA S. D. B.

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.



Rational Belief or Poetical Satisfaction

The highly positive reception accorded John Paul II's *Fides et Ratio*, indeed the attention given by the secular media to most of his writings, attests to the need that many have for spiritual nourishment as the intellectual and cultural influence of religion wanes in a country once thought to be Christian. The decline has been long in the making and mirrors the European experience of the past century.

The Spanish-born, Harvard University professor George Santayana, writing in 1937 for an American audience, observed:

The present age is a critical one and interesting to live in. The civilization characteristic of Christendom has not disappeared, yet another civilization has begun to take its place. We still understand the value of religious faith [...] On the other hand the shell of Christendom is broken. The unconquerable mind of the East, the pagan past, the industrial socialistic future confront it with equal authority. Our whole life and mind is saturated with the slow upward filtration of a new spirit —that of an emancipated, atheistic, international democracy¹.

In the early decades of this century that type of judgment may have required the perceptiveness of a Santayana. Today it is universally acknowledged.

Does it make a difference to society whether men believe in God and worship Him? Does society have a stake in the presence or absence of religion? Although morality and religion are not to be identified, it is evident that religion carries with it a code of values. We may ask, for the sake of virtue in the citizenry, is it incumbent on the state to encourage religious instruction and practice? Plato, Cicero, and Seneca were so convinced of the importance of religion to the state that they thought it necessary for the state both to promote and to regulate religious observance.

¹ George SANTAYANA, «Winds of Doctrine», in *The Works of George Santayana* (New York: Charles Scribner's Sons, 1937).

In a 1992 collection, *Essays on Religion and Education*, the noted English philosopher R. M. Hare reprints an earlier article, «The Simple Believer». He begins that article with the judgment that the philosophy of religion «is a subject which fastidious philosophers do not like to touch»²¹. Still he is armed for a brief encounter. He is willing to confront what he takes to be an enfeebled Christianity defended only by its simple masses.

Reflecting almost two centuries of British empiricism, Hare assumes that the educated person cannot believe in the supernatural, a belief that he equates with superstition. He does not argue for his position but regards it as so well established that he at least does not need to provide the evidence. He then asks,

Can religion do without the supernatural? Suppose someone produced an interpretation of Christianity that could be accepted by the best humanists: would this necessarily be a bad thing?³.

Reluctant to witness the disappearance of Christianity and its trappings, Hare writes,

I believe that matters are so ordered in the world that there is a point in trying to live by the precepts to which Christians subscribe⁴.

Perhaps unknown to Hare, from the seventeenth century on, secular appraisals of the worth of religion abound. Authors such as Hugo Grotius (1583-1645) and Samuel Pufendorf (1632-1694) discuss religion in terms of its ability to satisfy human needs and interests rather than to lead one to union with the divine. For Grotius and Pufendorf, religion may be a necessary social institution even if deprived of its metaphysical underpinnings. In *De Jure Belli ac Pacis* (*The Right of War and Peace*, first published in 1625), Grotius argues that religious belief helps sustain peaceful manners and obedience to the law⁵. Like Plato, he suggests that those who deny the existence of God should be punished for disturbing the peace. He offers a purely secular defense of religion, one that does not require assent to any theological propositions. Grotius was convinced that most humans will abide by the laws of nature more diligently if they believe that God has instituted them⁶.

² R. M. HARE, *Essays on Religion and Education* (Oxford: The Clarendon Press, 1992), 1.

³ *Ibid.*, 25.

⁴ *Ibid.*

⁵ For a discussion of Grotius and Pufendorf on the social value of religion, see Daniel GORDON, *Citizens without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought 1670-1789* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 77.

⁶ Cf. D. GORDON, *Citizens*, 77.

Samuel Pufendorf's position on the relation between the natural moral order and religion was similar, but he placed more emphasis on the need to affirm God's existence in order to add binding force on the conscience. The rules of sociability, he wrote, have «manifest utility» and do not require theological justification, yet a rule has the greatest binding force on humans when they believe not only that it is a good rule but also that an authority has promulgated it and will punish them for transgressing it. In order to give the norms of sociability the greatest force,

[...] it is necessary to presuppose that God exists, and by His providence rules all things; also that He has enjoined upon the human race that they observe those dictates of the reason, as laws promulgated by Himself by means of our natural light⁷.

Pufendorf is convinced that in the moral order religion adds nothing that is not discernable through reason; it only serves to make these principles more binding:

The ultimate confirmation of duties toward other men comes from religion and fear of the Deity, so that man would not be sociable (*sociabilis*) either, if not imbued with religion⁸².

The Jesuit Claude Buffier, writing in 1726, insists that personal moral virtue is advantageous for «the happiness of *société*», and every vice militates against it⁹. Buffier was convinced that religion, particularly Christianity, is the foundation of «civil society». Although religion «is not absolutely necessary to establish the laws of purely moral virtue and of human *société*», religion, he argued, is necessary to help fix these laws in the minds of individuals¹⁰. Gordon delineates Buffier's position as follows,

There are», Buffier contended, «certain times when our passions are so strong that we lose sight of what reason advises us to do. We are then inclined to pursue our own interest without thinking about others. Without the sobering threat of divine punishment, we are apt to undermine the social order.

The rational effort to preserve civil society, Buffier argued, leads one to appreciate the necessity of having a religion:

⁷ Samuel PUFENDORF, *De Officio Hominis et civis*, trans. Frank Gardner Moore (New York: Oxford University Press, 1927), 2.19, as quoted by GORDON, *Citizens*, p. 78.

⁸ Samuel PUFENDORF, *De Officio*, 2.21; GORDON, *Citizens*, p. 78.

⁹ Claude BUFFIER, *Traité de la société civile* (Paris: Chez Marc Bordelet, 1726), 6, as quoted by GORDON, *Citizens*, p. 79.

¹⁰ *Ibid.*, 2, 118; GORDON, *Citizens*, p. 80.

It is reason itself that leads necessarily to religion in order to make it [religion] the solid rule of our conduct¹¹.

Denis Diderot, in his *Essai sur le mérite et la vertu*, is not so sure. Diderot is convinced that virtue can exist without religion and that religion can exist without virtue. Diderot points to the evil effects that religious passions have engendered by evoking the French religious wars of the previous two centuries.

Recall», he advises, «the history of our civil troubles and you will see one half of the nation bathing itself, out of piety, in the blood of the other half and violating, in order to sustain the cause of God, the first sentiments of humanity¹².

English speaking writers frequently take their lead from the nineteenth-century John Stuart Mill (1806-1873). In the essay *Theism*, Mills concludes:

It follows that the rational attitude of a thinking mind toward the supernatural, whether in natural or revealed religion, is that of skepticism as distinguished from belief on the one hand, and from atheism on the other¹³.

Mill was convinced that with respect to the existence of God, there is no proof one way or another. Making a distinction between proof and evidence, he admits that there is some evidence amounting only to one of the lower degrees of probability... The indication given by such evidence as there is points to the creation, not indeed of the universe, but of the present order of it by an intelligent mind whose power over materials was not absolute, whose love for his creatures was not his sole actuating inducement, but who nevertheless desired their good. The notion of a providential government by an omnipotent Being for the good of his creatures must be entirely dismissed¹⁴.

The implications for religion are clear. Religion has a value but not the one we have heretofore assigned to it.

Religion and poetry address themselves, at least in one of their aspects, to the same part of the human constitution; they both supply some want, that of ideal conceptions grander and more beautiful than we see realized in the prose of human life. The religious mind eagerly seizes any rumors of the transcendent. Belief in a god or gods and in a life after death provides the consolation that good will be rewarded and evil punished¹⁵.

¹¹ *Ibid*, 2, 113; GORDON, *Citizens*, p. 80.

¹² GORDON, *Citizens*, p. 82.

¹³ John Stuart MILL, *Theism* (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., Library of Liberal Arts, 1957), p. 77.

¹⁴ *Ibid*.

¹⁵ John Stuart MILL, *Utility* (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., The Library of Liberal Arts, 1957), p. 69.

The value of religion to the individual, both in the past and present, as a source of personal satisfaction and elevated feelings is not to be disputed. But in spite of these good effects, is religious belief intellectually sustainable? Mill decides in the negative. Belief is required neither for morality nor for a poetic or unified view of reality. The positive effects attributed to Christianity and other religions grounded in a supernatural order can be achieved through the religion of humanity.

Mill's assessment of the role of religion is reflected in the philosophy of John Dewey (1859-1952), certainly the most influential American philosopher in the history of the United States. By virtue of the appointments he held over a long lifetime, Dewey's influence was not limited to professional philosophical circles but extended to the entire system of state-sponsored education in the United States. His educational philosophy became the philosophy of the public school.

In both politics and education, Dewey allowed no role for religion or religious institutions, whatever roles they may have played in the past. Religion is an unreliable source of knowledge, Dewey believed, and, in spite of contentions to the contrary, even of motivation. Many of the values held dear by the religious are worthy of consideration and should not be abandoned, but a proper rationale ought to be sought for those deemed commendable. Through his critique of religion, Dewey sought not merely to eliminate the church from political influence but to eliminate it as an effective agent even in private life. He deemed religion to be socially dangerous insofar as it gives practical credence to a divine law and attempts to mold personal or social conduct in conformity with norms which look beyond temporal society¹⁶.

By contrast, a romantic or poetic view of the value of religion is found in Dewey's contemporary, George Santayana (1863-1952). No less a materialist than Dewey, Santayana maintained an appreciation (albeit a purely secular one) of the role of religion in society. He could say, where Dewey could not,

Religion when seen to be poetry ceases to be descriptive and therefore odious... [and] becomes humanly more significant than it seemed before¹⁷.

In his *Interpretations of Poetry and Religion*, Santayana wrote,

Religion and poetry are identical in essence, and differ mainly in the way in which they are attached to practical affairs. Poetry is called religion when it

¹⁶ John DEWEY, *A Common Faith* (New Haven: Yale University Press, 1934), p. 87 ff.

¹⁷ George SANTAYANA, «On the Unity of my Earlier and Later Philosophy», in *The Works of George Santayana* (New York: Charles Scribner's Sons, 1937), vol. VII, preface (pp. XIII-XIV).

intervenes in life, and religion, when it merely supervenes upon life, is seen to be nothing but poetry¹⁸.

Santayana's Catholic upbringing was clearly a factor in his appreciation of the role of religion in society. Born in Madrid, he spent the first nine years of his life in Spain. By his own account, as an adolescent he oscillated between solipsism and the Roman Catholic faith.

It is not difficult to identify the source of Santayana's cultural appreciation of religion. Throughout his life he could recall with fondness his early experiences of religious pageantry, of the many feasts, such as Corpus Christi, celebrated in his boyhood Avila.

Santayana's reflections on religion were always the reflections of a materialist and therefore of a nonbeliever. He was appreciative of Catholicism in the same way that he was appreciative of other coherent systems of belief that produce effects in the practical order. In *Persons and Places* he tells us,

I had never practiced my religion, or thought of it as a means of getting to heaven or avoiding hell, things that never caused me the least flutter. All that happened was that I became accustomed to a different *Weltanschauung*, to another system having the same rational function as religion: that of keeping me attentive to the lessons of life¹⁹.

Elsewhere, he said, "I have found in different times and places, the liberal, the Catholic and the German air quite possible to breathe"²⁰. A contemporary, George Herbert Palmer, is reputed to have said of Santayana that «He had Hume in his bones».

In Santayana's assessment, religion ought to be the highest synthesis of our nature, making room for the gifts of one's senses, of one's affections, of one's country and its history, and of the science, morality and taste of one's day. He admits that the circumstance of time and place account for much.

The Englishman finds that he was born a Christian, and therefore wishes to remain a Christian; but his Christianity must be his own, no less plastic and adaptable than his inner man; and it is an axiom with him that nothing can be obligatory for a Christian which is unpalatable to an Englishman²¹.

That observation is followed by another:

¹⁸ George SANTAYANA, *Interpretations of Poetry and Religion* (New York: Charles Scribner's Sons, 1921), p. v.

¹⁹ George SANTAYANA, *Persons and Places* (Cambridge Mass.: MIT Press, 1986), p. 419.

²⁰ George SANTAYANA, *Soliloquies in England and Later Soliloquies* (New York: Charles Scribner's Sons, 1937), p. 189.

²¹ *Ibid.*, p. 77.

Only a few years ago, if a traveler landing in England on a Sunday and entering an Anglican church, had been told that the country was Catholic and its church a branch of the Catholic Church, his astonishment would have been extreme. «Catholic» is opposed in the first place to national and in the second place to Protestant²².

What then is Protestantism? «I see in it», says Santayana, «three leading motifs: a tendency to revert to primitive Christianity; a call to moral and political reform; and an acceptance of the religious witness of the "inner man"». In a cynical mood, Santayana was to say, the «inner man» for the Catholic, as for the materialist, is apt to be regarded as a pathological phenomenon²³.

Santayana's interest in Catholicism was far from superficial. He appreciated the integrity of its doctrine and recognized the folly of watering down key elements in an attempt to gain secular acceptance. His criticism of the «modernist movement» in the Catholic Church is as severe as any produced by a Catholic apologist.

The modernist wishes to reconcile the church and the world. Therein he forgets what Christianity came into the world to announce and why it is believed. Having no ears for the essential message of Christianity, the modernist also has no eye for its history. The church converted the world only partially and essentially; yet Christianity was outwardly established as the traditional religion of many nations. And why? Because, although the prophecies it relied on were strained and its miracles dubious, it furnished a needed sanctuary from the shames, sorrows, injustices, violence, and gathering darkness of earth²⁴.

The church, continues Santayana, is not only a sanctuary but a holy precinct where one might pursue sacred learning, philosophy, and theology in the midst of an ordered community life, perhaps within a superior artistic milieu. Speaking of the Catholic Church and particularly of the papacy and its material ambience, he writes,

Much has been added but nothing has been lost. In his palace full of pagan marbles the pope remains faithful to the teaching of Christ, promoting the basic truths of the *New Testament*. It is within the halls of the papacy that the gospel is still believed, not among the modernists²⁵.

Santayana adds,

It is open for anyone to say that a nobler religion is possible without the trapping of the papacy. The ancient Greeks, Hindus, or Mohammedans might well acquit themselves before an impartial tribunal of human nature and reason. But they are not Christians, nor do they wish to be. Neither

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ «Winds of Doctrine», p. 45.

²⁵ *Ibid.*, p. 47.

are the modernists, «men of the Renaissance», pagan and pantheistic in their profound sentiment, to whom the hard and narrow realism of official Christianity is offensive just because it presupposes that Christianity is true²⁶.

Continuing his criticism of the modernists,

They think the weakness of the church lies in not following the inspirations of the age. But when this age is past, might not that weakness be a source of strength again?²⁷.

In a frank supernaturalism, in a tight clericalism, not in a pleasant secularization, lies the sole hope of the church [...] As to modernism, it is suicide²⁸.

What civic task does religion perform that obliges Santayana to defend its integrity against those who would dilute its message? The answer lies in Santayana's conviction that poetic knowledge possesses cognitive value both for the speculative insight it provides and for the guidance it offers in the practical order. Religion when confused with a record of facts or natural laws is deflected from its proper course, but when seen as poetry it becomes a guide to life.

It should be acknowledged that by temperament and metaphysical outlook, Santayana is not representative of the main drift of the American philosophy of his period. At first opportunity he fled New England for Europe, eventually ending his years in the Eternal City. He loved the labyrinth of the old streets of Rome, the Pantheon, Michaelangelo's *Moses*, and the Forum from the top of the Capitoline. He loved to meditate while seated in the Basilica of San Giovanni in Laterano, the Pope's own church, amidst the baroque Titans lining its columns. Intellectually he remained a pupil of the Enlightenment philosophy he learned as a student at Harvard. Although he remained steadfast in his materialism, he was culturally at home only among the artifacts of spirit whose transcendent source he denied. I am certain that he understood and appreciated a statue found in the Borghese Gallery in Rome, a statue carved by the seventeenth-century sculptor, Gian Lorenzo Bernini (1590-1680). In that splendid marble treatise, Bernini captured the ancient reverence for the transcendent as he depicts Aeneas, Anchises, and Ascanius fleeing Troy — Aeneas in the prime of life rescuing his aged parent who holds aloft the household shrines and his son who carries a lamp with the hearth fire. Santayana would have it no other way in spite of his disbelief.

Although Santayana spent his last years in Rome, his philosophy of religion has little in common with classical Latin writers or with their

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, pp. 47-48.

²⁸ *Ibid.*, p. 47.

medieval commentators. Cicero, Seneca, and Macrobius all approached religion, not as a cultural artifact, but as a moral virtue. Piety, they commonly held, is a species of justice, the habit of paying one's debt to the gods. The religious act is primarily an act of homage, whatever its specific manifestation in prayer or sacrifice. In the words of Cicero, there is «no nation or tribe so uncultured that it does not acknowledge some sort of deity», and consequently, none without worship. The word «religion» itself implies as much. As Aquinas reminds us, Cicero found the origin of the word in the verb *re legit* (to ponder over, to read again), Augustine in the verb *re eligere* (to re-elect), and Lactantius in the verb *re ligare* (to bind back)²⁹.

From the classical point of view, religion begins in an acknowledgment of several facets of reality —namely, that there is a god or gods, that reality consists in more than spatio-temporal-physical and mental events, that history is guided and controlled by a nonhuman force, and that individual existence does not terminate with the cessation of bodily processes. For the enlightened Roman, assent to those propositions is generated by philosophical considerations; for the masses, assent is produced either by intuition or by a more or less gratuitous act of faith.

The twentieth-century religious mind tends to the conviction, shared by Santayana, that modern philosophy has undermined what was formerly regarded as evidence for the existence of God, and that, consequently, religious faith is a completely gratuitous act. In the eighteenth century, Kant could boast that he had limited reason in order to make way for faith. In the nineteenth century, Kierkegaard was eager to leap into the dark. But to the mind schooled in the tradition of Plato, Aristotle, the Stoics, and Aquinas, faith cannot be a leap into the dark. Assent must be rational, meaning that what is proposed for belief must be not only internally consistent but must cohere with what is known through experience and demonstration.

Against such a backdrop the art of paying homage to the divine, its attendant ritual, feasts, architecture, painting, literature, and other fine arts may be appreciated as human artifacts. But they are robbed of their intrinsic intelligibility when the wisdom, philosophical and theological, that generated them is thought to be mere poetry.

Santayana's materialism leads him to deny the existence of God, yet he remains a cultured nonbeliever. He cannot bring himself to deny the human worth of the religiously inspired literature and other artifacts that he holds to be among the treasures of the world. No iconoclast is he. Yet even from his own vantage point one may doubt that those arts, deprived of the rationale that produced them, will continue to thrive, although art does not have to be created from a religious

²⁹ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-II, Q. 81, a. 1.

perspective to be in some sense sacral. That which is driven by an ideological perspective at variance with the spiritual component of human nature is likely to fail. A cursory acquaintance with the proletarian art of the twentieth century suggests that it exist on a much lower plane than the religiously inspired art of the high middle ages or of the Italian Renaissance or of the baroque. Experience teaches that materials of any variety have an almost built-in debilitating effect on the arts.

One is tempted to ask, What would Santayana say if he were writing today? Would he still adhere to the nineteenth-century rationalism he embraced as a youth? With the methods and assumptions of modern science virtually destroying turn-of-the-century positivistic philosophy, would Santayana adopt a much more comprehensive synthesis, a realism at once open to experience, science, philosophy, and revelation? Of course there is no way of knowing. Perhaps Santayana's greatest contribution as an interpreter of religion is his appreciation of its integrity when it is well crafted and his acknowledgment of the positive role it plays in the lives of many.

It should be noted that Santayana and Dewey did not have the American stage completely to themselves. I would be remiss if I did not at least mention William James, Charles Saunders Pierce, and Alfred North Whitehead. Whitehead may be taken as representative. In a series of lectures titled «Religion in the Making», delivered at Harvard University in 1926 while he and Santayana were both on that faculty, Whitehead could proclaim that «the order of the world is no accident»³⁰, but rather implies the existence of God.

Religion, Whitehead insisted, requires a metaphysical foundation. Science may

[...] leave its metaphysics implicit and retire behind our belief in the pragmatic value of its general descriptions. If religion does that, it admits that its dogmas are merely pleasing ideas for the purpose of stimulating its emotions. Science [...] can rest upon a naive faith; religion is the longing for justification³¹.

Whitehead suggests that the ages of faith were identical with those ages when metaphysics was ascendant. The skeptical and historicist turn of the early nineteenth century, he was convinced, not only affected religion but robbed the natural sciences themselves of their rational support. Whitehead's realistic metaphysics, it may be noted, provided a rational preamble to Christian belief for several generations of students of theology in many North American divinity schools.

³⁰ Alfred North WHITEHEAD, *Religion in the Making* (New York: Macmillan Co.), p. 115.

³¹ *Ibid.*, p. 83.

Catholic parties to the discussion now framed as the «church-state debate» included the Jesuit theologians Gustave Weigel and John Courtney Murray. Murray addressed some of these issues in a notable collection of essays, *We Hold These Truths*. There he speaks of the «new barbarism» that threatens the life of reason embodied in law and custom. The perennial work of the barbarian, he writes, is

[...] to undermine rational standards of judgment, to corrupt inherited wisdom by which the people have always lived, and to do this not by spreading new beliefs but by creating a climate of doubt and bewilderment in which clarity about the larger aims of life is dimmed and the self-confidence of the people destroyed³².

Murray in his day was not optimistic that the West could in the near future recover its patrimony. The key, he recognized, is the learning that gives one access to Athens and Rome and medieval Paris and Padova. A respect for the time-transcending wisdom of the ancients can only follow acquaintance. The legacy of classical learning remains. Just as classical learning was recovered in the middle ages, in our own time it remains to be tapped for its intellectual and spiritual sustenance. The Greeks, Murray was convinced, can teach us much about human nature, about the nature of science, and about the acquisition of virtue. The Romans can instruct us on the subject of law and on the nature of religion and its importance to civic life. Their medieval commentators, in weaving both into a synthesis, including the third element —namely, revealed religion— provide us with a heritage that can be appropriated, built upon, and utilized.

If we are to draw any conclusion, we may note that from Grotius to Hare there are to be found serious thinkers who appreciate the visible effects of religion. Judged from a classical point of view, the virtue of religion is but one virtue among many. As a virtue it is contingent upon the recognition of God's existence, but whether God truly exists or not, religion is an empirically discernable artifact. De facto, the institutions that collective worship brings into being create more than temples. They carry within them intellectual and moral insights, which in turn call into being some of the highest art forms and literature known to mankind. Unavoidably, religion inspires a way of behaving, a social ordering, and a culture. In the East, Confucianism and Buddhism play the same role that religion performs in the West, which is perhaps the reason many people confuse them with religion. But in the West, apart from the Arab world, no vehicle other than Christianity has been capable of providing the steady instruction, the uplifting tutelage of the many, admired by Santayana. The philosophy of

³² John Courtney MURRAY, *We Hold These Truths* (New York: Sheed & Ward, 1960), p. 13.

the Enlightenment, by contrast, has played itself out on a Hollywood stage, as the purveyor of a culture from which the readers of John Paul II are recoiling.

In a remarkable way materialistic and the agnostic interpretations tell us much about the role of religion in society, about its ennobling, synthesizing, culturally stimulating and socially motivating aspects. Although naturalistic interpretations deny the reality upon which homage is based, they find that as a cultural artifact, religion when intelligently constructed has much to recommend it. Unfortunately that abstract appreciation does not often lead to support in the practical order.

JUDE P. DOUGHERTY

The Catholic University of America,
Washington, D. C.



Filosofía, educación y tradición

en

Alasdair MacIntyre

Rechazo del individualismo epistemológico

La crítica a la educación liberal

Si bien hay quienes buscan los antecedentes del liberalismo en edades más antiguas, puede aceptarse razonablemente que tiene su origen en el nominalismo de Guillermo de Occam. Desde entonces se fue estructurando fundamentalmente por medio de algunos pensadores modernos hasta constituirse a partir del siglo XIX en una concepción del mundo que ha tomado diferentes rostros —algunos incluso contradictorios— pero que reconoce, entre otros, por lo menos dos aspectos esenciales: el individualismo que proclama la autosuficiencia del hombre y concibe a la sociedad como una suma de singulares y no como una totalidad natural que los contiene, y el autonomismo, que nace cuando Rousseau lleva esta noción de la esfera jurídico-política a la moral¹, y que en Kant se desarrolla como autonomía de la voluntad, como mandato de la razón misma del individuo².

Fundada en esta antropología individualista la sociedad liberal contemporánea antepone los derechos a los deberes. Según esta cosmovisión, los derechos del hombre son inalienables e imprescindibles, por lo que éste no es un miembro natural de ninguna comunidad, sino que establece asociaciones voluntarias, contractuales, destinadas a favorecer sus intereses³. No habría, entonces, una concepción del bien humano, de una «vida buena» que pudiese ser impuesta a los ciudadanos de una sociedad pluralista, por lo que los conflictos deben solucionarse a través del diálogo intersubjetivo. En este contexto, quienes se niegan a so-

¹ Cfr. J.-J. ROUSSEAU: *Du Contrat social* (Paris: Gallimard, 1999), I,8, p. 187: la libertad moral es «l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite» (sic).

² Cfr. H.-E. ALLISON, «Autonomie», en *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, publié sous la direction de M. Canto-Sperber (Paris: PUF, 1996), pp. 115ss.

³ Cfr. C. NAVAL, *Educación ciudadana: La polémica liberal-comunitarista en educación* (Pamplona: Eunsa, 1995), p. 74.

meter la verdad y el bien al consenso o al contrato son considerados conservadores o tradicionalistas. Esto ha fortalecido la tajante separación que se ha producido en las democracias liberales entre la vida pública, regulada por leyes positivas, y la vida privada, regulada por la idea de bien que cada uno construye. De este modo la justicia —ya no más entendida como virtud moral, sino simplemente como equidad, fruto del *contrato social*⁴— tiene que ser objeto de normas universalizables, cosa que no puede ocurrir con la «felicidad», o vida buena. Para esta concepción el hombre es fin en sí mismo y posee una dignidad que no puede ser vulnerada por nada externo a su conciencia. De allí la prioridad de lo justo sobre el bien que es retomada por la teoría liberal moderna, ya que esa prioridad se fundamenta en la concepción kantiana del sujeto autónomo que nos supone individuos antes que miembros de una comunidad⁵. Por eso para John Rawls el concepto de justicia es independiente del de bien y anterior a él: lo justo se constituye por sí mismo, por el efecto de la voluntad de justicia y no por conformidad a una idea de bien. Esta primacía se explica también porque los derechos individuales nunca pueden ser sacrificados al bien común.

El filósofo escocés Alasdair MacIntyre⁶ considera que la ética moderna no habla de bienes porque se desarrolla en una época en que no hay fines compartidos; se ha desvanecido el bien de la *polis* que subyace en la *Ética a Nicómaco*. Por eso tampoco se habla de virtudes, de la manera adecuada de ser un hombre bueno y de las prácticas que conducen a ello. En las sociedades avanzadas contemporáneas los desacuerdos son numerosos y fundamentales,

«[...] tanto en cuanto a la naturaleza del bien humano, como a si tal bien humano existe. Este divorcio, socialmente expresado, entre las reglas que definen la recta acción, por un lado, y las concepciones del bien humano, por el otro, es uno de los aspectos por los que tales sociedades han sido llamadas liberales»⁷.

La adhesión a cualquier concepción particular de bien humano es para el liberalismo una cuestión de libre elección.

Sin embargo, el liberalismo contemporáneo no parece ser tan *libre* en el fondo, tal como se proclama al gran público. Como observa MacIntyre, aparentemente cada individuo para la concepción liberal parece

⁴ Así es como la considera John Rawls, en quien se advierte una suerte de síntesis de los filósofos que más influyeron en el liberalismo: Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. Para Rawls, el bien debe subordinarse a la justicia. Cfr. J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, trad. de M. D. González (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993).

⁵ Cfr. G. VIDIELLA, «El comunitarismo y los límites de la justicia como imparcialidad»: *Revista Latinoamericana de Filosofía* 19 (1993) 155.

⁶ Como una introducción a este autor puede verse mi trabajo «El pensamiento de Alasdair MacIntyre»: *Sedes Sapientiae* 3 (2000) 142-153.

⁷ A. MACINTYRE, «La privatización del bien», trad. de J. F. Segovia, en C. I. MASSINI CORREAS (Ed.), *El insnaturalismo actual* (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1996), p. 217.

ser libre de vivir según la concepción de vida buena que le parezca, siempre que no pretenda incorporarla a la vida pública. Pero el individualismo liberal tiene su propia concepción amplia del bien, «que procura imponer política, legal, social y culturalmente siempre que ha tenido el poder de hacerlo»⁸, así como ha sido poco tolerante con las concepciones rivales del bien en el foro público. Esta ruptura de la posibilidad de diálogo se debe para MacIntyre al fracaso del proyecto ilustrado de reemplazar la tradición por la moralidad de un ser autónomo, de un individuo que razona en cuanto individuo y no ya como ciudadano de la *polis* griega, como investigador de su propio bien en la investigación tomista o en cuanto poseedor de propiedades o en cuanto participante desposeído en una sociedad de un tipo particular de mutualidad o de reciprocidad según la tradición humeana⁹. Al mismo tiempo se produjo la pérdida de un «público educado» que razonaba en un contexto cultural basado en una concepción teleológica del ser humano.

En su obra *Tras la virtud* MacIntyre sostiene que el valor de una norma moral no puede establecerse por métodos racionales sin tener en cuenta su contexto histórico, como si fuese válido para todos los individuos ignorando su condición de miembros de una comunidad determinada, tal como había sido postulado por Kant. MacIntyre considera que los hombres toman sus normas de ideales o modos de vida que se le presentan en los relatos ejemplares, tal como sucedió con las obras de Homero para los griegos. A través de éstas la comunidad encarnó un proyecto común. Esto supone que los principios desde los que arranca una tradición son siempre producto de la contingencia histórica de los pueblos. Puede aceptarse entonces que

«La semilla de todo progreso racional, colectivo o individual, es un prejuicio. Tal es la observación de la que arranca la teoría epistemológica de MacIntyre en un espíritu adverso a la mentalidad liberal»¹⁰.

En efecto, como Ruiz Arriola señala más adelante, este pensamiento es extraño a la modernidad que se pronuncia contra cualquier noción de prejuicio que atente contra su concepto de ciencia.

Pero asumir estos ideales de vida que se encuentran en los relatos ejemplares suponen la existencia de una cultura general, proporcionada fundamentalmente por la filosofía. El problema es que desde el comienzo de la modernidad la filosofía fue tomando un carácter académico como disciplina universitaria organizada y profesionalizada:

⁸ A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad: Conceptos y contextos*, trad. de A. J. G. Sison (Barcelona: Eiusa, 1994), p. 321.

⁹ Cfr. *ibid.*, p. 323.

¹⁰ C. RUIZ ARRIOLA, *Tradición, universidad y virtud: Filosofía de la educación superior en Alasdair MacIntyre* (Pamplona: Euisa, 2000), p. 41.

«Siempre es saludable recordar —escribe MacIntyre— que la mayor parte de la historia de la filosofía ha ocurrido fuera de la historia de esa particular institución profesionalizada»¹¹.

La concepción de la filosofía como algo exclusivo de la universidad es algo propio de Escocia, Alemania y Francia en los siglos XVIII y XIX, «que ha logrado su encarnación más plena en la cultura contemporánea de los Estados Unidos»¹². Este modo de hacer filosofía se caracteriza por altos logros de destreza profesional y el uso de técnicas lógicas y conceptuales, de modo que sólo admite en su seno a aquéllos que burocráticamente son reconocidos como poseedores de esas técnicas y que aceptan los acuerdos informales sobre qué argumentos pueden ser utilizados y cuáles deben ser rechazados. Esto generalmente provoca un distanciamiento del filósofo profesional con el medio social al que pertenece, con el doble inconveniente de no influir sobre el mismo y al mismo tiempo empobrecerlo como «público educado». MacIntyre plantea esta cuestión con claridad:

«Un filósofo puede estar en dos tipos muy diferentes de relación con la sociedad más amplia de la que es parte. En ciertos tipos de situación social puede ser un activo participante en los foros de debate público, y criticar en ocasiones los criterios de racionalidad establecidos y socialmente compartidos, pero apelando incluso en esas ocasiones a los criterios compartidos por un público generalmente educado, o que, al menos, le son accesibles a dicho público. Y éste puede ser el caso aun cuando el filósofo asuma el papel de crítico radical, como hizo Platón. Pero cuando el profesionalizado filósofo académico hace de la discusión racional de cuestiones de importancia fundamental la prerrogativa de una élite académica con habilidades técnicas certificadas, que usa un vocabulario y escribe en géneros que son inaccesibles a los que están fuera de esa élite, los excluidos son propensos a responder rechazando la racionalidad de los filósofos»¹³.

La desaparición de los públicos educados fue causa y resultado de la fragmentación del saber, de la especialización y de la profesionalización de las investigaciones. Pero el mayor mal fue que dejó de reconocerse, afirma MacIntyre,

«[...] que la verdad moral y la verdad teológica fueran los objetos de la investigación sustantiva y, en vez de ello, se relegaron al ámbito de la creencia privada»¹⁴.

La concepción de un público educado es una de las ideas centrales de MacIntyre sobre educación. En *Tres versiones rivales de la ética*

¹¹ A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética: Enciclopedia, genealogía y tradición*, trad. de R. Rovira (Madrid: Rialp, 1992), p. 201.

¹² *Ibid.*, p. 202.

¹³ *Ibid.*, p. 213.

¹⁴ *Ibid.*, p. 268.

MacIntyre da un concepto muy elaborado y preciso sobre esta cuestión¹⁵:

«Entiendo por público ilustrado un grupo que no sólo comparte supuestos fundamentales, sobre la base de los cuales puede articular desacuerdos y organizar debates, que lee en buena medida los mismos textos, forma las mismas expresiones figuradas y comparte los criterios de victoria y de derrota en el debate intelectual, sino que hace todo esto con medios y por medios institucionalizados, clubes y sociedades, publicaciones periódicas e instituciones educativas más formales»¹⁶.

Pero esta noción es central en su conocida conferencia *La idea de una comunidad ilustrada*. Esta conferencia se desarrolló en la Universidad de Londres en 1985, en homenaje a Richard Peters¹⁷, manifestando su autor en su inicio su discrepancia con el homenajeado, que se encontraba presente en la ocasión, a quien no obstante manifiesta su gratitud, entre otras cosas, por haberlo confirmado en gran medida en la base de los puntos de vista que él vigorosamente ha rechazado.

Para comprender el contexto de esta conferencia debe tenerse en cuenta que Peters fue quien destacó el concepto de «hombre educado autónomo» en la filosofía educacional británica, proponiéndolo como la finalidad que debía guiar a los educadores y a los planes de estudio, finalidad que sin embargo adolecía de un formalismo vacío de contenidos tal como había ocurrido con John Dewey, con quien Peters coincide en esta cuestión. Kenneth Wain observa sobre esta circunstancia que

«Fue muy claro que MacIntyre desafiaba directamente a este programa educacional de la misma forma en que su libro *After Virtue* había desafiado energicamente a la política y a la cultura liberal que el programa racionalizó y apoyó algunos años atrás»¹⁸.

«Los maestros son la esperanza perdida de la cultura de la modernidad occidental»¹⁹, comienza diciendo MacIntyre, después de referirse al homenaje a Peters. Y esto es así porque las democracias liberales contemporáneas les piden que cumplan con dos propósitos que, en las

¹⁵ Las traducciones de este concepto difieren y pueden volverse equívocas por el uso que frecuentemente hacemos en filosofía del término *ilustración*. En efecto, como se verá, es frecuente encontrar traducidas las expresiones *público ilustrado* o *comunidad ilustrada*. MacIntyre utiliza la expresión *educated public*, que me parece más clara si se la traduce como *público educado*.

¹⁶ A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, p. 268.

¹⁷ Richard Stanley Peters es un autor ampliamente conocido en el ámbito de la filosofía de la educación. Adscripto al *análisis filosófico*, ocupó la cátedra de filosofía de la educación del Instituto de Educación de la Universidad de Londres durante casi veinte años a partir de 1963, jubilándose anticipadamente por razones de salud.

¹⁸ K. WAIN, «Competing Conceptions of the Educated Public»: *Journal of Philosophy of Education* 28 (1994) 149.

¹⁹ A. MACINTYRE, «La idea de una comunidad ilustrada», trad. de J. Oroz Ezcurra: *Diálogo filosófico* 21 (1991) 325.

condiciones sociales y culturales que ellas originan, son incompatibles entre sí: socializar a los jóvenes y al mismo tiempo educarlos para que piensen por sí mismos. Estos dos propósitos solamente pueden combinarse si su ejercicio requiere la posesión de una cultura general, adquirida en el seno de una tradición intelectual que comparte los criterios fundamentales para interpretar la realidad, cuyo dominio habilitará a cada joven para pensar por sí mismo. Pero esto último se opone al *sapere aude* de Kant, según el modo en que éste entendió la «ilustración». Para MacIntyre la coexistencia de estos dos objetivos educacionales, válidos ambos, solamente es posible cuando existe una comunidad ilustrada y donde uno de los fines de la educación consiste en entrar como miembro de tal comunidad ilustrada.

Para que tal comunidad exista se requieren tres condiciones: la primera es que debe haber un grupo medianamente numeroso de individuos, educados tanto en el hábito como en la oportunidad del debate activo racional, que deben reconocerse a sí mismos como constituyendo una comunidad, y cuyo veredicto es reconocido por quienes los reconocen como especialistas en las cuestiones que se debaten. Si no interpreto mal, podría decirse que para que haya una comunidad ilustrada debe haber, entre otras cosas, un número razonable de maestros que se reconocen como miembros de una misma comunidad, y aquellos que los reconocen como tales. En segundo lugar, debe haber un consentimiento compartido tanto respecto de las normas o estándares mediante los cuales se juzga el éxito o el fracaso de cualquier argumento o tesis particular, como de la forma de justificación racional desde la que derivan su autoridad aquellas normas. En tercer lugar, debe haber un amplio grado de creencias fundamentales y de actitudes compartidas, informadas por una lectura muy difundida de un cuerpo común de textos que concuerdan con un status canónico en esa comunidad particular²⁰. MacIntyre aclara que este status canónico no significa que esos textos proporcionen un tribunal último de apelación, sino que ponerlos en tela de juicio requiere un especial peso de la argumentación. Esto implica que en esa comunidad también es compartida una tradición establecida sobre cómo deben ser leídos e interpretados estos textos. De modo que no toda comunidad versada en letras y lectura es una comunidad ilustrada. Desde luego, esto está lejos de la opinión de Kant de que pensar por sí mismo es pensar sin tutores, de modo que cualquiera está en condiciones de leer e interpretar cualquier texto. Como nuestro autor reconoce, la existencia de una comunidad ilustrada requiere una educación filosófica ampliamente compartida.

Cuando existe esta comunidad, sostiene MacIntyre, una misma educación posibilita adaptar a los individuos a su rol social y hacerles pensar por sí mismos, es decir, ser ilustrados:

²⁰ *Ibid.*, pp. 327-328.

«Ser ilustrado es ser capaz de pensar por sí mismo; pero es una verdad conocida que uno puede pensar por sí mismo solamente si uno no piensa exclusivamente por sí mismo al margen de los demás. Solamente por la disciplina de confrontar las propias pretensiones en un debate constante, a la luz de los modelos en cuya y por cuya justificación racional los participantes en el debate pueden ponerse de acuerdo, el razonamiento de cada individuo es rescatado de los desvaríos de la pasión y del interés. Es ésta una verdad que nadie está dispuesto a negar en el contexto de las disciplinas académicas especializadas, es una verdad englobada en tales instituciones como el seminario o las revistas especializadas»²¹.

Esto también debería ocurrir, según nuestro autor, cuando en una comunidad más amplia y no especializada se debate sobre la mejor forma de vida para sus miembros. Pero en la sociedad moderna, reconoce, pensar sobre asuntos de interés social general, como pensar acerca de los bienes y del bien, acerca de la relación de la justicia con la eficacia o el lugar de los bienes estéticos en la vida humana o se encomiendan a especialistas limitados por su especialización o se abordan en foros en los que estos temas se tratan sin ningún rigor.

Una suerte de falla es inherente a los sistemas educativos modernos, concluye MacIntyre. Por un lado la profesionalización del saber hace de cada contenido especializado de cada disciplina un tema de indagación, pero excluye la interrelación de las disciplinas entre sí y el de las ciencias con las artes liberales. Pero por otro lado hay algo mucho más grave: la carencia de recursos en el seno de nuestra cultura contemporánea para proporcionar el acuerdo racional sobre qué es lo importante para los miembros de la comunidad educativa, ya que en nuestro tiempo hay demasiados modos diferentes e incompatibles de justificación de los argumentos. Los dos propósitos de la educación: incorporar al educando a la sociedad en la que vive y hacer que piense por sí mismo solamente pueden lograrse conjuntamente en el seno de una comunidad ilustrada, y ésta exige para su existencia acuerdos previos fundamentales, tanto sobre lo que es una vida buena como sobre los criterios de justificación de los argumentos de la racionalidad práctica que debate sobre los bienes que la constituyen. Esta clase de comunidad ya no es alcanzable a nivel de la sociedad global contemporánea. Pero tal vez lo sea en comunidades más pequeñas que se asocien entre sí para alcanzar su *telos*. MacIntyre recuerda que a principios del siglo XVIII Adrew Fletcher de Saltoun propuso que los modelos ideales para la sociedad y la filosofía debían hallarse en el mundo antiguo. Pero los textos de la *Ética* y la *Política* de Aristóteles propuestos por Fletcher no eran compatibles con el sistema económico y social de la Escocia de su época. Sin embargo, concluye MacIntyre, Fletcher parece haber entendido, en cierto grado, que la cultura de la Ilustración sería en alto grado autodestructiva:

²¹ *Ibid.*, p. 332.

«Se me ocurre pensar que Fletcher estaba en su derecho contra sus oponentes al defender que una vuelta a las lecturas de la Grecia filosófica y a los textos políticos sería necesariamente central para cualquier forma de educación que pudiera adiestrar a una comunidad a resistir tal situación o a recuperarse de ella»²².

Aunque parezca un anacronismo, MacIntyre no está solo en su afirmación de volver los ojos a las enseñanzas de la Grecia filosófica. Entre otros grandes pensadores del siglo XX también Hannah Arendt considera que los textos griegos ayudan a esbozar una alternativa a la sociedad actual.

La propuesta educativa de MacIntyre, que se deduce de sus textos ya que él no es un pedagogo sino un filósofo moral, va de lo comunitario a lo individual, exactamente al revés de lo que transmite el sistema educativo liberal. Kenneth Wain lo reconoce cuando escribe:

«[...] la proposición de MacIntyre de que la educación debe ser considerada como una preparación para, y una participación constante en, un público educado sugiere una agenda distinta para la filosofía educacional que la familiar y liberal que comienza más bien con la identificación de las cualidades de la educación individual y luego plantea las condiciones bajo las que éstas pueden realizarse en las escuelas y en otras instituciones educacionales»²³.

Wain también nos recuerda que la expresión «público educado» tiene alguna tradición en la pedagogía. También John Dewey había propuesto un público educado como medio para la formación o restauración de alguna forma de comunidad. Sin embargo, debe precisarse que Dewey, como Habermas, a diferencia de MacIntyre, considera que esto es posible en las actuales condiciones de las sociedades liberales pluralistas.

MacIntyre rechaza que su propuesta comunitaria pueda concretarse en la sociedad liberal, por lo que nunca aceptó ser enrolado en los llamados «comunitaristas». Sin embargo, para recuperar la educación por las virtudes y recrear la concepción de una «vida buena» es necesario formar comunidades donde haya creencias compartidas y una misma tradición intelectual que sirva de base para la formación de la personalidad moral. En su opinión, la tradición que ha demostrado en mayor medida que es una alternativa válida a la tradición liberal es la tomista²⁴. Los preceptos o las normas morales compartidas dependen

«[...] de que haya una serie de creencias compartidas respecto de lo que es bueno y lo mejor para los diferentes tipos de seres humanos, precisamente esa clase de creencia compartida que es característica de aquellas comunidades de investigación y prácticas morales sólo dentro de las cuales, según la

²² *Ibid.*, p. 342.

²³ K. WAIN, *op. cit.*, p. 150.

²⁴ Véase mi trabajo «El tomismo de Alasdair MacIntyre»: *Philosophia* (2000) 11-28.

concepción tomista, pueden los bienes humanos identificarse de modo suficiente y perseguirse»²⁵.

Si se destruyen tales formas de comunidad y se las reemplaza con el orden social del individualismo moderno, las normas quedarán sin justificación y asumirán la forma impersonal e incondicional del «se debe hacer esto o aquello»²⁶.

Consecuentemente la comunidad es la entidad educativa indispensable para progresar en la vida virtuosa. MacIntyre señala que es preciso recordar que toda empresa investigadora se desarrolla en el contexto de una tradición. El progreso científico sólo acontece en una comunidad de aprendizaje. Al respecto escribe Alejandro Llano en la presentación de *Tres versiones rivales de la ética*:

«El gran olvido de la epistemología moderna ha sido la realidad de que todo saber tiene mucho de "oficio", en cuyo dominio únicamente es posible iniciarse y progresar si se entra y se permanece en una comunidad [...] La clave de la postura filosófica de MacIntyre es el rechazo del individualismo epistemológico y la propuesta de renovación de un concepto fuerte de comunidad»²⁷.

En el mismo sentido se dice en otro lugar que al expresar la alternativa de Tomás de Aquino frente a la Enciclopedia y la Genealogía, «MacIntyre subordina la epistemología a la pedagogía», ya que en contraste a quienes apelan a la razón autónoma, «el tomismo invita a la participación en una comunidad de indagación»²⁸. De este modo, para MacIntyre el punto de partida de la indagación educativa no es la racionalidad autojustificante e impersonal, sino la práctica cotidiana compartida bajo la autoridad de quien domina el arte, ya que el aprendizaje de las virtudes se asemeja al aprendizaje de un oficio.

Toda auténtica educación es educación moral

En la comunidad de aprendizaje el principiante debe inicialmente ponerse en manos de otro. Al respecto escribe MacIntyre:

«La autoridad de un maestro de un arte se refiere a algo más y a algo distinto que la ejemplificación de los mejores criterios hasta ese momento. Se refiere también, y de manera más importante, a saber cómo avanzar y, en

²⁵ A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, p. 242.

²⁶ *Ibid.* El último informe de la UNESCO advierte sobre el valor, para la educación, de la riqueza de la tradición y de la propia cultura, la necesidad de la historia y de la filosofía en la enseñanza y el aprendizaje comunitario en la escuela. Véase AA. VV., *La educación encierra un tesoro: Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la educación para el siglo XXI, presidida por J. Delors* (Madrid: Santillana & Ediciones UNESCO, 1996), pp. 16, 64 y 65.

²⁷ A. LLANO, «Presentación» de A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, p. 15.

²⁸ T. S. HIBBS, «MacIntyre's Postmodern Thomism: Reflections on Three Rival Versions of Moral Enquiry»: *The Thomist* 57 (1993) 279-280.

especial, cómo dirigir a otros para avanzar, utilizando lo que puede aprenderse de la tradición proporcionada por el pasado para encaminarse al *telos* de la obra completamente perfeccionada. Sabiendo de este modo cómo unir el pasado y el futuro es como los que tienen autoridad son capaces de apoyarse en la tradición, de interpretarla y reinterpretarla, de tal modo que el dirigirse hacia el *telos* de ese arte particular se hace manifiesto de maneras nuevas y característicamente inesperadas. Y es por la capacidad de enseñar a otros este tipo de saber, que el poder del maestro dentro de la comunidad de un arte se legitima como autoridad racional»²⁹.

Esta necesidad de un maestro es para MacIntyre de particular importancia para la educación moral, pues las virtudes se desarrollan durante toda nuestra vida y la necesaria reflexión sobre la experiencia necesita ser guiada inicialmente por maestros

«[...] que nos capaciten para aprender de la experiencia; y así, más tarde, en la propia interacción con los otros, contribuir a su aprendizaje tanto como al nuestro y, al hacerlo, aprender de ellos»³⁰.

Este proceso por el cual el principiante es iniciado en la adquisición de habilidades y conocimientos conducido por otro requiere confianza en quien dirige. Esta idea ya estaba presente en Aristóteles, cuando afirmaba que «hay que dar fe al que enseña»³¹. Se debe creer en sus narrativas canónicas y tradiciones de interpretación, creencia que siempre es previa al entendimiento completo de la argumentación racional que se propone para ser aceptada. «Y al crecer en la confianza que uno tiene en aquella tradición, uno se vuelve más experimentado en su arte de indagación»³². Por eso la autoridad del maestro no es un impedimento para la indagación, sino que forma parte imprescindible de la misma, al menos en su comienzo. La fe en la autoridad precede a la comprensión racional. «Y de ahí que la adquisición de esa virtud que la voluntad requiere para ser guiada de esa manera, la humildad, sea el primer paso necesario en la educación o en la autoeducación»³³.

La obediencia inicial del aprendiz al maestro se compara a la subordinación del bien particular al bien común, ya que la función de la autoridad magistral no es solamente salvaguardar el bien de un argumento particular, sino también del acervo cultural de toda la comunidad. A través suyo el alumno se apropia de las tradiciones de las que es heredero, principalmente por medio de la exégesis de textos, por el hábito de leerlos correctamente, base necesaria para luego poder tomar distancia y pensar por sí mismo, con ellos o contra alguna tesis en ellos con-

²⁹ A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, p. 97.

³⁰ A. MACINTYRE, «La privatización del bien», cit., p. 233.

³¹ ARISTÓTELES, *Argumentos sofísticos* 2: 165 b.

³² C. J. THOMPSON, «Benedict, Thomas, or Augustine?: The Character of MacIntyre Narrative», *The Thomist* 59 (1995) 404.

³³ A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, p. 118.

tenida. Hay una buena interpretación del pensamiento de MacIntyre en lo que sigue:

«El reconocimiento de la autoridad es, de hecho, un elemento de la investigación. El maestro actúa de mediador entre la capacidad del discípulo para aprender y el conocimiento que obtendrá después de haber sido introducido en la tradición. Tanto el maestro como los textos adquieren para el discípulo un rostro nuevo cuando los contempla a la luz del nuevo conocimiento. No se puede aprender siendo sólo espectador. Aprendemos a leer leyendo, y sólo cuando sabemos leer estamos en condiciones de juzgar si el método con el que nos enseñaron a leer era el más adecuado. Sólo cuando ya sabemos leer podemos juzgar si es necesario cambiar algo para mejorar el proceso de aprendizaje. Pero antes de saber leer hemos de confiar, si queremos aprender, en el maestro y en su criterio metodológico»³⁴.

Para MacIntyre la educación es una práctica. Entiende por práctica

«[...] cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente»³⁵.

Esta noción, aplicada a la educación, implica que la misma excluye la neutralidad valorativa y se inserta en la teleología propia de toda acción humana, lo que excluye la investigación racional y moral autónoma en el sentido kantiano.

Esta noción de «práctica» vale tanto para obrar bien como para la actividad intelectual. En su desarrollo, escribe MacIntyre, encontramos en la vida diaria la aplicación de un esquema conceptual teleológico como el que presenta Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. Esto significa que el desarrollo de las prácticas así concebidas nos transforma, a menudo sin saberlo, en proto-aristotélicos³⁶. En gran medida nuestro aprendizaje de las virtudes es práctico: aprendemos qué es la justicia o el valor observando su práctica en los demás y en nosotros mismos. Sin embargo, esto para que sea efectivo requiere de algún modo un cierto conocimiento previo de las virtudes fundamentales, o dicho de otro modo, solamente si tenemos la potencialidad de buscar y obtener conclusiones teóricas y prácticas pertinentes somos capaces de aprender. MacIntyre reconoce que esta cuestión es parecida a la paradoja planteada por Platón en el *Menón* sobre el aprender en general, donde se reco-

³⁴ M. MAURI ÁLVAREZ, *Autoridad y tradición*, en AA. VV., *Crisis de valores: Modernidad y tradición* (Barcelona: EditEuro, 1997), p. 16.

³⁵ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, trad. de A. Varcárcel (Barcelona: Crítica, 1987), p. 233.

³⁶ A. MACINTYRE, «Persona corriente y filosofía moral: Reglas, virtudes y bienes», trad. de C. Corral y B. Román: *Convivium*, 2da. serie, 5 (1993) 67.

noce que para adquirir una virtud necesitamos tener otras virtudes previas. Esta circularidad se resuelve si tenemos en cuenta que

«Hemos de comenzar por adquirir en grado suficiente las virtudes para ordenar nuestras pasiones de manera correcta, de modo que no nos distraiga ni nos despiste la multiplicidad de bienes que parecen proponérsenos y de modo que adquiramos las experiencias iniciales consistentes en seguir reglas y en guiar la acción, a partir de las cuales podemos comenzar a aprender tanto la manera de entender mejor nuestros preceptos y nuestras máximas, como el modo de ampliar la aplicación de esos preceptos y de esas máximas hasta una gama creciente de situaciones particulares»³⁷.

Es decir que aprendemos a actuar «poniendo a trabajar nuestras virtudes nacientes para adquirir esas mismas virtudes de una forma más satisfactoria»³⁸. Además, hay que tener en cuenta que el aprendizaje no es una tarea individual sino comunitaria, ya que la misma implica una continua reciprocidad de influencias entre la persona que aprende, su maestro que lo guía y su comunidad, en cuyo seno capta los primeros principios prácticos fundamentales y se inicia en su propia tradición intelectual.

El hombre se descubre inicialmente a sí mismo como un ser que se rige según normas hacia fines que son bienes en su ámbito comunitario más cercano, que es el constituido por las relaciones familiares y de parentesco. Para nuestro autor, de los preceptos de la ley natural se derivan reglas que preceden a toda teorización moral y que son de cumplimiento incondicional. Una parte importante en este proceso de formación de la personalidad moral es su regulación por la prudencia, pero al mismo tiempo que se debe aprender lo que las virtudes nos exigen en situaciones diferentes, se debe aprender que hay bienes que necesariamente deben alcanzarse para cumplir con las exigencias de nuestra naturaleza:

«Si alguien mantiene la opinión, como muchos han hecho, de que quizás en alguna ocasión, para conseguir algún bien menor, debemos suspender temporalmente la obligación de obedecer a una o más de estas reglas, tratándolas por lo tanto como abiertas a las excepciones, malinterpretamos tanto la naturaleza de las reglas como la naturaleza del bien y de nuestro bien. Y en este malentendido se muestra un defecto tanto en la posesión como en la comprensión de una o más de las virtudes intelectuales y morales. O se entienden las virtudes, reglas y bienes en su interrelación o no se entienden en absoluto»³⁹.

De este modo para nuestro autor es posible pasar del estado «del hombre tal como es» al «del hombre tal como podría ser si realizara su

³⁷ A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, p. 170.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 71. Véase también A. MACINTYRE, «How Can We Learn What Veritatis Splendor Has To Teach?»: *The Thomist* 58 (1994) 171-195.

naturaleza esencial», lo cual presupone alguna interpretación de la esencia del hombre como animal racional y alguna interpretación del *telos* humano. Fue precisamente el rechazo de esta concepción teleológica de la vida humana la que fracturó a la educación en la sociedad moderna, al imposibilitar la aceptación de la necesaria interrelación que debe haber entre la naturaleza humana ineducada, la concepción de los preceptos de una ética racional y la concepción de una naturaleza humana tal como podría ser si alcanzara su *telos*⁴⁰.

La educación, para MacIntyre, en la medida en que siempre debe permitirnos llegar a algún bien, es una actividad moral. Por eso no debemos pensar en la educación como una actividad restringida y especializada que sólo se realiza en colegios y universidades. El papel de estas instituciones es muy importante, pero debe ser considerado como un aporte a la enseñanza y al aprendizaje de toda la vida:

«Es decir: necesitamos pensar en la educación académica formal básicamente no como una preparación para algo ulterior, para una vida laboral, que concluye cuando se inicia esa vida laboral, sino más bien como el comienzo y el medio que proporciona las habilidades, virtudes y talentos para una educación durante toda la vida e informada por el logro del bien»⁴¹.

Esta concepción de la educación que presupone una esencia humana inmutable, un fin universal de la educación que consiste en la posesión de virtudes intelectuales y morales que permiten vivir una vida buena, es ciertamente despreciada por la mentalidad liberal contemporánea, que la considera un anacronismo inaceptable en estos tiempos que corren, en que ya no se habla de tales cosas.

Universidad y tradición

La universidad liberal.

La producción intelectual de MacIntyre es muy importante y sus temas revelan su evolución intelectual. Hasta 1973 en sus escritos se destacan varios relacionados con el marxismo. En 1981 publica *Tras la virtud*, la obra que marca un giro hacia el aristotelismo y que le proporcionó una proyección internacional. A partir de 1990 en sus obras ya manifiesta su adhesión al tomismo y el tema de la educación en las virtudes toma un lugar destacado. Sobre este tema, particularmente en lo que se refiere a la educación superior, su obra más importante es *Tres versiones rivales de la ética*. En ella su autor analiza la crisis de la racionalidad en el pensamiento contemporáneo y critica la estructura

⁴⁰ Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, pp. 76ss.

⁴¹ A. MACINTYRE, «La privatización del bien», cit., p. 234.

de los estudios universitarios, que con su énfasis en la unidad del conocimiento, la autonomía racional y el progreso, es una herencia de la enciclopedia y constituye un obstáculo para la tradición aristotélico-tomista, cuyos argumentos son silenciados.

La universidad liberal excluye de su seno la principal discusión capaz de vivificarla: la discusión acerca de lo que es el bien y la necesaria subordinación a él de la investigación científica. La falta de este elemento unificador provoca la anarquía de los saberes particulares amparados bajo la retórica de la neutralidad. De este modo la universidad liberal se limita a la transmisión de conocimientos y habilidades profesionales que, buenos en sí mismos, al no estar al servicio de una concepción compartida de vida buena se transforman en instrumentos de las finalidades individuales orientadas por el éxito. El relativismo que le es intrínseco conduce necesariamente a la indiferencia ante los valores, que no son materia de debate público. Ruiz Arriola señala bien un aspecto de esta cuestión:

«La posibilidad de recibir una educación meramente fáctica radica en la distinción entre hechos y valores propia de la epistemología moderna; en ella los hechos son una realidad aséptica que, en sí misma, carece de finalidad o deber ser. Del ser fáctico no puede desprenderse ningún juicio de valor»⁴².

Esto origina la convivencia de paradigmas inconmensurables entre sí y un verdadero caos en la evaluación de la actividad académica al ser ésta juzgada mediante estándares también inconmensurables y excluyentes. De este modo, particularmente en el ámbito de las ciencias sociales y humanas, tiene valor solamente lo que entra en el paradigma del evaluador, desechándose el resto como carente de valor científico. Por eso, más allá de sus logros materiales, las universidades liberales, incapacitadas por su propio modo de ser para debatir qué es lo mejor para los hombres, evidencian en las actuales sociedades avanzadas una esteliridad intelectual lamentable⁴³. MacIntyre escribe que cuando las presiones sociales han exigido a las universidades que justifiquen su prolongada existencia y sus prolongados privilegios la respuesta ha sido asombrosamente pobre:

«Pues cuando varias críticas externas muy diferentes de la universidad —algunas profundamente hostiles, otras no hostiles, pero todavía profundamente críticas— han propuesto, desde fuera de las universidades, pautas por las que tendrían que valorarse los éxitos de las universidades contemporáneas, y a tenor de las cuales tendrían que distribuírseles de ahora en adelante los recursos y los privilegios, los portavoces oficiales del *status quo* académ-

⁴² C. RUIZ ARRIOLA, *op. cit.*, pp. 32-33.

⁴³ Allan Bloom ha sido muy claro sobre esta cuestión en su análisis de la universidad norteamericana actual: véase A. Bloom, *La decadencia de la cultura*, trad. de J. Sierra (Buenos Aires: Emecé, 1989).

mico han respondido, con raras excepciones, con tartamudeantes ineptitudes»⁴⁴.

Nuestro filósofo escocés entiende que la universidad recuperará su esencia cuando logre transformarse en una auténtica comunidad con un fin compartido, fin que no puede excluir la excelencia moral. Por eso rechaza de plano que su transformación pueda lograrse con un mero cambio de sus planes de estudios. La diversidad moral de la sociedad contemporánea y los presupuestos de la universidad liberal impiden que la filosofía moral sea la piedra angular de su plan de estudios, tal como lo fue en la universidad preliberal escocesa y norteamericana. En su situación actual la fragmentación de los saberes que impone la academia contemporánea impide el desarrollo de modos de investigación dialéctica moralmente comprometidos»⁴⁵. Ni la mera reforma de planes de estudio ni la interdisciplinariedad para nuestro autor pondrán remedio a esta situación. Porque no hay verdadero plan de estudios si no hay una concepción compartida del *telos* humano, y porque la articulación de los saberes se realiza en el estudiante, quien primero debe formar su intelecto con una orientación adecuada, es decir, de modo sistemático y no simplemente articulando tesis sueltas.

La universidad liberal adolece del mismo defecto que la sociedad de la que proviene: carece de sentido comunitario y de un fin común compartido, disolviéndose su real existencia en los singulares que la componen, tanto estudiantes como profesores. Además la carencia de un fin común deja sin rumbo claro a la investigación científica y origina debates estériles, que en lugar de facilitar una mejor comprensión de la realidad proporciona hábitos retóricos para descalificar el pensamiento disidente. La misma filosofía ha dejado en la universidad liberal de ser una búsqueda de la verdad y de la vida buena para profesionalizarse y especializarse mediante estándares burocráticos.

Lo que constituyó el alma de la universidad en sus orígenes medievales, las *quaestiones disputatae*, ya no existe más, porque para que haya disputa fecunda tiene que haber acuerdo sobre los principios fundamentales. En la universidad contemporánea no hay disputa acerca de cuestiones fundamentales, como el sentido de la vida, porque esto pertenece al ámbito privado, no público. Y cuando ocasionalmente se plantea algún cuestionamiento, escribe MacIntyre, resulta llamativo que los partidarios de cada postura en conflicto tiendan a discutir con alguna profundidad sólo con los que ya están fundamentalmente de acuerdo con ellos, de modo que cada postura es irrefutable en sus propios términos y según su propio modo de argumentación, pero al mismo tiempo cada una se presenta ante sus oponentes como insuficientemente justificada por la argumentación racional:

⁴⁴ A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, p. 273.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 272.

«El resultado puede resumirse como sigue. Hemos producido en conjunto un tipo de universidad en el que la enseñanza y la investigación en las humanidades (y con bastante frecuencia también en las ciencias sociales) se caracteriza por cuatro notas. Hay, primero, un nivel notablemente alto de destreza en el tratamiento estricto de cuestiones de detalle: en la exposición de la serie de interpretaciones posibles de este o de aquel breve pasaje, en la valoración de la validez de los supuestos de éste o de aquel argumento particular o en la identificación de tales supuestos, en el resumen de las pruebas históricas pertinentes para datar algún acontecimiento o establecer la procedencia de alguna obra de arte. En segundo lugar, hay la difusión, de una manera que a veces proporciona una orientación y un fundamento a estos ejercicios de destreza profesionalizada, de un número de doctrinas grandes e incompatibles entre sí —a menudo transmitidas de manera indirecta y por implicación—, las cuales definen las principales posiciones contendientes de cada disciplina. En tercer lugar, en la medida en que la guerra entre estas doctrinas entra a formar parte del debate y la discusión públicos, los criterios de argumentación que se comparten son tales que todo debate resulta inconclusivo. Y, no obstante, en cuarto y último lugar, para la mayoría, nos comportamos como si la universidad constituyera aún una comunidad intelectual única y medianamente unificada, lo cual es una forma de comportamiento que testimonia los duraderos efectos de la concepción enciclopedista de la unidad de la investigación»⁴⁶.

Ante esta situación, parafraseando lo que dice MacIntyre de sus Conferencias Gifford, podría decirse que lo único que se puede esperar es hacer más constructivos nuestros desacuerdos.

La universidad como comunidad de indagación

Según la conocida definición de Alfonso el Sabio, una universidad es un ayuntamiento (reunión) de maestros y discípulos, que es hecho en algún lugar, con entendimiento y voluntad de aprender los saberes. Aunque originariamente las universidades surgieron como asociaciones de grupos interesados en defender intereses comunes, siempre tuvo un fuerte sentido de pertenencia, de «nosotros», como lo prueba la *cessatio* destinada siempre a proteger lo que era común. Debería ser, en consecuencia, una comunidad donde se comparten cosas que se juzgan importantes para sus miembros, lo que implica cierto compromiso con sus principios rectores: búsqueda de la excelencia (la universidad es meritocrática por esencia), respetuosa aceptación de la realidad, honestidad intelectual, disposición al diálogo, etc. Justifica su existencia cuando realiza las actividades que ponen en juego esos principios y que la especifican como tal, es decir, aquello que ninguna otra institución puede hacer. Para MacIntyre, si se le pidiese a la universidad que especifique cuál es su función peculiar y esencial, la respuesta debería ser que las universidades

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 30-31.

«[...] son sitios en los que se elaboran concepciones y criterios de la justificación racional, se los hace funcionar en las detalladas prácticas de investigación, y se los evalúan racionalmente, de manera que sólo de la universidad puede aprender la sociedad en general cómo conducir sus propios debates, prácticos o teóricos, de un modo que se pueda justificar racionalmente»⁴⁷.

Pero esto supone, continúa, que la universidad sea un lugar donde los pareceres rivales y opuestos sobre la justificación racional tengan la oportunidad no solamente de desarrollar sus propias investigaciones, sino también de dirigir sus propias estrategias de debate intelectual. Para lo cual los diversos pareceres deben tener en su ámbito el derecho de presentar su doctrina como un todo, porque de lo contrario corren el riesgo de ser admitidos de un modo parcial o tergiversado, imposibilitado de obtener adhesión intelectual y moral.

Para que sea posible la existencia de una comunidad universitaria con estas características es necesario que previamente se establezcan compromisos previos sobre los primeros principios que fundamentan su indagación, lo que implica el acuerdo sobre sus fines, porque en las acciones humanas los principios son precisamente los fines. MacIntyre afirma claramente que si los fines son bienes, éstos han de subordinarse al bien de la vida humana, por lo que la indagación académica debe estar regida por la filosofía moral. Esta es la piedra angular que da la razón fundamental del todo, pues solamente puede justificarse la actividad universitaria como un todo, tanto en la enseñanza como en la investigación, cuando los bienes que alcanza se adecuan a la regla sobre cómo han de ordenarse los bienes humanos. Debe haber, en consecuencia, un acuerdo previo fundamental sobre el fin de la indagación académica para que no se produzca un estéril debate sobre sus contenidos; un acuerdo fundamental sobre esta finalidad para que las posiciones rivales puedan argumentar para alcanzarlo del mejor modo y no para imponer su postura o desacreditar la ajena.

Entre quienes quieren sacar a la universidad del desorden en que se encuentra, cuando en ella no hay una comprensión sistemática de cómo han de ordenarse los bienes, hay bastante acuerdo, en lo que se refiere a la enseñanza, en las condiciones que debe satisfacer un plan de estudios:

«Debe proporcionar a los estudiantes no una colección fortuita de temas y materias que estudiar, sino algo estructurado y ordenado de manera inteligente. Debe poner en contacto a los estudiantes con lo mejor de lo que se ha dicho, escrito y hecho en las culturas pasadas de las que somos, por otra parte, los herederos desheredados. Y, al hacer esto, debe devolverseles un sentido de relación con aquellas tradiciones culturales pasadas, de modo que puedan entender lo que ellos mismos dicen, escriben y hacen a la luz proporcionada por esa relación»⁴⁸.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 274.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 280-281.

Entre quienes hacen esta propuesta se destacan Allan Bloom y William J. Bennett, quienes consideran que el aspecto más fuerte de la misma reside en el estudio de los grandes libros. El panorama que ofrecía la educación superior norteamericana en los años 80 estaba impregnado de relativismo y de «vocacionalismo», lo que hacía imposible alcanzar un consenso sobre los pensadores más significativos y los libros que todos los estudiantes debían leer. Una cultura muy fragmentada y muy pluralista rechazaba la idea de que pudiese haber un aprendizaje común o algún fundamento por el cual se pudiese afirmar que un texto era más importante que otro, llevando esto último a extremos casi ridículos. El por entonces Secretario de Educación William J. Bennet y el profesor de la Universidad de Chicago Allan Bloom demandaron un canon de textos que tuviesen que ser leídos por todos los estudiantes, de modo que a través de textos comunes se transmitan valores y significados comunes que den cohesión a la comunidad política norteamericana:

«Bennett y Bloom coinciden en que el problema básico es un relativismo articulado y asumido atribuible a un fracaso del vigor académico, y que la solución consiste en formar y leer un canon de textos importantes. Bennett y Bloom están preocupados ya que con la disolución del canon de los clásicos que ocurrió en las últimas dos décadas, se están socavando los cimientos de la democracia»⁴⁹.

Según William M. Shea, Bennett era el que más se preocupaba por una visión intelectual coherente en la educación superior estadounidense, la falta de convicción de que algunas cosas son verdaderas y otras no, y que algunas son más valiosas que otras, y la falla para expresar claramente las diferencias⁵⁰.

No es nueva la idea sobre la conveniencia de la lectura de los clásicos que constituyen los referentes de la educación superior (Homero, Sófocles, Platón, Euclides, Shakespeare, etc.). Sin duda que estos libros *deben* leerse. Tampoco hay duda que en nuestras aulas universitarias en lugar del estudio de muchas cosas mediocres es preferible un par de obras sólidas que den el marco conceptual para que después cada uno adquiera bajo la guía de su lectura las cuestiones de detalle que necesite. MacIntyre no está en desacuerdo con la lectura de los grandes libros. Es más: cuando escribe sobre la necesidad de una comunidad ilustrada recuerda que ésta existió en la Escocia del siglo XVIII porque, entre otras cosas, *todos* los alumnos de la Universidad de Edimburgo estaban obligados a leer los seis primeros libros de Euclides al inicio de sus carreras académicas⁵¹. Sin embargo, puntualiza, el problema no es qué libros deben leerse, sino *cómo* deben leerse. Se supone que esos libros

⁴⁹ W. M. SHEA, «John Dewey and the Crisis of the Canon»: *American Journal of Education* 97 (1989) 292.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 291.

⁵¹ Cfr. A. MACINTYRE, «La idea de una comunidad ilustrada», cit., p. 328.

deben devolvernos nuestra tradición cultural, pero el problema es que somos herederos de varias tradiciones culturales, rivales e incompatibles. No hay duda que sobre el tema de la felicidad humana dos libros clásicos son la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y *El utilitarismo*, de John Stuart Mill. Tampoco hay dudas de que no pueden leerse de la misma manera, no solamente porque su contenido sea diferente, sino porque cuando leemos lo hacemos desde una perspectiva intelectual determinada, desde una tradición intelectual determinada. Y ante tradiciones rivales necesariamente se debe optar. No hay modo, afirma MacIntyre, de seleccionar una lista de libros, ni de proponer una forma de leerlos, que no implique «una toma de postura partidista en el conflicto de las tradiciones»⁵².

El maestro introduce al discípulo en la lectura de estos textos dándole las claves para su interpretación con referencia a su autor, la finalidad del texto, para qué y contra quién fue escrito y, hasta donde es posible, el sistema de valores y de creencias del autor y de su época. Pero el lector que busca una guía eficaz en esos textos no puede aproximarse para interrogarlos solamente con los recursos suministrados por el contexto y las relaciones sociales⁵³, debe además aprender a leerlos de tal manera que generen respuestas específicas y particulares a nuestras preguntas prácticas⁵⁴, de manera que, comprendiendo cabalmente las respuestas dialécticas del autor a los rivales de su tiempo, pueda saber con similar procedimiento argumentativo qué debe hacer, aquí y ahora⁵⁵.

La manera como se lee un texto depende, en consecuencia, de las virtudes —morales e intelectuales— que posee el lector, virtudes que son siempre vividas desde una tradición intelectual determinada y desde una circunstancia determinada. MacIntyre ha sido claro con respecto a esto en muchos lugares: no es lo mismo la religiosidad de un hombre del siglo XI que la de un hombre de hoy, aunque el valor de la religiosidad sea en sí mismo objetivo. Además, en los grandes textos hay siempre, además de su contenido objetivo, una cierta pedagogía, en el sentido de que la comprensión del papel que cumplieron en el debate de su época puede enseñarnos a participar eficazmente en el de la nuestra:

«Los textos han de leerse unos *contra* otros, si es que no queremos leerlos de manera tergiversada, y no hay ningún modo de leerlos en función de los conflictos en los que toman parte independientemente de la participación del lector en esos mismos conflictos o, al menos, en los conflictos análogos del presente»⁵⁶.

⁵² A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, p. 281.

⁵³ Cfr. A. MACINTYRE, «Persona corriente y filosofía moral», cit., 75.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁶ A. MACINTYRE, *Tres Versiones rivales de la ética*, p. 282. Subrayado en el texto.

Para MacIntyre la tradición intelectual que ha probado ser la que está en mejores condiciones de enfrentar la cultura emotivista contemporánea es la tomista, tanto por su contenido como por su modo de argumentación. La *Summa Theologiae* es el mejor ejemplo de un texto donde las tesis sostenidas primero son puestas a prueba con los argumentos más fuertes que había en su contra:

«De aquí que, desde este punto de vista tomista informado por la tradición, toda afirmación ha de entenderse en su contexto como la obra de alguien que se ha hecho responsable por su declaración, en alguna comunidad cuya historia ha producido una muy determinada serie compartida de capacidades para comprender, valorar y responder a dicha declaración. Conocer no sólo lo que se ha dicho, sino quién lo ha dicho y a quién lo ha dicho, en el curso de qué historia de argumentación en desarrollo, institucionalizada dentro de qué comunidad, es una condición previa para una respuesta adecuada desde dentro de esta clase de tradición, algo que, según es típico, se presupone más bien que se manifiesta»⁵⁷.

De esta manera, como miembro comprometido de una comunidad de indagación, cuya orientación general hacia lo bueno la recibe de la tradición intelectual a la que pertenece, el que aprende sigue un camino seguro para poder pensar por sí mismo. En esto su educación filosófica es fundamental para comprender que en los grandes textos que ha leído no hay afirmaciones gratuitas sino tesis fundadas racionalmente por medio de una argumentación correcta. Pero como no se aprende sólo leyendo, su educación avanzará en la medida en que lleve a la práctica, en su modo de vida, los bienes contenidos en esas argumentaciones:

«Este es el momento clave que distingue la educación superior clásica de la liberal, pues por este proceso de interrogación mutua, el educando accede al grado más alto de racionalidad. Cuando el educando se cuestiona su modo de vida, empieza a pensar por sí mismo —en el sentido macintyreano de la acepción— y su lectura genera respuestas prácticas a sus preguntas sobre la mejor forma de vivir. Al pensar por sí mismo en este sentido el agente se ve habilitado para responder teórica y prácticamente a los desafíos que su concepción de la vida buena enfrenta en el debate y en la vida profesional»⁵⁸.

MacIntyre sostiene que toda investigación racional sistemática es, de un modo u otro, ejercida desde el punto de vista de una tradición⁵⁹. Y las tradiciones intelectuales progresan a través del esfuerzo por justificar sus afirmaciones, hacia el interior de sí mismo, a través de la revisión constante del acervo cultural heredado, y hacia fuera, a través del conflicto con otras tradiciones. Lo mismo debería ocurrir en la universidad, que es el lugar por excelencia para que se produzca este enfrenta-

⁵⁷ *Ibid.*, p. 252.

⁵⁸ C. RUIZ ARRIOLA, *op. cit.*, p. 258.

⁵⁹ A. MACINTYRE, «Prólogo» a AA. VV., *Crisis de valores: Modernidad y tradición*, p. III.

miento. De alguna manera quien accede a la educación superior ya ha tomado posición por alguna tradición, por lo que la neutralidad intelectual del universitario es una ficción enciclopedista. Desde esa proclamada neutralidad se impide en la universidad liberal el debate público sobre las cuestiones morales, repitiendo en su seno la separación entre lo público y lo privado que rige en la sociedad. Contra esto MacIntyre propone volver a concebir a la universidad como un lugar

«[...] de desacuerdo obligado, de impuesta participación en el conflicto, en el que una responsabilidad central de la educación superior sería iniciar a los estudiantes en el conflicto»⁶⁰.

En la universidad así restaurada cada uno de los que se dedican a enseñar o a investigar debe desempeñar un doble papel: por un lado debe participar del conflicto como protagonista de un punto de vista particular, y además debe preocuparse por mantener y ordenar conflictos en curso con puntos de vista rivales, tanto para mostrar los errores de su posición como para poner a prueba a la propia, porque solamente haciéndonos vulnerables a la refutación podemos asegurar la veracidad de nuestras afirmaciones. Por eso no solamente puede haber en la universidad conflicto entre tradiciones rivales, sino que es conveniente que los haya. Para que esto sea posible es necesario, para que la universidad constituye realmente una comunidad, que se excluya un disenso fundamental que haría del conflicto un debate estéril. Es decir que se necesita un acuerdo previo para que el debate sea posible. Por ejemplo, escribe nuestro autor, es necesario estar de acuerdo en que los textos deben leerse de forma escrupulosa y cuidadosa

«[...] para que tomen (los estudiantes) posición de un texto de un modo que les permita llegar a juicios interpretativos diferentes, de tal forma que de vez en cuando puedan protegerse de sí mismos contra una aceptación demasiado fácil —o, en verdad, un rechazo demasiado fácil— de las interpretaciones de sus maestros. Y los partidarios de concepciones rivales y opuestas, deben ser capaces de ponerse de acuerdo sobre la importancia de enseñar a los estudiantes a leer de esta manera, aunque sólo sea porque sólo por medio de tal lectura esos intérpretes rivales pueden establecer sobre qué discrepan»⁶¹.

Lamentablemente no hay en los escritos de MacIntyre mayores precisiones sobre los acuerdos previos que harían posible una universidad entendida como una comunidad de indagación que se constituye como el lugar por excelencia donde deben enfrentarse las tradiciones rivales. Si no interpreto mal, el acuerdo fundamental es la aceptación del derecho a que en ella se escuchen todas las voces, es decir la pertinencia del desacuerdo. Esto evidentemente excluye a la universidad neutral liberal,

⁶⁰ A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, p. 284.

⁶¹ *Ibid.*, p. 285.

que no acepta el debate público sobre cuestiones de la vida buena, el debate sobre cuestiones morales y teológicas. En este caso ya no se trataría de tradiciones rivales que compiten dentro de una misma universidad, sino que se producirían universidades rivales, que propondrían sus enseñanzas e investigaciones cada una en sus propios términos y con sus propias exclusiones y prohibiciones.

MacIntyre se defiende de la acusación de utopismo al señalar que la opción que propone frente a la universidad liberal ya existió una vez, en la Universidad de París del siglo XIII,

«[...] la universidad en la que tanto los agustinianos como los aristotélicos llevaron sus propias investigaciones sistemáticas al mismo tiempo que tomaban parte en la controversia sistemática»⁶².

Esta propuesta de una universidad posliberal de desacuerdos obligados, en la que se someten a debate público los bienes humanos que permiten una vida buena, tiene inevitablemente una dimensión política, porque chocará contra los criterios pragmáticos y economicistas de la sociedad liberal actual, que tiene sus propios criterios de justificación argumentativa en las instituciones burocráticas encargadas de legitimarla. Por eso esta concepción de la universidad no está destinada a reformar a la sociedad liberal sino a sustituirla. Hasta que eso suceda estas universidades serán comunidades académicas disidentes, tal como en su época lo fueron los monasterios benedictinos, donde se salvó lo mejor de la antigua cultura para dar luz a una nueva era.

Si la universidad debe restaurar su *ethos* con un plan de estudios unificado por la filosofía moral y la teología, seguramente las universidades católicas son las que tienen las mejores posibilidades para realizarlo. Si esto es así, observa Thomas Hibbs, la inclinación de algunas universidades católicas a la conformidad o adecuación con el más torpe de los modelos «es un espectáculo más inquietante que la crítica del pensamiento cristiano por sus dos rivales, la enciclopedia y la genealogía»⁶³.

Contra lo que pueda suponerse la propuesta de MacIntyre no es un anacronismo, ya que si bien su modelo fuerte de comunidad es la *polis* aristotélica, es perfectamente consciente que ésta es irrealizable en las condiciones de las sociedades avanzadas contemporáneas. Esto vale también para las universidades, que tampoco pueden existir hoy con la estructura de la Universidad de París del siglo XIII. Lo valioso de su pensamiento reside en destacar que la tradición aristotélico-tomista es portadora de verdades atemporales que fueron fecundas en el pasado y que pueden volver a serlo en nuestro presente si sabemos vincularlas con nuestra circunstancia histórica. Si bien su pensamiento tiene algu-

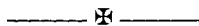
⁶² *Ibid.*

⁶³ T. HIBBS, *op. cit.*, p. 296.

nas debilidades, como el no haber analizado la compatibilidad de su propuesta de pequeñas comunidades con la sociedad global, tienen el mérito de que gracias a él en algunas universidades se vuelven a analizar ideas hace mucho abandonadas, como las de la educación en las virtudes, la necesidad de la amistad para que haya comunidad y de humildad para que haya progreso intelectual.

JUAN CARLOS PABLO BALLESTEROS

Universidad Católica de Santa Fe.
Universidad Católica de La Plata.





Martin Rhonheimer's *Natural Law and Practical Reason*

The recent translation of Martin Rhonheimer's *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy* is the first major work by this Swiss moral philosopher to be made available in English¹. Because earlier articles by Rhonheimer have offered, to English language readers, some of the most rigorous and compelling articulations of Catholic teaching regarding objective morality in general, and disputed questions in sexual morality in particular, many moral philosophers and theologians have anxiously awaited the availability of this translation². However, because of the length (620 pp.), complexity, and style of the work, and because the author suggests that it should be read as «the documentation of a process of reflection» (580), there is the legitimate possibility that its importance and specific contributions might be overlooked. To mitigate this risk, the present essay seeks to elucidate some of the main themes emphasized in the book, and situate them within contemporary Thomistic studies.

Natural Law and Practical Reason merits the particular attention of Catholic moral theologians and moral philosophers, and all others who draw upon the wisdom of the Catholic and especially Thomistic tradition. Especially when read alongside Rhonheimer's complementary efforts, it can be recognized as a serious work of Thomistic *ressourcement* in light of the questions occasioned by (i) the widespread dissatisfaction with the pre-conciliar, «naturalistic» interpretation of Thomistic natural law ethics, (ii) the subsequent proposals for «autonomous»,

¹ Martin RHONHEIMER, *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy*, trans. Gerald Malsbary, 1st English ed., Moral Philosophy and Moral Theology; No. 1 (New York: Fordham University Press, 2000). The German original *Natur als Grundlage der Moral* was published in 1987.

² The most important of these articles include «Contraception, Sexual Behavior, and Natural Law», in *Humanae vitae: Venti Anni Dopo - Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale* (Milan: Ares, 1989), 73-113, also printed in *The Linacre Quarterly* 56, no. 2 (1989) 20-57; «Intrinsically Evil Acts and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of *Veritatis Splendor*»: *The Thomist* 58 (1994) 1-40; and «Intentional Actions and the Meaning of Object: A Reply to Richard McCormick»: *The Thomist* 59 (1995): 279-311.

«teleological» or «proportionalist» ethics³, (iii) the alternative proposal of «the new natural law theory» associated especially with Grisez, Finnis, and Boyle, and (iv) the need for a retrieval and development of Thomistic moral philosophy that might complement the new appreciation of Thomas as a theologian. Moreover, *Natural Law and Practical Reason* seeks to respond to the concerns of modern, and especially Kantian, moral philosophy to articulate the «autonomous» character of moral action; it does so through a Thomistic articulation of «the autonomy of man in God», or «participated theonomy». This «participated theonomy» is evident when the second part of the *Summa* is read in light of its prologue, which teaches that man is the source (*principium*) of his actions as having free will and control over them.

Because of the enormous complexity of the questions Rhonheimer raises, the present review is intended as neither a blanket endorsement nor a refutation. Rather, its more modest objectives are (i) to sketch the main themes of *Natural Law and Practical Reason*, (ii) to indicate some of its stronger features that merit the serious consideration of Thomistic moral philosophers and theologians, (iii) to note some weaknesses, and (iv) to indicate its relation to alternative contemporary interpretations. We will proceed in seven steps: (1) an introduction to Rhonheimer's emphasis on the distinctive character of the practical reason (2); his articulation of natural law as a law of this practical reason (3); his exploitation of the theme of participation regarding anthropology and autonomy (4); the dynamics of the natural reason as the epistemological substructure of natural law (5); reason as the rule and standard of human morality (6); an application to the question of conjugal morality; and (7) some concluding comments.

For the sake of brevity, we will omit an overview of the book and embark immediately upon our study of its major themes.

1. The Distinctive Character of the Practical Reason

Rhonheimer believes that a correct understanding of how human nature functions as a foundation of moral normativity depends upon a recovery of «the personal structure of the natural law», which itself «becomes clear in Thomas only in the context of a theory of the practical reason» (xviii). This is natural law as the common possession and experience of man, prior to philosophical analysis⁴. Toward this

³ In light of his original audience of German speaking moralists, Rhonheimer generally uses the terms «autonomous» or «teleological ethics» to identify what English readers know as proportionalism (570).

⁴ On the need to account for this common aspect of natural law, see Alasdair MacIntyre's review article «Natural Law Reconsidered»: *International Philosophical Quarterly* 37 (1997) 98-99. Here MacIntyre defends Finnis for his contribution in this regard.

end, he offers a methodological critique of the traditional, «naturalistic» derivation of moral norms from metaphysics. Drawing upon a fresh reading of Aquinas, he proposes «a new methodology of ethics as a theory of the practical reason» (xix)⁵. Thus, our first task is to understand his conception of practical reason and its textual basis.

A) *Distinguishing Practical and Speculative Reason*

Rhonheimer's work is part of a significant movement in Thomistic scholarship that emphasizes the distinctive character of practical reason as reason ordered towards action. He became convinced of the need for a more adequate articulation of the practical order through the work of Wolfgang Kluxen and Germain Grisez⁶. In this he differs from earlier authors who stressed not the distinctive character of the practical reason but its grounding in the speculative. On this basis, they articulated the function of practical reason as «reading off», and then applying, the moral constraints imposed by the objective order of being, which was known through metaphysical reflection upon the pre-rational dimensions of human nature (9-11).

Rhonheimer points to Joseph Pieper's *Living the Truth* as a paradigmatic and relatively recent articulation of this earlier interpretation of Aquinas, which was generally associated with neo-Thomism, and has been the target of extensive criticism by revisionists. Their main line of objection was that this type of interpretation was based upon «essentialist» and «physicalist» misunderstandings of morality and was therefore unable to give an adequate account of the autonomous and personal character of ethics. Because it gives such a clear articulation of the «naturalistic» interpretation of St. Thomas, Pieper's work functions as a foil for Rhonheimer's account. Pieper's presentation emphasizes the «claims of reality», the «given structures of the external world of things», and «the true being of reality» such that «the inner truth of things becomes the norm and measure of behavior». Thus, the «moral is the yes to reality» and moral objectivity is ensured through the transformation (a «reading off» plus an application) of a speculative grasp of being into a practical knowledge of moral obligation (185-6).

⁵ Here we touch upon the important relationship between anthropology, metaphysics and ethics. Rhonheimer emphasizes that philosophical anthropology and the metaphysics of the human person presuppose, depend upon, and therefore follow from knowledge of the practical good of man, which is the object of practical reason. The methodological starting point is therefore reflection upon the experience of practical reason.

⁶ The key works were W. KLUXEN'S *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Hamburg: Meiner, 1980), and Germain Grisez's essay, «The First Principle of Practical Reason», in *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. A. Kenny (London: 1969). Note that Rhonheimer is not a proponent of «the new natural law theory», although he accepts some of their insights. The growing recognition of the distinctive character of the practical reason is articulated in a way that is congenial to more traditional Thomism in Daniel Westberg's widely respected study, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford Theological Monographs (Oxford & New York: Clarendon Press & Oxford University Press, 1994).

Rhonheimer agrees completely with Pieper that we must live according to the truth of our being. His primary criticism is that Pieper ignores the methodological questions proper to ethics and therefore gives the impression that the «ought» can simply be «seen» in the being of things. However, the requirements of moral virtue cannot be recognized at the level of nature, since virtue is a perfection of nature; therefore, moral philosophy requires a methodology of reflection upon the practical reason of virtuous agents. Moreover, by so emphasizing the objective order as known by speculative reason, this naturalistic type of explanation cannot do justice to the distinctive character of the practical reason as ordered toward the performance of actions. Such a reading, with its underdeveloped account of practical reason, is truly vulnerable to the revisionist charges of heteronomy, essentialism, biologism, etc.⁷

Rhonheimer's interpretation of Thomistic practical reason is distinguished from that of Pieper by a different understanding of what Thomas means when he says that the practical intellect is an extension (*extensio*) of the speculative⁸. Whereas the reading exemplified by Pieper explains this *extensio* by speaking of the practical intellect as applying speculative knowledge to particular actions, the newer reading offers some helpful precisions. It agrees that the single power of the intellect is always speculative by nature such that both dimensions are directed to intelligible truth, and further specifies that the speculative and practical reason are distinguished only by their goal or end. Thus, while «practical judgments are an extension of the speculative act of the reason, they are not to be considered as an extension of its theoretical judgments, but rather a distinct kind of judgment» (25). In particular, they are judgments about how to achieve a desired end. As will see below, a comprehensive account of these judgments, within a broader moral philosophy, will include a consideration of not only the natural law, but also judgments of conscience and of prudence. Therefore,

⁷ Rhonheimer later acknowledges that we can speak of a sort of translation from speculative knowledge of reality to moral claims, but «only in relation to *universal* and generally valid norms of morality». Moreover, he notes that «the peculiar function of the practical reason is in fact fully recognized by Pieper—if not always correctly—at the level of prudence» (193, n.5). Thus, his reproach is targeted primarily against the manualists, the early J. Fuchs, and revisionists like Alfons Auer, and only secondarily against Pieper in that his work was an important source for thinkers like Auer.

⁸ For example, in *ST I* q. 79 a. 11 *sed contra* Thomas writes *quod intellectus speculativus per extensionem fit practicus*. He draws especially upon the previously cited works by Kluxen and Grisez. Among earlier thinkers, Rhonheimer acknowledges that Jacques Maritain «has understood in excellent way the distinction between speculative and practical knowing as well as the epistemological situation of philosophical ethics» (44, n.7). Note that he also acknowledges significant areas of agreement with John Finnis. However, whereas Finnis and his collaborators have received extensive criticism from Thomistic scholars for their presentation of the methodological independence of natural law from metaphysics and nature, Rhonheimer is less vulnerable to such critique because of his explicit account of how the natural inclinations, the human person as *imago Dei*, and human reason are all ordered within the eternal law.

Rhonheimer's study is a response to the widely recognized need for a more adequate account of the unique character of practical reason⁹.

B) *The Proper Subject Matter of Ethics: Practical Reason and Human Action*

In his further efforts to correct both autonomous ethics or proportionalism, and a «naturalistic» presentation of Thomistic ethics, Rhonheimer offers a methodological proposal to specify that the proper subject of philosophical ethics is precisely the order of [practical] reason (*ordo rationis*) and the human actions that it directs.

In support of this proposal, he marshals textual support from the first lecture of Aquinas' commentary on Aristotle's *Nicomachean Ethics* in which the Dominican Doctor writes «the practical reason does not have the task of considering an order of being that is independent of it, such as the order of things in nature. This is, rather, the task of natural science and metaphysics». The practical reason is concerned, rather, with *an order that the reason itself creates* consciously among the acts of the will [emphasis added]. This ordering activity (*ordinatio*) of the practical reason has a «preceptive or imperative character». The order, or *ordo*, thus created is not the «order of natural things» (*ordo rerum naturalium*), but rather an «order of reason» (*ordo rationis*) that is created by the reason in the acts of the will, and is the subject matter of moral philosophy (*moralis philosophia*).

Later in the same lecture Thomas further specifies that «ethics has to do with actions that arise from the will in accordance with the ordering of reason: that is, with "human actions" (*actus humani*) or with "human actions ordered to an end" (*operatio humana ordinata in finem*), or simply with "man insofar as he acts voluntarily for the sake of an end" (*homo prout est voluntarie agens propter finem*)». In light of this last formulation, Rhonheimer offers the synthetic observation that «the analysis of the practical reason is always an investigation about the human being, and from the very distinct point of view of actions. To this extent, ethics «is already part of anthropology, without having to

⁹ In his *Right Practical Reason*, published after Rhonheimer's German original, D. Westberg acknowledges Rhonheimer's contribution «towards relating practical reason and natural law» but cautions that «the integration with the actual process of practical reasoning is still needed» (229, n. 1). Westberg's study elucidates this process and thereby provides a framework for the integration of Rhonheimer's contributions. See also RHONHEIMER'S *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis: Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemerkottext der aristotelischen Ethik* (Berlin: Akademie Verlag, 1994), in which he elucidates the relation between natural law and prudence. Denis J. M. Bradley interacts with this book in his *Aquinas on the Twofold Human Good*, (Washington, D.C.: CUA Press, 1997).

be derived directly from metaphysical anthropological statements» (32-33)¹⁰.

2. Natural Law as a Law of the Practical Reason

Rhonheimer seeks to distinguish the *practical* level of reason as oriented towards action from the *descriptive-reflexive* level of moral philosophy, and to articulate the widely neglected, and in his view primary, dimension of natural law at the former level of common human experience.

A) Natural Law as an Ordering Law of the Practical Reason

Through his own exercise of the reflexive activity of moral philosophy, Rhonheimer describes natural law as «the preceptive activity of the practical reason, as it constitutes the order of the virtues (*ordo virtutis*) and as it constitutes the content of this order—itself an *ordo rationis*» (59). Therefore, «the natural law is not *primarily and per se* [emphasis added] a collection of normative statements that the practical reason simply finds already there to follow: instead, it is the first, immediate, result of the practical reason's perceptive acts». He argues that natural law is properly identified as «the preceptive subject matter of the human reason», which, upon the reflection that is the beginning of moral philosophy, becomes «descriptive subject matter» and which is «objectified in the *habitus* of moral science in the form of prescriptive statements». Thus, it originates in practical realm, becomes speculative, and then practical again «when it is applied to concrete acts by judgments of the conscience» (58-61).

Following a lengthy, and often difficult argument for understanding natural law as a law of the practical reason, chapter 2 concludes with an important summary of Rhonheimer's position. «The natural law (or *lex naturalis*) is essentially "an ordering of the reason in regard to virtue" (*ordinatio rationis ad virtutem*). It is not a "law of being" as in the natural sciences, but rather is a law in the original sense of the word: a "command" of the practical reason»¹¹. Notice that, although Rhon-

¹⁰ This crucial anthropological perspective is most clear in the postscript where he emphasizes that his primary objective is «to make clear that here we are dealing neither with "reason" nor with "nature", but with human persons in whom nature and reason form a unity, where reason is itself "nature", and where the natural becomes visible as "human nature" only on the horizon of the reason» (569). He further emphasizes that "my body is what I am, and I am my body» (570). See also 333.

¹¹ Later, he offers the various Latin terminology used by Aquinas for law (or perhaps legislating) to emphasize that it is a work or *ordinatio* of the practical reason (561). These terms include *ordinatio rationis*, *propositio universalis rationis practicae*, *aliquid a ratione constitutum*, *opus rationis* and *dictamen rationis*. Rhonheimer states they all «contradict the

heimer clearly recognizes the measuring function of the eternal law¹², he wants to emphasize that the natural law, in the neglected perspective of distinctively practical reason, is precisely where the human agent participates most fully in the eternal law as a lawgiver.

This preceptive law is rooted in a multiplicity of natural inclinations, which must be integrated in the context of the person (*suppositum*), but do not yet have in themselves the character of a law, since they are still undetermined in their *ordinatio* to what is right (i.e., the *debitum*). Along with the inclination of the natural reason (*ratio naturalis*) towards the right act and end, these inclinations are integral components of the *suppositum*, and are therefore oriented by nature to a rational ordering (*ordinatio rationis*) by the natural reason. «This means that they are subject to a law, and that law is the natural law» (138). It is the *formal* participation of the rational creature in the eternal law (*lex aeterna*) because it is rational, actively measuring, and legislative (95).

Rhonheimer relies upon several key texts from the *Summa* for this understanding of «natural law as a law of the practical reason». From the programmatic article from the treatise on law in general (*ST* I-II q. 90 a. 1), he emphasizes with Thomas «law is something pertaining to reason», but not as a power, a *habitus*, or an act, but rather as something produced or constituted (ad. 2). Moreover, from the definition of law in q. 90 a. 4, he specifies that the generic sense of law is most fundamentally «an ordering [act] of reason» (*rationis ordinatio* or *ordinatio rationis*).

Moving from law in general, Thomas applies his previously cited doctrine about the constitutive character of law to the natural law (q. 94 a. 1). «The natural law is something constituted by reason (*per rationem constitutum*), just as a proposition (*propositio*) is a work of reason (*opus rationis*)». The second half of this text indicates that this «constitution» of the natural law is analogous to the creation of a *propositio*; Rhonheimer argues that this *propositio* should be understood, not in the grammatical sense of a sentence or statement, but as a judgment, command, precept, or dictate of reason (*dictamen rationis*), as Thomas emphasizes in the response of *ST* I-II q. 92 a. 2. Thus, in the context of the practical realm that Rhonheimer seeks to distinguish, recover and develop, he also works toward a correlative recovery of the

view that Thomas understood the natural law as «a regularity of nature» (like the law of gravity); thus, he sees them as evidence against a «naturalistic» interpretation of natural law.

¹² The notion of eternal law will be important as we progress. Thomas defines it as «the plan (*ratio*) of the divine wisdom, as directing all actions and movements». In God, it has the character of an *exemplar* or *idea*, whereas in the creature the eternal law is «what is exemplated» (*ST* I-II q. 93 a. 1). All *Summa* translations will be taken from the Christian Classics version, originally translated by the English Dominican Fathers, unless a quotation from *Natural Law and Practical Reason* is indicated.

primary sense of the natural law as regulative judgments *constituted* by the practical reason and comprising the preceptive subject matter thereof (62)¹³. As we will see below, Rhonheimer's attempt to recover and develop this preceptive, practical dimension of natural law is combined especially with his deeper reflection on the participatory character of human existence in an effort towards a more adequate interpretation of Thomas's primary text on the natural law, namely *ST* I-II q. 94¹⁴.

B) *Natural Law as a Law of Virtue*

Rhonheimer seeks to recover the harmony that Thomas articulated between reason, law, and virtue. In *ST* I-II q. 94 a. 3 Thomas explores the question of «whether all acts of the virtues are of the natural law». He answers that «all virtuous acts belong to the natural law», although «many things are done virtuously, to which nature does not incline us at first, but which through the inquiry of reason have been found to be conducive to well-living». The first part of this answer follows his teaching that action in accordance with virtue is also in accordance with both reason and natural law. The second part recognizes that moral virtue involves the integration of natural inclinations through the constitutive ordering of the reason. As Rhonheimer explains, the proper good (*bonum proprium*) of a given inclination, which is already a human good (*bonum humanum*), must be integrated into a particular human action such that it becomes a good specified and commanded by the practical reason (*bonum rationis*) as a good to be pursued (*bonum debitum*) here and now. In this way, although the inclinations were not originally ordered to a sufficient degree so as to move the person towards the good and rational actions in question, the order of reason becomes impressed upon them as virtuous dispositions are formed. Thus, within the unity of the person, the natural law is not only a part of the order of reason which has its ground in the natural inclinations; in its preceptive function, the natural law also puts virtuous order into the inclinations. In other words, because of the diversity of human goods, man does not possess a determination (*determinatio*) toward a single thing (*inclinatio ad unum*) through a natural form (*forma naturalis*), but must freely orient himself toward

¹³ Later in the book, we find that Rhonheimer relies especially upon the work of Joseph de Finance for this interpretation of the «constitutive and measure-giving function of the reason». De Finance explains that human reason has this power and authority «because our autonomy is a participation of the divine reason, it is a *participated* autonomy» (319).

¹⁴ In a later article, Rhonheimer further specifies the regulative dimension of his understanding of natural law. He writes «natural law is properly the law by which particular judgments of practical reason are rectified». It is both a law *constituted by* reason, and a law *regulating* reason. See his «Intrinsically Evil Acts and the Moral Viewpoint», 33.

the good through a form conceived by reason (*forma a ratione concepta*). In this light, Rhonheimer quotes Thomas's *De Virtutibus* a. 9: «Virtue of the appetitive part (that is, moral virtue) is nothing other than a certain disposition or form, stamped and impressed upon the appetitive power by the reason» (85).

C) *The Constitution of the Natural Law through the ratio naturalis*

Let us further consider Rhonheimer's attempts to articulate this constitutive quality of the natural law at the practical level, especially as it is grounded in the dynamic of the *ratio naturalis*. As we saw above, he argues that, within the process of practical reason, natural law should be interpreted as a command or precept. This implies that the first principle of practical reason (good is to be done and pursued and evil is to be avoided, from *ST* I-II q. 94) should be taken primarily as a precept directing the pursuit of good ends, and only secondarily as a reflexive, normative statement.

In a broader perspective, his account of this «constitution» of the natural law depends upon the relation between realities like the eternal law, inclinations, goods/ends, and these commands of reason. As a creature, man's mode of being (*modus essendi*) includes a measured participation in the eternal law through the natural inclinations, each ordered toward a proper good (*bonum proprium*), which is not yet a good in the moral or operative sense (*bonum operabile*). The specification of a moral good depends upon the natural reason (*ratio naturalis*), which has a natural inclination toward the right act and end (*inclinatio naturalis ad debitum actum et finem*) and functions as the basic dynamism through which the whole complex of natural inclinations is integrated within the unity of the person. Thus, in the process of moral action, these inclinations are concretely ordered toward their proper act and goal (*ad proprium actum et finem*), and therefore to the *proprium* of the practical reason, the «right» or «good» (*debitum*) which it commands¹⁵. «The «rational ordering» (*ordinatio rationalis*) that effects all of this is called the natural law (*lex naturalis*); it is the formal participation (formal because rational, actively measuring, and legislative) of the rational creature in the eternal law (*lex aeterna*)» (95).

In summary, Rhonheimer's understanding of the constitution of the natural law through the natural reason is rooted in the inclination of the intellect towards the truth, which itself reflects the anthropological and theological foundations of the human person as oriented towards God (*ad imaginem Deo*), and especially the human intellect as

¹⁵ Later, Rhonheimer writes that «the human reason is able to constitute the natural law in the other natural inclinations, insofar as it puts them in order; this is an *ordinatio* that corresponds to the eternal law» (244).

image of God (*imago Dei*)¹⁶. Within the realm of practical reasoning towards the achievement of good ends, this constitution of the natural law refers to the rational formulation of «commands» that actively measure the «means» under deliberation against the standard of reason, which is necessarily in harmony with the ordering of the natural inclinations and the eternal law. Moreover, in Rhonheimer's interpretation, we can speak of the shaping of the inclinations in virtue, according to the order of reason, as the constitution of the natural law as it persists in the character.

D) *Natural Law as a Participation in the Eternal Law*

For many Thomistic philosophers, the doctrine regarding the participation of the *lex naturalis* in the *lex aeterna* represents a metaphysical or theological addition that is really outside the interest of a philosophical ethics, since it does not contribute anything essential to a proper understanding of St. Thomas's conception of natural law (64).

Rhonheimer, on the other hand, emphasizes that «the key to understanding the concept of natural law in Thomistic ethics» is «understanding the natural law as a participation of the eternal law in the rational creature» (236)¹⁷. Therefore, he works towards a more adequate articulation of this participative foundation while granting that it «does not constitute either the preceptive act of the practical reason or the reflective experience of this act as law» (64). Although one might attribute concerns for the eternal law and the theme of participation to theological presuppositions, Rhonheimer emphasizes that there is «also a philosophy of the eternal law» (236) and that the «standpoint of the eternal law», then, is necessary for an integration of philosophical ethics into a «metaphysics of action» (235)¹⁸.

He begins his case for the importance of this participation with the observation that it is essential to grasp the binding character of law

¹⁶ Unfortunately, Rhonheimer does not integrate his presentation of practical reason in light of a clear account of the stages in the process of moral action, such as that offered by Daniel Westberg. However, Westberg's work can complement Rhonheimer's by offering a basis for this integration. See WESTBERG'S *Right Practical Reason*, 229, n.1.

¹⁷ However, we should note that for Rhonheimer, natural law as a participation in the objective eternal law is fully compatible with its autonomous character, through which it can be known, at least in principle, without revelation. His affirmation of this autonomous character of the natural law needs to be situated within a broader discussion of the role of principles and norms within the process of moral action; as we will see below, this occurs primarily in his later works.

¹⁸ In my view, this notion of a philosophy of the eternal law reflects too great a distinction between Aquinas's theology and philosophy. See, for example, Mark JORDAN, «Theology and Philosophy», in *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. Norman Kretzmann and Eleanor Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 232-51. Moreover, *Fides et Ratio* also offers a contemporary discussion that addresses the relationships between faith and reason, and theology and philosophy. For a balanced discussion of these aspects of the encyclical, see Avery R. DULLES, «Can Philosophy Be Christian»: *First Things* 102 (April 2000) 24-29.

(65). Recalling that the eternal law is the *ratio*, or order-giving element, of the divine governance of all things (*ST* I-II q. 91 a. 1) and that the natural law is a certain participation of it, Rhonheimer further distinguishes between the *passive* participation in the eternal law that is common to all animals through their natural inclinations, and the *active* participation that is uniquely exercised by human beings through reason (66-8). On the basis of this participatory understanding, he will argue that the order of reason (*ordo rationis*), which exists from eternity in God, is actively constituted *for the realm of human actions* through the natural law (65-6). Because free and contingent human actions have not been previously determined by nature, their order must be constituted by the practical reason in a way that respects its basis in the natural inclinations, its proximate measure in human reason, and its ultimate and participated measure in the eternal law. Later (243) he writes that the natural law in man is a participation in the ordering (*ordinatio*) of the divine reason itself, and it has two aspects: a participation *per modum cognitionis* (through knowing) and a participation *per modum principii motivi* (through a moving principle, or natural inclination see I-II q. 93 a. 6).

Rhonheimer's argument for an increased emphasis on the participatory character of the natural law becomes more compelling in light of his subsequent considerations of the participatory dimensions of metaphysics, anthropology, and epistemology. We will consider the first two immediately below (Part 3), and the third in the following section (Part 4).

3. Participation, and Moral Autonomy as Participated Theonomy

St. Thomas's account of «the participation of the natural law in the eternal law» is best understood in the context of his metaphysics of participation¹⁹. In Rhonheimer's fifth chapter, entitled «Participated Autonomy: Toward a Metaphysics and Anthropology of the Natural Law», he explores several dimensions of participation that contribute, not only toward an understanding of the participatory character of the natural law, but also towards an account of moral action that can be called «participated autonomy» or «participated theonomy». The most important of these include the participatory character of the anthropology of man as *imago Dei*, our participation in divine providence, and our twofold participation in the eternal law.

¹⁹ For the best contemporary treatment of this topic, see Rudi A. TE VELDE'S *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 46 (Leiden & New York: E.J. Brill, 1995).

A) *The Participatory Character, and Autonomy, of Man as imago Dei*

Thomas introduces the *Secunda Pars* of the *Summa* with the celebrated prologue that concludes «it remains for us to treat of His image, i.e., man inasmuch as he too is the principle of his actions, as having free-will and control of his actions». With this, Thomas signals his intent to offer an account of man's free movement towards his fulfillment in God (*motus ad Deum*). Rhonheimer finds in this prologue the interpretive key that opens for us Thomas's profound articulation of the personally autonomous character of human actions. He notes «the theme of participation is present in this passage, because the *imago* is a participation in the exemplar» (237), and builds upon this insight to elucidate the participative character of the *imago* (238), balancing a recognition of the radically imperfect degree to which we image the divine exemplar, with the complementary truth that our movement towards God is precisely a deepening participation in his likeness (i.e., *ad imaginem Deo*). It is important to recognize that, although the *imago Dei* in man is defined by our intellectual nature (*ST I q. 93 a. 3*), it must be understood especially in light of the human capacity to know and love God (*a. 4*). Therefore, when Thomas distinguishes the three modes of human participation in the *imago*, he does so according to their degrees of knowledge and love of God (*ad cognoscendum et amandum Deum*): (i) the natural aptitude to know and love God, (ii) the conformity of grace, (iii) and the similitude of glory.

In conclusion, Rhonheimer emphasizes that the *imago Dei*, «precisely because of its participative character», orients man towards a knowing and loving relationship with God (239). Indeed, the moral life involves a deepening participation in the divine likeness through free action. Because of this inherent orientation toward God, the freedom and dominion that humans exercise in their moral action cannot be understood as autonomy in the modern sense, but must be a participated theonomy²⁰.

B) *Participation in Divine Providence*

For St. Thomas, the universal scope of God's knowledge (*ST I q. 14*) implies that «the type of the order (*ratio ordinis*) of things towards

²⁰ «The human reason that provides the norm or measure for human action receives its regulating power from outside (i.e., from the divine intellect), even though it bears this normativity in itself, as a participated and received normativity. As a natural light of knowing, human reason is molded in its intentionality by the intentionality of the divine reason, or eternal law» (321). «When it is unhindered in its operation as reason, it expresses the deepest claims of human existence, participating effectively and formally in the nomothetic function of the divine reason» (321). Following de Finance, we can say that «God gives us His law, not as an external lawgiver, whose measures presuppose a constituted structure of obligation in order to bind us; he gives us his law by giving us reason». See also 333, 350.

their end should preexist in the divine mind» (q. 22). This *ratio ordinis*, or intelligible dimension of God's ordering of all things is called providence, and is distinguished from the execution of this order (*executio ordinis*), which Thomas calls government (ad. 2)²¹. Similarly, and quite contrary to modern ways of thinking, the scope of God's power (q. 25) and government (q. 103) is universal, extending to «all the acts and movements that are to be found in each single creature» (a. 5).

From this non-reductionist, theologically-informed perspective, Rhonheimer works against some recent proposals that would reduce God's universal foresight and causality within providence and government to a «transcendental framework» within which man has «a free space that God does not enter», leaving him to creatively shape the order of «good» actions in a way that would be strictly autonomous (243)²². His alternative proposal involves a recovery of Thomas's understanding of the participation of moral action in divine providence (and government), building upon the participative dimension of the doctrine of the *imago Dei*. Rhonheimer outlines Thomas's teaching about how our free action participates in divine providence through an account of the relationship between God's universal causality, and the secondary causality exercised by human agents²³. He argues that the key to an adequate account is to uphold both the presence of the universal cause in every particular cause, and the real causality of the particular cause. Thomas is able to meet these requirements through his metaphysics of participation and robust understandings of causality, which provide the foundation for an understanding of human autonomy as participated theonomy. In such an account, human action is both free and completely within the scope of the universal providence and causality of the God of biblical revelation (241-2).

In Rhonheimer's view, a recovery of the universal scope of God's knowledge and power excludes not only reductionist understandings of providence, but also the autonomous notion of natural law that allows for «a normative free space for creative-rational governance by

²¹ Whereas *ST I* q. 22 treats the topic of providence, qq. 103-119 consider God's (conservation and) government of all things.

²² David Burrell has recently articulated how this modern reduction of God to «the biggest thing around» has contributed to the development of modern atheism. He writes that «the history of philosophical theology clearly shows that when philosophical strategies are unable to respect these originating religious convictions, what results is a forced option between a pietism bereft of the critical philosophical edge which theological skills demand (as «faith seeking understanding») or an atheism triggered by the failure of philosophy to rise to a properly divine *theos*». See his «Creation, Metaphysics, and Ethics», forthcoming in *Faith and Philosophy* (2001).

²³ The key text from the *Summa* is *ST I* q. 22 a. 2 ad 4: «human providence is included under the providence of God, as a particular cause under a universal cause». In *De Veritate*, q. 5 a. 5 Thomas teaches that human agents, as spiritual beings, are not only cared for by divine providence, but are provident themselves. In *Summa Contra Gentiles*, III, 113 (no. 2873) he writes that «the governance of the actions of the rational creature, insofar as they are personal actions, pertain to divine providence».

man» (243-4). A more adequate account, on the other hand, will rely upon a deepening understanding of our participation in providence and in the eternal law. For example, Rhonheimer observes that man participates in the rule or standard of the *ordinatio rationis* of God's providence in a twofold manner: «in one way, through the fact that our being is "stamped" (*impressio*) with the various natural inclinations that all tend toward their own actions and goals (*actus et fines proprii*); in another way through being stamped by the light of natural reason (*impressio divini luminis in nobis*), on the basis of which we can decide between what is good and what is evil» (244). We will see this twofold participation in providence mirrored below in a discussion of our twofold participation in the eternal law.

C) *Man's Twofold Participation in the Eternal Law*

Thomas introduces his understanding of the eternal law (*ST* I-II q. 93) with reference to his previous treatments of the divine providence and governance upon which it depends. He defines eternal law as «the plan (*ratio*) of the divine wisdom, as directing all actions and movements». Commenting upon this article (*ST* I-II q. 93 a. 1), Rhonheimer (245) observes that this directive plan of the eternal law has the character of an *exemplar* or *idea* in God, whereas in the creature it is «what is exemplated» (an *exemplatum* or *ideatum* or *participatum*).

To foster a more precise understanding of our participation in the eternal law, Rhonheimer considers Aquinas's distinction (in *ST* I-II q. 93 a. 6) between «participation through a moving principle» (*per modum principii motivi*), and «participation through knowing» (*per modum cognitionis*)²⁴. The former is common to all creatures and is manifest in the natural inclinations. Considered in themselves, they «do not as yet possess the character of law. They are a participation of the law, not through the mode of law (*per modum legis*) but through the mode of the first mover (*per modum principii motivi*)»²⁵. The latter «participation through knowing» is unique to the rational creature, and is the mode where the eternal law is «formally and really effective as law» (244-9). It is a fuller participation that respects the natural

²⁴ Rhonheimer explains that this twofold manner of participating in the eternal law follows from the character of human existence as created, *esse per participationem*. In contrast to the divine simplicity, where there is no separation between knowledge and motion, the human subject «is a *compositum* of act and potency, or of "form" and "matter" (whereby "matter" denotes potentiality in respect to a formal determination».

²⁵ The natural inclinations, when considered «from above», and in connection with the divine *ordinatio*, «actually are law». However, to the extent that they are considered as a *participation* in the eternal law, as something created and existing in nature, they are not law because they don't contain the «ordering to the right end» (*ordinatio ad debitum*) in themselves. Rather they are in accordance with the divine *ordinatio* and the presupposition for law (249).

inclinations as «the foundation in man of the *ordinatio rationis*» and as «seeds» of the virtues. By so doing, it contributes to a true human freedom in which man becomes connatural to the divine *ratio* of the eternal law such that his free cooperation in divine providence through moral action reflects the spontaneity of sharing in the divine goodness and wisdom.

4. The Dynamics of the Natural Reason as Epistemological Substructure of Natural Law

In this section, we will consider Rhonheimer's proposal to interpret *ST* I-II q. 94 in light of his recovery of its epistemological substructure in the dynamics of the natural reason. We will see that our participation in the natural law through the mode of knowledge (*per modum cognitionis*) is an impression (*impressio*) of the divine light within us (257). This will help us to understand the «constitutive» function of human reason in formulating the natural law (247) as an aspect of the unfolding of the eternal law within the free, rational creature.

A) *The Light of the Natural Reason*

From St. Thomas's ubiquitous references to the teaching that the light of natural reason (*lumen rationis naturalis*) is an impression of the divine light within us (*impressio divini luminis in nobis*), Rhonheimer draws the reasonable conclusion that Aquinas considered this doctrine to be an integral component of an account of human knowledge. He interprets St. Thomas's reference to the divine light as «the divine being under the aspect of its intellectuality, its making visible of the truth» (257-8). Thus, to affirm that «the light of natural reason an *impressio* of the divine light within us» is to speak of our participation in the truth manifesting character of the divine intelligence. Rhonheimer equates this human participation in the divine light with Thomas's understanding of the «agent intellect». The function of this agent intellect can be described as rendering actually intelligible that which was previously only potentially intelligible, a task it performs by extracting the intelligible form from matter (290)²⁶.

Thomas's teaching regarding the intellect as a light corresponds not only to the epistemological implications of his metaphysics of participation, and to his epistemological doctrine of the agent intellect, but also

²⁶ Rhonheimer wants to correct a reductionist understanding that the human intellect is merely a pure faculty of knowing, «the capability for making a rational/discursive *collatio* (comparison) from the material of sense experience». In his view, such a perspective neglects the metaphors of light and the doctrine of the human intellect as a participation of the divine intellect (288, n. 7).

to his theological anthropology of man as *imago Dei*. As we have seen above, Thomas interprets this biblical and traditional notion according to a threefold gradation of human intellectuality including (i) the natural light of the intellect, (ii) the light of faith and (iii) the light of glory. The christological dimension of the theological realities underlying Aquinas's accounts of the *lumen intellectuale* and the *imago Dei* are most clear in his biblical commentaries. For example, in his commentary on the Gospel of John, the Divine Word (*Verbum Divinum*) is referred to as «the light of man» in two senses, as an object, and as a participated light. The usual citation of Psalm 4:6 is now presented with a christological specification in which «the light of the divine face is the Son, the perfect *imago Dei*» (264). Of course, for Thomas, the theological and explicitly christological dimensions of human knowing are carefully harmonized with the Aristotelian components of epistemology, which are given such prominence in more philosophical readings of Aquinas²⁷. Rhonheimer builds upon Thomas's teaching that sense perception should be understood as the *material cause* of knowledge (*ST I q. 84 a. 6 responsio*), to offer the further distinction that the intellect itself, a light which makes known what is already there but hidden, should be understood as the *formal cause* of knowledge (265-266).

Shifting from knowledge in general to knowledge of the natural law, Rhonheimer notes that the above doctrine and language regarding the *lumen rationis naturalis* is central to the argument of *ST I-II q. 91 a. 2*, which introduces Thomas's treatment of the natural law. Thus, it is appropriate to understand the specifically human participation in the natural law, i.e., «through the mode of knowledge? (*per modum cognitionis*), as a participation in the divine knowledge through the *lumen ratio naturalis*.²⁸

²⁷ Rhonheimer observes that «What for Augustine was an actual illumination by the divine intellect, becomes for Thomas an intellectual power, existentially anchored in man as *causa secunda*, but still participating in the divine intellect as image» (262). Thus, in *ST I q. 84 a. 5*, Thomas can echo Augustine's Platonic understanding that «the human soul knows all things in the eternal types, since by participation of these types we know all things. For the intellectual light itself which is in us, is nothing else than a participated likeness of the uncreated light, in which are contained the eternal types». In the same article he also clearly acknowledges that «besides the intellectual light which is in us, intelligible species, which are derived from things, are required in order for us to have knowledge of material things; therefore this same knowledge is not due merely to a participation of the eternal types». This balance between Platonic and Aristotelian elements is mirrored by article 6, which affirms that intellectual knowledge is derived from sensible things, but also emphasizes (in ad 3) that «sensitive knowledge is not the entire cause of intellectual knowledge. And therefore it is not strange that intellectual knowledge should extend further than sensitive knowledge».

²⁸ Similarly, the teaching regarding the *lumen rationis naturalis* is prominent in *ST I-II q. 19 a. 4*, which considers whether the goodness of the will depends on the eternal law. Rhonheimer writes that the point of the article is that the eternal law not only constitutes the human *ratio* as a rule but also really rules the good and evil in our conduct by way of a participation of this divine light of knowing in man. This participative light of knowing operates as a second cause, and this is precisely why the efficacy—the regulation or measure of the will and

B) *The Natural Reason's Process of Inventio
as Discovery or Explication*

In addition to recognizing the intellect as a *lumen intellectuale*, Rhonheimer's re-reading of question 94 on the natural law builds upon his own interpretation of how Thomas understands the intellect (*intellectus*) to be actualized through reason (*ratio*). Although this distinction between *intellectus* and *ratio* is widely recognized by contemporary Thomists, the relationship between these two dimensions is not well understood²⁹.

The common reading recognizes correctly that the prime analog for the *intellectus* is the divine mind, or God's knowledge of all things through a simple act of understanding. This reading further affirms that, because of its limited character as *intellectus imperfectus*, human knowing involves both *intellectus* and *ratio*, with reason working to remedy our defects in understanding.

Through a fresh reading of Aquinas, Rhonheimer offers what appears to be an original, plausible, and important contribution to our further understanding of the relationship between understanding and discursive reasoning. Thus, we will summarize his basic account of the discursive explication of the *intellectus* through the *ratio*, before re-considering question 94 in light of what he argues is its necessarily presupposed epistemological substructure (section C below).

According to Rhonheimer's reading, the discursive activity of the *ratio naturalis* is an unfolding of the truth that is initially grasped by the human intellect³⁰. In contrast to the divine exemplar, human under-

of actions— must, above all, be ascribed to the first cause «because the second cause is able to operate only in virtue of the first cause» (258).

²⁹ An important contribution toward the recovery of this distinction was Pierre ROUSSELOT's *L'intellectualisme de saint Thomas* (Paris: Beauchesne, 1909), ET: *The Intellectualism of St. Thomas*, trans. James E. O'Mahoney, O.F.M. Cap. (New York: Sheed & Ward, 1935). It has contributed to the recovery of a dimension of St. Thomas that was neglected in some earlier readings that were, perhaps, overly influenced by 19th-century rationalism. At this point, some readers will jump to the conclusion that Rhonheimer's epistemology is unduly influenced by Maréchal, transcendental Thomism and Kant; however, the text is replete with evidence to the contrary. As I read him, he clearly upholds against Kant the priority the thing known over the knower in the act of knowledge, and St. Thomas's understanding that we gain true, but limited, knowledge of reality through concepts. A further discussion of this important topic is beyond the scope of this essay.

³⁰ Rhonheimer's reading complements David Schindler's argument for the recovery of Aquinas' understanding of our implicit knowledge of God. In his «God and the End of the Intelligence: Knowledge as Relationship»; *Communio* 26 (1999) 510-540, Schindler writes that «this feature of the implicit has not been central in Catholic or at least Thomistic accounts of knowledge in the modern period, even though Aquinas appears to assert it as an almost axiomatic principle» (520). He discusses the implications of Aquinas' important principle from *De Veritate* (q. 22 a. 2) that «all knowers know God implicitly in whatever they know». In particular, this understanding of our implicit knowledge of God follows from the biblical doctrine of creation, and is of particular importance in restoring the harmony between faith and reason (520ff).

standing is characterized by an inherent imperfection that implies a potency toward further knowledge. «The discursive process of the reason is understood as an explication of what is implicitly contained in the naturally known (*naturaliter cognitum*) principles, but cannot be grasped in a natural or spontaneous way because of the weakness of the human intellect» (268). Thus, human knowing departs from first principles known simply, and proceeds through a process of *inquisitio/inventio* that concludes with a *resolutio* or return to the first principles in which the result is tested by a judgment (*iudicium*). The decisive point in this interpretation is that *ratio* comes to a conclusive judgment only in and through the more fundamental reality of *intellectus*. At this point, we once again have understanding, but now in a more refined and explicit sense. Thus, discursive reasoning or *inventio* is a transitional stage of knowing and not knowledge itself because knowledge, according to St. Thomas, is in the judgment where conclusions are comprehended in their principles (268-9).

To gain a more specific understanding of how human knowledge advances beyond things naturally known (i.e., first principles) through this «inventive» or discursive explication, Rhonheimer observes that Thomas frequently contrasts that which is known naturally (*naturaliter cognitum*) with that known through discovery or teaching (*per inventionem vel doctrinam*)³¹. Aquinas does not devote a specific question or article to an explication of *inventionem*, but he does devote *ST I* q. 117 to the topic of teaching (*docere*). Because Thomas frequently treats discovery and teaching as analogous processes (i.e., *per inventionem vel doctrinam*), Rhonheimer draws upon his account of the latter in q. 117 for insight regarding the former. Here, Thomas presents the learning effected by teaching «as the actualization of an intellect that stands in a state of potency toward knowledge of the conclusions». This process of learning/teaching involves a movement from principles to conclusions, which is occasioned by the movement of the teacher as external mover making use of words, pictures, or other signs (271-2). Thus, any transfer of knowledge, whether by learning/teaching or discovery (*inventio*) follows a similar process³². Significantly, Thomas

³¹ Thomas actually distinguishes *three* ways in which this advance in knowledge occurs. His teaching is most clear in his *Quaestiones quodlibetales*, VIII, q. 2 a. 2 where he specifies these as (i) through one's own discovery (*per inventionem propriam*), (ii) and through being taught by another (*per doctrinam alienam*) and (iii) through divine revelation (*per revelationem divinam*). See Rhonheimer, 296, n. 40.

³² Note that the acquisition of knowledge through teaching should be recognized as an authentic cognitive process that does not violate personal autonomy (283). This account can easily accommodate the Catholic understanding of the Magisterium as teacher, although such teaching appeals not only to the *lumen rationis naturalis* but also to the *lumen fidei*, the reason as illumined and supported by the theological virtue of faith (303). Thus, for example, a Thomistic account of the failure to grasp difficult moral norms would include not only the influence of the passions and the moral virtues on reason, but also the influence of the theological virtues, and the resulting light of faith.

applies to the natural law his basic contrast between things naturally known (*naturaliter cognitum*) and those learned through instruction or teaching (*per inventionem vel doctrinam*).

C) *The Discursive Explication of the Natural Law
by the Ratio Naturalis*

Based upon his retrieval of the epistemological infrastructure of the natural law, as found in Aquinas's teachings regarding (i) the natural reason as a participation in the divine power of knowing through an *impressio divini luminis in nobis*, and (ii) the *inventio* or explication of the *intellectus* by means of discursive reasoning (*ratio*), Rhonheimer proposes a reconsideration of the much-interpreted question on the natural law (ST I-II q. 94). His reading offers a plausible account of how, within a practical as opposed to a reflexive context, the secondary principles of the natural law function as an explication of the primary principles³³.

Rhonheimer seeks to present a harmonized account of the relationship between the «first and universal» and the «secondary and remote» principles of natural law by showing how the latter are «discovered» in the former through the discursive process of the natural reason, thereby providing the proximate rule or measure for actions. The basic movement that initiates this process of discovery is grounded in *synderesis*. As the *habitus* of first principles, it «provides a “natural” source of light, acquired without any discursive movement, but belonging to the practical reason and thus “bringing movement” and forming the “seeds” of all subsequent knowledge» (279).

Although the conclusions that result from this «inventive» process are considered secondary, this does not mean they are relatively insignificant; they are secondary in the sense of their subsequent cognitive explication. In the order of actions, however, they are less remote and therefore have more legislative significance than the first principles, due to their being closer to the object of action (279-80). Thus, these secondary principles, as part of the natural law itself, provide the proximate determination of the first principles as rule and measure of an action under consideration³⁴. However, the concrete

³³ Here we should recall again that, as opposed to a reflexive, philosophical rendering of natural law, Rhonheimer is especially interested in the natural law as it functions precisely as law (an *ordinatio rationis*), within the practical reason of the acting person. Although his emphasis is not upon a reflexive account of the principles of natural law, he explicitly acknowledges that he is in basic agreement with a standard treatment, such as R. A. Armstrong's «very circumspect and comprehensive», but underappreciated, *The Primary and Secondary Precepts of Thomistic Natural Law Teaching* (The Hague: 1966). Unfortunately, Rhonheimer does not give this dimension sufficient attention in this book.

³⁴ Rhonheimer emphasizes that this understanding of natural law—as an *ordinatio* unfolding from first principles according to the dynamic of the *ratio naturalis*—is quite different from a «legality» of the natural order or a «code» of laws «hidden in the very (i.e., material) existence of things» (276-7).

judgment of action (*indiciu electionis*) that provides the proximate rule (*regula proxima*) comes from prudence as right reason about things to be done (*recta ratio agibilium*). This proximate rule has for its object «the action to be done here and now» (*hic et nunc*), the concrete «doable» (*operabile*). Thus, the secondary principles are «proximate determinations of the first principles as they pertain to [the regulation of] our concrete actions» whereas the proximate rule of action itself comes from prudence (280).³⁵

When natural law is understood within this context of the dynamism of human reason, Thomas's reference to the «constitution» of the natural law by the natural reason can be seen as «an unfolding of the participation of the eternal law in man. This participation is two-fold: the consists, on the one hand, in the natural inclinations and, on the other hand, in the light of the natural reason, through which these natural inclinations become cognitively integrated into the context of human goods». This «unfolding of the natural law» takes place according to an autonomy that man has in virtue of being a *causa secunda*. It occasions a recognition of the moral life as a participated theonomy which reveals the *imago* character of self-reflective consciousness and of the way we share in God's role as lawmaker; it further «shows in what sense «nature» can be called the foundation of moral normativity» (286).

5. Reason as Rule for Human Action and Moral Objectivity

In contrast to a common interpretation of St. Thomas, according to which a metaphysical understanding of the pre-rational components of human *nature* provides the rule and measure for human action, Rhonheimer advances an interpretation in which *reason* is normative. Of course, the real challenge is to specify the particular sense in which reason is the rule and measure, and how both the natural inclinations and a philosophical understanding of human nature, pertain to the objectivity of moral action.

A) Reason, Law or Nature as Measure and Standard of Human Acts?

Rhonheimer presents a convincing argument that reason is the proper standard of moral action according to St. Thomas³⁶. He specif-

³⁵ «The measuring function of reason comes to its fulfillment, and becomes immediately relevant and effective right here, where the universal practical judgment of the reason [natural law] is communicated to the level of those judgments that trigger concrete actions» (323).

³⁶ In the programmatic first question of the *Secunda Pars* (a. 1 ad. 3), Thomas teaches that reason is «the proper principle of human actions» (*proprium principium humanorum actuum*). Later, in the first question of the treatise on law (*ST I-II q. 90 a.1*), he (i) reemphasizes that

ies that the eternal law or God's reason is the *ultimate* standard for human actions, whereas human reason provides the *proximate* rule and standard, and the natural inclinations form a *remote or indirect* standard (566-7)³⁷. In so doing, he argues against a more naturalistic interpretation of St. Thomas, as exemplified by Joseph Pieper and widespread in preconiliar neo-Thomism, which holds that a metaphysical account of human nature provides the methodological starting point and rational standard for natural law and ethics.

Rhonheimer's broader objective «is to make clear that here we are dealing neither with "reason" nor with "nature", but with human persons, in whom nature and reason form a unity, where reason is itself "nature", and where the natural becomes visible as human nature only on the horizon of the reason» (569). Thus, he stands in contrast to both autonomous ethics (or proportionalism), in which reason «stands over against the natural, in order to impose norms upon it» and a naturalistic interpretation of St. Thomas, in which reason «merely» grasps the natural and determines the moral obligation. Instead he holds that the originally non-spiritual (i.e., as found in pre-rational human nature) but standard-giving natural inclination is «constituted» through practical reason as a practical good and given a new «form» at the level of the person. Thus, for example, the truth of human sexuality at the personal level respects the intelligible standard as evident in the sexual inclination and, through the practical reason, freely constitutes particular actions that embody the full truth of married love: namely, the free, mutual self-giving of indissoluble permanence between two persons of opposite sex, in the totality of their body-soul existence, and in service of the transmission of human life (569-70).

Rhonheimer follows the explicit teaching of St. Thomas «that the *inclinatio naturalis* has a standard-giving function in relation to the *ratio naturalis*» (ST I-II q. 93 a. 3 ad. 2), which he understands to mean «that every act of knowing is somehow determined by a *res naturalis*, by some natural reality or object that comes "from outside"» (565). Of course, the «practical reason is the reason of a bodily and sexually constituted human person» who recognizes the ends towards which the natural tendencies are oriented as «already *bona humana* [human goods] by the fact of their belonging to the human being». They «become practical goods only in the context of action, and that means as

reason is the first principle of action (*ratio, quae est primum principium in agendis*), (ii) specifies that it is «the rule and measure of human acts» (*Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio*), and (iii) distinguishes it from law, which is «a certain rule and measure of acts» (*lex quaedam regula est et mensura actuum*).

³⁷ Rhonheimer writes that, «if the light of natural reason is not hindered in its proper action by the will or the disorder of sensitive appetites, [it] infallibly reveals the good to man» (316). Of course, in the existential state of original sin, it is far from infallible. Note that for this section, we will rely primarily upon the postscript, as it is more clear and concise than Chapter 7, which treats in detail «the normative function of reason and its fulfillment in moral virtue».

objects of willing, which in turn means as objects of rational judgments» (566-7). «The natural inclinations in themselves are only an indirect rule or standard, or in other words they form the basis of this standard; they still do not have the power to govern actions. They are rather a standard and rule for the natural reason, which in its turn is the rule and standard for actions, through its causing of order in the natural inclinations» (567).

B) *The Object of the Moral Act*

Interpreters of St. Thomas recognize that his vital contribution towards an account of the difficult question of the moral object includes a number of ambiguities. This lack of a fully intelligible account of the moral object has contributed to not only the deficiencies in the preconconciliar manualist tradition, but also to both postconciliar revisionism, and also to various differences between scholars who rely upon Thomas to articulate traditional moral teachings. In *Natural Law and Practical Reason*, Rhonheimer considers several aspects of this complex subject, especially as it pertains to practical reason³⁸. In this section of our study, we will summarize his account of the moral object as treated in this work, while in subsection 2 we will complement this with some brief observations on other aspects of the moral object as he develops them in some later works.

Rhonheimer devotes a section of chapter 2 to «The Moral Object, and How It Is Constituted». This initial treatment of the moral object should be understood in light of his efforts to develop a deeper understanding of the natural law in its practical context, as distinguished from the reflexive. In this section he draws upon St. Thomas to specify that, within the process of practical reasoning, the object of the act in its moral quality (*genus moris*) should be recognized as «a form conceived by reason (*forma a ratione concepta*)»³⁹. This observation helps him to highlight the «parallelism between the constitution of the objects of action (as moral objects) and the constitution of objects of natural law precepts», since both are constituted by the reason and have their origin in an *ordinatio rationis* (93)⁴⁰.

³⁸ In so doing, he draws widely on both primary and secondary sources. He agrees with the major thrust of an early article by Servais Pinckaers, although he judges that «his solution was not fully thought out in some of its aspects». He agrees more with T. G. Belmans, but considers his criticism of Pinckaers and subsequent refinements to be «somewhat exaggerated» (159, n. 60).

³⁹ See p. 90. Rhonheimer's primary text for this formulation of the moral object is *ST I-II* q. 18 a. 10, which states «the species of moral actions are constituted by forms as conceived by the reason». See also a. 2 ad. 2: «the object stands in relation to the act as its form». This notion of the object as an intellectual form conceived by reason is similar to the notion of the «proposal», as articulated in «the new natural law theory», although for Rhonheimer it also retains an inseparable connection to «the exterior act» as its form.

⁴⁰ He goes so far as to say that they are «really one and the same phenomenon, studied under two aspects and—in part—unto different levels: the two aspects mutually complement and illuminate one another» (87). Unfortunately he fails to adequately distinguish them.

As we have already seen, one of the defining characteristics of Rhonheimer's moral philosophy is his location of the natural inclinations, practical reason and the natural law within the broader intelligible and directive order of the eternal law. As we would expect, he situates the object of individual moral acts within this same order. On this basis, he argues that the primary sense of morally «objective» is to be integrated into, and measured by this eternal, intelligible and rational order (93)⁴¹. Thus, a good act will follow the order of reason, not only in the «order of specification» (*ordo specificationis*) where the intellect conceives the object and presents it to the will, but also within the «order of execution» (*ordo executionis*) where the moral quality of the action depends upon our free choice to do what we understand to be good.

In this section of the second chapter, Rhonheimer further specifies the moral object as the proximate end of an action (*finis proximus actus*). It is precisely the intelligible, rational, or formal element (i.e., the form) of the action (*materia circa quam*), which exists only within the context of practical reason, as distinguished from the material aspect (*materia ex qua*), which is considered outside the context of practical reason⁴². He emphasizes that the object is not determined through an abstract consideration of the proper goods (*bona propria*) towards which the various natural inclinations tend. To understand the moral object at this level of physical nature (*genus naturae*) is a crucial error, common to both a naturalistic interpretation of St. Thomas and to proportionalism. For example, when proportionalists judge, in abstraction from the human person and his moral action, that the natural inclinations are «morally indifferent» they have made an illegitimate moral qualification. Instead, a legitimate qualification at the properly moral level will depend upon whether the action in question respects the order of these proper goods (*bona propria*) within the broader order of reason such that they are integrated at the level of the person (87-90).

Later, in chapter 10, Rhonheimer explores several other dimensions of moral objectivity. His primary discussion distinguishes the object with respect to reason and will⁴³. We will treat this distinction in

⁴¹ On p. 475ff, he addresses the question of «intrinsically evil action» (*actio intrinsece mala*) and articulates an account of the «ethical context»; this notion enables a more adequate description of the action, beyond the physical level, and therefore allows an illuminating discussion of apparent «exceptions». It corresponds to what he later calls «intentional basic action».

⁴² For Thomas, «a formal and material aspect can be seen in every object», including the object of an action and the object of choice (91 and 160, n. 63). They are related as color (material) to light (formal). Just as light is required to perceive color, the formal aspect (i.e., in the context of the practical reason of the acting person) is required to grasp the moral character underlying the material aspect.

⁴³ He borrows this distinction from THOMAS'S *De Malo*, q. 2 a. 3: «The exterior act can be considered in two ways: in one way, according as it is apprehended with respect to its own reasoning; and another way, according as it is carried out in deed» (443, n. 24).

subsection 1 below, followed by a consideration of the relationship between object and intentionality in subsection 2, drawing upon some of his later writings to contextualize his contribution in *Natural Law and Practical Reason*.

1. The Object of Action as Object of Practical Reason and Will

Within the «order of specification» (*ordo specificationis*), the practical reason constitutes the moral object as the form of the external act. In Rhonheimer's reading, Thomas speaks of this formal element of the *materia circa quam*, or «matter concerning which» as giving the action its species as «right or fitting» (*materia debita*), such as «feeding the hungry», or «wrong» (*materia indebita*), such as «taking what belongs to someone else» (421).⁴⁴ When this moral object is properly constituted as a fitting object (*materia debita*), it «is constituted through understanding the *convenientia*, the *debita proportio*, the *debita materia*, or simply the *debitum* of definite exterior actions» (422). Rhonheimer concludes this discussion of the object from the perspective of *reason* by suggesting «in a certain sense, then, it would be preferable to speak of the «objective contents» or «meaning of the exterior act» instead of the «object of the exterior act», since the object is the exterior act itself, as ordered by the reason» (424). It is the external act, but precisely as understood by the agent.

To understand the moral object in «the perspective of a complete vision of human action» Rhonheimer argues that, besides the previous perspective of *reason*, i.e. the *ordo specificationis*, we must consider it within the «order of execution» (*ordo executionis*) as an object of the *will*, and therefore as carried out in deed (425). He draws upon *ST* I-II q. 1 for his fundamental understanding of the moral object as «the goal or end that the will seeks», or similarly «the goal or practical good that is pursued in doing»⁴⁵. Of course, this object recognized by the will as a desirable good has been presented to it as such by reason. Thus, Thomas emphasizes «the good considered as such, i.e., as appetible, pertains to the will before pertaining to the reason. But considered as true it pertains to the reason, before, under the aspect of goodness, pertaining to the will: because the will cannot desire a good that is not previously apprehended by reason» (q. 19, a. 3, ad. 1).

⁴⁴ See also *Natural Law and Practical Reason*, 442, n. 18, and the quotation from *ST* I-II q. 72 a. 3 ad. 2.

⁴⁵ The first article of *ST* I-II q. 1 specifies «those actions are properly called human which proceed from a deliberate will», and that «the object of the will is the end and the good». Thus, the object of willed *human acts* is the end and the good. In article 3, Thomas clarifies that such «human acts» are equivalent to «moral acts». Building upon the response to article 3, Rhonheimer draws his basic definition of «the object of a *moral action*», in the perspective of the will, as the goal or end (*finis*) that the will seeks; it is this object that gives the act its moral qualification and specification (414-15).

Lest we neglect the anthropological and theological character of Thomas's account of how we perceive the true and good object, we must take note of the teaching of the article that immediately follows (i.e., q. 19 a. 4). In the context of an explicit reference to the imagery of light (Ps 4:6) and the intellectual character of the *imago Dei*, this article emphasizes «the goodness of the human will depends on the eternal law much more than on human reason». Therefore, in accord with the interpretation of the participatory character of human knowing as sketched above, we can see that the choice of the object of action should be understood in the context of our participated theonomy. Thus, in the unified perspective of the acting person, Thomas presents a harmonized account of the moral object as both a form constituted by the practical reason, and as end of the interior act of the will, while receiving its ultimate measure from the eternal law that man recognizes through various levels of participation in the Divine light.

2. Moral Object and Intentionality

In the above discussion from *Natural Law and Practical Reason*, we sketched Rhonheimer's articulation of Thomas's teaching about «the connection between object and practical reason»; namely, that the practical reason constitutes the object and presents it to the will as practical good and end. He also refers to some subsequent publications in which he articulates more fully «the intentional structure of the object of action», according to which «the object of action always includes within itself a basic intentionality formed by the reason» (408–9, n. 18). In these later writings, he works toward a more adequate account of the moral object by emphasizing that it must be understood in an «intentional» perspective⁴⁶. By this he means the distinctively «ethical» and «first-person» perspective of the «acting person», in contrast to the «causal-eventistic» understanding of human action from the perspective of the external observer, as presumed by proportion-alism. This means that the act is not simply described in its natural or physical species, but precisely in its moral species and as a human act, whose proper description requires reference to the act of the will. Of course, his articulation of this intentional perspective presupposes his earlier teaching that a good object must be within the order of reason as established by the eternal law and manifest in the natural inclinations⁴⁷.

⁴⁶ See his «Intrinsically Evil Acts and the Moral Viewpoint», and «Intentional Actions and the Meaning of Object». Thomistic scholars will quickly specify that Aquinas's incorporation of intentionality is a carefully qualified one, developed as an explicit correction to the exaggerated intentionality of Peter Abelard. On this see David M. Gallagher's lucid study, «Aquinas, Abelard, and the Ethics of Intention», in *Studies in Thomistic Theology*, ed. Paul Loeckey (Houston, Tex.: Center for Thomistic Studies. University of St. Thomas, 1995), 321–358.

⁴⁷ Thus, Rhonheimer holds with Thomas that there are naturally given limits to the intentions that correspond to a given behavioral pattern. Thus, for example, «it is not simply up to me to decide whether my shooting at a person's heart is or is not in an act of punish-

He specifies that the object, understood as a *forma a ratione concepta*, includes both the «matter» of the action and its «why» or «what for». The object «is a material doing chosen under a description», where this «description» actually contains the intentional content of the action. Thus, for example, the merely material description of «raising one's arm» does not adequately specify the object of an action whereas «to greet somebody by raising one's arm» does so, precisely because it includes an intentional structure⁴⁸. The object understood as end of the act (*finis operis*) is «the *basic* intentional content of a concrete action» and therefore something like the «formal object» of an action». It is the agent's goal understood «independently of the further goals he may pursue by choosing this concrete action. It is the goal which specifies the performed action as a determinate *type* of intentional action, the one which Aquinas usually calls the *finis proximus* of a human action, i.e., its object»⁴⁹.

In these later works, Rhonheimer is working to articulate the teaching of *Veritatis Splendor* regarding the existence of objectively evil acts. However, he does not do so from the perspective of «normative ethics» because he believes that only a virtue ethic is capable of considering actions in light of the rightness of appetite that enables the actor to perceive the concrete good within its narrative context, which includes a network of morally qualified relationships. As part of this broader strategy to address the question of moral objectivity within the context of virtue ethics, Rhonheimer works toward a further articulation of this «intentional» perspective, especially regarding what he calls an «intentional basic action» and the «moral object» as its «intentional basic content»⁵⁰.

Before moving on to a short discussion of how Rhonheimer's reading of Thomistic ethics applies to the difficult question of contraception, let us conclude our study of the moral object and intentionality with a few comparative remarks that will reach somewhat beyond the immediate subject matter. Rhonheimer's approach can be located somewhere between more traditional interpretations of Thomistic

ment». See «Intentional Actions and the Meaning of Object», 298.

⁴⁸ See «Intrinsically Evil Acts and the Moral Viewpoint», 30, and «Intentional Actions and the Meaning of Object», 294-5.

⁴⁹ See «Intrinsically Evil Acts and the Moral Viewpoint», 31-2. We should acknowledge that he is working directly against the proportionalist understanding of intentionality, which expands the understanding of the moral object beyond the immediate act to include the intended consequences, which are then used to justify particular acts which have been understood by the Tradition to be evil.

⁵⁰ See «Intrinsically Evil Acts and the Moral Viewpoint», 26, 34. He develops these notions in his *La prospettiva della morale: Fondamenti dell'etica filosofica*, trans. Anselm Jappe, Studi di filosofia (Rome: Armando Editore, 1994), and also the expanded version *Die Perspektive der Moral: Grundlagen der philosophischen Tugendethik* (Berlin: Akademie Verlag, 2001). He applies them to sexual ethics in his *Etica Della Procreazione*, trans. Ellero Babin (Rome: Mursia, 2000).

moral philosophy⁵¹ and «the new natural law theory» of Grisez and Finnis. With the former, his interpretation recognizes the normative and standard-giving quality of the divinely established moral order, including the significance of natural inclinations. His qualified inclusion of a basic level of intentionality within the object of the act can also be found in more traditional accounts, although these tend to emphasize the moral intelligibility of the physical dimension of the object, and exhibit greater caution about explicitly including intentionality within the object⁵². We might locate Rhonheimer as a circumspect and creative Thomist with a leading role in the effort to develop a more precise vocabulary regarding the moral object⁵³. Moreover, this presentation reflects his interaction with recent work in virtue theory, «the new natural law theory», proportionalism, more theological interpretations of St. Thomas, and the encyclical *Veritatis Splendor*.

With the proponents of «the new natural law theory», he emphasizes the distinctive «order of the practical reason» as the proximate standard of morality over the remote standard of nature; and also explicitly rejects a naturalistic understanding of the object of moral action, which would describe the act in its physical structure excluding even immediate intentionality. Like Grisez and Finnis, he emphasizes that the natural law is not originally known through the derivation of moral norms from a metaphysical understanding of human nature, but instead is recognized through subsequent reflection upon moral action⁵⁴. Moreover, he accepts, at least on the surface, the famous

⁵¹ In this category, we might include Janet E. SMITH, *Humanae Vitae: A Generation Later* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1991), Ralph M. MCINERNEY, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Rev. ed. (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1997), especially 77-89, and Steven A. Long's recent critique of John Finnis's reading of Aquinas «St. Thomas Through the Analytic Looking Glass»: *The Thomist* 65 (2001) 259-300.

⁵² For example, Russell Hittinger cautions against the proportionalist strategy of including what might be called «remote» intentionality within the moral object in his «The Pope and the Theorists»: *Crisis* 11 (December 1993), esp. 34-35, whereas Rhonheimer defends his «basic intentionality» in his «Intentional Actions and the Meaning of Object», 297ff. Although I suggest that these perspectives are complementary, compare also Hittinger's emphasis on the natural law as promulgated by God and imposing moral obligation on man, in his «Natural Law as Law», with Rhonheimer's emphasis how natural law is participated in and «constituted» by man.

⁵³ For an example of this development in another author, see the terminological precision of Janet Smith's recent work, «Moral Terminology and Proportionalism», in *Recovering Nature: Essays in Natural Philosophy, Ethics, and Metaphysics in Honor of Ralph McInerney*, ed. Thomas S. Hibbs and John O'Callaghan (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1999). See, for example, pages 134-5 and 143, notes 2 and 6, where she acknowledges the «problematic» character of the word «intention» and borrows the notion of «specifying circumstances» from Mark Lowery to distinguish the *finis operis*, as the «specifying circumstantial intention», from the ultimate end or intention of the agent, which she calls the motive, and associates with the traditional notion of *finis operantis*. Her «specifying circumstantial intention» corresponds directly to Rhonheimer's «basic intention».

⁵⁴ In this work, Rhonheimer does not indicate either how one moves from the common experience and recognition of natural law to an account of primary and secondary principles (such as the one he cites by R. A. Armstrong), or how known principles (and norms) pertain

objections against deriving an «ought» from an «is» as articulated by both «Hume's law» and G. E. Moore's «naturalistic fallacy»⁵⁵. However, his primary emphasis in such discussions is to articulate the distinctive perspective of moral action and practical reason, and to specify exactly how realities like the natural inclinations pertain to objective morality. The end result is an account that is well grounded in Thomistic texts and therefore, although it challenges the traditional interpretations at various points, retains a fundamental continuity while contributing to a genuine advance⁵⁶.

6. Application to Conjugal Morality

In this short section, I will indicate the fecundity of Rhonheimer's presentation of Thomistic ethics through a brief sketch of his account of the Catholic teaching regarding the inseparability of the unitive and procreative dimensions of the marital act, and the ensuing prohibition of their partition through artificial contraception⁵⁷. Because he works from the perspective of virtue ethics, Rhonheimer approaches the question of contraception as pertaining to the virtue of chastity, which he locates under the heading of procreative responsibility.

His concern to analyze ethical questions at the personal and not merely natural level sensitizes him to the importance of the inseparability principle, which reflects the fundamental body-spirit unity of the acting person as it pertains to procreation. Thus, he evaluates the procreative good, not at the natural level, but at the personal level, while respecting the order of reason as it is revealed in pre-rational nature. From this unified, personal perspective, we can recognize that the meaning of sexual love is revealed in the spiritual love that should inform it, whereas the sexual expression of love between husband and wife gives to marital spiritual love its particular, embodied form. Thus, on the one hand, a marital act whose object included only «procreat-

to the practical reasoning of the acting person. However, he treats these topics at length in his *La prospettiva della morale*, including the new and expanded German version, *Die Perspektive der Moral*. He distinguishes *principles*, understood properly as the ends of the virtues and formulated by natural law, from *norms*, which are reflexive, propositional formulations of moral principles on different levels and always related to intentional actions. Furthermore, he analyzes how these principles and norms apply to prudence and conscience.

⁵⁵ Unfortunately, Rhonheimer's qualified acceptance of these modern critiques is stated too strongly, especially given their subsequent refutation, which he to some extent acknowledges, citing R. MCINERNEY'S, *Ethica Thomistica*, 49-52.

⁵⁶ Thus, Rhonheimer's account as described above, although drawing upon selected insights from Grisez and Finnis, avoids Steven Long's criticism that the moral object for Finnis neglects the physical character of the act. See LONG'S «St. Thomas Through the Analytic Looking Glass», esp. 290, n. 85.

⁵⁷ This section draws upon *Natural Law and Practical Reason*, 109-138, and especially «Contraception, Sexual Behavior, and Natural Law» which presents more clearly the same basic account.

ion» or only «mutual love» would be inadequate to the body-spirit unity of the human person⁵⁸. On the other hand, the object of a good marital act will be ordered toward the total self-giving of one's bodily and spiritual being with an openness to procreation and cooperation with God's creative love, while taking into account all of the factors involved in deciding the size of a family. Such an act is an act of the virtue of chastity, or procreative responsibility, through which the person exercises self-mastery under the guidance of reason and will.

When analyzed from the perspective of virtue theory, the act of refraining from sexual intercourse to avoid pregnancy is a bodily act of procreative responsibility, which will normally include appropriate expressions of marital love and reciprocal self-giving. For Rhonheimer, the essential point is that the very act of continence is a bodily and sexual act because it is performed for, and informed by, the ordering reason of procreative responsibility. This involves not merely a «guidance of reason and will» as with contraception, but a *virtuous* form of this guidance in which the bodily behavior fully participates through the virtue of temperance⁵⁹. The contraceptive act, on the other hand, involves a choice against virtuous self-control by continence, rendering needless a specific sexual behavior informed by procreative responsibility and the natural law. In separating the unitive and procreative dimensions, it is not an act of virtuous dominion of reason and will in accordance with the body-spirit unity of the human person; to that extent it goes against the marital union, and the marital act itself, with its inherent ordering toward bodily and spiritual fecundity. In this way, it contributes to a disintegration of virtue, reasoning, sexuality, marital love, human society and the Church.

Rhonheimer's attention to realities such as the eternal law and the metaphysics of participation allow his analysis of procreation to be readily extended into a theological perspective. For example, the acts of procreative responsibility occur through our active, intelligent participation in divine providence, and thus through the natural law, which for Rhonheimer refers especially to «the order established by reason in man's natural inclinations». They thereby integrate the sexual inclination into the order of reason, which is also the order of human love and of the eternal law. As a free intelligent participation in this divine order, such good acts not only develop the virtue of procreative responsibility or chastity, they are also ordered toward the development of spiritual love and the promotion of the *communio personarum*

⁵⁸ Indeed, as Rhonheimer shows at numerous points, proportionalist moral theories that justify contraception exhibit the spiritualist and dualist tendencies of Rahnerian anthropology, according to which the body is reduced to an instrument of the «person», who is basically a spirit in the world.

⁵⁹ For this clarification, and several others, I have benefited from personal correspondence from Prof. Rhonheimer. See *Natural Law and Practical Reason*, especially 119, and 126-128.

that builds the human society in general, and the Church in particular⁶⁰. Within this non-reductive philosophical framework, Rhonheimer can readily account for the sacramental character of marriage as a «third end», which is a higher perfection that builds upon the procreative and unitive ends (163, n. 78). Thus, to the degree that a marriage is integrated into the eternal law, it becomes an efficacious sacramental sign that communicates the love and life that it signifies, at the levels of both human nature and grace.

7. Conclusions

Martin Rhonheimer's *Natural Law and Practical Reason* merits careful study by moral philosophers and theologians because it documents a circumspect and insightful project of Thomistic *ressourcement* in light of the contemporary questions raised by proportionism, «the new natural law theory», and a more theological reading of St. Thomas in light of 20th-century theology. It offers a thoughtful but provocative understanding of the natural law as a law of the practical reason through which man puts rational order into his inclinations and thereby deepens his participation in the eternal law through knowledge and virtue. This proposal builds upon a fascinating re-reading of Thomistic natural law in light of what Rhonheimer calls its epistemological substructure, which can be recognized in the participative character of the human intellect as *imago Dei*. Similarly, Rhonheimer proposes an understanding of the moral object as a «form conceived by reason», which when combined with his later articulations of the «basic intentional object» and the «basic intentional act», provide robust philosophical support for the Catholic teaching regarding objective morality. Moreover, in response to the modern interpretation of the human realities of freedom and self-determination as «autonomy», *Natural Law and Practical Reason* argues that they can be better understood as a «participated theonomy», through which we realize our destiny as a free intelligent participants in God's providential plan.

Of course, the book is subject to several criticisms, including what the author admits to be its «rather excessive size» (xi). Moreover, because its purpose is to document an ongoing process of reflection, the reader should not expect a concise, systematic exposition but rather a series of learned, sometimes difficult, always insightful, and often

⁶⁰ The theologian will recognize that this growth in virtue corresponds to the healing and perfection of the image of God in man, which is an important background theme within the *Summa*, and which as Anna Williams has shown, corresponds to the Eastern theology of divinization. See her «Deification in the *Summa Theologiae*: A Structural Interpretation of the *Prima Pars*», *The Thomist* 61 (1997) 219-255.

provocative studies, which should be read in light of the author's ongoing work.

Perhaps the most valuable contribution of Rhonheimer's reading of Thomistic moral philosophy is that it takes into account a series of themes of particular interest to moral theologians, including the various ways in which we participate in the eternal law, divine providence, the natural law, the divine light and the «new law» of grace, understood as a share in «the life of Christ by the power of the Holy Spirit» (546). His explicit intention to support the needs of moral theology is evident in his concluding chapter (sections VII-X), where he writes that an adequate presentation of moral theology will not only uphold moral truth and objectivity but it «must [also] be fundamentally *Christological*», meaning that it must understand man in light of his restored and elevated human nature and filial adoption «in Christ»⁶¹.

By recognizing these theological presuppositions, we can understand Rhonheimer's sensitivity to the priority of the eternal law over nature in natural law theory. In his view, theologians must go further yet, to recognize the assumption of natural law along with the rest of human nature through the incarnation. Moreover, Rhonheimer's re-emphasis on the proper location of natural law within the broader context of the eternal law helps him to avoid a problematic separation of nature and grace. This unified theological perspective helps Christians to rediscover the fundamental truth that «the moral requirements of being human overburden or simply go far beyond the moral capacity of man in his fallen condition». More positively, such a theological re-centering helps us to articulate, with an evangelical confidence that need not overlook interreligious respect and sensitivity, the «scandalous» Christian claim that our only hope for «corresponding fully to the demands of being human» lies within the mystery of the Church and depends upon the grace of the Holy Spirit (548). In this rich theological context, difficult moral questions such as the requirements of marital chastity can be understood not only through a convincing philosophical explanation relying upon natural law and virtue theory, but as an invitation to participate in the christological pattern of sacrificial love according to the Father's will, and supported by the life of grace within the Church.

Because it supports the recovery of such an authentic theological perspective, Rhonheimer's moral philosophy challenges those who evaluate it to also grapple with crucial questions regarding the relation between theology and philosophy, the thorny problems of the relat-

⁶¹ By reading Rhonheimer's attempted retrieval of Thomistic moral philosophy in light of these theological (and biblical) presuppositions, we can recognize that his methodology is consistent with Chapter 7 of John Paul II's encyclical *Fides et Ratio*, which reaffirms the authority of Scripture through a consideration of what he calls «the requirements placed upon philosophy (and theology) by the word of God».

ionship between nature and grace, the authority of Scripture in theology, and the requirements and prospects for a more christological presentation of Thomistic ethics at the service of the new evangelization⁶².

WILLIAM F. MURPHY, JR.

University of Notre Dame.



⁶² On these points see, Francis MARTIN, «*Sacra Doctrina* and the Authority of its *Sacra Scriptura* According to St. Thomas Aquinas»: *Pro Ecclesia* 10 (2001) 84-102, and Livio MELI-NA, «Christ and the Dynamism of Action: Outlook and Overview of Christocentrism in Moral Theology»: *Communio* 28 (2001) 112-139.

Liberalismo, comunitarismo, realismo

En busca de la tercera vía

1. El liberalismo como filosofía práctica central de nuestro tiempo

No parece que sea necesario argumentar mucho para sostener que el liberalismo es la filosofía política —y en general, la ética— predominante en Occidente desde la década de los '80; en efecto, se trata de la perspectiva supuesta, explícita o implícitamente, por la enorme mayoría de los ensayos de filosofía práctica presentados desde entonces; además, aquellos modelos de filosofía moral que se anuncian como no-liberales se construyen casi siempre en oposición dialéctica con el liberalismo, y no dejan de compartir muchas de sus afirmaciones. Desaparecido el marxismo como referente intelectual válido y actuante en el pensamiento occidental, las diferentes versiones liberales han pasado a ocupar el centro de la arena en las disputas intelectuales acerca del modo adecuado de vida de los hombres y, en especial, de su convivencia política y de su regulación jurídica. Muestra acabada de ello es que la propuesta de filosofía práctica de John Rawls, *opus magnum* del liberalismo contemporáneo, aparece como el punto de referencia inexcusable en casi todos los debates morales y políticos de nuestros días¹.

Esta versión contemporánea del liberalismo puede ser caracterizada según tres rasgos principales: uno referido a su noción del sujeto moral, otro concerniente a su visión de la ética y el tercero centrado en su teoría de la justicia o de los principios básicos de la organización social y política. En lo que respecta a su noción del sujeto, ésta resulta de atribuir la autonomía pensada originariamente por Kant para el sujeto racional, al sujeto utilitario propio del utilitarismo empirista; de este mo-

¹ Vide J. RAWLS, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971). Sobre esta obra, vide C. I. MASSINI CORREAS, «Del positivismo analítico a la justicia procedimental: La propuesta aporética de John Rawls»: *Persona y Derecho* 42 (2000) 161-210 y la bibliografía allí citada.

do, la capacidad absoluta de autonormación pasa a ser ejercida por un sujeto pensado fundamentalmente como portador de deseos, instintos e intereses, que hace uso de su autonomía para la eficaz realización de esos impulsos. Ha sostenido a este respecto Henry Veatch, que la ética contemporánea está dominada por un paradigma según el cual los humanos son animales esencialmente apetitivos, inclinados a la satisfacción de un infinita variedad de deseos, impulsos e inclinaciones, cualesquiera que ellos sean, con la única condición de que hayan sido elegidos libremente². Este sujeto *construye* con su razón la moral para hacer posible la máxima satisfacción de sus deseos e intereses, con la única limitación, basada a su vez sólo en el autointerés, de no afectar directamente a los deseos e intereses de los demás.

El sujeto liberal, propio de las sociedades modernas, ha sido caracterizado agudamente por Giuseppe Abbà, al decir que

«[...] él es portador de intereses, pero está "desvinculado". Esto significa que él decide, ya sea acerca de la moral a adoptar en la vida pública, ya sea sobre los valores, formas de vida, concepciones del bien y de la felicidad a adoptar en la vida privada: él no reconoce ninguna moral ni concepción del bien en cuanto normas independientes de su decisión. Al decidir acerca de la moral, no parte de ningún dato normativo previo: ni de tradiciones sociales recibidas, ni de vínculos naturales o sociales, ni de roles o funciones sociales; parte, por el contrario de principios puramente racionales aceptables por cualquier agente racional, independientemente de las concreciones particulares de su ubicación natural, histórica, social o cultural»³.

En especial, este sujeto está radicalmente desvinculado de cualquier ligamen *natural*, en el sentido de alguna índole constitutiva propia, que condicione la realización práctica de sus opciones vitales; dicho de otro modo: carece de una naturaleza práctica, que marque finalísticamente⁴ los carriles centrales de su realización personal y lo disponga a recibir connaturalmente las perfecciones o bienes alcanzados a través de su actividad libre.

De este modo, la actividad del sujeto así pensado no es constitutivamente moral, sino que cada agente aparece como radicalmente autónomo, tomada la palabra *autonomía* en su sentido etimológico de autonormación, de la posibilidad de configurar su vida y su actividad conforme a sus opciones meramente individuales. Por otra parte, estas opciones no necesitan ni pueden ser justificadas racionalmente: desde Hume la razón aparece, en el ámbito moral, como meramente instrumental:

² H. VEATCH, «Is Kant the Grey Eminence of Contemporary Ethical Theory?»: *Ethics* 90 (1980) 218-255.

³ G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?* (Roma: LAS 1996), p. 261.

⁴ Vide R. SPAEMANN, «Téléologie de la nature et action humaine»: *Études Phénoménologiques* 12 (1996) 43-63. Vide asimismo E. R. HASSING (Ed.), *Final Causality in Nature and Human Affairs* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1997).

«La razón instrumental —escribe Charles Taylor— se ha desarrollado junto a este modelo de sujeto humano, que tiene profundo asiento en nuestra imaginación. Ofrece una imagen ideal de un pensamiento humano que se ha desligado de su confusa incrustación en nuestra corpórea constitución, de nuestra situación dialógica, de nuestras emociones y de nuestras tradicionales formas de vida, a fin de convertirse en pura y autoverificadora racionalidad»⁵.

Y en lo que respecta a la moralidad, al quedar radicalmente desligada del sujeto humano, fuera de cualquier dimensión que le sea constitutiva, la moralidad aparece entonces sólo en el marco de la actividad transeúnte referida a otros, y reducida a lograr que cada sujeto en su actuación autónoma no lesione la igual autonomía de los restantes sujetos⁶. En otras palabras, el único límite de la autonormación radica en la interdicción de aquellas conductas que impidan a los demás el ejercicio pleno de su autonomía: «El bien protegido por el principio de autonomía —ha escrito Carlos Nino— es la libertad de realizar *cualquier* conducta que no perjudique a terceros»⁷.

De aquí se sigue que todo el resto, es decir, el ámbito completo de la vida personal, de la excelencia humana, de la realización de los bienes humanos individuales y sociales, queda excluido del ámbito de la moralidad y remitido a la aceptación irrestricta por parte de cada sujeto. En este sentido, David Gauthier sostiene que

«[...] toda la estructura normativa de una sociedad depende de la actividad deliberativa de sus miembros individuales [...]; se parte de que la validez de las normas sociales [las únicas propiamente morales] depende y se deriva de normas aceptadas por los miembros individuales de la sociedad. No hay ninguna otra fuente reconocida por todos de donde puedan extraer su validez»⁸.

Nos encontramos, por lo tanto, frente a una ética exclusivamente construida a través de meras opciones personales, sin referencia constitutiva alguna a los datos de la realidad humana: ni a su índole propia, ni a su cultura, ni a su historia, ni a su contexto social. Por otra parte, esta ética se construye fundamentalmente a través de principios hipotéticos de aceptabilidad y valor universal, es decir, que valdrían para todos los sujetos independientemente de su aceptación fáctica, ya que esta aceptabilidad tiene por único fundamento el procedimiento seguido para llegar a esos principios: desde esta perspectiva, sólo un procedimiento capaz de promover la imparcialidad puede justificar la universalidad y

⁵ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, trad. P. Carbajosa Pérez (Barcelona: Gedisa, 1994), p. 128.

⁶ Vide C. I. MASSINI CORREAS, «La concepción deontológica de la justicia: El paradigma kantiano»: *Anuario da Faculdade de Direito da Universidade da Coruña* 3 (1999) 351-367.

⁷ C. NINO, *Ética y derechos humanos* (Buenos Aires: Paidós, 1984), p. 148.

⁸ D. GAUTHIER, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, trad. P. Francés Gómez (Barcelona: Paidós, 1998), p. 163.

otorgar alguna objetividad de los principios morales. Finalmente, la ética así concebida tiene por objeto sólo las acciones individuales de los hombres, nunca sus modos de vida ni sus calidades personales; se trata de lo que Abbà ha denominado una ética «puntillista», es decir, centrada sólo en cada acto del sujeto y pensada para juzgar sólo acto por acto⁹, sin consideración alguna a la perspectiva de la vida como un todo o a las virtudes o vicios que pueden hacerla valiosa o miserable¹⁰. Y las cosas no pueden ser de otro modo, ya que la concepción liberal de la ética es antiperfeccionista¹¹, es decir, parte de la imposibilidad de conocer objetivamente las líneas centrales de la perfección humana y, consecuentemente, de promover las virtudes y los modos de vida ordenadas a lograrla.

De esta concepción de la moralidad se siguen coherentemente las doctrinas liberales de la justicia, para las cuales el punto de partida es siempre la autonomía radical de los individuos y lo que se persigue con ellas es alcanzar una situación en la que, por la vigencia de ciertos principios alcanzados a través de meros procedimientos, generalmente de carácter contractual, el ejercicio de esa autonomía resulte compatible con el ejercicio de la autonomía de todos los demás¹². Por supuesto que, desde esta perspectiva, no existen bienes comunes, ni es posible asumir alguna concepción objetiva del bien humano en general: los bienes son por definición individuales y su concepción es meramente subjetiva. Por su parte, el Estado no debe realizar nada que pueda ordenarse al bien humano, ya que ello significaría actuar paternalísticamente, cercenando o sustituyendo la autonomía individual y ejerciendo la más oprobiosa tiranía que pueda concebir el hombre¹³. Por supuesto que en las teorías liberales de la justicia, al ser meramente procedimentales, desaparecen por principio los contenidos, así como cualquier referencia sería al mérito o a la calidad de los bienes como criterio de reparto¹⁴.

2. Las aporías de la concepción liberal

Ahora bien, esta visión liberal del sujeto moral, de la eticidad y de la justicia, no por haber alcanzado una aceptación generalizada en nues-

⁹ Cfr. G. ABBÀ, *op. cit.*, p. 225 y *passim*.

¹⁰ Vide R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, trad. J. L. del Barco (Madrid: Rialp, 1991), *passim*.

¹¹ Vide A. CRUZ PRADOS, *Ethos y polis: Bases para una reconstrucción de la filosofía política* (Pamplona: Eunsa, 1999), pp. 23-30.

¹² Cfr. J. RAWLS, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 6ss.

¹³ Cfr. I. KANT, «Über den Gemeinspruch: Das Mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», en *Schriften zur Geschichtsphilosophie* (Stuttgart: Reclam, 1992), pp. 118ss.

¹⁴ Vide M. WALZER, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism & Equality* (Oxford: Blackwell, 1996), pp. 6-10 y *passim*.

tros días carece de aporías, ni deja de generar numerosas perplejidades. Entre ellas, las que aparecen como fundamentales se refieren, en primer lugar, a que el sujeto utilitario-hedonista de las éticas liberales resulta constitutivamente extraño y refractario a la moral; ello es así, toda vez que ese sujeto está pensado como radicalmente libre, con una libertad no circunscripta por una naturaleza y, por lo tanto, la normatividad moral le resulta necesariamente externa y ajena. Y no puede ser de otro modo, toda vez que la moralidad supone inevitablemente restricciones a la libertad, y si esa libertad resulta ser constitutivamente ilimitada, no existen razones consistentes para que el sujeto deba restringir voluntariamente sus deseos e intereses:

«Porque la moral es externa —afirma Ros Poole— no puede suministrarnos una razón que sea *nuestra* razón, por la que nos sintamos obligados a actuar del modo que ella determina. Podemos oír su voz, pero ignoramos por qué debemos obedecerla»¹⁵.

Estamos aquí en presencia efectivamente de un sujeto autónomo, pero autónomo respecto de la moral, autónomo con referencia a las normas morales¹⁶.

Por su parte, la moral concebida al modo liberal hace radicar su fuerza obligatoria en una universalidad formal, alcanzada por un mero procedimiento constructivo y desprovista de cualquier referencia, tanto al modo de ser propio del hombre, como a su contexto histórico, cultural o social. Por otro lado, se tratará siempre de una universalidad ficticia, toda vez que está fundada en una aceptabilidad meramente hipotética por parte de todos los sujetos implicados, sin referencia objetiva alguna a estructuras de la realidad, ni la humana, ni ninguna otra. Ahora bien, resulta evidente que la fuerza obligatoria de una moral así concebida, no puede ser mayor que la de las premisas en las que se funda, y si éstas revisten carácter ficticio, la eticidad en ellas fundada no puede trascender el nivel de una quimera. Se trata, ni más ni menos, de una moral basada en el hipotético acuerdo al que *deberían* haber llegado ciertos sujetos y que, por lo tanto, *habrían* de considerar como obligatorio, *como si* hubieran prestado autónomamente su consentimiento¹⁷.

Por supuesto que una moral sin fuerza obligatoria sería y dirigida a un sujeto que le es radicalmente refractario, tiene pocas posibilidades de ofrecer una teoría de la justicia consistente y racionalmente justificada. En su lugar, pensadores como Rawls, Ackerman, Gauthier o Bu-

¹⁵ R. POOLE, *Moralidad y modernidad*, trad. A. Martínez Riu (Herder: Barcelona, 1993), p. 203.

¹⁶ Vide L. NÚÑEZ LADEVEZE, *La ficción del pacto social* (Madrid: Tecnos, 2000), p. 66.

¹⁷ Vide P. KOLLER, «Las teorías del contrato social como modelos de justificación de las instituciones políticas», en L. KERN & H.-P. MÜLLER (Eds.), *La justicia: ¿Discurso o mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractualista*, trad. J. M. Seña (Barcelona: Gedisa, 1992), p. 28.

chanan¹⁸, proponen un modelo constructivo según el cual un conjunto de individuos autointeresados, sometidos ficticiamente a un conjunto de condiciones especiales, condiciones que prejuzgan inevitablemente acerca del resultado del acuerdo¹⁹, aceptarían hipotéticamente ciertos principios básicos de organización social. Estos principios de justicia, aceptables por todos por meras razones de autointerés, pero en condiciones imaginadas de modo que garanticen la imparcialidad, darían lugar a la moralidad propia de la vida social, que es, por otra parte, la única moral defendida por las propuestas liberales.

Pero queda en claro que una metaética meramente procedimental, no puede transformar las razones autointeresadas —«prudenciales», en el sentido kantiano— en razones propiamente morales y que del mero procedimiento racional resulta imposible extraer consistentemente contenidos normativos que no hayan sido introducidos arbitrariamente en el establecimiento de las condiciones de partida. En este sentido, Otfried Höffe escribe que

«Rawls pretende deducir los principios de justicia de una elección racional de prudencia [en el sentido de autointerés]. Ahora bien, las prescripciones de la prudencia son imperativos hipotéticos y no categóricos; son heterónomos, derivan del propio bienestar, y son por lo tanto tributarios de aquello que se opone más netamente al principio moral kantiano»²⁰.

Y Arthur Kaufmann refuta la «falacia procedimentalista» en que incurrían los liberales, al escribir que

«[...] es imposible llegar a contenidos materiales partiendo únicamente de la forma o del procedimiento, o por lo menos contando únicamente con éste. Es evidente aquí el carácter circular de la demostración [...]»²¹.

3. La reacción comunitarista

Estas aporías y varias otras más, referidas no solamente a los supuestos metaéticos de las concepciones liberales, sino también a sus contenidos ético-normativos, han dado lugar a varias reacciones críticas, algunas de las cuales han sido agrupadas bajo la designación genéri-

¹⁸ Vide sobre algunos de estos autores F. VALLESPÍN OÑA, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan* (Madrid: Alianza, 1985).

¹⁹ Vide H.-P. MÜLLER, «Mercado, estado y libertad individual: Acerca de la crítica sociológica de las teorías contractualistas individualistas», en *La justicia: ¿Discurso o mercado?*, cit., p. 221.

²⁰ O. HÖFFE, «Rawls, Kant et l'idée de la justice politique», en *L'état et la justice: John Rawls et Robert Nozick* (Paris: J. Vrin, 1988), p. 85.

²¹ A. KAUFMANN, «En torno al conocimiento científico del derecho»: *Persona y Derecho* 31 (1994) 19.

ca de «comunitarismo»²². En realidad, sería mejor hablar de «comunitarismos», ya que se trata en este caso de una serie de reacciones contra los supuestos y los resultados del pensamiento liberal, que si bien tienen varios puntos en común, difieren en buena medida a la hora de proponer alternativas al pensamiento liberal hegemónico. Pero si se circunscribe el estudio a las líneas generales de esta modalidad de pensamiento, es posible constatar que, en lo que se refiere a la noción del sujeto moral, los comunitaristas afirman que la noción liberal de ese sujeto es artificial y para nada realista; efectivamente,

«[...] el sujeto moral no está desvinculado, sino “comprometido”, y es comunitario, esto es, con una identidad moral definida a través de varias formas de pertenencia a una comunidad; está estructurado por roles dentro de prácticas sociales y dentro de una comunidad que persigue un bien común; está constituido de relaciones intersubjetivas, por las cuales él reconoce su propio bien en el bien de la sociedad»²³.

En especial, Michael Sandel achaca al liberalismo, centrándose en su versión rawlsiana, que su noción del sujeto como «desvinculado», «independiente» o «liberado» (*unencumbered*) de su entorno social y con una existencia previa y neutral a sus bienes y a sus opciones por ellos, es ficticia, además de carente de profundidad moral y privada de su significación relevante²⁴.

Esta visión comunitaria del agente moral como esencialmente configurado por sus vínculos sociales, tradicionales e históricos, y radicalmente ordenado a fines dotados de una existencia cultural previa a las opciones del sujeto, tiene como consecuencia una concepción de la moralidad según la cual no es posible conocimiento y virtud ética fuera del marco acotado de ciertas comunidades de vida moral²⁵. La vida en común, escribe Edmund Pincoffs,

«[...] es el aspecto de la situación humana que es más central en la ética. Es el hogar natural de los conceptos morales, incluidos especialmente las condiciones disposicionales que llamamos virtudes y vicios y, entre ellos, especialmente las disposiciones que configuran nuestra conducta bajo códigos y estándares comunes»²⁶.

Desde esta perspectiva, la fuente excluyente de la normatividad moral la constituyen los hábitos y las tradiciones sociales de la comunidad

²² Un muy buen resumen de las líneas centrales de la corriente comunitarista se encuentra en el libro de C. NAVAL, *Educación ciudadana: La polémica liberal-comunitarista en la educación* (Pamplona, Euns, 1995), pp. 59-126.

²³ G. ABBA, *op. cit.*, p. 262.

²⁴ M. J. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 175 y *passim*.

²⁵ Cfr. M. WALZER, *op. cit.*, p. 6.

²⁶ E. L. PINCOFFS, *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics* (Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1986), p. 9.

a la que pertenece constitutivamente el sujeto, quien se encuentra radicalmente imposibilitado de trascenderlos y de arribar a una concepción universal de la moralidad, más allá de los circunscriptos límites de su cultura particular.

Y en lo que respecta a la concepción de la justicia, los comunitarismos parten todos ellos de un rechazo frontal de la «perspectiva de los derechos»²⁷, propia de las versiones liberales, que colocan en las prerrogativas del individuo el punto de partida de las doctrinas de la justicia. En este sentido, puede sostenerse que así como las propuestas liberales, en la medida en que son individualistas, están centradas en los derechos, las comunitaristas se centran en los bienes comunes participados²⁸. Pero tanto el contenido de esos bienes comunes, como la calidad de los méritos necesarios para participar en ellos, no dependen aquí sino de «tradiciones jurídicas compartidas» o de «un cuerpo de principios establecidos», generado histórica y tradicionalmente en el marco de comunidades de vida particulares²⁹. En este sentido, Michael Walzer afirma que

«[...] los bienes en el mundo tienen significados compartidos porque su concepción y creación son procesos sociales. Por la misma razón, los bienes tienen distintas significaciones en distintas sociedades [...] No existe un único conjunto de bienes básicos o primarios concebible para todos los mundos morales y materiales, o bien, un conjunto así tendría que ser concebido en términos tan abstractos, que sería de poca utilidad al reflexionar sobre las particulares formas de distribución»³⁰.

4. Las limitaciones del comunitarismo

De las premisas precedentes, se sigue de modo difícilmente discutible que una concepción del sujeto que lo reduce prácticamente a sus condicionamientos sociales, sumada a una visión de la eticidad que circunscribe sus contenidos normativos a lo histórico-tradicional-cultural y que desemboca finalmente en una doctrina de la justicia y de los bienes meramente contextualista, no puede sino abocar inevitablemente al relativismo ético y jurídico³¹. En este sentido, es posible sostener con verosimilitud que

²⁷ Vide M. A. GLENDON, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse* (New York: The Free Press, 1991).

²⁸ Vide S. AVINERI & A. DE-SHALIT, «Introduction» to ID. (Eds.), *Comunitarianism and Individualism* (Oxford, Oxford University Press, 1996), p. 7.

²⁹ Vide R. BELLAH ET ALII, *The Good Society* (New York: Vintage Books, 1992), pp. 126 y passim.

³⁰ M. WALZER, *op. cit.*, pp. 7-8.

³¹ Acerca de la desviación hacia el relativismo en A. MacIntyre, vide G. P. GEORGE, «Moral Particularism, Thomism, and Traditions», en *In Defense of Natural Law* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 249-255. Para la crítica del relativismo, vide A. MILLÁN PUELLES, *El interés por la verdad* (Madrid: Rialp, 1997), pp. 144-155.

«[...] las premisas metaéticas del comunitarismo tienden hacia el relativismo moral [...] Desde que los valores que la gente sostiene, en general, y el concepto de justicia en particular, derivan de sus comunidades, no hay modo para que este concepto resulte universal o absoluto»³².

Ahora bien, si se niega toda universalidad posible a los contenidos de la eticidad y se los encierra en los estrechos límites de una tradición, una cultura o una sociedad, desaparece ante todo la posibilidad de fundamentar de modo fuerte, es decir, absoluto y definitivo, los principios de la eticidad y el contenido de las virtudes humanas. Pero como sostiene con acierto Wolfgang Wieland,

«[...] quien pregunta qué hay que hacer nunca querrá darse por satisfecho con una respuesta hipotética [...] Jamás se puede obrar de un modo meramente condicional. En la incondicionalidad del obrar se funda el hecho de que todo agente es responsable de las consecuencias de su acción [...] El obrar es, en cada instante, irrebasable e incondicionado. La responsabilidad por él no puede ser relativizada»³³.

Pero no sólo queda la ética sin fundamento suficiente en una perspectiva estrictamente comunitarista, sino que también desaparece completamente la posibilidad de realizar una labor crítico-estimativa de la moralidad social de las diferentes comunidades, desembocándose en una legitimación particularista de la diversidad³⁴. Esto resulta evidente, toda vez que, sin un baremo trans-cultural y trans-comunitario, no resulta posible valorar críticamente los hábitos sociales, la legislación o las prácticas políticas de las diversas sociedades particulares. Está claro que la pretensión ilustrada de aplicar irrealísticamente un ideal acabado de perfección social, construido sólo racionalmente, a todas las sociedades históricas o coetáneas, y de aplicarlo además de un modo inmatizado y rígido, resulta irrazonable e ilusoria; pero es también claro que la crítica a esta pretensión quimérica no puede conducir a la también irrazonable aceptación de cuanto particularismo aparezca en el horizonte humano, por absurdo e injusto que éste resulte³⁵.

Además, la lógica interna del particularismo multiculturalista debe tener un límite, ya que librada absolutamente a sí misma conduce inevitablemente a la fragmentación cada vez más diversificada y a la reivindicación localista de comunidades cada vez más pequeñas:

³² S. AVINERI & A. DE-SHALIT, *op. cit.*, p. 4.

³³ W. WIELAND, «Filosofía práctica y epistemología», en *La razón y su praxis: Cuatro ensayos filosóficos*, trad. A. Vigo (Buenos Aires: Biblos, 1996), pp. 93-94.

³⁴ Vide A. DA RE, «Il bene il giusto: Una panoramica delle attuali proposte etico-politiche», en R. A. GAHL (Ed.), *Etica e politica nella società del duemila* (Roma: Armando Ed., 1998), pp. 56-57.

³⁵ Vide C. I. MASSINI CORREAS, *El derecho natural y sus dimensiones actuales* (Buenos Aires: Ábaco & Universidad Austral, 1999), pp. 99-55.

«La necesidad de reconocimiento debe poder coordinarse con el respeto por las otras diversidades, así como con el compartir algunas reglas comunes; de otro modo, existe el riesgo de una fragmentación *ad infinitum*, con continuos reclamos, de parte de grupos y comunidades cada vez más particulares, de marcar la propia especificidad»³⁶.

La dispersión social y cultural ilimitada sólo puede conducir a una Babel de criterios morales, donde nada será comprensible y todo incommensurable, es decir, a resultados similares a aquéllos que los comunitaristas consideran como la intolerable «fragmentación» interna de las sociedades liberales contemporáneas³⁷.

5. En búsqueda de una nueva alternativa: La contribución de Millán Puelles

En vista de las limitaciones, reduccionismos y dificultades que presentan las más representativas propuestas contemporáneas de filosofía práctica, resulta casi obligada la búsqueda de una tercera vía, que ofrezca una salida razonable, completa y operable de las aporías que hemos enumerado sucintamente. En la búsqueda de esta vía alternativa, una opción razonable es la indagación de las respuestas que ofrece a los problemas estudiados el realismo filosófico, que aparece en la historia del pensamiento como la «corriente central de occidente»³⁸, y que es ampliamente considerada como una concepción filosófica de las realidades prácticas equilibrada e inclusiva. En esta oportunidad, y a los efectos de limitar razonablemente la investigación, recurriremos a la presentación que hace de esa corriente filosófica Antonio Millán Puelles, por considerar que su obra reviste una amplitud, una profundidad y una originalidad en sus planteos que la hacen especialmente apta para servir de base a una exposición relevante de la filosofía práctica realista³⁹.

El primero de los temas que hemos venido analizando, el de la naturaleza propia del agente moral, es abordado por Millán en varios lugares de su obra, en los que pone de manifiesto la estructura de naturaleza y libertad propia del sujeto humano⁴⁰, estructura que es el supuesto necesario de la moralidad; en efecto, según Millán, el hombre no es primordialmente libertad, como lo propone el liberalismo, sino que la

³⁶ A. DA RE, *op. cit.*, p. 60.

³⁷ Vide CH. TAYLOR, *op. cit.*, pp. 138ss.

³⁸ Vide G. P. GEORGE, *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality* (Oxford: Clarendon Press, 1995), pp. 1995.

³⁹ Sobre algunos aspectos de la filosofía práctica de Millán Puelles, vide C. I. MASSINI CORREAS, «Privatización y comunidad del bien humano: El liberalismo deontológico y la respuesta realista»: *Anuario Filosófico* 27 (1994) 817-828.

⁴⁰ Vide A. MILLÁN PUELLES, «La síntesis humana de naturaleza y libertad», en *Sobre el hombre y la sociedad* (Madrid: Rialp, 1976), pp. 33ss.

tiene recibida en su índole o naturaleza propia, lo que la constituye en una libertad *humana*, intrínsecamente relativa al modo de ser específicamente humano:

«Aunque el hombre es libre, su innata libertad no es la raíz de las demás perfecciones que él posee, ni define primordialmente el modo humano de ser. Si se piensa que el hombre *es* libertad —no que la *tiene* como esencialmente derivada de su específico ser— se termina, si se piensa con entero rigor lógico, negando toda esencia o naturaleza humana [...], con la consecuencia, también lógicamente ineludible, de que no cabe entonces entender la rectitud moral de la conducta como algo exigido por la libre fidelidad al ser específico del hombre [...]»⁴¹.

Y es en esta índole propia del hombre: su naturaleza específica, donde se encuentra la razón por la que él se constituye radicalmente como sujeto moral, es decir, por la que el agente está constitutivamente abierto a las exigencias de la moralidad. Escribe en este sentido Millan que

«[...] la cuestión de lo necesario para que un ser sea afectable por el deber —o, dicho de otra manera, la cuestión de cómo ha de ser un ser para que el deber pueda concernirle— no se refiere al origen del valor absoluto del deber, sino a lo que hace falta que en un ser exista para que en él pueda tener el deber su peculiar vigencia [...] La vigencia del deber en el hombre presupone en éste, además de la libertad del albedrío, también [...] la existencia de una peculiar naturaleza [...] Ser hombre y ser apto, de un modo fundamental o radical, para la moralidad [...] de la conducta son realmente lo mismo»⁴².

Pero además, esa misma naturaleza no sólo es el fundamento de la radical apertura a la moralidad del sujeto humano, sino que también es la fuente de los contenidos de la moral; no es la fuente última de la exigencia del deber moral, ya que éste, por su carácter incondicionado y absoluto, tiene necesariamente su fundamento último en la Persona Absoluta⁴³, sino que se constituye en la razón decisiva por la que ciertas acciones son debidas y otras prohibidas:

«En último término, el deber es relativo al ser. Y como el deber atañe al hombre, entonces es relativo al ser del hombre, a la naturaleza humana. Si quitamos de en medio esa relatividad toda la ética se nos convierte una fantasmagoría, un discurso sobre valores etéreos, como pasa con la pura axiología: valores que están en el aire y que no tienen nada que ver con el ser del hombre»⁴⁴.

⁴¹ A. MILLÁN PUELLES, *El valor de la libertad* (Madrid: Rialp, 1995), p. 76.

⁴² A. MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser: Una fundamentación de la ética realista* (Madrid: Rialp, 1994), pp. 183-189.

⁴³ *Ibid.*, pp. 396ss.

⁴⁴ A. MILLÁN PUELLES, *Ética y realismo* (Madrid: Rialp, 1996), p. 81.

Millán ejemplifica esto con el caso del deber moral de solidaridad humana:

«[...] en la solidaridad humana hay un reconocimiento implícito [...] de una cierta unidad entre los hombres. No se trata, adviértase bien, de que la solidaridad en cuestión estribe en ese reconocimiento, sino que lo implica y lo presupone. Ninguna forma de unidad entre los hombres es posible sin una esencia común a todos ellos, i. e., sin una esencia que realmente sea y que sea realmente humana en tanto que dada a todo hombre, por muchas que puedan ser las diferencias de grupo, raza religión, costumbres, etc. [...] La *actitud solidaria* no puede constituirse como una forma de elevación al bien común [...] sin la advertencia de la *solidaridad ontológica* entre los miembros de la especie humana»⁴⁵.

Al centrarse en la referencialidad de la moral respecto de la índole humana, la ética de Millán resulta ser una ética perfeccionista y de virtudes. Es perfeccionista en cuanto establece dos dimensiones fundamentales de la dignidad de la persona humana: la primera, la dignidad fundamental innata que corresponde a todo ser humano por el mero hecho de serlo, y que tiene un fundamento trascendente a su humanidad; la segunda, la dignidad moral que el hombre adquiere por el ejercicio de las virtudes morales y que no consiste sino en la afirmación libre de las coordenadas fundamentales de su humanidad⁴⁶. A estas dos formas de la dignidad humana se corresponden otras tantas formas de libertad: a la primera le corresponde la libertad trascendental, tanto del entendimiento como de la voluntad; a la segunda, conviene la que Millán denomina «libertad moral», y que consiste en

«[...] una especie de autodomínio adquirido, a diferencia del libre albedrío humano que es innato [...]; y como quiera que todo autodomínio es un cierto autoposeerse, la libertad moral tiene [...] el carácter de una autoposición adquirida, no innata [...] La libertad moral es el estado que consiste en la posesión de las virtudes morales. El valor de la libertad es cabalmente el que la posesión de las virtudes morales da al hombre precisamente en cuanto hombre, es decir, dotándole de los hábitos merced a los cuales esté inclinado a obrar en consonancia con las exigencias propias de su racionalidad constitutiva»⁴⁷.

E insistiendo en la vinculación de la perfección o «verdadera autorrealización humana» con la verdad acerca de hombre y su naturaleza, Millán Puelles escribe que

«[...] la libertad moral no puede identificarse con cualquier autorrealización del ser humano [...]; la verdadera autorrealización habría de serlo la que cumpliera propiamente el requisito del atenimiento a la verdad de la perfec-

⁴⁵ A. MILLÁN PUELLES, *El valor de la libertad*, pp. 230-231.

⁴⁶ Vide A. MILLÁN PUELLES, *Persona humana y justicia social* (Madrid: Rialp, 1962), p. 15.

⁴⁷ A. MILLÁN PUELLES, *El valor de la libertad*, pp. 190-213.

ción de nuestro ser. Aunque no sea ilusoria (fingida, sólo pensada), la autorrealización del ser humano deja de merecer la calificación de verdadera si en verdad no perfecciona al sujeto según las exigencias ideales de su propia índole de hombre»⁴⁸.

Dicho de otro modo, la perfección humana se alcanza sólo a través del desarrollo, por la mediación de las virtudes morales, de las coordinadas básicas de nuestra índole propia, es decir, de la participación en los bienes que se corresponden con la verdad del ser humano.

Finalmente, la teoría de la justicia es entendida por Millán fundamentalmente como una teoría de la virtud; no estamos aquí en presencia, como en el caso de la mayoría de la propuestas liberales, de una justicia de meros principios generales, sino ante una ética social centrada en la virtud de la justicia. Millán explica sus ideas acerca de la justicia en el marco de lo que denomina la «elevación al bien común»:

«Ante todo, entiendo por “elevación al bien común” lo mismo que habitualmente se conoce como subordinación a este bien, y el motivo de que prefiera hablar de elevación está en el hecho de que el hombre no se rebaja, sino que se enaltece, en su libre tender hacia el bien común»⁴⁹.

Ahora bien, continúa Millán,

«[...] la virtud que regula la convivencia es la justicia. Mas esto quiere decir que la justicia no es algo sobreañadido a una convivencia verdadera, a la cual perfecciona, sino que es cabalmente lo que en realidad la constituye como verdadera convivencia. Por la justicia cada hombre sale de sí, trascendiendo su propio bien particular. Y este salir de sí, que no excluye, sino que incluye, la atención al propio bien privado, es libertad moral únicamente cuando de un modo libre [...] está en efecto orientado al bien común en su calidad de común»⁵⁰.

Además, en el pensamiento de Millán, también la libertad política, tanto la del gobernado como la del gobernante, está enmarcada en una referencia constitutiva al bien común:

«[...] la libertad política atañe a todos los actos cuya inserción en un contexto civil viene en resolución determinada por la referencia al bien común»⁵¹.

Pero también aquí, en el ámbito propio de la libertad política, destaca Millán la referencia constitutiva de esa libertad a la índole humana:

«Todas las libertades atribuibles al hombre [...] son libertades necesariamente sujetas a limitación o restricción, en virtud, justamente, de la propia

⁴⁸ *Ibid.* pp. 197-198.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 218.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 237-238.

limitación del ser humano. Aun siendo objetualmente infinitas a su modo, la libertad trascendental del entendimiento y la de la potencia volitiva están afectadas [...] por ciertas limitaciones que impiden considerarlas como un *in-finitum simpliciter*⁵².

En definitiva, para Millán Puelles, así como para la corriente central del realismo filosófico, la justicia de una sociedad depende esencialmente de la presencia en sus ciudadanos y gobernantes de la virtud de justicia; por ello Millán hace suya la afirmación de Spaemann según la cual «para elegir un orden justo se debe ser ya justo»⁵³, reivindica el valor formativo de las buenas leyes⁵⁴ y concluye su admirable volumen sobre *El valor de la libertad* afirmando que

«[...] ninguna de estas dos libertades [la del gobernante y del ciudadano] está a la altura de la libertad moral. Esa altura la alcanzan las virtudes morales concernientes al debido ejercicio de la libertad civil, ya sea la del ciudadano en cuanto tal, ya sea la propia del gobernante»⁵⁵.

En otras palabras, Millán rechaza como ilusoria la posibilidad de la existencia de una sociedad justa sin que nadie tenga que serlo y propone en cambio, para la superación de los males sociales de nuestro tiempo y de todos los tiempos, la educación y promoción del ejercicio de las virtudes morales, en especial de la justicia. Es sólo la justicia la que nos posibilita elevamos por sobre nuestro bien estrechamente particular y ordenarnos en la búsqueda del bien humano común, que es el que otorga el único sentido verdadero a la convivencia entre los hombres.

6. Conclusión: La tercera vía y la imprescindible recuperación de la naturaleza

Las consideraciones que anteceden han mostrado algunas de las aporías a que conducen las principales corrientes, o al menos las más notorias, del pensamiento ético contemporáneo; además, algunas de estas aporías son de tanta relevancia que terminan por inhabilitar las formas principales de este pensamiento para dar una respuesta razonable a las demandas centrales planteadas a la moral por la existencia contemporánea. Cuestiones tales como la crisis ecológica, los desafíos de la biotecnología en seres humanos, la necesidad de fundamento de los derechos humanos y de la misma democracia, las exigencias de justificar la educación moral, el crimen del aborto y muchas otras, quedan sin respuesta suficiente, tanto desde la perspectiva de las propuestas liberales, como de sus críticas comunitaristas.

⁵² *Ibid.*, pp. 238-239.

⁵³ *Ibid.*, p. 257.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, p. 299.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 301.

En el intento de proponer una salida alternativa a la encerrona planteada por las principales propuestas actuales de filosofía práctica, se recurrió a una de las versiones más autorizadas del pensamiento realista clásico: la ofrecida por el prolífico filósofo español Antonio Millán Puelles. Y en el análisis, necesariamente breve, de las líneas centrales de su pensamiento, se centró el foco de las consideraciones en una noción, central en el pensamiento de Millán, y que aparece como la clave de bóveda para la resolución de las aporías a que se hizo referencia a lo largo de este escrito: la noción de naturaleza, es decir, la del «principio intrínseco, radical y esencial [en cada ente] de su modo de ser activos y de su modo de ser pasivos»⁵⁶.

Y es posible sostener que esa noción es fundamental para la resolución de los problemas morales que se plantean en nuestros días, en razón de que, ante todo, las versiones contemporáneas de la ética han sido formuladas a partir de la negación, teórica o práctica, de esa noción; en un reciente libro, Ana Marta González ha escrito que

«[...] la cultura occidental se viene definiendo desde hace cierto tiempo por su progresivo alejamiento de la naturaleza, en la idea de que este alejamiento redundaría en una mayor libertad para el hombre. La tesis del liberalismo ético, en efecto, es precisamente ésta: que no hay modos de acción intrínsecamente malos, malos por su propia naturaleza»⁵⁷.

Y en segundo lugar, la noción de naturaleza ha de ser restaurada en razón de que aparece como el único fundamento sólido e irrecusable, tanto de una concepción adecuada del sujeto moral, como de una aproximación consistente a la ética y de una doctrina de la justicia completa y operable. En efecto, un sujeto moral cuya libertad tiene una naturaleza⁵⁸, una estructura que circunscribe la voluntad a la búsqueda de bien, inclinándola naturalmente a las perfecciones que plenifican su humanidad, está constitutivamente abierto a la normatividad moral. No se trata ya de un agente refractario a la moral como el sujeto liberal, ni de uno que se encuentra constreñido a una forma de moralidad limitada y particularista, sino que se trata de un sujeto dotado de una naturaleza que es el origen de inclinaciones naturales al bien y materia receptiva de las virtudes que hacen posible la realización concreta de ese bien. Se trata de un sujeto constitutiva y trascendentalmente libre, pero cuya libertad está ordenada intrínsecamente a la plenitud humana por su naturaleza racional.

La moralidad, por su parte, es entendida como la ordenación de la vida humana, por medio de las excelencias virtuosas, a la perfección de

⁵⁶ A. MILLÁN PUELLES, *Léxico filosófico* (Madrid: Rialp, 1984), p. 440.

⁵⁷ A. M. GONZÁLEZ, *En busca de la naturaleza perdida* (Pamplona: Eunsas, 2000), p. 133.

⁵⁸ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, «La síntesis humana de naturaleza y libertad», en *Sobre el hombre y la sociedad*, pp. 36-37.

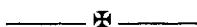
la humanidad en cada hombre. Pero esta perfección no es discrecional, sino que es debida y el contenido de ese deber está dado por las líneas maestras de la índole humana, de la verdad sobre el hombre y su fin propio. También aquí la noción de naturaleza cumple una función central e inexcusable, ya que sin ella la libertad humana carece de sentido y la perfección propia del hombre queda sin contornos definidos y reducida a la mera arbitrariedad de la formación individual de planes de vida. Por supuesto que sin una naturaleza que les sea congruente, han de desaparecer también las virtudes, como de hecho desaparecieron en medio de las vicisitudes de la filosofía moral moderna.

Finalmente, si la concepción de la justicia se enraíza firmemente en la noción de naturaleza humana, se hace posible superar tanto el principialismo procedimentalista y desencarnado de las propuestas liberales, como el culturalismo particularista y reductivo de los diversos comunitarismos⁵⁹. Desde esta perspectiva realista, la justicia es ante todo una virtud, cuya vigencia social es el basamento de cualquier ordenación justa de la comunidad, así como la raíz y el objetivo de la legislación positiva. Por otra parte, fundados en la indisponibilidad de la naturaleza, adquieren una fundamentación adecuada los derechos de las personas y los principios basilares de la convivencia democrática.

Ahora bien, es sabido que el recurso a la naturaleza no está de moda y puede llegar a ser considerado como «filosóficamente incorrecto»; otro tanto sucede con las remisiones a la «ley natural» o al «derecho natural»: aun quienes aceptan la noción se ven obligados a suavizarla mediante juegos de palabras o el recurso a eufemismos⁶⁰. Pero aún las exigencias de la moda, definida por Thibon como «esa tiranía de lo efímero que se ejerce sobre los desertores de la eternidad», no pueden ocultar una realidad indiscutible: preterida la noción de naturaleza, toda la filosofía práctica se encuentra abocada a la desorientación, la falacia y el desvarío. Por el contrario, la recuperación de la naturaleza perdida abre una vía cierta de salida de las aporías de la ética contemporánea; el riguroso pensamiento de Millán Puelles resulta ser, en este sentido, un punto de partida seguro en esta tarea imprescindible de recuperación.

CARLOS I. MASSINI CORREAS

Universidad de Mendoza.



⁵⁹ Vide A. LLANO, *Humanismo cívico* (Barcelona: Ariel, 1999), pp. 154 y passim.

⁶⁰ Vide G. CHALMETA, «Unità politica e multiculturalismo», en R. A. GAHL (Ed.), *Etica e politica nella società del duemila*, p. 102.

Nature as the Basis of Moral Actions

Traditionally many philosophers and theologians have seen a narrow connection between our human nature and the morality of our actions in this sense that actions performed against the natural structure, properties or inclinations of our human nature, and even against the nature of things in the world around us, were seen as sinful, while those in agreement with nature were considered morally good. As we shall see, the issue is far from easy and has given rise to fierce dispute especially among students of law and theologians. Moreover, the present day spiritual climate exercised a noticeable influence on the thought of several moral theologians turning them away from the traditional doctrine. As John Paul II writes, interest in empirical observation, technical progress and certain forms of liberalism have led people to see an opposition between freedom and nature¹. Freedom is contrasted with man's physical and biological nature, which man should make subservient to his needs and wishes. In this view, our human nature is no more than a substratum of our actions to be left behind or at least to be transformed. We hardly have a definite nature, but must continuously make ourselves. However, three centuries of moral philosophy according to the liberal and individualistic point of view have not succeeded in giving a coherent account of the basis of morality. A renewed study, in the light of contemporary thought, of this not quite novel issue, may perhaps be helpful to clarify some of its aspects.

In the following I propose to consider successively:

- (1) the idea of nature in the past and present;
- (2) nature and the natural law;
- (3) Aquinas on applying the natural law arguments and some dissenting views;
- (4) arguments against recourse to nature;
- (5) some conclusions.

¹ This position is the central argument of *Veritatis splendor*.

1. A Concise History of the Concept of Nature

When examining the history of the concept of nature, we see that the Ionian philosophers used the term «nature» to denote the proper nature of things, their behavior and especially the material out of which they are made. Furthermore, they also used the word to denote coming-into-being, that is the generation of things with a particular nature. In this way «nature» came to mean the continuous process of coming into being and perishing as well as the result reached in change, sc. the things which have a particular nature. Finally, to the Pre-Socratics the term also meant the whole of reality, just as we speak of «nature» as the order of things imbued with reason. The first philosophical treatises were entitled *On nature*.

In the second half of the fifth century B. C., the term began to be used to denote *human* nature. Philosophers now spoke of an opposition between «nature» and «law». Those living in Greece in this age of enlightenment were reluctant to let themselves be bound by rules or custom and preferred to give free rein to their natural urges². Plato criticized this line of arguing defended by the Sophists. He also rejected determinism. Design and art are at work in the world and this requires a mind. Moreover the nature of the different species of things depends in each of them on an idea³.

According to Aristotle nature is the essence of the things which have in themselves a principle of movement. For this reason nature is related to activity and movement. As against Plato Aristotle returned to the ancient tradition of the Pre-Socratics with regard to the original meaning of the term. However, he did accept the best of Plato's insights: *physis* is in the first place the form which gives things their intelligibility. As a matter of fact Aristotle ascribed to nature the attributes which Plato assigned to the soul, sc. regularity and purposiveness⁴. He distinguishes nature from chance and artefacts. His account is placed in the context of causality: where do things come from and how is process in nature possible? The answer is: «owing to the nature of these things». Nature is not an outside cause, but the principle of movement and rest in things themselves. It is the essence or substance of those things which have the origin of change within themselves. Among the Pre-Socratics the tendency had prevailed to reduce nature to matter, but Aristotle considers the form as its main constituent. The nature of the elements is the principle of their movements⁵. But he also uses the

² Cf. F. HEINIMANN, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts* (Basel, 1945); M. POHLENZ, «Nomos and Physis»: *Hermes* 81 (1953) 418-438.

³ See D. MANUSPERGER, *Physis bei Platon* (Berlin, 1969).

⁴ Cf. *Physics* II, ch. 1; *Metaphysics* V (Δ), ch. 4.

⁵ In *In II Phys.*, lect. 1, n. 145, Thomas explains that «principle» means both the formal and material as well as the efficient cause.

term *physis* in the sense of the whole of physical reality and the teleological order of the universe.

In the monism of the Stoa nature is a combination of matter, force and mind. The force, active in the universe, imposes form on matter. Zeno considered this principle the same as the *physis*, which is tied to and identified with fire. It accomplished the tasks Plato had assigned to the World Soul and is comparable to the artist who shapes material objects. Therefore, it is man's duty to live consistently with nature. Nature is the same as the Logos which is the innermost core of reality and man's intellect is part of it. For this reason Chrysippus could explain Zeno's *dictum* to act consistently as meaning that one must act in conformity with nature (ὁμολογουμένως ζῆν τῇ φύσει). Marcus Aurelius invites his readers to «follow straight your path, guided by your own nature and the universal Power»⁶. In a remarkable passage Cicero writes that neither the laws of the various nations or the decrees of governments nor the sentences of judges and the opinion of the majority determine what is right, if not based on the norm of nature (*naturae norma*), which is the only criterium to allow us to distinguish what is good and honest from what is bad and illicit⁷. According to Cicero, nature as a norm is present in our mind and we know this norm spontaneously⁸.

In the Neo-Platonism of Plotinus, on the other hand, a new view is proposed: nature is a hypostasis, a mediated manifestation of the One, derived from Soul, sc. a soul of lower rank, placed between the World Soul and material things. Its function is to direct cosmic process.

The early Christian authors were influenced by Stoicism and its impressive moral doctrine of a life in harmony with nature and reason. Despite the fact that they borrowed heavily from the Stoa, their moral teaching was profoundly religious and based on the Old and the New Testament. When writing about daily life, nourishment, clothes and make-up Clement of Alexandria strongly insists on the lessons nature teaches us: all ostentatious luxury must be avoided, and we should follow nature. In his *Paidagogos* II, 1, 4ff. he insists that we should use such things as our body, food, sexual faculties and material possessions according to their nature, that is, according to what they are meant to be for man. As to human sexual life Clement states the principle that one should never force our faculties to something contrary to their

⁶ *Meditations*, V.

⁷ *De legibus*, I xvi, 43: «Quodsi populorum iussis, si principum decretis, si sentiis iudicium iura constituerentur, ius esset latrocinari, ius adulterare, ius testamenta falsa supponere si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur [...] Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturae norma dividere possumus, nec simul ius et iniuria natura diiudicatur, sed omnino omnia honesta et turpia».

⁸ *Pro Milone*, 4, 11: «Est igitur haec [...] non scripta sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripimus».

natural purpose⁹. He and the Fathers explicitly condemn the attempt to render nature, which God has made, sterile.

The moral theology of Origen is profoundly biblical. In his Fifth Homily on the *Book of Joshua* he insists on the place of Christ in the life of Christians: even the commandments of natural law must be understood in the light of Christ; they come to us from God. Another early Christian author for whom «nature» was a key concept in our moral life is Tertullian. Whatever nature teaches us has also been transmitted to us by God, and he writes: «Listen to nature [...] she is our teacher»¹⁰. Nature has received the its rules from God. Obeying nature is obeying God. Speaking about *luxu* Tertullian goes so far as to say that God finds no pleasure in what he did not make himself, such as gaudy colors of vestments. The use people make of certain things often has not much to do with their origin in God¹¹. He even writes that what comes to us from nature is the work of God, but what is a human product is the work of the devil¹². A similar argument is used by St. Cyprian in his condemnation of the exaggerated luxury in the Carthago of his days. God has made things quite simple, and for that reason women should not change the color of their hair and the outward aspect of their ears or skin, but leave them in the state in which they received them¹³. Michel Spanneut sees a strong Stoic influence in this exhortation to preserve the simplicity of nature¹⁴.

However, the Fathers of the Golden Age go much beyond this position and point out that sanctity makes us lead a life above nature¹⁵. As a matter of fact they insist a great deal on a life according to the demands of the Gospel, and frequently refer to biblical texts. Nevertheless the theme of nature as a source of moral knowledge remains present. In his treatise *On Providence*, VIII, St. John Chrysostome writes that having shaped man God placed an inborn law (τὸν ἐμφυτον νόμον) in him which is as a pilot to guide him and which is above our reasoning. Abel and Cain knew this law without ever having studied. Unfortunately most people neglect these lessons nature dispenses. Therefore, God opened another road to teach man. Nature is not changed by grace, but our will and our insight are¹⁶. In his homilies on

⁹ *Paidagogos*, II 10,95.

¹⁰ *De testimonio anime*, V 1-2: «Magistra natura, anima discipula est. Quidquid aut illa edocuit aut ista perdidit, a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae [...] Senti illam, quae ut sentias efficit».

¹¹ *De cultu feminarum*, I 8,2. Cf. M. SPANNEUT, *Tertullien et les premiers moralistes chrétiens* (Gembloux & Paris, 1969).

¹² *Op. cit.*, II 5,4: «Quod nascitur opus Dei est. Ergo quod infingitur, diaboli negotium est».

¹³ *De habitu virginum*, 11.

¹⁴ Cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église: De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Paris, 1957), pp. 257-266.

¹⁵ ST. GREGORY OF NYSSA, *Vita sanctae Macrinae*, I 5: μεθόριος ἄνω γενομένην τῆς φύσεως.

¹⁶ *V Catech. Bapt.*, 11 (Wenger).

the *Letter to the Romans*, c. 6, St. John Chrysostom insists on this in-born, god-given knowledge of one's moral obligations, but he does not develop a systematic theory of the contents of natural law¹⁷.

The value of St. Ambrose's moral teachings is sometimes downgraded by some authors who argue that he borrowed heavily from Philo, Cicero and Plotinus. To this we say that, although the terms he uses are indeed the same as those used by his non-Christian predecessors, Ambrose gives a wholly new meaning to their sentences. We have to do with a process of substitution—a Christian content replaces pagan ideas, not of a synthesis of Christian and pagan thought¹⁸. Given his familiarity with Cicero it is remarkable that he does not make more of the latter's stand in favor of natural law. For him a basic pagan doctrine, such as taking revenge, must give way before the Gospel, which prohibits it. We find an occasional reference to nature as a source of moral law, for instance, where he writes that nature has established a right to property common to all¹⁹.

Passing now to St. Augustine we notice that the Bishop of Hippo Regius holds that, comparable to the intellectual illumination of the human mind by God, there is also a moral illumination: man receives from God moral insight, his conscience, which is a participation in the eternal law of God²⁰. In several texts Augustine mentions this law. God, our Creator, wrote with his own hand a law in our hearts: what we do not want that one does to us, we should not do to others²¹. In order to see this divine law man only has to turn to his innermost²². However, the overall impression we get when studying the works of the great Doctor is that moral teachings have been absorbed into the doctrine of the faith²³. His moral theology is drawn from Holy Scripture²⁴. It is very difficult to grasp without divine grace the full extent of the precepts God placed in our heart²⁵. One could say that the

¹⁷ *Homil.* 6.

¹⁸ Cf. G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie* (Paris, 1974), p. 175: «Ambroise semble avoir été doué d'une aptitude extraordinaire et déconcertante à vider les formules de leur substance, pour se les approprier dans le sens qui lui convenait ou qu'il estimait vrai. Or, il s'agit là d'un processus de substitution et non pas de synthèse».

¹⁹ *De officiis ministrorum*, I 28.

²⁰ See E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris, 1969), p. 167. Cf. *Contra Faustum Manich.* XXII 27.

²¹ *Enarr. in Ps.* 51, 1; *Enarr. in Ps.* 118, 25,4; *Enarr. in Ps.* 145, 5: «Consilium sibi ex luce Dei dat ipsa anima per rationalem mentem, unde concipit consilium fixum in aeternitate auctoris sui [...] Legit ibi quiddam tremendum, laudandum, amandum, desiderandum et appetendum».

²² *De libero arbitrio* II 16,41: «[...] et in te ipsum redeas atque intelligas te id quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius».

²³ Cf. TH. DEMAN, *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin* (Montréal, 1957), p. 21.

²⁴ *De bono viduitatis*, 1,2: «Quid ego amplius te doceam quam id quod apud Apostolum legimus? Sancta enim Scriptura nostrae doctrinae regulam figit».

²⁵ *De spiritu et littera*, XXVII 47.

doctrine of natural law, as apparent to man, is somewhat pushed to the background by Augustine. Nevertheless, with regard to certain questions Augustine resorts to a careful examination by reason and argument²⁶. The goal to be attained in human life is happiness, better, beatitude, which is the authentic accomplishment of our nature.

Although St. Augustine uses «nature» in its ordinary meaning, sc. the essential nature of things—in this sense even God is a nature²⁷—, when he is using the term, his point of view is decidedly historical and theological. He sees human nature against the background of man's relation to God. Human nature is man's being such as God created Adam: «[...] nature as it has been created originally without defect is properly called human nature»²⁸. Man's nature has been corrupted by the Fall, a position not shared by Aquinas²⁹. The reduction of nature to God's will is so prominent in Augustine that he even argues that miracles are not against nature, because of the fact that «God's will is the nature of all things»³⁰. In conformity with this position Augustine stressed that we should devoutly use the resemblance natural things, such as physical bodies and animals, possess, to signify a higher reality. He introduced the expression «the Book of Nature» which, he writes, is a source of knowledge of a higher reality, as the Bible is in its own way³¹. In the Middle Ages the expression «the Book of Nature» was frequently used.

In the Christian Platonism of Dionysius the sensible world manifests the divine mysteries³². According to Peter Damian we can draw examples for our moral life from the nature of the entire animal world which, as he thinks, is just one sacred allegory³³. But references to natural law are scarce in his works. Peter Abelard, as one might expect, stresses over and against the Augustinian tradition man's reason as being able to formulate the basic laws of human life. Justice is derived from the natural law, which is prior to the Gospel, both in time as by its nature³⁴. According to Peter Lombard the true sense of the concept of nature is «that state of rectitude in which we have been created, and that manifests itself as a spark of reason—the *synderesis*— and the movement of the will toward the good». This nature which before the

²⁶ *Op. cit.*, 15,19.

²⁷ *De trinitate*, XV, c. 1: «Deus est natura, scilicet non creata sed creatrix».

²⁸ *Retract.*, I 10,3: «Naturam qualis sine vitio primitus condita erat —ipsa enim vere et proprie natura hominis dicitur».

²⁹ Cf. *Summ. theol.* I-II q. 85 a. 1c: «Primum bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum».

³⁰ *De civ. Dei*, XXI 8,2: «[...] cum voluntas tanti utique Conditoris conditae rei cuiusque natura sit».

³¹ See *De Genesi ad litt.*: PL 32,219; *Enarr. in Ps.* 45, 7.

³² *De divinis nominibus*, PG 3,700c. Cf. also ISIDORE OF SEVILLA, *De natura rerum*. See TULLIO GREGORY, *L'idea di natura nella filosofia medievale* (Firenze, 1964).

³³ *De bono religiosi status*: PL 145,785.

³⁴ *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*: PL 178,1614.

Fall was shining in all its splendor, now shows itself only as a spark, as what is left in us of human nature³⁵. In conclusion we could say that at the end of the 12th century most theologians consider human nature as a source of moral doctrine, inasmuch as reason distinguishes what is right and what is wrong. God has written a norm in the heart of man³⁶.

Above we have drawn attention to the medieval view of nature as reflecting the spiritual world. Not only human nature but also natural things in general show a great deal of wisdom and purposiveness as well as regularity. Where there is purposiveness and regularity there is a cause which produces them³⁷. In this connection the saying was coined «opus naturae est opus intelligentiae»³⁸. Some authors such as William of Conches and Theoderic of Chartres went so far as to place a central power in nature and to neglect nature's ties with the Creator³⁹. However, for the majority of theologians in the West nature remained a mirror of a higher reality and an instrument of God.

Turning now to Aquinas's concept of nature he makes his own Aristotle's definition and division of the senses of the term:

«According to Aristotle in *Metaph. V* the name *nature* has first been given to signify the generation of living beings, which is called "being begotten". Since this kind of generation is from an intrinsic principle, the meaning of the term has been extended to denote the intrinsic principle of any movement. In this way nature is defined in *Physics II*. Since this principle is a formal or a material principle, both matter and form are commonly called nature. Now, since the essence of each thing is brought to completion by its form, the essence of each thing, expressed by its definition, is commonly called nature»⁴⁰.

This is the sense in which Aquinas uses it in the treatise of Holy Trinity, from which we quoted. Thus there is an extension of the meaning of the term from an intrinsic principle of growth to an intrinsic principle of any movement whatever⁴¹.

Thomas had to face the difficulty of distinguishing between natural and enforced movements. Natural things are liable to be moved by outside agents. Water when heated by the sun, changes. Natural bodies have a natural potency to the forms proper to them and a sort of natural desire to acquire these, even if they must do so with the help

³⁵ *I Sententiarum*, d. 39, 3: PL 192,747.

³⁶ See O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles* (Louvain & Gembloux, 1942-1960), 8 volumes.

³⁷ Cf. E. GILSON, *The Spirit of Medieval Philosophy* (New York, 1940), p. 365.

³⁸ In His *Scriptum super libros Sententiarum* Thomas attributes the saying to Aristotle, in later works to the «philosophers». See *De veritate* q. 5 a. 2, etc. The expression may have been coined early in the 13th century.

³⁹ Cf. St. Thomas's critique of Theoderic of Chartres, in his *In II Physicorum*, lect. 1.

⁴⁰ Cf. *Summ. theol.* I q. 29 a. 1 ad 4um; *In II Phys.*, lect. 1.

⁴¹ Cf. *Summ. theol.* III q. 2 a. 1c.

of a causal influence from outside. On the other hand, things made by art do not have a *natural* potency to the forms given them by man. The distinction Aquinas makes seems razor-thin. It makes sense if we accept a preset plan of the Creator for natural beings in their mutual relationships, e.g. of water and warmth. Here we have an example which illustrates how the concept of nature Aquinas is using has a richer content, since it implicitly assumes the mutual relationship of things made by God. Thus he writes: «The work of nature presupposes the creative activity of God»⁴².

The term nature occurs almost 4800 times in the *Summa theologiae* alone, quite apart from the occurrence of the adjective *naturalis*. Very frequent is the complex term *natura humana*. The term *natura* usually has the sense of the essential being of things. The specific nature of things comes from God by whom they have been created. The nature of things is a continuous participation in the divine ideas, and this explains how it is a source of the rules for our behavior according to God's will. We shall come back to this in the next section.

With regard to the further history of the term important shifts in its meaning took place in the modern age. Scientists began to approach physical things from a mathematical point of view and paid less attention to finality as it manifests itself in the activity of natural things. The theory of the substantial forms and that of the four elements was abandoned. They were replaced by measurable physical forces and chemical properties. For Aquinas it was obvious that nature depends on God and is governed by Him, but in the modern age nature itself became the ultimate reality to many. In the 18th century nature was even the object of a quasi religious veneration. Among theologians the trend prevailed of seeing the supernatural order as an addition which leaves human nature as it is and allows man to live in his natural environment without reference to the order of grace. Nature consists of observable facts and we must follow nature, for whatever nature has made is good⁴³.

With Descartes the human mind places itself outside and above nature. The dualism «mind-body» leads to that of «mind-nature»⁴⁴. Kant, for his part, let human reason take over the role of God, the supreme legislator. Nature is now surrendered to the practical intellect of man. Hegel borrows from Aristotle the concept of nature as a process which has its end in itself, sc. the identity of the starting point and the final term. Nature as becoming is moving toward nature as

⁴² *Summ. c. Gent.*, III, c. 65: «Opus naturae praesupponit opus Dei creantis».

⁴³ See J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée* (Paris, 1956), vol. II, p. 584.

⁴⁴ Using the term nature in a restricted sense is possible. Even Thomas says that «voluntas dividitur contra naturam sicut una causa contra aliam» (*Summ. theol.* I-II q. 10 a. 1 ad 1um), but this does not prevent him from predicating nature, in a more basic and universal sense, also of spiritual beings.

being, and vice versa. According to Marx the grandeur of Hegel's *Phenomenology* lies in the understanding that the production of man by man is the result of man's own work.

In the wake of nominalism and empiricism the doctrine of things having a fixed and immutable nature was abandoned by many naturalists, especially after Darwin's theory of evolution as proposed in his *The Origin of Species* had found widespread acceptance. A group or class of apparently related and similar animals have no set nature. Instead of «the great chain of beings» Darwin believed that there is an endless multitude of variations⁴⁵. Quite a number of physicists tend to consider the nature of things the sum of relations which they bear to the rest of the world⁴⁶. According to the phenomenologists human nature is continuously affected by man's existence and so exposed to constant change. Human nature received an even less sympathetic treatment from the analytical philosophers who argued that a priori statements about human nature are not verifiable and therefore meaningless⁴⁷.

II. Nature and Natural Law

A very outspoken denial of the traditional view of human nature is proposed in the works of Jean-Paul Sartre. Man is nothing else than that into which he makes himself⁴⁸. Sartre needs this postulate Sartre to secure man's total freedom. According to this French existentialist philosopher a truly free decision is a *project*, that is, an act which arises spontaneously without having been influenced or determined by anything else⁴⁹. In each free choice breaking with the past must be total. Human nature as a sort of compass to guide man simply does not exist or one might say that it means projecting ourselves forward all the time. Sartre's theory exercised a considerable influence on the postwar generation and expressed what a good number of people in our Western societies came to think about man's actions⁵⁰. There are also authors who reject nature as a source of moral behavior since this borrowing rules from nature would bring us down to the animal level.

⁴⁵ In the past fifty years the animal species have made a remarkable come-back. Individuals belonging to a species have their own gene pool; and must be considered forms of life in their own right. They form an ecological unity and are discontinuous with other groups of living beings. See E. MAYR, *Animal Species and Evolution* (Cambridge, Mass., 1963), p. 29.

⁴⁶ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement* (Paris, 1949), p. 1. See also L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 1-2 (London, 1922): the world is made up of facts, and not of objects or substances.

⁴⁷ A. AYER, *Language, Truth and Logic* (London, 1936), ch. 1.

⁴⁸ *L'existentialisme est un humanisme* (Paris, 1946), p. 22.

⁴⁹ *L'être et le néant*, 23th ed. (Paris, 1949), p. 577ff.

⁵⁰ In his Encyclical *Veritatis splendor*, nn. 84-87, John Paul II writes that a characteristic of modern man is the desire of total freedom, a freedom which has lost its contact with truth.

Did not Ulpianus say that «natural law is what nature has taught all animals»!⁵¹. But man stands far above this level. Just as he imposes his will on the course of rivers, reclaims land, builds artificial islands and tames animals, he can also give to his own life and sexuality the expression which suits him best.

Several authors argue that there is no natural law since the foundation on which it was built has now been demolished: there is no set nature to impose its rules on us, but we freely decide how to act. Norms, they assume, depend on the cultural situation. Moral relativism is the best approach to moral life. An anthropologist can point out different forms of behavior in different cultural areas, some of which may be abhorrent to peoples in another cultural area. John Locke, they claim, was a forerunner of this way of thinking. In his *Essay in Human Understanding* he observes that there is scarcely a principle of morality that has not been at some time slighted or condemned by the prevalent opinion of some society⁵². Lawmakers and judges notice considerable disagreement among the citizens and leave what they consider private morality out of their proceedings, so long as no damage results to others. The distinction between the wrong in itself and the wrong because forbidden has become blurred. So they propose to tolerate the maximum amount of individual freedom consistent with the integrity of society.

This brings us to a final and most decisive factor in the rejection of human nature as a basis for moral behavior, sc. the sharply increased awareness of one's personal freedom. A good number of our contemporaries cherish the desire to be totally free from what human nature tells us. Now this position leads to serious consequences:

1. In the first place, it produces a certain disorder in the way man organizes his life and leads to a lack of consistency in what one does. Instinct governs instead of reason.
2. Our personal life has no other goal than the preoccupation to act without any inhibitions. The unity of our mental and moral life is lost. The virtues, natural law, tradition and customs are no longer held to be positive values, since they impose restrictions on the will and so reduce freedom.
3. Choosing a certain action with no other motivation than the feeling prevalent at a certain moment kills the mind. People no longer know what they are talking about or what they want to do. They want to go somewhere but do not know where this somewhere is⁵³.
4. This notion of freedom causes the collapse of faithfulness. One wants constant change. The fact that the results of technology are in-

⁵¹ *Liber I Institutionum. Corpus iuris civilis*, Inst. I, 1; Dig. 1,1,3.

⁵² *Op.cit.*, I, ch. 3.

⁵³ This condition found among certain youths in California has been described by Bret Easton Ellis in his novel *The Informers*.

cessantly yielding their place to new products enhances this way of thinking. Even families are no longer the rock of stability they were once. Conflicts between parents and their grown up children, promiscuity, partner swapping, divorce, refusal of stable unions, once frowned upon, are no longer the exception but a tolerated way of life.

5. Behind many of these changes modern individualism and subjectivism are at work. The sense of the common good and of one's duties consequent upon being citizens of a certain state is weakened. Litigation is rampant as is criticism of government and institutions. It looks as if people are becoming egoists.

6. Many reject natural law in order to claim greater freedom. When doing so they frequently appeal to their own conscience, but often the term «conscience», as used by modern man in the West does not mean more than listening to his own desires and form opinions in accordance with the latter. Many of our contemporaries want full autonomy in their moral life and refuse to be bound by rules or commands proposed by the Bible, the Church or tradition and custom.

The abandoning of criteria of our acts drawn from human nature has gone so far that some of the intelligentsia use the expression of a procedural democracy to suggest that the government should systematically refuse to prefer religion to non-religion, marriage to free union, protection of the unborn life to abortion, etc. Other areas where natural law norms disappear from the scene or are relegated to pockets of private groups are those of terminal patients and of human embryos, which researchers and scientists want to dispose of freely in view of their potential for providing material for medicaments able to cure certain diseases, which in this way, they hope, will yield important financial benefits..

3. Aquinas on the Natural Law: Dissenting Views

Natural things are good or bad depending on whether they have or do not have what agrees with and belongs to their nature. However, human nature is specified by reason. Thus St. Thomas concludes with Dionysius that «it is the good of man to be in agreement with reason, and his evil to be in conflict with it»⁵⁴. In this view the moral quality of an act is its accordance (or lack of it) with what right reason sees and establishes as useful or necessary for man. The relation of certain actions with the good of man is an objective fact. According to Aquinas reason discovers this agreement rather than constructing it. In the last analysis this relation has been placed in things by the Creator⁵⁵.

⁵⁴ *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 3c.

⁵⁵ *Summ. theol.* I q. 47 a. 2c.

Man discovers what God wanted our actions to be and to mean; he makes his own what God intended to put in his creatures⁵⁶. Contrary to a widespread view in his time Aquinas points out that the natural law is not something inborn, unless in this sense that its foundation is given with human nature. The natural law is natural in so far as the intellect formulates spontaneously its first principles on the basis of our fundamental inclinations. It comprises more than the precepts formulated without further reflection by the intellect. For it extends to all moral obligations which we can deduce from these first principles⁵⁷. Since the natural law is rooted in human nature, it is universal and eternal. However, the natural inclinations are not the natural law, but the obligations which flow forth from it. Certain acts are becoming for man, Thomas writes, since they agree with his nature⁵⁸.

However, it is an error to think that in most cases a simple analysis of isolated objects allows us to establish a rule of conduct. The relationship between things is very complex. St. Thomas introduces the distinction between the particular nature and universal nature, and applies it to the relation between parts of the human body and the body in its entirety. The same is pertinent for human individuals and the society of which they are members. It may happen that what is against the particular nature is in agreement with universal nature. An example is the amputation of a diseased organ or member of the human body to save the life of a particular person. The death of plants and animals, which is obviously against the good of their particular nature, may benefit nature as such⁵⁹.

St. Thomas avoids the expressions «against nature» or «in agreement with nature». In most cases he uses «according to reason» or «against reason» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 5 ad 1um). It is reason which knows the good of man and which formulates what agrees with it or what is opposed to it⁶⁰. Thomas adds the following consideration: the rational soul is the substantial form of man. Therefore man has a natural inclination to act in conformity to reason⁶¹. What is against the order of reason is against human nature⁶². Thomas reserves the expression «against nature» mainly to signify acts against the animal nature of man⁶³. Human nature becomes the source of morality of

⁵⁶ In man, Thomas says, the natural law is nothing else but a participation in the eternal law of God. Cf. *Summ. theol.* I-II q. 91 a. 2c: «Et talis participatio legis æternæ in rationali creatura lex naturalis dicitur».

⁵⁷ See PH. DELHAYE, *Permanence du droit naturel*. *Analecta Namurensia* 10 (Louvain, Lille & Montréal, 1960).

⁵⁸ *Summ. c. Gent.*, III, ch. 129.

⁵⁹ *Summ. theol.* II-II q. 65 a. 1c. The principle also applies to the execution of a dangerous criminal (*ibid.*, II-II q. 64 a. 2c).

⁶⁰ *Summ. theol.* I-II q. 19 a. 3c; and q. 94 a. 2c.

⁶¹ *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 3c.

⁶² *Ibid.*, ad 2um.

⁶³ *Summ. theol.* II-II q. 154 a. 9c.

certain acts through the intermediary of man's fundamental natural inclinations:

«All those things to which man has a natural inclination, are naturally apprehended by reason as being good, and consequently as objects of pursuit, and their contraries as evil, and objects to be avoided. Therefore, the order of the precepts of natural law is according to the order of natural inclinations»⁶⁴.

These inclinations concern the basic needs and demands of human beings. The actions to which we have an inclination resulting from our nature come in under the natural law. There is in all of us an inclination to act in agreement with reason, which is acting virtuously. Therefore, acting according to the virtues in general comes in under the natural law. However, individual virtuous actions do not, since there are many virtuous act people perform because of insights they gained in later life and to which human nature does not immediately invite. An example is the founding of a particular welfare organization.

In this way Thomas distinguishes between fundamental precepts and rules of conduct which are formulated later in life⁶⁵, sometimes called secondary precepts. The former are immediately evident insights of reason about our basic duties and tasks, comparable to the first principles of the speculative intellect. From these immediately evident first principles —roughly corresponding to the Ten Commandments— other rules of conduct are derived by further reflection, reasoning and recourse to experience⁶⁶. This opens up a wide field and leads to further developments, in particular in the field of social life. The distinction Thomas makes had been anticipated to a certain extent by some medieval theologians of the first half of the 13th century⁶⁷.

As to actions which go beyond man's immediate needs reason must determine what should be done. In this respect reason has a certain margin, and one may have to evaluate the expected results of certain actions. There are acts with a dual effect, and others are to a certain extent determined by circumstances⁶⁸. However, with regard to acts of which the finality has been determined by nature and which are directly connected with our fundamental inclinations, man cannot invert their finality, not even to attain an honest end. He would place a contradiction in his own being and oppose himself to the intention of

⁶⁴ *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2c.

⁶⁵ *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 3c.

⁶⁶ *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2c: «Omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem ratio naturaliter apprehendit ut bona et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae».

⁶⁷ William of Auxerre and Roland of Cremona. See O. LOTTIN, *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs* (Bruges, 1931), pp. 37ff.

⁶⁸ *Summ. theol.* II-II q. 154 a. 4c.

the Creator. As this reference to the Creator intimates, there is an interaction of Christian philosophical ethics and the faith. Man receives his nature from God. Reflecting on this gift he understands and decides what he must do and as being helped by divine revelation⁶⁹. However, while the so-called primary precepts of natural law are known to all, some of the secondary rules may escape man's knowledge because of their complexity. Here reason and arguments intervene, and certain insights may be obscured. This loss of knowledge of part of the natural law can be caused by particular situations, the influence of man's environment and cannot always be avoided by individual person. The development of social-political life brings with it a growth of inter-human relations and an ever more complex use of natural things and artefacts. One may think of industrialized agriculture, genetically transformed grains, etc. Views about the rights of working people have evolved considerably, as they have about the use of natural resources. The principle *nullus peccat in hoc quod utitur aliqua re ad hoc quod est*⁷⁰ finds an application in the growing complexities of our daily life. The right to private property is often said to be part of natural law. Aquinas, however, thinks that for the sake of usefulness and a more ordered community life land, buildings and goods, which basically are the common possession of all, came to belong to individuals⁷¹. While in its principles the natural law is the same for all men, the conclusions drawn from them can vary. Progress in the understanding of our fundamental obligations is also possible as can be seen in the development of the theory of human rights, of the way in which the strong and the weak are treated in our societies, etc.⁷². An enormous field opens up for ethical considerations centered on human nature and the human person.

To illustrate the importance the natural law doctrine has for Thomas one may quote several arguments. Lying is said to be sinful because speech is a sign of thought: it is unnatural and wrong to say by words something different of what one has in mind⁷³. Injustice is sinful, since one wants to have more than one is entitled to and inflicts damage on others⁷⁴. Committing suicide is totally illicit, since it is against the natural inclination to love oneself and to keep oneself alive; moreover man is part of society and cannot arbitrarily withdraw oneself from it⁷⁵. To get drunk is immoral, because one deprives oneself knowingly and willingly of the use of reason⁷⁶. Pride is sinful for one

⁶⁹ Cf. *Summ. c. Gent.* I, 7; *Summ. theol.* I q. 44 a. 3c.

⁷⁰ *Summ. theol.* II-II q. 64 a. 1c.

⁷¹ *Summ. theol.* I-II q. 95 a. 5 ad 4um.

⁷² Cf. Jacques MARITAIN, *On the Philosophy of History* (New York, 1957), pp. 82-83.

⁷³ *Summ. theol.* II-II q. 110 a. 3c.

⁷⁴ *Summ. theol.* II-II q. 59 a. 4c.

⁷⁵ *Summ. theol.* II-II q. 64 a. 5c.

⁷⁶ *Summ. theol.* II-II q. 150 a. 2c.

raises oneself above what one really is and is not satisfied with what is proportionate to what one is⁷⁷. On the positive side, religious prayer is demanded from us, since we depend on God.

Can parts of the natural law be suspended or can they change? It is impossible that the first principles be annulled, but it happens that precepts derived from them cannot be applied. A classical difficulty are some commands by God recounted in the Old Testament: Abraham had to sacrifice his son; the Jews were told to steal silver and golden vessels from the Egyptians and the prophet Osiah had to have intercourse with a prostitute. In the *Summa theologiae* St. Thomas proposes the following solution. The natural law consists of precepts formulated by the human mind. God, the Creator of nature, can let someone know that a certain act no longer comes in under the precept as formulated, and that what holds true for man does not oblige God. To illustrate his remarks Aquinas points out that to kill an innocent person is a crime. Yet daily thousands of people die in events in which divine causality is involved. Instead of natural causes God can also use a human person to bring about the death of someone. Likewise all human possessions belong in the first place to God. Finally, God can also assign a woman to a man outside marriage⁷⁸. At a first sight this solution seems arbitrary and unsatisfactory. On the one hand God imposes certain rules of conduct anchored in human nature, but on the other nullifies them. The answer is that, in a sense, what God does makes up the nature of things. Thomas give the example of water which according to its nature spreads itself out equally, but is raised to the height of a tidal wave under the influence of the gravitational force of the moon. This is not against the nature of water. Likewise an action caused or willed by God, on whom depends the natural activity of things, is not against their nature⁷⁹. This solution is interesting in so far as it shows that for Aquinas physical or biological structures are not the dominant factor, but the insight which makes us see and formulated the basic moral precepts.

The ethics of St. Thomas is far removed from wanting to restrict man to blind submission to biological facts. It places human life in the light of reason and the divine ideas, inviting us to live in accordance with our true being and authentic vocation. The human person formulates his natural law, for in the changing circumstances of our existence we must determine the moral meaning of our various acts and of the use we make of things. As John-Paul II writes,

⁷⁷ *Summ. theol.* II-II q. 162 a. 1c.

⁷⁸ *Summ. theol.* I-II q. 194 a. 5c.

⁷⁹ *Summ. theol.* I q. 105 a. 6 ad 1um: «Cum igitur naturalis ordo sit a Deo rebus inditus, si quid praeter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit, XXVI *Contra Faustum*, c. 3, quod «id est cuique rei naturalis, quod ille fecerit a quo est omni modus, numerus et ordo naturae». Cf. *Q. d. De potentia*, q. 1 a. 3 ad 1um.

«[...] the natural law expresses and prescribes the finalities, rights and duties, based on the corporeal and spiritual nature of the human person [...] It is the rational order according to which man is called by his Creator to direct and order his life and to use and dispose of his body»⁸⁰.

Shortly after St. Thomas Scotus and, above all, William Ockham made morality depend exclusively on the will of God. However, the natural law as based on reason made a comeback in the sixteenth century. Its study flourished in Spain but it found staunch defenders also in the Low Countries and Germany. Important authors are Vitoria, Suarez, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf and John Locke. Suárez's view of the natural law tended to separate man's reason from nature surrounding us. This disjunction developed into a confrontation between human freedom and human nature: «The break between man's individual liberty and human nature as common to all has exercised a major influence in contemporary thought»⁸¹. The rise of positivism, historicism and individualism undermined interest in the topic, but the appearance of totalitarian regimes led to a renewed study of ethics as based on always valid rules given with human nature.

However, many authors of the positivist and analytical schools argued that there is no passing from «is» to «ought». Even a well-known and widely acclaimed moralist as Germain Grisez subscribes to this statement. Now, if the sentence is meant to say that the moral order differs from the realm of physical nature, it is quite correct. But when used to deny that the main precepts of man's moral life have their basis in their conformity with what human nature demands it is wrong. Grisez writes that «human persons are unlike other natural entities; it is not human nature as a given, but possible human fulfilment which must provide the intelligible norms for free choice». He quotes an example of what he thinks is a flaw in scholastic natural law theory, sc. the argument against contraception: contraception is said to pervert the generative faculty by frustrating its natural power to initiate new life, but then using earplugs against noise would be equally wrong, while it frustrates hearing⁸². According to Grisez the domination of the scholastic natural law theory helps to explain the negativism and minimalism of classical moral theology and its static character⁸³. Surprisingly, Grisez does not offer any better arguments than this comparison. Ac-

⁸⁰ *Donum vite*, n. 3.

⁸¹ *Veritatis splendor*, n. 51.

⁸² *The Way of the Lord Jesus* (Chicago, 1983), Volume I: «Christian Moral Principles», p. 105.

⁸³ Father S. Pinckaers has a different and historically much better explanation: as from the sixteenth century moralists neglected to develop their explanations in the light of man's last end, happiness; instead of insisting on the virtues they reduced moral theology to a careful weighing the extent of the rights of the individual person over and against the obligations of the law. Cf. S.-Th. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne: Sa méthode, son contenu, sa histoire* (Paris: 1990).

cording to him the scholastic natural law theory holds that moral principles are laws of human nature. «Moral goodness and badness, Grisez writes, can be discerned by comparing possible actions with human nature, to see whether or not they conform to the requirements nature sets». Grisez is willing to accept that nature has a certain normativity, from which a certain number of requirements follow (e.g., dietary rules), but the theory proceeds by a logically illicit step from human nature as a given reality to what ought and ought not to be chosen, from what is in fact to what morally should be⁸⁴. In a note he adds that for St. Thomas the first principles of the practical intellect are irreducible to those of the speculative intellect. Therefore, we should replace the «based on human nature» by «helpful to human fulfilment»⁸⁵.

A theologian will be reluctant to set aside the theory that somehow moral norms are dependent on human nature, because this doctrine has an extremely solid basis in tradition and seems to offer an excellent foundation for binding norms, while its replacement by Grisez's criterium of human fulfilment appears extensible according to people's concerns and wishes. In a country where Muslims make up the majority of the population, they may consider forceful imposition of the *chariah* on non-Muslims a way to human fulfilment, just as in the past others may have thought that the extermination of Indian tribes or recourse to slave labor would facilitate reaching fulfilment. It appears that we must look for a deeper, universal and objective basis for moral laws. It is obvious that moral law cannot be a biological structure⁸⁶. On his point St. Albert the Great has shown the way by stressing the rational character of the natural law which is exclusively proper to man⁸⁷. Aquinas argues that the natural law is not just inborn, but that its basis or starting point is given with human nature. This means that our intellect formulates spontaneously the basic principles of the moral order. These principles constitute the core of the natural law and correspond to the first principles of being in the speculative intellect. Obviously they presuppose the latter and only make sense in the context of a correct philosophical anthropology. The natural inclinations to self-preservation, intellectual development, association with others, etc. are not themselves the natural law, but the oblations which flow forth from them, as they are formulated by the intellect in view of the end of human life⁸⁸.

⁸⁴ *Op. cit.*, p. 108.

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 105.

⁸⁶ Some have read this in Ulpianus' definition of natural law as «that what nature teaches all living beings».

⁸⁷ *De bono*, V, q. 1 a. 2: «Ius naturale est lumen morum impressum nobis secundum naturam rationis».

⁸⁸ *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2c.

An objection often raised against this position argues that in this view the natural law is static, immutable, not capable of development and adaptation to changing circumstances. Is the natural law indeed immutable? In our answer we point to the distinction between the basic precepts of moral law and further rules of conduct elaborated by human reason, which indeed show progress. With regard to the question whether regress and oblivion of the natural law are possible, Aquinas denies this with regard to its primary precepts, although it happens, he writes, that blinded by passions a certain person does not apply a general precept⁸⁹. However, secondary precepts can be effaced by erroneous opinions or pervert customs prevalent in a society⁹⁰. In Western countries there are erroneous opinions which, to a certain extent, obscure moral thinking, as is obvious with regard to the status of unborn human life, contraception, terminal patients, homosexual praxis. Opinions as to what is licit differ radically from views which prevailed a century ago. Nevertheless I do think that with regard to these forms of behavior those who practice them are aware that they transgress the natural order, since these acts concern the primary precepts.

The doctrine of the natural law as arising out of our basic natural inclinations as formulated by the intellect, is complemented by that of the virtues having their roots in natural dispositions. Commenting a text of Aristotle⁹¹ Aquinas explains that virtues are natural for man in a dual sense: they agree with his rational nature and may also be in accord with the particular character of some persons. The virtues are present as in their buds⁹². However, the disposition of certain persons may interfere and be the cause that the one has a disposition to certain virtuous acts, such as courageous behavior, the other to self-control or study.

4. Contraception and the Natural Law

It is perhaps useful to consider the application of natural law doctrine with regard to contraception, a sort of acid test to see whether it has any value in this fields. When more than 30 years ago Paul VI had set up a special commission to study the morality of contraception, the majority of its members said that they could not convincingly demonstrate the intrinsic moral evil of contraception on the basis of natural law. It is worthwhile to look into the question because of its exemplary value for the understanding of the natural law.

⁸⁹ *Summ. theol.* I-II q. 77 a. 2c.

⁹⁰ *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 6c.

⁹¹ *Ethica Nicomachea* 1114 b 6-28.

⁹² *Summ. theol.* I-II q. 63 a. 1c: «[...] secundum quamdam inchoationem».

Certain moralists as J. Fuchs argue that the marital act as such is a pre-moral action and the intention makes it moral or immoral. However, when speaking about the marital act we mean the act as one conceives it and knows what one is doing. The act has a content related to our human nature, to the obligation one has and the ends one pursues. When resorting to the marital act while using contraceptives one knows exactly what one is doing. There is a difference between using a tool and engaging oneself in such acts as eating, drinking, thinking, loving, intercourse. The first is an open act and its morality depends on the purpose one pursues. But acts like eating, drinking, having intercourse have a moral value by themselves. As such and when performed in conformity with right reason they are good. But in order to be morally good these acts must preserve their nature. This nature is not just their plain biological structure of such activities. We are dealing with acts as they are known and willed by the human agent. If this agent thwarts the natural purpose of such act, one places a certain contradiction in them. Two partners want to unite but at the same time they prohibit what this union implies.

A source of misunderstanding in this respect is a false view of human nature. How unbelievable it may seem to be, there are many who subscribe to a dualistic approach in anthropology. They distinguish between two layers in man, the biological and animal part on the one hand and the sphere of man's self awareness on the other. They give total priority to man as a person, to his wishes and needs, rather than to biological mechanisms and processes which in themselves, they say, never have the value of an absolute⁹³. In their view we must attribute to man a greater power over his own body so that he can further determine the precise meaning of his sexual life, not unlike the way he shapes and further determines the physical world in which he lives. According to these authors it is even less natural to submit oneself to the biological structure of one's being than to intervene with one's reason in order to mold these functions and make them more suitable for specific goods one is pursuing.

To this we answer that there is no question of a blind submission to biological structures, but to *human law*. The natural law is not a set of biological principles. It consists in the insight and command of our reason telling us that in a particular field we must act in this way or refrain from performing a particular action. Certain actions do not come in under natural law, such as—at least ordinarily—the choice of a job, but natural law is definitely concerned with the field of sexual acts, because of their essential importance in human life as well as of their biological and psychological significance. This means that people understand and formulate some of their basic duties with regard to the

⁹³ A. VALSECCHI, *Régulation des naissances* (Gembloux, 1970).

use of their sexual functions. For instance, they know that their sexual faculties are given them in view of securing the continued existence of mankind as well as for cementing their union; they know that they are responsible for their progeny and must take care of it. They also know that they must form a stable bond with a partner in mutual trust and esteem.

By their very nature freely chosen sexual acts are never incidental or casual nor purely biological. Because of what they are they tend to engage the entire person with his psyche and his moral responsibility. Precisely because coital union is not a mere instrument nor something irrelevant, but intrinsically human, it has its own meaning. Who thwarts or neutralizes one or the other of its essential functions, places a contradiction in his conduct. If it is wrong to tell a lie because this contradicts the purpose of speech and the mutual trust which must reign between men, contradicting the very structure of the coital union is much worse because a more important matter is involved, sc. profoundly human acts which concern man as a rational being as well as the survival of mankind. One cannot set aside the natural end of these acts without contradicting oneself⁹⁴.

5. Some Conclusions

The discussion about the existence and meaning of natural law is far from ended. Our societies are confronted with formidable difficulties when decisions have to be reached as to whether to accept or reject certain forms of behavior such as abortion, euthanasia, overt homosexuality, refusal of military service, experiments on human embryos, death penalty, sterilization, globalization and sometimes apparently harmless issues as mendicity. Is it true that private behavior, as long as it does not overtly interfere with community life, should be of no concern to the legislator?

1) Until quite recently most of the commonly accepted moral judgments were survivals from Christian ethics, but now people may differ on basic tenets, at least a clamorous group of the intelligentsia and representatives of the media try to swing public opinion toward the acceptance of a totally neutral public life which condones any form of sexual behavior as long as no violence is done to others and even denies the right to publicly qualify such behavior as homosexual practice as unsound or as harmful to society. Behind their attitude there is a different view of human life and the human person. As long as the

⁹⁴ The Minority Report of Pope Paul's Commission argued that the sinfulness of contraception must not be derived from the fact that sexual acts are being deprived of their natural end (since this sometimes happens in nature). A reference is made to *Q. d. De malo*, q. 2 a. 1, but this reference to Aquinas is not very fortunate for the text does not concern those acts where the rules of reason is intimately connected with their natural end.

external shape and form of developing life is not that of a recognizable human being, the embryo/foetus is considered valuable biological material which may be used for such «noble» purposes as helping others. The idea that human life is a gift from God, to be respected and which has not been delivered to our own or other people's decisions for free disposal, has very much weakened. But that applies also to the whole of nature which in our technological age appears to have lost, in the eyes of many, its reference to the Creator.

However, the consequences of this liberalism concerning human life and the value of the human person begin to show: increasing difficulties in the field of education, the aging of the population, the disappearance of respect and of certain standards in decency, trends among certain groups to denigrate the Christian faith and Christian morals. Surprisingly, in other fields, such as that of justice, the trend goes toward a stricter application of norms of public honesty. Striking examples of applying natural law ethics are the recognition of human rights, the protection of minorities, the total condemnation of genocide.

2) Pluralism as it prevails in most Western countries implies different views in the field of religion, ideology, culture and economy as well as the pursuit of different goals. However, it is not so certain that on the long run a strongly pluralistic state can survive⁹⁵. Ideally natural law ethics, agreed upon by a fair majority of the citizens, can provide a basis for the necessary spiritual unity in a country. Related to this is the question of the appointment of justices to the supreme or constitutional courts. Often nominations are politically biased since the ruling party attempts to impose its candidates. To ensure morally right judgments of the courts it is of paramount importance that the judges are in agreement with the basic principles of the natural law, even if in difficult issues they may understandably differ in the conclusions they are drawing from these principles.

3) The importance of natural law ethics for society is clearly demonstrated also by the human rights issue. Human rights are nowadays very much in the limelight, but theorizing about man's basic rights is not so new. Certain rights were recognized in the Roman Empire and, above all, in the Christian era. However, when in the 17th and 18th centuries the function of the Church as the guarantee of such rights was not perceived any more, concern with human rights as an autonomous body of rights developed⁹⁶. It is precisely this aspect of the natural law theories of that period of history which appeals most to

⁹⁵ Cf. A. SCHWAN, «Pluralismus und Wahrheit», in *Ethos der Demokratie: Normative Grundlagen des freiheitlichen Pluralismus* (Paderborn, München & Wien, 1992), pp. 105 ff.

⁹⁶ See J. PUNT, *Die Idee der Menschenrechte: Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung* (Paderborn, München & Wien, 1987).

our contemporaries. It is perhaps useful to define first the relationship between natural law and natural rights. According to St. Thomas Aquinas law is intrinsically a rule, an obligatory guideline, issued by the one or those in command of the society, in view of the common good. Natural law is such a guideline for man's basic conduct, formulated by man himself in accordance with his natural inclinations.

Justice directs man in his dealing with others. It aims at a certain equality. «Right» (*iustum*) qualifies an action which is related by some kind of equality to someone else. For instance, the payment of the just salary for services rendered. «Just» is the object of the virtue of justice⁹⁷. A thing can be adjusted to a person in two ways. First by its very nature—this is called a natural right. In a second way a thing can be adjusted to some one by agreement of common consent. Such agreement can be either private or public. There is public agreement when the whole community or the government acting in its name decrees something. Rights and duties are derived from man's nature and from positive law⁹⁸ and go together. If children have a right to be nourished and educated by their parents, the latter have the duty to do so.

Nowadays human rights are conceived as claims which individual citizens or groups of people put forward. People insist on their right to be respected, to have suitable work and job security, to shorter working hours, a right to vacation, to protection and social assistance, etc. Human nature is the foundation of the most basic claims, even if in contemporary theories about human rights this foundation is often not apparent. The advocates of human rights rather appeal to Declarations of Human Rights, proclaimed by common consent.

In this connection natural law ethics has the important task to clarify the basis of these rights, to define them more precisely, to distinguish between rights and pseudo-rights and to show which are the duties corresponding to these rights. Implementing the human rights depends also on the state of development and organization of the society people are living in and on the functioning of subordinate organs. Some two hundred years ago it would not have made much sense to claim the right to a job or to adequate education from the US government. This sort of rights were generally honored by the local community.

Apparently the question of who must honor these rights is not always easy to answer. It is, for instance, not so clear whether the state itself must provide education to the young and carry out all those tasks in the social field over which it now claims to have authority. Moreover, the exercise of certain rights, such as the right to express one's

⁹⁷ *Summ. theol.* II-II q. 57 aa. 1-2.

⁹⁸ Cf. Locke's *Second Treatise of Civil Government*, in which he derives man's natural rights from the law of nature.

own opinions or to perform certain acts is always subject to the respect of other people's rights and the requirements of the common good. In fact, living in a political society requires that one espouses a good deal of the underlying ideas and values professed by its members.

The basic human rights are characterized by the following properties:

(a) They are universal and apply to all men. This axiom is based on the fact that we all share the same human nature⁹⁹.

(b) They must be immediately evident, because they are derived from the first principles of natural law¹⁰⁰.

(c) They do not change and cannot be totally wiped out from our mind¹⁰¹.

Certain human rights now widely accepted, at least in the Western world were at one time not clearly recognized. For instance, the rights of working people, of women, of ethnic minorities, etc. This raises the question of the mutability of the natural law, treated by Aquinas in articles 3 to 6 of the *Summa theologiae* I-II q. 94. Aquinas was very much aware of the general mutability of human life. It also happens that certain conclusions are drawn from human rights which are clearly absurd or wrong. For instance, from the right to express one's views some conclude to an unhampered freedom of the media to publish whatever they want and to use any means to get access to what—in terms of profit—reporters and editors consider important. Obviously this practice should come under review from natural law principles such as the right of people to their good name and privacy as well as the right not to be offended in their religious beliefs.

4) A further issue where natural law ethics has an important role to play is the relationship of the individual and the state and that between individual countries and umbrella political structures such as the European Union. In this respect natural law ethics establishes the principle that what an individual person or what particular groups or nations can do by themselves should not be regulated by the state or by other comprehensive structures. The state should not appropriate the initiatives of individual citizens, but restrict its interventions to subsidiarity, that is to those cases where help is necessary¹⁰². The individual person is the point of departure and the ultimate reference of social and political reality¹⁰³. The citizen must decide what he can perform himself. The dignity of the human person demands that he conducts his own life and determines his place in society. The principle of subsidiarity protects the good of the individual¹⁰⁴.

⁹⁹ *In V Ethic.*, lect. 12.

¹⁰⁰ *Summ. theol.* I-II q. 100 a. 1c.

¹⁰¹ *Q. d. De malo*, q. 2 a. 4 ad 13um. On this section see Jesús GARCÍA LÓPEZ, *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino* (Pamplona, 1979), pp. 66 ff.

¹⁰² PIUS XI, *Quadragesimo anno*, n. 96.

¹⁰³ The encyclical speaks of the *singularis persona*.

¹⁰⁴ A.-F. UTZ, in A.-F. UTZ (Ed.), *Das Subsidiaritätsprinzip* (Heidelberg, 1953), p. 10.

5) Natural law ethics has a major role to play in the question of the globalization of the economy and of the difficulties arising from world wide free trade. Utilitarianism pretends to pursue the greater good of the greater number, in a long range vision is quite helpless in defining what this greater good is and does not guarantee sufficient protection of the rights of individuals in respect of their own customs and way of life. Christian natural law ethics does not believe that the ultimate well being of the peoples of the world is to be reached mainly by a totally unhampered freedom to trade and to develop industry. If it is true that national states have become too small for promoting the long term well-being of their citizens, the larger conglomerations and alliances are likely to be too large to secure the good of the individual citizens¹⁰⁵.

6) An important question connected with the human rights issue is that of the extent to which Western nations with a high level of prosperity should admit tens of thousands of the often destitute and hardly educated immigrants of a widely different cultural outlook. Natural law ethics will bring into the discussion considerations not only about the rights of people to improve their status, but also to available means and sufficient space in guest countries to settle these people, their willingness to accept the Western way of life and respect of human rights, etc. It is by no means certain that Muslim immigrants, once they become strong in numbers, will be willing to accept our values or that immigrants from very poor countries can in one or two generations become ordinary citizens, making a contribution to the common good. On the other hand, there is a duty to assist underdeveloped nations so that they can reach a higher level of well being.

7) Finally natural law ethics can also help determine our obligations with regard to our natural environment. While it defends the right of man to use, minerals, plants and animals for his benefit, it pays increasingly more attention to a fair exploitation of natural resources, which respects the rights of the different peoples and of future generations. Economy in the use of non-renewable resources is imperative. Deliberations on the continued use of nuclear energy and the disposal of atomic waste come in also under this topic, as does the pollution of the atmosphere, rivers and oceans.

These examples show the task lying ahead of those who accept natural law ethics as established in its principles by St. Thomas Aquinas.

LEO J. ELDERS S. V. D.

Gustav-Siewerth-Akademie.
Weilheim-Bierbronn.

¹⁰⁵ Cf. A. GIDDENS, *Konsequenzen der Moderne* (Frankfurt am Main, 1995), p. 86.

La filosofia dopo il nichilismo

*Nemo/nihil contra philosophiam
nisi philosophia ipsa.*

La filosofia dopo il nichilismo: quale prospettiva si rivela nel titolo e che cosa esso esattamente domanda? Nella sua formulazione, dove le parole-simbolo di filosofia e di nichilismo sono collegate da un «dopo», si possono esprimere tanto la valutazione secondo cui il pensiero contemporaneo avrebbe superato il nichilismo e sarebbe entrato in una nuova condizione, quanto l'auspicio che esso finalmente lo oltrepassi. Nel primo caso saremmo nell'ordine della constatazione, nell'altro in quello del desiderio: non sembra invece appartenere al titolo l'idea che costituisca per la filosofia un guadagno mantenere relazioni col nichilismo, sebbene non ci debba nascondere che alcuni autori postmoderni vedano fra i due termini un legame indissolubile e nella loro alleanza una nuova partenza per il pensare.

Se la filosofia sia oggi dopo il nichilismo nel primo o nel secondo senso, è questione dove è legittimo che ognuno porti il proprio meditato giudizio. L'autore ritiene che il pensiero postmoderno, pur manifestando segni di reazione qua e là, sia tuttora segnato da vari nichilismi: teoretico, antropologico, morale, religioso, e da una critica dell'idea di verità che in certo modo li riassume e ne rappresenta il cuore unificante. Con il riferimento a fondamentali ambiti di realtà quali quelli dell'ontologia, dell'uomo, della morale e della religione si profila l'idea che il nichilismo costituisca fenomeno capace di gettare dovunque la sua ombra. La sua azione dissolvente si è spesso esplicata in alleanza con il razionalismo, nel senso che la forma nichilistica ha trovato un terreno nutriente nella temperie razionalistica. Questa ha diretto la propria critica decostruente su tre grandi nuclei: la questione di Dio dove l'esito infine auspicato era l'ateismo; la questione dell'uomo, al cui riguardo il reagente capace di dissolverne il problema prende il nome di scientis-

mo, tanto delle scienze umane quanto di quelle naturali; la questione della religione dove all'attacco verso i due termini entro cui essa interamente si svolge: Dio e uomo, si sono aggiunti la critica di ogni Rivelazione, il sociologismo religioso, e nelle posizioni più aspre la religione considerata come impostura.

«Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è consentito sperare? Che cosa è l'uomo?». Dinanzi alle celebri domande, indicazioni per un cammino sempre incompiuto, nelle quali Kant riassumeva il compito della filosofia, è questione massima se il nichilismo le consideri sensate, meritevoli di essere poste e passibili di risposta. Nel suo svolgimento dall'Ottocento in avanti esse si sono trovate contestate, sfidate, perfino dissolte. Consideriamo infatti. Alla domanda se per la filosofia sia possibile conoscere qualcosa, l'obiezione nichilistica risponde: quasi nulla o niente del tutto, poiché nel conoscere è implicata l'idea di verità e adottarne il concetto è cadere vittima di un'illusione. Nietzsche l'ha detto e ridetto con inflessibile energia: «Che non ci sia una verità; che non ci sia una costituzione assoluta delle cose, una "cosa in sé"; —ciò stesso è un nichilismo, è anzi il nichilismo estremo. Esso ripone il *valore* delle cose proprio nel fatto che a un tale valore non corrisponde né abbia corrisposto nessuna realtà, ma solo un sintomo di forza da parte di chi pone il valore, una semplificazione ai *fini* della *vita*». Che cosa debbo fare? Se con questo interrogativo si intende, come è naturale, chiedere sulla regola da seguire nel vivere e nell'agire, perciò sull'etica, sul bene e sul male, anche su tale aspetto la mano preveggen- te di Nietzsche ha avanzato una risposta radicale, che toglie il problema alla radice e oltre cui non si può andare. Non esistono né bene né male, poiché non vi è etica di qualsiasi genere essa sia: «Non esistono affatto fenomeni morali, ma solamente un linguaggio morale sui fenomeni». All'interrogativo in che cosa sia possibile sperare, che in Kant alludeva all'ambito dell'ultimo e del religioso, risponde la voce del secolarismo. Essa, nel tempo della notte del mondo che «è già diventato tanto po- vero da non riconoscere la mancanza di Dio come mancanza», notifica al soggetto moderno che non è lecito riporre speranza nella Trascen- denza e nell'immortalità personale, semmai nell'io singolo che esce dal nulla e vi ritorna, e nella Tecnica. Forse la potenza di quest'ultima cor- regge l'ambito di validità di una frase di Stirner: «Avendo riposto la mia causa su un io fallibile e perituro quale fondamento che da se stesso si consuma, ho riposto la mia causa sul nulla». L'azione dissolvente che mira a erodere il terreno su cui si ergono le domande di Kant, viene completata negando l'uomo. Egli è scomparso e ne sono rimasti solo i sintomi: «L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pen- siero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima [...] Oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso». Il colpo finale riguarda l'uomo ed è vibrato dallo strutturalismo; coe-

rentemente del resto, poiché esito massimo del nichilismo è l'antiumanesimo¹.

Nel nichilismo la drammaticità «aperta», inerente alla condizione umana, intessuta sì di dolore, paura della morte, colpa, finitudine, ma appunto aperta a un possibile riscatto, viene assolutizzata in un pensiero della finitezza e della mortalità, dove domina sul proscenio la negatività quale espressione della durezza di uno spirito che dissolve, annienta, nega. Esso non solo contempla senza indietreggiare l'assoluta devastazione, ma tende a produrla, senza speranza di un passaggio dal negativo al positivo, quel passaggio che Hegel preconizzava (ma che rimaneva altamente congetturale), ossia che la dimora presso il negativo fosse capace di mutarlo in essere².

Fra i vari aspetti del nichilismo in un precedente lavoro l'attenzione verteva in specie sul nichilismo teoretico, in merito al quale veniva avanzata una interpretazione, profondamente diversa da quella presente nella grande coppia Nietzsche-Heidegger³. Essa conduceva a individuare nello sviluppo storico-speculativo della filosofia l'accadimento di una terza navigazione, ulteriore e più alta della seconda navigazione greca, e a pensare la *filosofia dell'essere* come la massima verticale speculativa dell'antinichilismo, come una grandiosa tradizione in potenza attiva verso il futuro e capace di ridare slancio al filosofare dopo la grande depressione nichilistica. Nel presente scritto, senza smentire le precedenti acquisizioni ma allargandone l'ambito, assumo come traccia di ricerca che sia possibile individuare vertici del nichilismo: 1) nel rifiuto dell'intuizione intellettuale e dell'intenzionalità, ossia del «ponte» originario fra pensiero ed essere, 2) nel tentativo di decostruire il concetto di verità come conformità, adeguazione, corrispondenza, alla cui base si colloca un profondo antirealismo e la negazione del «ponte» originario di cui si è appena detto; 3) nella programmatica chiusura nel finito nell'intento di emarginare il livello dell'eterno, cui consegue la compromissione o il congedo del problema di Dio e con esso della possibilità stessa della *religio* come rapporto uomo-Dio; 4) in un certo modo di intendere la questione del male, che considereremo dal lato del problema della violenza e di quello della morte.

¹ Cfr. I. KANT, *Logica*, a cura di L. Amoroso (Roma & Bari: Laterza, 1995), p. 19; F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi* (Milano: Adelphi, 1986), vol. VIII, t. II, pp. 12s.; ID., *Al di là del bene e del male* (Ibi: id., 1988), p. 75; M. STIRNER, *L'Unico e la sua proprietà*; M. FOUCAULT, *Le parole e le cose* (Milano: Rizzoli, 1967), p. 414. La citazione sulla notte del mondo e la mancanza di Dio proviene da Heidegger, *Sentieri interrotti* (Firenze: La Nuova Italia, 1989), p. 247.

² «Lo spirito è questa forza solo perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo in essere» (*Fenomenologia del o spirito* [Firenze: La Nuova Italia, 1987], p. 26).

³ Cfr. A. POSSENTI, *Terza navigazione: Nichilismo e metafisica* (Roma: Armando, 1998). Cfr. anche AA. VV. *La navicella della metafisica: Dibattito sul nichilismo e la «terza navigazione»* (Ibi: id., 2000).

L'intuizione intellettuale e la domanda sulla verità

La questione dell'intuizione intellettuale, sin dall'inizio luogo massimo del filosofare, appare oggi quasi scomparsa anche in ambiti che la dovrebbero riguardare come essenziale. In effetti il tema è onnipresente nella storia della filosofia: Platone, Aristotele, Plotino, Agostino, Tommaso, Cartesio, Spinoza, Malebranche, Bergson, Soloviev, Husserl, Maritain costituiscono un primo elenco. Anche nel secolo forse più buio della modernità filosofica, nell' '800, il tema dell'intuizione è presente in Rosmini, Gioberti, in Schelling. Eppure nelle scuole filosofiche attuali si ritiene che sia *bon ton* soprassedere in merito. L'elenco è agevole: la quasi totalità dell'ermeneutica, l'etica del discorso (Apel e Habermas), la filosofia analitica, Heidegger, Gadamer, i postheideggeriani e i poststrutturalisti, i decostruttivisti francesi, Popper e il razionalismo critico (Popper fa cenno al problema e ciò va a suo merito, ma in un modo non poco confuso di modo che si è costretti a pensare che egli confondesse intuizione intellettuale e mistica). Una così diffusa assenza dovrebbe suonare come una spia che qualcosa di profondo è capitato nella attuale dottrina della conoscenza e che essa potrebbe aver perso un essenziale filo conduttore.

Sia qui consentito riprendere una pagina stesa per un'opera collettanea:

«Se l'intuizione fosse solo quella sensibile, allora il soprasensibile non sarà raggiunto oppure procederà dalla forma a priori del soggetto. Ora l'intuizione intellettuale non è di tipo mistico in quanto si esprime nel/col concetto e raggiunge la realtà, compresa quella spirituale. L'intuizione di cui parliamo non è sensibile, sebbene parta dal sensibile; né è sopraintellettuale: è intellettuale, poiché il suo mezzo è l'intelletto. E' soprasensibile, non antisensibile. Porta sull'essere e si dice in concetti. Nell'intuizione intellettuale non si produce esteticamente qualcosa, ma si raggiunge e si diviene l'altro in quanto altro.

L'intuizione intellettuale umana è necessariamente un'intuizione astrattiva, non un'intuizione perfetta e immediata come quella divina o quella angelica. E' una intuizione che sboccia entro l'astrazione. Rifiutare l'astrazione è rifiutare la condizione umana e cercare del tutto impropriamente di erigere l'intelletto umano in intelletto divino (come era negli idealisti, in cui l'intuizione intellettuale era anche produttiva: *dum philosophus cogitat fit mundus*). Sarà sempre possibile meditare sull'intelletto in sé a patto che non si trascuri che l'intelletto umano è limitato, al più basso livello nella scala e che non può operare senza l'astrazione.

E' possibile riconoscere nei grandi pensatori l'esistenza e la necessità di un'intuizione intellettuale: semmai essi si differenziano sulla sua natura. L'intuizione pienamente umana (nel senso che è alla portata di ogni uomo), a cui qui pensiamo, sorge dinanzi all'essere. Essa ha affinità ma ancor più differenze sia dall'intuizione platonica delle Idee; sia dall'organo dell'assoluto (*nous*) in Plotino; sia dall'intuizione cartesiana delle idee chiare e distinte, come anche dalla conoscenza di terzo genere di Spinoza; sia dall'intuizione intellettuale di Schelling, che è produttiva e si rivolge all'interno dell'io e

all'autocoscienza; come da quella più sopraintellettuale che intellettuale di Bergson»⁴.

Secondo la nostra diagnosi un'origine notevole del nichilismo (teoretico) deve ravvisarsi nel rifiuto dell'intuizione intellettuale di un qualche genere, intuizione che nella filosofia dell'essere — la quale forse è quella che nella sua lunga tradizione ne ha maggiormente elaborato il problema —, si sviluppa nella dottrina dell' *intellectus* come facoltà intuitivo-percettiva e in quella dell'intuizione dell'essere come specifica percezione che, a partire dal ponte originario e dall'isomorfismo essenziale esistente fra pensiero e realtà, dischiude il campo degli oggetti metafisici. Col rifiuto dell'intuizione intellettuale la realtà si dà come qualcosa di oscuro e intrasparente, su cui il pensiero ultimamente non ha presa diretta, percettiva, ma nel migliore dei casi solo indiretta e esclusivamente interpretativa. Non appaia perciò come infondata l'idea che esistano affinità fra negazione dell'intuizione intellettuale, rifiuto della metafisica, chiusura nella finitezza, oblio o rimozione dell'eterno dal tessuto della filosofia, avvento del nichilismo. Più oltre sta la negazione di ogni rivelazione.

L'importanza dell'intuizione nella filosofia del XX secolo è attestata dalle elaborazioni di Bergson, Husserl, Maritain, per avanzare i nomi di coloro che più profondamente ne hanno tenuto vivo il tema, e senza escludere altri apporti. Per Bergson si veda la conferenza «L'intuizione filosofica», dove l'autore insiste sull'importanza di quanto è spontaneo nel pensiero filosofico, sulla forza di contatto esplicita dall'intuizione filosofica, sul filosofare come atto semplice, dove l'elemento della costruzione è accessorio e dove l'unità è al principio, non alla fine⁵. Conosciamo lo straordinario rilievo che già a partire dalle *Ricerche logiche* l'intuizione, in specie l'intuizione delle essenze, rappresentò per Husserl e per l'avvio della fenomenologia. Secondo Jonas,

«L'esercizio dell'intuizione rappresentò per i suoi scolari la conquista di una vita, poiché liberava l'oggetto dell'intuizione dal pregiudizio irrazionale che le era stato appiccicato dalla mistica»⁶.

Per Maritain, che fu forse colui che nel XX secolo scandagliò con la maggiore profondità il tema, fra i moltissimi testi basti citare il seguente:

«Se il positivismo, antico e nuovo, e il kantismo non comprendono che la metafisica è autenticamente una scienza, un sapere, è che essi non comprendono che l'intelligenza vede. Per essi solo il senso è intuitivo, l'intelligenza

⁴ «Postfazione dell'autore», in AA. VV., *La navicella della metafisica*, cit., pp. 169s.

⁵ Cfr. H. BERGSON, «L'intuition philosophique», in *Oeuvres* (Paris: PUF, 1963), pp. 1345-1365.

⁶ H. JONAS, *La filosofia alle soglie del duemila* (Genova: Il Melangolo, 1998), p. 31.

non ha che una funzione di collegamento, di unificazione... il problema della metafisica si riconduce in definitiva al problema dell'intuizione astrattiva, e alla questione di sapere se, al vertice dell'astrazione, l'essere stesso e in quanto essere, che imbeve il mondo dell'esperienza sensibile, ma che trabocca da tale mondo da tutte le parti, è o non è l'oggetto di una tale intuizione»⁷.

Ora l'intuizione intellettuale può venire intesa come un «vedere» della mente/intelletto nelle cose, nell'essere, come è attestato in vario modo dalla tradizione filosofica sin da Platone e da Aristotele. A questa imponente tradizione Heidegger ha cercato, vanamente per il vero, di assestare il colpo di grazia, tentando di dissolvere il modello del vedere e con esso quello della sostanza⁸. L'attacco di Heidegger alla metafisica avanza appunto su questa linea decisiva. Ma passato il fumo della battaglia, si rimane stupiti per la inadeguata elaborazione che viene messa in campo per un compito dissolvente tanto impegnativo. Come ho cercato di mostrare altrove, la sua gnoseologia e la dottrina del concetto (cfr. *Essere e tempo*, *Introduzione alla metafisica*, *Sull'essenza della verità*, ecc.) rimangono allo stato rozzo e condizionate da Kant. Di ciò sembrano segni l'abbandono della intuizione intellettuale; il lasciar cadere l'idea dell'identità intenzionale fra pensiero ed essere nel concetto; la scissione ontologicamente oscura elevata e mantenuta fra ordine ideale e realtà; la negazione dell'intelletto come facoltà dell'essere e dei principi e della sua capacità di visione, ecc. L'insieme di queste posizioni finiva per condurre verso una filosofia della finitezza, della storicità e della temporalità, che rinuncia all'unità fra eternità ed essere. Coerentemente con la sua impostazione Heidegger rende la verità una funzione dell'esserci, nel senso che c'è verità solo perché e fin che l'esserci è (cfr. *Essere e tempo*, § 44, c). In tal modo viene reinterpretata in senso compiutamente storico e intramondano la natura delle verità eterne, che — in virtù della presupposta limitazione della ricerca all'esserci e alla temporalità —, sono vere solo se l'esserci è eterno:

«Che ci siano delle "verità eterne" potrà essere concesso come dimostrato solo se sarà fornita la prova che l'Esserci era e sarà per tutta l'eternità»⁹.

⁷ J. MARITAIN, *Quattro saggi sullo spirito nella sua condizione carnale* (Brescia: Morcelliana, 1978), pp. 171s.

Attento a recuperare la ricchezza del concetto di intuizione nel periodo che va dalla fine del Settecento ai primi anni dell'Ottocento (Fichte, Schelling, Hölderlin, Novalis, Hegel) è il bel volume di X. TILLETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, a cura di F. Tomasoni (Ibi: id, 2001).

⁸ «La comparsa di *Essere e tempo* nel 1927 [...] distrusse l'intero modello, fondato quasi sul primato del senso della vista, di una coscienza unicamente dedita alla conoscenza, fece emergere al suo posto l'io che vuole, che si affatica, bisognoso e mortale [...] il modello della sostanza si dissolve, tutto è per così dire "coinvolto in un processo", e ciò che prima era chiamato soggetto è ora detto "Dasein"» (H. JONAS, *La filosofia alle...*, cit., p. 33).

⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (Milano: Longanesi, 1976-1988), p. 278.

Naturalmente il concetto di eternità è qui assunto solo nel suo senso secondario e in certo modo diminuito di durata storico-temporale interminabile, non nel senso forte e radicale di un'esistenza in atto puro in un unico *nunc* eterno in quanto fuori dal tempo. La connessione posta fra «verità eterne» e *Dasein* apporta una ulteriore conferma della inimicizia heideggeriana verso l'elemento della necessità intelligibile: vi sono verità eterne non solo perché un *Dasein* possa in una ipotetica durata infinita pensarle, ma perché esse sono portatrici di una necessità ideale che ha il proprio fondamento nell'essere stesso, in Dio, quale luogo di tutte le verità eterne.

Nel progetto sistematico heideggeriano di interpretare l'essere a partire dal tempo si può forse leggere un preambolo del nichilismo, poiché è rischioso intendere la «fisica» solo come studio del divenire e della temporalità intramondana, lasciando da parte lo strato dell'eterno e l'intemporale (ciò che la *Fisica* aristotelica non fa). Non è casuale che Heidegger desse così alto rilievo a quest'opera aristotelica, poiché la fisica, non potendo non assegnare rilievo al divenire e al tempo, veniva incontro al suo progetto di temporalizzazione e di finitizzazione dell'essere, seppure al prezzo di una manomissione¹⁰. E' domanda sensata chiedere che sviluppi avrebbe avuto il pensiero di Heidegger se al posto della *Fisica* avesse preso le mosse dal *De anima*, dove i temi della conoscenza e della intenzionalità sono altamente elaborati. Heidegger si presenta tanto come un'avversario dell'intuizione intellettuale, quanto come un autore dipendente dal dualismo gnoseologico kantiano che divide pensiero ed essere, fenomeno e noumeno: e naturalmente le due cose sono fra loro connesse.

Da altri orizzonti si è pervenuti a esiti analoghi, nei quali viene ormai apertamente messo in dubbio il compito stesso della filosofia. Consumatasi con la fine del *Diamat* del marxismo l'idea che potesse esistere una conoscenza reale e scientifica della storia, ha preso forza l'opinione che la filosofia non sia un sapere indipendente. Habermas ha dato espressione chiara a questo postulato:

«I concetti fondamentali della filosofia non formano più un linguaggio indipendente (e tanto meno un sistema che possa assimilarsi tutto il resto), ma rappresentano tutt'al più degli strumenti per appropriarsi ricostruttivamente delle conoscenze scientifiche»¹¹.

¹⁰ Cfr. F. MORA, *L'ente in movimento: Heidegger interprete di Aristotele* (Padova: Il Poligrafo, 2000). Quest'autore, prendendo sul serio i richiami di heideggeriani secondo cui la *Fisica* di Aristotele riveste un'importanza centrale per la sua ontologia e filosofia, sostiene che il pensatore tedesco ha operato nell'interpretazione di Aristotele una notevole trasformazione, spostando la collocazione dei concetti di *dynamis* ed *energheia* dall'ambito metafisico-ontologico a quello fisico, e in generale assegnando grande rilievo all'elemento della *kinesis*, ossia dell'ente in movimento e soggetto alla temporalità. La *Fisica* non è dunque intesa come una scienza parziale che studia l'ente in movimento, «ma assume il ruolo conduttore di scienza dell'essere in quanto essere *tout court*, esaurisce nel suo studio la totalità dell'essere, diviene cioè a pieno titolo ontologia, che in sé racchiude tutto l'essere» (p. 31).

¹¹ J. HABERMAS, *Fatti e norme*, a cura di L. Ceppa (Milano: Guerini, 1996), p. 3.

Persa la connessione con la teologia, che nelle punte estreme conduceva alla dubbia sentenza secondo cui *philosophia ancilla theologiae*, il collegamento con le scienze sembra pervenire a un'altrettanto dubbia *philosophia ancilla scientiarum*. Sappiamo che per Habermas alla filosofia resta poco più che la ragione procedurale: «La modernità resta dipendente da una ragione procedurale»¹². La filosofia vale dunque come sapere «lunare», che non brilla cioè di luce propria ma si limita a riflettere altri saperi, ossia quelli delle scienze naturali e sociali. Attraverso una parabola dotata di coerenza si è dapprima separato l'etica dalla religione e dalla metafisica, prendendo la prima e dimettendo le seconde. Poi non si è più stati in grado di mantenere vigore e giustificazione all'etica, optando in un primo momento per il pluralismo morale pubblico e poi ammettendo che la ragione non possa che produrre concezioni conflittuali del bene¹³.

La crisi della dottrina dell'intuizione intellettuale, provocando quella del sapere ontologico, ha condotto la filosofia a non occuparsi più dell'intero e del tutto, verso cui mancava ormai l'organo che vi desse accesso. Essa non ha più sormontato la spaccatura cartesiana fra *res extensa* e *res cogitans*, gravida di tante e straordinarie scissioni che hanno attraversato il pensiero moderno:

«Da allora la filosofia non ha più avuto rapporti con l'intero. La totalità del sapere si è dipartita nelle università in scienze della natura e in scienze dello spirito, e la filosofia è venuta ovviamente a trovarsi fra le ultime — mentre al contrario avrebbe dovuto correttamente collocarsi al di sopra di tale distinzione»¹⁴.

Nel rifiuto dell'intuizione intellettuale e della dottrina dell'intenzionalità sono posti i germi per pervenire al giudizio, oggi diffusissimo, sulla invalidità dell'idea di verità come conformità (che si compie nel giudizio) fra l'atto della mente e la realtà. Su questo nucleo si è infatti abbattuta la critica, come giustamente riconosce fra gli altri G. Colombo, osservando che

«[...] l'oggetto tradizionale della ragione, la verità, non venne più accolta nella sua nozione di *adaequatio rei et intellectus*, ma modificata in quella di consenso/convenzione generale»¹⁵.

¹² *Ivi*, p. 6.

¹³ Ciò ha fra le altre cose reso impossibile riprendere contatto con la vasta area dell'azione e relative filosofie (morale, politica, economia, della storia, della società), per il fondamentale motivo che l'idea cardinale di *ragion pratica* si è dissolta. In parte in Rawls e in maniera più accentuata in Habermas l'evoluzione della filosofia pubblica è adeguatamente rappresentata dal passaggio dalla ragion pratica alla ragione procedurale. Con ciò non si è più in grado di venire in chiaro sul dominio della prassi, di riprendere in mano la teleologia, di distinguere ciò che è meritevole di tutela da quanto abbisogna di critica.

¹⁴ H. JONAS, *La filosofia alle...*, cit., p. 39.

¹⁵ G. COLOMBO, «Dalla *Aeterni Patris* (1879) alla *Fides et ratio*»: *Teologia* 3 (1999), p. 268.

Una delle critiche più frequenti che si muove al concetto di verità come conformità è appunto che esso rimane un concetto valido a livello nominale, ma senza reale criterio di verità, poiché per l'esternità presupposta fra pensiero ed essere non sarebbe mai possibile verificare la conformità se non da un punto di vista superiore precluso alla mente.

Un tale equivoco si riscontra anche nelle filosofie della comunicazione, dove si può considerare l'ampio studio di K. O. Apel intitolato «Fallibilismo, teoria della verità come consenso e fondazione ultima»¹⁶. L'autore non rifiuta completamente il concetto di verità come conformità, che anzi ritiene necessario e coerente col senso comune: non si può infatti mettere in dubbio che l'asserto «la parete è bianca» è vero se e solo se di fatto la parete è bianca. Lo svuota però, poiché non ritiene possibile trovare criteri di verità che consentano di verificare la conformità. L'aporetica apeliana si svolge fra il polo, in cui si riconosce che la teoria della verità come corrispondenza è un'intuizione naturale sulla verità degli enunciati ed è «presupposta quale condizione necessaria di tutte le teorie della verità»¹⁷, e il polo in cui si rigetta come formale e vuota la verità come conformità. Egli rimane soggetto al dualismo kantiano, non riuscendo a guadagnare la dottrina dell'identità intenzionale fra pensiero ed essere, di cui manca qualsiasi traccia. Di conseguenza l'accettazione del presupposto kantiano sulla separazione fra pensare ed essere trasforma, così Apel, il concetto di verità da una relazione fra mente e cose, ossia fra soggetto e oggetti, in una relazione fra oggetti, in cui non sarebbe mai possibile verificare la corrispondenza, perché mancherebbe un punto di osservazione superiore. Esito scontato, una volta presupposta l'assoluta eternità fra pensiero ed essere, che rappresenta anche il presupposto della negazione dell'intuizione intellettuale. In effetti l'intuizione intellettuale è possibile se si percepisce il profondo isomorfismo fra intelletto e «mondo», il ponte esistente fra i due; e questa premessa sorregge anche la validità dell'idea di verità come corrispondenza. Nessuna conformità è possibile fra asserto e realtà là dove un abisso originariamente separa mente e mondo, e dove ricompaia il fantasma della cosa in sé.

Muovendosi su questo terreno scivoloso Apel è portato a sostenere l'inversione del rapporto fra fatti e proposizioni («il concetto di *fatto* o di *esistente stato di cose* è, a sua volta, definibile solo tramite ricorso al concetto di *proposizione vera*», p. 95, mentre l'intuizione naturale del senso comune dice il contrario, ossia che una proposizione è vera se corrisponde ai fatti), e ad abbandonare anche il discorso inferenziale che risale dall'evidenza empirica alle sue cause (metodo inferenziale o analitico che va dagli effetti alle cause). Notevole rimane la questione se il

¹⁶ Lo studio è inserito nel volume K. O. APEL, *Discorso, verità, responsabilità* (Milano: Guerini, 1997), pp. 65-168.

¹⁷ *Ivi*, p. 72.

consenso intersoggettivo dipenda dalla verità del giudizio, o viceversa se sia la verità a fondarsi sul consenso. Ogni conoscenza valida possiede la capacità di produrre consenso, ma non è il consenso che la fonda.

In genere gli scienziati sono più propensi di varie scuole filosofiche ad accettare il concetto di verità come corrispondenza, mentre i pensatori postmoderni perlopiù lo rifiutano. Nella prospettiva che ne consegue l'unico modo in cui la filosofia potrebbe aspirare allo statuto di discorso fondato e coerente rimane l'indagine storiografica sui testi dei filosofi e sulla letteratura secondaria, che valgono come riferimento capace di confermare o smentire una interpretazione (Almeno qui l'idea di verità come corrispondenza fa di nuovo ingresso. Rimane da chiedersi perché venga accolta quando l'oggetto sono i testi e rifiutata quando è l'essere).

Il pensatore postmoderno critico dell'idea di verità come corrispondenza finisce necessariamente, supposto che assegni ancora un compito alla filosofia, per intenderla nel migliore dei casi come discorso edificante, che si indirizza a qualche forma di edificazione dell'umanità piuttosto che allo sviluppo della conoscenza, lasciato alle scienze. Siamo nei paraggi dell'idea che solo la scienza conosca e che alla filosofia spetti o un compito dissolvente o appunto edificante o magari di limite alla scienza. Edificazione su quali basi, se non ultimamente retoriche? Quanto all'ultima pretesa, la conoscenza può essere limitata solo dalla conoscenza, ossia da un'altra conoscenza che mostri l'infondatezza di quanto viene sostenuto, o si collochi a un livello più alto capace di ri-comprendere e orientare il precedente. L'emarginazione dell'idea di verità come corrispondenza e della filosofia come conoscenza procedono congiunti: se la filosofia non si volge allo sviluppo della conoscenza su che cosa fonderà la sua vocazione edificante? Rimarrà soltanto la sua forma storicistica e destinale, dove primeggiano misteriosi orizzonti linguistici epocalmente segnati.

In questa nuova costellazione culturale l'intuizione veicolata nell'asserto «la verità vi farà liberi» viene ora capovolta nell'altro: «è vero ciò che mi libera», mentre viene accantonato il suo contrario: «mi libera ciò che è vero». Il nuovo concetto di verità introdotto è di tipo pragmatico nel senso che esso è assai vicino all'asserto: «è vero ciò che è per me efficace e utile».

Nell'ambito della condizione spirituale postmoderna si presenta come essenziale non soggiacere a un concetto puramente linguistico di vero, cui si presta esclusiva attenzione in omaggio alla «svolta linguistica» che denota larga parte del pensiero attuale. Il concetto di verità come corrispondenza fra pensiero e realtà obbliga a superare il gioco mutevole e mai finito delle interpretazioni, l'idea che la questione della verità sia meramente linguistica. Storicismo e svolta linguistica hanno, insieme ad altri fattori, condotto all'attuale situazione di crisi, il primo rendendo la verità una funzione totalmente inclusa nelle varie culture e nella temporalità; il secondo ritenendo che l'oggetto della filosofia pri-

ma sia il linguaggio e che con mezzi linguistici non si possa andare al di là della lingua e toccare la realtà. La svolta linguistica può rappresentare un momento di crisi per la filosofia contemporanea nella misura in cui ne accentua il già diffuso antirealismo.

Finitezza dell'Essere ed esclusione dell'Eterno

«Nella nostra età non lo spirito di Dio aleggia sulle acque, ma il nichilismo»¹⁸. Questa breve ma folgorante sentenza di G. Benn può ora costituire lo sfondo della nostra riflessione, in cui è bene che l'attenzione venga attirata da quanto Benn lascia tralucere, ossia l'esistenza di una legge di reciproca esclusione tra presenza di Dio e nichilismo. Nel cerchio di quest'ultimo il progetto di emancipazione della cultura da ogni influsso teistico raggiunge la compiutezza, mentre in varie sue versioni la filosofia tramonta nel pensiero scientifico e nell'antimetafisica.

Un fattore molto attivo nella condizione della filosofia nel XIX e XX secolo si individua nell'opzione di assumere la finitezza come orizzonte insuperabile per pensare l'essere e la realtà; nella scelta di porre la temporalità come il solo luogo a partire da cui e entro cui si possa pensare l'essere; nell'idea che l'uomo debba venire inteso come fondamentale storicità. L'insieme di questi assunti conduce a elaborare una ontologia della finitezza e della storicità dell'essere. Poiché chiusura entro la finitezza significa oblio dell'eterno, una stretta connessione intercorre fra *oblio dell'essere* e *oblio dell'eterno*: questo rappresenta una delle massime manifestazioni di quello. La più grande delle secolarizzazioni è la secolarizzazione del concetto di eterno, il suo annullamento nella temporalità, la temporalizzazione della verità: quest'ultima viene attribuita ai singoli momenti storici, poiché ormai la verità è priva di criteri metastorici con cui valutare lo storico: verità come Evento, non verità come Essere¹⁹.

¹⁸ G. BENN, *Lo smalto del nulla* (Milano: Adelphi, 1992), p. 155.

¹⁹ Sulla portata temporalizzante-secolarizzante dell'ontologia heideggeriana si è espresso K. Löwith. Costruendo un parallelo fra Heidegger e Rosenzweig, egli illustra come in loro accada in modo reciprocamente esclusivo un'assolutizzazione: della temporalità nel primo e dell'eternità nell'altro. L'essere-per-la-morte di Heidegger è alternativo in modo irrimediabile alla vita eterna cui guarda Rosenzweig. Il pensatore di Messkirch temporalizza e relativizza la verità, dimettendo la ricerca di una radice eterna: libertà per la morte invece che certezza della vita eterna. «Heidegger non ne vuol più sapere dell'eternità e comprende l'essere a partire dal tempo [...] Non si può affermare la temporalità e con essa la storicità più decisamente di quanto non faccia l'autore di *Essere e tempo*, e in tal modo rinunciare all'eternità» (K. LÖWITH, «M. Heidegger e F. Rosenzweig: Poscritto a *Essere e tempo*»: *Aut-Aut* n. 222 (Novembre-dicembre 1987) 78 e 99. Nell'opinione di Löwith, che ritiene Heidegger un teologo cristiano senza Dio, la fede nelle verità eterne rappresenta un residuo non ancora del tutto eliminato della teologia cristiana.

Un giudizio analogo, anche nel paragone con Rosenzweig, trapela in L. Strauss. Cfr. in *Liberalismo antico e moderno* il capitolo «Prefazione alla critica spinoziana alla religione» (Milano: Giuffrè, 1973).

L'assunto speculativo fondamentale di questa linea di pensiero, poderosa per la sua diffusione, può essere così formulato: la natura delle cose comporta che niente sia eterno e che il tutto perennemente divenga. L'innocenza improblematica del divenire viene assunta come «verità» non soggetta a analisi, come un'evidenza su cui sarebbe tempo perso interrogarsi. Assumendo il divenire come *allant de soi* e non bisognoso di spiegazione, si allontana un elemento che dette sin dall'origine lo strappo al pensare e senza cui la filosofia rischia di dimezzarsi. Le cose entrano ed escono dall'esistenza, guidate dal movimento senza perché del divenire, il quale assurge ad unica e assoluta realtà. Quest'ultima non può perciò che respingere da sé ogni idea di eterno, ogni possibilità che esista uno strato eterno dell'essere. Dunque le questioni del primato del divenire, della negazione dello strato eterno dell'essere, il tenersi stretti al finito, l'enfasi sulla temporalità e l'oblio del problema dell'immortalità formano un nucleo problematico tanto vitale quanto fortemente connesso, dove ogni termine richiama necessariamente ogni altro.

In larghi settori della metafisica moderno-contemporanea gioca un preteso argomento, che suona così: poiché il divenire esiste e rappresenta un'evidenza primaria e indubitabile, *non può esistere l'immutabile, l'eterno*. Non si incontra qui un chiaro *non sequitur*? Tanta parte della tradizione filosofica invece ha detto: poiché il divenire esiste, esiste/deve esistere l'immutabile. Un tratto del nichilismo contemporaneo consiste dunque nella pretesa impossibilità di risalire dal divenire all'eterno, e nell'assunto che il divenire rinvii a se stesso, non richieda altro per essere spiegato. Ossia le cose sono, si dice, come sono; non rinviano ad altro, non ospitano alcuna essenza o necessità: in questi aspetti si manifesta un assoluto contingentismo che significa l'indifferenza dell'ente a essere o non essere e la primalità di un divenire infondato. Al primo «postulato» che afferma che il divenire non rinvia a un indiveniente, se ne collega un altro il quale rafforza la negazione sostenendo: *se esistesse l'eterno, il divenire sarebbe impossibile* (a meno che un mano parricida venga alzata sul concetto di Dio come Perfezione originaria e immutabile, che sarebbe trasformato in quello di un dio che si fa e diviene col mondo, un dio che non è l'*esse ipsum* ma fame dell'essere). Il processo ascendente secondo cui l'evidente esistenza del divenire renderebbe ovvia l'inesistenza dell'eterno, e il processo discendente secondo cui l'esistenza dell'eterno renderebbe impossibile il divenire che invece consta, si danno la mano non solo nell'escludere l'eterno, ma anche la causalità. Questa è infatti, in specie sotto l'aspetto della causalità trascendentale, il grande tema rimasto impensato e come decapitato nel nichilismo attuale.

In esso muta la comprensione essenziale dell'essere. Essere nel senso più alto non significa più «essere sempre», ma solo esistere in modo finito e temporalmente limitato, e dunque essere per la morte. Il pensa-

mento postmoderno e postmetafisico della morte, su cui agisce potentemente la comprensione dell'essere propria della scienza-tecnica, risulta segnato dalla filosofia della finitezza e temporalità, e può pervenire al congedo della questione dell'immortalità. Talvolta si dice: l'uomo proviene dal nulla e va verso il nulla, dal nulla iniziale al nulla finale, mentre non si dà voce alla tensione inscritta nell'uomo a trascendere la temporalità. L'oblio dell'eterno è nichilismo dispiegato, rifiuto dell'unità fra eternità ed essere. Dunque il più radicale nichilismo che qui dà la mano al più radicale storicismo, è costituito dall'oblio del concetto di eternità. Pertinente è su questo aspetto la critica di L. Strauss:

«Le difficoltà inerenti alla filosofia della volontà di potenza condussero, dopo Nietzsche, all'esplicita rinuncia della stessa nozione di eternità. Il pensiero moderno raggiunge il suo culmine, la sua più alta autocoscienza, nel più radicale storicismo, cioè esplicitamente condannando all'oblio la nozione di eternità»²⁰.

Rappresenta una seria deficienza trattare dell'oblio dell'essere senza ricordarlo all'oblio dell'eterno.

Dal punto di vista gnoseologico e linguistico il primato attribuito al divenire implica assumere che tanto il pensiero quanto il linguaggio abbiano carattere completamente storico e diveniristico. Questa posizione sostiene, spesso in modo inespresso, un legame indissolubile e quasi un'identità fra pensiero e linguaggio, di modo che ne derivano due posizioni: per studiare il pensiero è sufficiente studiare il linguaggio; conseguentemente il pensiero è legato al divenire nella stessa misura in cui lo è il linguaggio. Tali sembrano i nuclei della svolta linguistica che ha interessato profondamente il pensiero contemporaneo, il quale ha smarrito la strada per intendere una delle sentenze capitali della filosofia dell'essere: *intellectus supra tempus*. L'intelletto può, seppure in parte e con fatica, superare il flusso dell'impermanenza. Non deve sorprendere che la svolta linguistica rifiuti la intuizione intellettuale, poiché vi legge un possibile cammino di apprensione di frammenti di eternità. Non che la svolta linguistica si esaurisca in ciò, ma in essa può agevolmente presentarsi un'espressione delle filosofie della finitezza che assumono l'inesistenza o l'inconoscibilità dell'eterno e l'assolutezza del divenire. In un orizzonte analogo può collocarsi l'ermeneutica, a

²⁰ L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?* (Urbino: Argalia, 1977), p. 88. Merita di essere qui menzionata un'altra espressione di Löwith. Ricordando il lavoro di K. Barth (*Esistenza teologica oggi*) contro l'allineamento ai potentati del tempo nel 1933, egli scrisse: «Questo scritto fu e rimane l'unica manifestazione seria di una resistenza morale contro la ferocia di quel tempo. Per essere capace di uno scritto analogo, la filosofia non avrebbe dovuto trattare di "essere e tempo" ma dell'essere dell'eternità. Senonché il punto centrale della filosofia di Heidegger stava appunto nel suo intendere "decisamente il tempo sulla base del tempo", perché anche come filosofo egli era abbastanza teologo da identificare l'eternità con Dio — e il filosofo "non sa nulla di Dio"» (*La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, [Milano: Il saggiatore, 1988], pp. 60s).

meno che essa si ponga esplicitamente come interpretazione del discorso religioso, che per lo più ingloba un diretto riferimento all'eterno.

L'emarginazione dello strato eterno dell'essere apre la strada all'intendimento di un ulteriore carattere, oscuro ed enigmatico, del nichilismo, rimasto largamente impensato. La pretesa comprensione del divenire come evento che non richiede spiegazione comporta, col congedo del problema di Dio, quello della creazione. Nel nichilismo sembra presente un rifiuto della verità della creazione e nelle sue punte estreme una *filosofia della decreazione* che può giungere sino all'annientamento dell'io da parte dell'io e infine al tentativo del deicidio, all'intento espresso di uccidere Dio. Il deicidio costituisce il senso autentico del celebre brano 125 della *Gaia scienza*, le cui le interpretazioni, — proprio in quanto si sono esercitate con enorme frequenza sul detto «Dio è morto» e altrettanto frequentemente hanno lasciato da parte il ripetuto annuncio dell'uomo folle: «noi lo abbiamo ucciso» —, perdono non poco della loro forza significativa. Torneremo più avanti su questo punto cruciale, capace di svelare una profonda omologia fra nichilismo e violenza.

Per l'intendimento di quanto si è appena chiamato «filosofia della decreazione» emerge come decisivo il pensiero di Dostoevskij, che sulla questione del nichilismo è andato più in profondità di tanti altri, poiché si è collocato di primo getto sul crinale teologico. Il personaggio simbolo della decreazione quale vertice del nichilismo è Kirillov, condotto dall'affermazione della libertà dell'io contro Dio a cogliere l'assenza della sua nuova libertà nichilistica nella possibilità di togliere se stesso, di uccidersi. Non potendo creare, poiché ciò è proprio solo di Dio, l'uomo del nichilismo radicale scimmietta l'assoluto decreando, ossia tanto devastando la creazione quanto a un livello più radicale sopprimendosi. Non avendo la *potentia ad creandum esse*, l'uomo del nichilismo tenta la strada della *potentia ad non-esse*. Se l'uomo non può essere principio del proprio esistere, che sia almeno principio del proprio morire, della propria fine. Kirillov ha intuito (ma qui è Dostoevskij che regge le fila) che la suprema libertà è la libertà di «aseità» (da *a-seitas*, da *a se* in quanto opposto all'*ab alio*), libertà dunque che vuole procedere solo da se stessa e avere la propria origine solo in se stessa, libertà di indipendenza assoluta, che Kirillov rivendica per sé. Ma non può averla che nella forma negativa della libertà di decrearsi, di uccidersi²¹. Forse l'uomo del nichilismo può vedere nel suicidio quasi il

²¹ Nel concitato, sconvolgente dialogo notturno fra Kirillov e Pjotr Verchovenskij, dove è Kirillov a condurre il gioco, emergono i punti centrali e le motivazioni profonde dell'ormai prossimo suicidio del primo. Questi afferma: l'indispensabilità di Dio e l'impossibilità che egli esista («Io so che non esiste e non può esistere»); la divinità dell'uomo se Dio non c'è («Se Dio non c'è, allora io sono un Dio»); l'impossibilità della coesistenza fra le due libertà divina e umana e l'attributo massimo della libertà umana di scelta individuato nel suicidio («Se Dio c'è, tutta la volontà è sua, e dalla sua volontà io non posso uscire. Se non c'è, allora tutta la volontà

surrogato possibile di quell'impossibilità, assoluta ma intensamente desiderata, di uccidere Dio. Ed è a questo crocevia che la volontà di potenza celebra il suo più alto tentativo e incontra la sua più bruciante sconfitta, poiché non si può attribuire alla volontà di potenza nessun sogno più tremendo di quello di uccidere Dio e di mettersi al suo posto. Su questo punto vitale l'analisi di Heidegger si è arrestata alquanto presto, condizionata dal clima ateologico del suo pensiero: ha preferito rivolgersi al nesso, importante ma anche insufficiente in ordine al problema che ci occupa, fra soggettività trascendentale moderna ed *essor* della tecnica, leggendovi l'estremo del nichilismo e della volontà di potenza. Tuttavia la volontà di potenza che si dispiega nella tecnica non è la forma apicale della volontà di potenza, la cui essenza nichilistica e la cui massima espressione si individuano nello scontro radicale fra libertà umana creata e libertà divina increata, che può giungere dal lato della prima all'intento intensamente desiderato e inane di uccidere Dio.

La questione della violenza

A una filosofia postnichilistica si può chiedere che torni a meditare sull'enigma del male, mentre una recensione anche cursoria mostra che la filosofia dell'ultimo mezzo secolo si è mostrata reticente e disattenta in proposito. Pareyson ha diagnosticato questo aspetto, esprimendo lo stupore che dopo l'abisso di male e di violenza della seconda guerra mondiale la filosofia si fosse in tanta parte messa su strade di grande tecnicismo e di grande astrazione, immemore dell'interrogativo radicale emergente da quell'abisso²². Stupore da un lato più che giustificato per la coscienza sana e dall'altro forse «ingenuo», poiché la banalizzazione del problema del male è inerente al nichilismo. Domanderemo sul male da due angoli di visuale fondamentali e insieme incompleti poiché tralasciano temi grandi come quelli della colpa e del dolore: la questione della *violenza* e quella della *morte*, saggiando l'idea che il nichilismo alimenti la violenza e riduca drasticamente la questione della morte pensandola entro il quadro offerto dalla postmetafisica, dallo scientismo, dalla biologia. La morte come evento meramente naturalistico e biologico: si muore, ed è tutto.

è mia, e io sono obbligato a dichiarare la libertà di arbitrio [...] Sono tenuto a uccidermi perché il punto culminante del mio arbitrio è quello di uccidere me stesso [...] senza nessun motivo, soltanto per arbitrio». Dunque l'attributo massimo della nuova divinità dell'uomo è l'Arbitrio («Io ho cercato per tre anni l'attributo della mia divinità e l'ho trovato: l'attributo della mia divinità è [...] l'Arbitrio! Questo è tutto ciò con cui posso dimostrare, nel punto essenziale, la mia ribellione e la mia nuova, paurosa libertà. E', infatti, molto paurosa. Io mi ammazzo per mostrare la mia ribellione e la mia nuova, paurosa libertà»). Cfr. *I demoni*, parte III, cap. VI («Una notte laboriosa»), sezione II.

²² Cfr. L. PAREYSON, «Pensiero ermeneutico e pensiero tragico», in AA. VV., *Dove va la filosofia italiana?*, a cura di J. Jacobelli (Bari: Laterza, 1986), pp. 137s.

Nella ribollente presenza della violenza la meditazione incontra qualcosa di terribile che tocca il soggetto tanto quanto le società, e verso cui né religioni né filosofia sono state in grado di operare un risanamento, una guarigione. Forse anzi la violenza è insita nel sacro primordiale, nella insicurezza collettiva che cerca un capro espiatorio su cui riversare, esercitando violenza, un sentimento di colpa divenuto lacerante, e così catarticamente riconquistare pace individuale e collettiva. Una dinamica analoga è presente nel «linciaggio sacro» dove si procede spesso allo *sparagmós* dionisiaco, smembramento della vittima e immediato suo divoramento da parte dei partecipanti.

Se nell'opera di R. Girard si mette vividamente in luce l'elemento di violenza esistente nella mitologia, rimane forse come compito da pensare il nesso fra nichilismo e violenza. Al carattere violento circolante nei miti pagani si può secondo Girard porre rimedio solo con la verità della vittima innocente, ingiustamente messa a morte: accettandola con umiltà e amore, la vittima spenge in sé la catena altrimenti eterna e illimitata della violenza. «Misericordia voglio e non sacrifici», dice Gesù (Mt 5,17). Il mite sacrificio del Dio-uomo mette fine in linea di principio al perpetuarsi della violenza che si alimenta di violenza, all'ideologia del capro espiatorio, smascherando il meccanismo senza speranza dell'azione e della reazione, cui si cerca di porre rimedio con la regola dell'altra guancia. Il Crocifisso non imita la violenza della collettività, non l'approva, se ne separa e insieme si sottopone alla crocifissione senza mai dichiararla vera e giusta. Dinanzi alla violenza persecutoria si apre il contro-esempio della non-violenza, della mitezza, dell'amore agapico, inizio di una nuova possibile esperienza «mimetica» non-violenta: stare dalla parte delle vittime, assumere la loro difesa²³.

In Gesù si compie la più grande operazione di demitizzazione mai avvenuta: con lui e con il cristianesimo vengono demitizzate le false verità della violenza, dell'idolatria e smontato il desiderio cattivo, mentre acquista vigore il buon lievito che conduce verso la pace e i diritti dell'uomo. Dinanzi a ciò occorre riconoscere che lo spirito greco ha fallito nel rintracciare e superare la carica di violenza insita nel discorso mitico e nel sacro pagano. Tanto nella mitologia quanto nella Bibbia incontriamo indubbiamente fiumi di violenza, ma entro due prospettive antitetiche. Se consideriamo la violenza di Caino e quella di Romolo,

²³ «Nietzsche è stato il primo a far notare che la difesa delle vittime è un monopolio giudaico-cristiano rispetto a tutta la mitologia mondiale» (R. GIRARD, *La vittima e la folla*, a cura di G. Fornari [Treviso: Santi Quaranta, 1998], p. 61). Questo autore, non di rado scettico sul futuro della filosofia forse compresa come identica all'idea che se ne fa il razionalismo, ha sviluppato un'importante riflessione antropologica ricorrendo a un'interpretazione del pensiero mitico in cui desiderio, imitazione/mimesi, vittima, sacrificio, occupano il proscenio. La flessione antropologica del suo pensiero conduce a una notevole fecondazione dell'antropologia da parte del cristianesimo. Su Girard cfr. lo studio di un grande suo conoscitore G. FORNARI, «La verità della violenza: Il pensiero di René Girard e il suo rapporto con la filosofia»: *Ars Interpretandi* 4 (1999) 93-121.

entrambi assassini ed entrambi fondatori di città, la prima è condannata dalla Bibbia, la seconda assolta e quasi glorificata per sempre nel mito fondatore di Roma. I grandi poemi epici, fra cui l'*Iliade*, sembrano trasmettere l'omologia fra capacità di uccidere e appartenenza al divino: il guerriero è tanto più sacro e divino quanto più è dotato di capacità di uccidere.

In rapporto alla questione della violenza e del suo nesso col cristianesimo, decisiva è la differenza fra il *sacro* e il *santo*. Nel sacro arcaico è avvertibile la presenza della violenza, spesso profonda e inestirpabile che, come detto, si esprime nel linciaggio sacro e nell'assassinio rituale. La mitologia pagana, e valga per essa quella greca più conosciuta in Occidente, è largamente pervasa di lotte, violenze, di assassini, di violazioni enormi della legge morale. Solo dando prova di una straordinaria superficialità si può pensare che la mitologia pagana sia equivalente alla Rivelazione cristiana. Il cristianesimo —unico— dissocia l'intimo rapporto fra il sacro e la violenza, e lo fa attraverso il suo simbolo più originario e qualificante: quello della croce e del servo giusto sofferente per amore: amore che si dona senza nulla chiedere in cambio. Questo è lo spazio del santo, lo spazio di Dio e di ciò che, unendosi a Dio, cerca di somigliare a Lui. Entro il simbolo della croce, la violenza e l'assassinio sono giudicati un rottura decisiva del rapporto dell'uomo con se, con gli altri, con Dio. Caino uccide ed è condannato, e solo un'iniziativa di Dio può recuperare i rapporti infranti: segnando Caino con un segno che non chiami altra morte, si fa chiaro l'invito a interrompere la spirale della violenza²⁴. Noi vediamo nel cristianesimo il santo assai più del sacro, il mezzo divino e trascendente per poter evadere dalla violenza, uscire dal circolo eterno e intemporale della violenza primigenia —Caino che uccide sempre e nuovamente Abele— e incamminarsi per la strada dell'agape.

Con la costituzione della differenza fra il sacro e il santo e l'idea che Gesù ha introdotto il santo e riformato il sacro, si aprono cammini nuovi per la filosofia della religione, dove con fatica si inoltra il razionalismo moderno per la difficoltà di intendere la differenza fra sacro e santo, di comprendere la portata della violenza nella vita e di trasvalutarla. Il razionalismo moderno è più del rifiuto senza prove del soprannaturale nel senso del rifiuto dello stato di *natura lapsa*. Tale rifiuto investe la Rivelazione e l'iniziativa salvifica di Dio. Ora il razionalismo, e il nichilismo che in larga parte riconosce in esso le sue origini, sono rinchiusi in un dramma senza soluzione: possono rifiutare cristianesimo e Rivelazione, non possono offrire rimedio alla violenza.

²⁴ «Disse Caino al Signore: "Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono! Ecco, tu mi scacci oggi da questo suolo e io mi dovrò nascondere lontano da te; io sarò ramingo e fuggiasco sulla terra e chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere". Ma il Signore gli disse: "Però chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!". Il Signore impose a Caino un segno, perché non lo colpisse chiunque l'avesse incontrato» (Gn 4,13-15).

Un grande ambito di ricerca si aprirebbe nel collegare violenza e risentimento, sulla base dell'idea che questo produca quella e una profonda distorsione del giudizio, un *taedium veri* che è l'anticamera del nichilismo. Che non sia questa una ipotesi peregrina lo può mostrare l'obiettivo sovrapposizione nel XX secolo dell'apice della violenza e dell'apice del nichilismo, di modo che il secolo della violenza è stato il secolo del nichilismo, e anche la reciproca ha uguale validità. Del resto già Dostoevskij aveva con eccezionale acutezza intravisto il rapporto costitutivo fra nichilismo e violenza nel senso che era intrinseco al dispiegarsi del primo lo svolgersi della seconda: la mente corre in specie alla diagnosi particolarmente preveggenza svolta nei *Demoni* e ai personaggi di Stavroghin, di Piotr Verchovenski, ecc. Meno perspicaci si sono mostrati coloro che, omettendo di scandagliare il rapporto generale fra nichilismo e violenza, hanno preferito pensarlo nel quadro legittimo ma pure ridotto del nesso fra nichilismo e tecnica.

Per accertare il nesso fra nichilismo, cedimento alla violenza e fraintendimento del cristianesimo, l'opera di Nietzsche si presta egregiamente. Molte sue pagine testimoniano l'estrema difficoltà in cui si trova l'autore a superare il primato attribuito alla violenza, alla esaltazione dei forti contro i deboli. La stessa interpretazione nicciana del cristianesimo, quale si esprime in *L'Anticristo* e in altre opere, è non solo veicolo di violenza concettuale e verbale, ma si fonda realmente sulla violenza. Se l'espressione «morale degli schiavi» coniata per designare l'etica dell'agape, è pregna di disprezzo, la sua origine reale non lo è da meno, poiché —come è noto— tale morale è supposta avere sorgente nell'odio, nel risentimento, nel desiderio di vendetta dissimulato che sorge nei deboli, nei malriusciti, negli storpi nell'anima e nel corpo di fronte ai forti. Nietzsche sembra rimasto prigioniero del mito pagano e delle sue divinità violente, non pervenendo a intendere la luce e la forza mite del sacrificio dell'umile e del non-violento. Segno di ciò può essere il fraintendimento in cui si avvolse nel percepire la figura di Gesù. In un noto passo di *Genealogia della morale* egli ritenne che il profeta dell'amore nascesse dalla radice dell'odio giudaico, sicché il vertice dell'amore prenderebbe alimento dall'odio, e dunque l'origine nascosta del positivo starebbe nel negativo²⁵: ora solo un risentimento così intenso da occupare la volontà, il cuore, la mente può condurre a un giudizio tanto dubbio, sembrando confermare che nell'atteggiamento nichilistico operi come sorgente nascosta un profondo risentimento *antidivino*.

Al di là di quella che fu la scelta intima di Nietzsche, che rimane chiusa nel suo cuore, egli formulò nella *Gaia scienza* (n. 125) il criterio

²⁵ «Sul tronco di codesto albero della vendetta e dell'odio, dell'odio giudaico —l'odio più profondo e sublime, vale a dire creatore di ideali, trasmutatore di valori, di cui sulla terra mai è esistito l'eguale— germogliò qualcosa di altrettanto incomparabile, un amore nuovo, la specie di amore più profonda e più sublime —e su quale altro tronco avrebbe mai potuto germogliare? [...]» (F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale* [Milano: Adelphi, 1988], pp. 23s).

riassuntivo di ogni nichilismo che ceda al risentimento (*ressentiment*) e se ne nutra: pervenire alla morte di Dio, uccidendolo: il deicidio. Fiumi di inchiostro sono stati versati per commentare la nota sentenza «Dio è morto». Anche Heidegger si è cimentato a fondo con essa, senza però raggiungere un vertice, poiché non sembrò cogliere il punto centrale dell'annuncio, consistente non nel grido «Dio è morto», già preconizzato da altri, ma nel messaggio che l'uomo folle ripete più volte, ossia che siamo stati noi a ucciderlo. Noi uomini dell'ateismo e del nichilismo. Nell'ampio commento heideggeriano la frase «Dio è morto» possiede per l'autore due sensi: *a*) la fede nel Dio cristiano è per noi divenuta incredibile; *b*) «il fondamento soprasensibile del mondo soprasensibile, preso come la realtà efficiente di ogni reale, è divenuto irreal! Questo è il senso metafisico dell'affermazione "Dio è morto", pensata metafisicamente»²⁶. Soltanto una volta Heidegger prende esplicitamente in esame le ripetute affermazioni dell'uomo folle secondo cui Dio è morto perché noi stessi lo abbiamo ucciso. Del dittico «Dio è morto, perché noi lo abbiamo ucciso» egli sottolinea appunto più volte solo il primo pezzo, riportandolo —conformemente al suo modo di intendere Nietzsche, l'intera storia della metafisica e Nietzsche al suo interno— al lato del pensiero metafisico. E in quell'unica volta il senso dell'uccidere Dio è depotenziato in quello di uccidere il mondo soprasensibile e l'essere dell'ente: «L'«uccidere» [Dio] allude al fatto che gli uomini hanno soppresso il mondo soprasensibile nel suo essere in sé [...] noi compiamo, sempre e senza rendercene conto, l'uccisione dell'essere dell'ente» (pp. 240 e 245). Questo atto né significa né allude al deicidio, poiché —lo sappiamo— per Heidegger Dio non è l'essere, né l'essere dell'ente. Non è stato inteso che l'espressione suprema e impazzita della volontà di potenza (per l'appunto annunciata da un uomo *folle* sulla piazza del mercato) è il deicidio, il quale è identicamente l'aurora dell'oltreuomo. Questi vive non solo *dopo*, ma soprattutto *a motivo* della uccisione di Dio.

Forse all'origine del nichilismo sta l'uccisione del dio, e la marea di odio e violenza che da ciò scaturisce. Dal lato tenebroso della vita dello spirito, il nichilismo ci appare come un fenomeno mosso da un risentimento tanto forte che sconvolge le basi dell'io, i suoi amori e che conduce il soggetto non solo a desiderare la morte di Dio, ma a tentare di compierla attivamente nel deicidio.

In coloro che soggiacciono al risentimento è in azione un desiderio di vendetta che non si realizza e che per ciò stesso travaglia l'io, dominandone i pensieri e alterandone il volere. La fiamma del risentimento ha un legame costitutivo con la violenza e la vendetta: è violenza differita, vendetta assaporata nell'immaginazione, diluita in tempi lunghi, mentre la vendetta che si realizza è violenza apertamente esercitata. Che

²⁶ *Sentieri interrotti*, cit., p. 233.

un risentimento di tal fatta sia stato all'opera in Nietzsche e l'abbia travagliato con un forza tale da sopraffarlo non mi pare dubbio. «Dioniso contro il Crocifisso» verosimilmente è l'espressione più tragica e esplicita di ciò, cui si accompagna la maledizione del cristianesimo che conclude *L'Anticristo*. Nel nichilismo che si esprime col risentimento vi sarebbe un cedimento alla violenza, sicché nelle sapienti diagnosi sulla non-verità del cristianesimo, sul suo essere contrario alla vita, protettore dei deboli e dei malriusciti, si esprimerebbe qualcosa d'altro: la scelta per la violenza e l'impossibilità o la non-volontà di amore agapico? Occorre essere cauti nel rifiutare tale interpretazione, dal momento che una quota consistente di intellettuali che hanno mostrato queste inclinazioni hanno altresì sposato soluzioni disumane, giustificando violenze terribili o avallandole col loro colpevole silenzio.

Anche nell'evento cristiano vi è violenza: ma qui essa non è esercitata contro l'uomo con l'assassinio. E' esercitata contro l'uomo-Dio. E' esercitata, in certo modo, dal sacro contro il santo. La passione di Gesù costituisce il sempre attuale smascheramento della violenza attorno a cui si fondavano le religioni pagane: essa, mentre spodesta il sacro e vi sostituisce il santo, provoca una rivoluzione non più revocabile. Propone l'icona del servo sofferente per amore, il simbolo dell'amore non violento che si dona.

Allontanamento sociale della morte e trasformazioni del suo concetto

Dovunque e sin dalle più antiche epoche il senso dell'esistenza umana prende rilievo in rapporto al tema della morte, che pur collocandosi nella penombra e nella velatezza, non lo è ad un punto tale che qualcosa non possa esserne detto. La cultura del nichilismo la interpreta come un mero fatto biologico-naturale, senza alcuna dimensione metafisica ma solo alla luce delle scienze. Esse hanno operato per una dissoluzione della conoscenza metafisica, sostituendole il loro ideale conoscitivo, in cui tutto può essere indagato meccanicamente, fisiologicamente, biologicamente. In base a tale impostazione la morte è niente di più e niente di meno che un decesso, dove sarebbe vano cercare una sostanziale differenza tra la morte dell'uomo e quella di qualsiasi altro vivente. Poiché l'uomo non occupa alcun posto particolare nel cosmo, il suo morire non ha nulla di speciale, è evento biologicamente condizionato come tanti altri. L'idea della compiuta naturalità del morire umano, che non sollecita domande o richieste di senso, sembra costituire in settori della cultura attuale una notevole manifestazione di nichilismo. Rimovendo la morte la società esprime il suo interesse prioritario al dominio entro una generale secolarizzazione e sdivinizzazione della vita.

Sino ad un passato non lontano diffusa era la meditazione sulla morte, considerata una possibilità reale sempre incombente, qualcosa che sollevava ansia, angoscia, timore, se non era riscattata da qualcosa

di superiore. Cultura popolare, religione, filosofia tenevano presente la questione, la elaboravano e rielaboravano. Per lunghe epoche esse ebbero non poco da dire sulla morte; la stessa filosofia era presentata da Platone come una *praeparatio/meditatio mortis*²⁷. Influenzato forse da Hegel, Rosenzweig assume che «ogni conoscenza del tutto incomincia dalla morte, dalla paura della morte»²⁸. Anche da questo lato, che interessa cultura e filosofia, rimuovere la morte è un cattivo affare.

Da tempo invece e in modo più accelerato nel postmoderno, la morte non sembra più una possibilità reale incombente, alla quale prepararsi e su cui meditare. E' divenuta qualcosa che occorre tenere a distanza e respingere nell'inconscio; conseguentemente nell'uomo volontà, desideri, timori, orizzonte della mente sono rivolti altrove. Nell'epoca della postmetafisica oblio dell'essere e oblio della morte si danno la mano. La cultura del giovanilismo (essere sempre giovani è un imperativo feroce); la difficoltà degli anziani a convivere con la propria fragilità e declino; l'*ethos* sociale che sembra privilegiare il consumo (compreso quello della vita) e in cui talvolta si esprime una volontà di disposizione su tutto, compresa la morte; la domanda alla scienza di una vita mondana interminabile, di invertire la freccia del tempo e del declino biologico; la diminuzione dell'incontro con la morte altrui costituiscono fenomeni che segnalano una nuova comprensione del morire.

Sono infatti cambiati i saperi e le culture di riferimento in base ai quali si pensa la questione della morte: si ricorre assai meno alla filosofia e alla religione, molto più invece alla scienza e a qualche versione di etica. Col declino della metafisica e l'indebolirsi nel cristianesimo del riferimento alle «cose ultime» e all'intero quadro dell'escatologia, è la scienza a dettare per l'*homo occidentalis* la comprensione della morte. Essa è mediata dalle sue categorie, per cui il morire viene inteso come il dissolversi di un corpo organico, come una «catastrofe naturale» infine non diversa da altre. «Si muore», e questo è tutto. Il cammino che per lunghe epoche aveva condotto a interrogarsi sull'immortalità: nell'antichità, nel Medioevo, e poi sino al XVIII secolo il tema dell'immortalità era al centro della filosofia (si pensi ai grandi dibattiti medievali, a quelli rinascimentali e secenteschi che coinvolsero fra gli altri il Gaetano, Pomponazzi, Nifo, Cartesio, ecc.), è da tempo ostruito. Oggi a tener desta la questione dell'immortalità non è più la cultura filosofica, che sperimenta in questa mancanza uno dei suoi maggiori limiti, ma le religioni: esse tuttavia lo fanno in maniera alquanto debole e incerta, per vari motivi fra cui la dissonanza in cui si collocano rispetto allo *Zeitgeist*. Come è noto, le questioni filosofiche oggi maggiormente dibattute nel territorio che stiamo perlustrando, sono il problema mente-corpo (*mind-body problem*), talvolta il problema anima-corpo, non la questione dell'anima come tale e della sua eventuale immortalità. Se poi si considera il primo problema, sono la psicologia, la neurofisiologia, le

²⁷ Cfr. Fedone, 67ass.

²⁸ *La stella della redenzione* (Genova: Marietti, 1985), p. 3.

scienze cognitive, i modelli della mente, quelli logico-computazionali a venire tenuti in conto.

Già Scheler intorno al 1915 parlò di rimozione della morte come simbolo importante della nostra epoca²⁹. L'uomo moderno non vive avendo dinanzi a sé l'idea e l'anticipazione della morte: con la sua attività sempre più energica la rimuove, consegnandosi però ad un rischioso eccesso lavoristico. Egli lavora disperatamente per vincere la disperazione e la paura della morte: *Initium laboris infiniti mortis metus*. Si può rintracciare una correlazione fra perdita della dimensione dell'immortalità, angoscia conseguente, attivismo intramondano, ricerca del possesso e del dominio come surrogato e difesa contro il *mortis metus*. Secondo la celebre dialettica hegeliana delle autocoscienze, da cui nascono le figure del servo e del padrone, il primo — che non ha giocato tutto se stesso nella lotta per il riconoscimento e che soggiacendo alla paura della morte si è sottomesso al padrone — allontana ulteriormente col lavoro la paura. Il servo si libera col lavoro dalla sua condizione servile, non sembra però liberarsi dalla paura della morte. Egli raggiunge certezza di sé attraverso il lavoro, non attraverso il pensiero della morte. Il signore invece è tale perché si è innalzato sull'immediatezza della semplice esistenza, mettendo in gioco la propria vita e mostrandosi nella sua libertà autocosciente. L'uomo appare nella sua libertà per il fatto che può morire, non però come muore l'animale, ma perché si rapporta alla propria morte. «La morte, se così vogliamo chiamare questa irrealtà, è la più terribile cosa; e tener fermo il *mortuum*, questo è ciò a cui si richiede la massima forza» (*Fenomenologia dello spirito*, Prefazione).

La rimozione della morte mediante la frenesia di lavoro è un esito, cui non si perviene in un solo colpo. In una prima fase che copre all'incirca il XIX secolo, l'idea di progresso mascherava come inessenziale la morte del singolo, che non rivestiva rilievo in rapporto allo sviluppo della specie la quale sola godeva di una sorta di immortalità:

«La morte in quanto è una dura vittoria della specie sull'individuo e sulla sua unità sembra in contraddizione con quel che si è detto; ma l'individuo determinato non è altro che un essere determinato appartenente ad una specie e quindi come tale è mortale»³⁰.

Sostenendo la piena assimilazione della specie umana a qualsiasi altra specie animale, veniva gettato l'oblio sul *principium individuationis*, nel senso che la morte dell'individuo umano era vista entro il quadro della necessità del genere, cui sarebbero comunque andati i benefici³¹.

²⁹ Cfr. M. SCHELER, *Il dolore, la morte, l'immortalità* (LDC: Leumann, 1983).

³⁰ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio (Torino: Einaudi, 1968), p. 115.

³¹ L'interrogativo sul *principium individuationis* veniva nello stesso torno di tempo rafforzato da altre filosofie, come quella schopenhaueriana nella quale si esprimeva una critica radicale proprio verso tale principio.

Successivamente (all'incirca dalla metà del XX secolo) con l'abbandono dell'idea di progresso e l'ascesa sempre più incisiva della Tecnica, la morte del singolo non esibisce rilievo né in vista del genere, né in se stessa: si muore e basta. E' un evento organico senza alcun alone di mistero o di ulteriorità. La morte come mero processo naturale di declino attraverso cui la vitalità corporea svanisce, costituisce una rappresentazione coerente con l'ideologia radicale dello scientismo, che riconduce la realtà a somma di materia ed energia, e dove si raggiunge un massimo di oggettivazione estraniante. La vita è integralmente mortale in ogni suo aspetto, proprio perché è vita; è mortale in base al suo essere, alla sua costituzione più originaria nel senso che il rapporto materia-forma è nel vivente sempre revocabile e scindibile. La vita ci appare essenzialmente temporalità terminabile in ogni istante.

Insieme alla rimozione sociale e spirituale della morte il secondo elemento significativo del problema si individua appunto nella trasformazione del concetto di morte in modo coerente con la visione scientifica. Ora tale trasformazione avviene interpretando la morte come un processo esclusivamente naturale, biologico, e in quanto tale necessario, universale e livellante. Per la specie umana essa riveste lo stesso significato che per qualsiasi altro animale: l'interrompersi di un processo organico, a cui segue la corruzione e la dissoluzione³². Nel cammino che conduce verso una nuova comprensione della morte operano da battistrada espressioni spirituali quali la secolarizzazione e la postura anti-contemplativa. Con la loro prevalenza il rapporto con la realtà non è mirato allo svelamento e alla comprensione del senso, ma al dominio, al potere di disposizione.

Da questo approccio si diramano notevoli tensioni interne. Da un lato si avverte il manifestarsi —in rapporto al diffuso individualismo possessivo che dice: «Io sono mio»— di timore verso la morte come qualcosa di nemico, che distrugge e dissolve il nostro io; dall'altro l'idea del carattere esclusivamente organico del morire alimenta la speranza che esso possa essere tenuto a bada e sottoposto alla presa del binomio scienza-tecnica. Vi è coerenza fra l'assunto che la morte sia fenomeno puramente biologico, e l'idea che rientri di pieno diritto entro il campo della scienza. Quest'ultima sarebbe abilitata (e unicamente lei) a intervenire nel dominio dell'umano morire, poiché questo non uscirebbe dal campo di ciò che è naturale, dalla totalità della *physis*, che costituisce appunto l'oggetto proprio della scienza³³.

³² Sul problema se si possa parlare di «naturalità del morire» e della universale destinazione alla morte del tutto come evento *meritato*, e delle conseguenze del nichilismo sul tema della morte, cfr. V. POSSENTI, *Terza navigazione: Nichilismo e metafisica*, cit., pp. 47-50 e pp. 269-275.

³³ Questi spostamenti di prospettiva erano stati colti lucidamente circa mezzo secolo fa: «Gli elementi capitali della vita umana: concepimento, nascita, malattia, morte, perdono il loro carattere di mistero. Divengono fenomeni biologici e sociali di cui si preoccupa una scienza ed una tecnica medica sempre più sicura di sé. E quando rappresentano dei fatti che non possono essere domati, allora si "anestetizzano", si sopprime la loro importanza; e qui ai margini, e

Quando la morte venga compresa come evento solo biologico, è difficile attribuire dignità al morire e a fortiori sacralità, se si pone mente che nel concetto di sacralità si esprime qualcosa di più che in quello di dignità.

L'abbandono postmetafisico dell'idea di immortalità (e di quella di anima). Tale abbandono non concerne soltanto il concetto di immortalità spirituale, estendendosi dapprima a quello di anima. La psicoanalisi, nata moderna poiché si impernia sui concetti di Io e di Super-Io, traslascia sfortunatamente quello di anima: così la sua stessa modernità rischia di condannarla alla breve durata. Secondo Freud la psicoanalisi deve condurre a questo: che dove era l'Es subentri l'Io. Ma l'Io viene da Cartesio e da Fichte e difficilmente si potrebbe trovare un'idea più irrimediabilmente moderna di questa, mentre l'anima è concetto di sempre. Non è da escludere che una filosofia postmoderna finisca per lasciare da parte l'Io e inizi di nuovo a pensare gli infiniti padiglioni dell'anima e l'illimitata fenomenologia della volontà (e i molteplici modi con cui la persona può esercitare un controllo politico e non dispotico sull'inconscio). Ora la crisi dell'idea di anima è fattore notevole dell'abbandono del paradigma dell'immortalità.

Nell'idea nichilistica della compiuta naturalità del morire come evento che si risolve nel suo momento organico, circola un distacco tanto dall'idea metafisica di immortalità, quanto da quella cristiana di resurrezione. L'uomo è semplicemente un semplice ente della natura, un ente fra gli altri. Per intendere meglio questo evento, occorre interrogarsi se esso non veicoli una concezione nuova sull'essere. Per lunghe epoche, in rapporto all'idea che essere nel senso più alto significasse *essere sempre*, essere eternamente, si tramandò la visione platonica dell'immortalità dell'anima e della morte come separazione dell'anima dal corpo. Successivamente si è iniziato a ritenere, dapprima esilmente poi con crescente intensità, che l'uomo non appartenesse con nessun suo elemento allo strato eterno dell'essere, e che egli fosse completamente mortale. Entrati infine nella postmetafisica, non si accoglie più che essere nel senso più alto significhi essere sempre: ormai non vi è un senso più alto per alcunché e tanto meno si dà alcuno strato eterno dell'essere. In questa sfera la morte appare più come un problema che come un mistero, per fare nostra la terminologia di Marcel e di Maritain, secondo la quale la forma pura del problema è un quiz, quella del mistero il rapporto con l'essere e la sua pienezza. Il mistero si dà come qualcosa che non è pienamente oggettivabile e che di per sé rimane nella velatezza. Qualcosa che occorre lasciare nella penombra senza gettarvi la luce

non soltanto ai margini, della cultura, appare come elemento complementare la tecnica che mira a trionfare razionalmente della malattia e della morte, cioè l'eliminazione di quella vita che non appare più degna di essere vissuta neppure allo stesso vivente, o non appare più corrispondente ai fini che lo stato si propone» (R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna* [Brescia: Morcelliana, 1954], p. 101).

cruda di uno sguardo estraneo, la «luce al neon» della scienza-tecnica. Contribuisce al mancato rispetto della velatezza del morire e a incrementare l'oggettivazione della morte il voler stabilire con cronometrica precisione l'attimo in cui accade la morte, la separazione del soffio vitale dal corpo.

L'asserto secondo cui la morte è l'assolutamente ultimo, un completo annientamento, non sembra pensabile sino in fondo, poiché la tesi della totale mortalità dell'io è inverificabile. Posto che la tesi sia vera, l'inverificabilità *ex post* è completa, mentre quella della sopravvivenza o dell'immortalità è verificabile in linea di principio (*ex post*). Scrive G. Scherer nel bel volume *La morte nella filosofia contemporanea*: «Chi è convinto che con la morte tutto finisca, non potrà mai sperimentare definitivamente la verità della sua convinzione»³⁴.

Distaccandosi tanto dallo schema della scienza quanto da quello della metafisica che con una certa fatica giunge ad adottare il concetto di immortalità spirituale, la rappresentazione della morte propria del cristianesimo può essere denominata «schema della resurrezione». Nell'essenza tragica del nichilismo si fa avanti, in modo talvolta aggressivo talaltra implicito, il rigetto della speranza teologale del cristianesimo sulla «morte della morte» e la vita della persona umana con Dio: «Egli sarà Dio-con-loro, ed asciugherà ogni lacrima dai loro occhi, e la morte non ci sarà più» (*Ap.*, 21,35). Rinchiudendosi nella finitezza, il nichilismo deve necessariamente concludere nella formula «Dio è morto». Con ciò viene pronunciato meno un giudizio speculativo di esistenza/inesistenza, che una epocale valutazione storico-culturale. Si assume che siano venuti meno un'intera epoca di civiltà e i valori che la sostenevano, e che trovavano in Dio il loro assoluto vertice e la loro garanzia: né i valori gettano più alcuna luce capace di attrarre gli uomini e di radunarli in comunione, né la mancanza di Dio è sentita come mancanza³⁵.

Su morte, immortalità e resurrezione Dostoevskij, avendo conosciuto la negazione più bruciante ed essendo stato in grado di superarla, può costituire un'ispirazione per l'epoca del post-nichilismo. Non c'è più nichilismo, esso è vinto, quando la vita sboccia verso l'eterno. E' il messaggio di Alësa e di Kòlja nella pagina finale dei *Fratelli Karamazov*:

³⁴ G. SCHERER, *Il problema della morte nella filosofia* (Brescia: Queriniana, 1995), p. 271.

³⁵ L'idea nicciana dell'eterno ritorno dell'uguale costituisce un disperato tentativo di evadere dal cerchio della mortalità del finito attraverso l'eternizzazione della dialettica vita-morte-vita. L'eternità concentrata dell'unico *nunc* divino — che nel suo immobile risplendente «oggi» persiste quieto in sé come *tota simul possessio* (Boezio) — viene sostituita dall'eternità temporaneamente diluita dei cicli del perpetuo ritorno, in cui ricorrente eterna morte e ricorrente eterna vita si danno la mano: *sarà solo ciò che è già stato*. La tesi generale della mortalità del finito è mantenuta, ma esso muore infinite volte, non una: «Tutto va, tutto torna indietro; eternamente gira la ruota dell'Essere. Tutto muore, tutto torna a rifiorire, eternamente gira l'anno dell'essere» (Nietzsche).

«Karamazov! — gridò Kòlja — E' proprio vero quello che dice la religione, che noi tutti risorgeremo, e vivremo di nuovo, e ci rivedremo tutti, e rivedremo anche Iljusecka?

— Senza dubbio risorgeremo, senza dubbio ci rivedremo, e con gioia, con allegrezza ci racconteremo allora tutto ciò che è stato, — rispose Alësa, mezzo ridente e mezzo estatico.

— Ah, come sarà bello!».

Un compito notevole si delinea per la filosofia dopo il nichilismo e concerne il lato del finito, in specie la dottrina dell'uomo e della vita quali aspetti della dottrina dell'essere reale. Secondo quanto suggerisce Jonas, occorre «oltrepassare da un lato i limiti antropocentrici della filosofia idealista e esistenzialista e dall'altro quelli materialistici della scienza naturale. Nel mistero del corpo vivente i due poli sono effettivamente uniti»³⁶, al di là dell'estraneità cartesiana fra *res cogitans* e *res extensa*. La separazione fra uomo ed essere che costituisce carattere determinante del nichilismo, include la separazione fra uomo e vita, e favorendo la concentrazione sulla storia in quanto esclusivo prodotto umano, risulta segnata da un netto antropocentrismo. Superare questi aspetti è possibile elaborando quelle prospettive ontologiche che, includendo una filosofia della vita e dell'organismo, leggono nei gradi dell'essere, sin da quelli più umili della vita organica, un preludio, un'anticipazione, piccola quanto si vuole, di ascesa e di libertà. Un importante problema per la ricerca postnichilistica è di pervenire a una filosofia della vita in cui organismo e spirito si diano la mano, ma non a un punto tale che lo spirituale si riduca all'organico e sia inteso solo come sua suprema, ma transeunte e peritura efflorescenza.

Il problema che interpella suona: ciò che è naturale è la vita o la morte? Mentre nell'antichità il privo di vita veniva inteso *ad instar viventis*, nella modernità accade il contrario ed è il dotato di vita a essere ricondotto al non-vivente. Nella visione moderna mediata dalla scienza l'essere cosmico si riconduce a materia spazializzata. Accadono perciò due eventi fra loro connessi: la predominanza ontologica della morte sulla vita che rimane «miracolo» inspiegabile, e in tempi successivi l'abbandono del tema dell'immortalità. Nell'idea di una completa naturalità

³⁶ H. JONAS, *Organismo e libertà: Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, (Torino: Einaudi, 1999), p. 3. Questo autore conferma che «l'uomo odierno non è incline al pensiero dell'immortalità» (p. 285), che la sopravvivenza della *persona* in un aldilà futuro «si accorda ancor meno con lo stato d'animo odierno» (p. 288). Nel cap. XII, intitolato «Immortalità ed esistenza odierna», da cui sono tratte le citazioni, la riflessione che egli offre in merito, pur meritoria per l'impegno profuso in un tema tanto ostico, indulge ad una narrazione dell'origine che sembra appartenere al genere della *fiction* e del mito, e che corre il rischio di avvolgersi in soluzioni ipotetiche. Queste prendono le mosse, come accade pure nel noto testo jonasiano *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, da un'idea non biblica di Dio che è pensato come diveniente e non onnipotente: «All'inizio, per una scelta inconoscibile, il fondamento divino dell'essere decise di affidarsi al caso, al rischio e all'infinita varietà del divenire. E lo fece del tutto: siccome entrò nell'avventura di spazio e tempo, la divinità non trattenne nulla per sé; non rimase di essa alcuna parte intatta e immune per dirigere, correggere e infine garantire dal di fuori il toruoso formarsi del suo destino nella creazione» (p. 298).

del morire si può individuare dal lato teologico la negazione dello stato di «giustizia originale», in cui l'uomo era immortale, e dal lato della scienza biologica l'affermazione che tutto è intrinsecamente mortale. Poiché si assume che il tempo appartenga all'essenza dell'essere, questo appare necessariamente finito, diveniente, interamente soggetto alla dialettica vita-morte.

In questo modo si saldano fra loro i problemi della finitezza dell'essere, dell'abbandono del suo strato eterno e della rinuncia all'immortalità, che nella scansione di questo saggio sono stati toccati distintamente, ma che costituiscono una connessione tanto concettuale quanto reale.

Il compito antinichilistico della filosofia dell'essere

Dobbiamo ora in questo commiato riprendere il filo del discorso con particolare riferimento alla filosofia dell'essere e alla sua capacità di oltrepassare il nichilismo: concentreremo in tre nuclei il tema.

1) *La filosofia dell'essere non è riducibile al platonismo: un terzo grande asse.* Trasportato dalla danza del divenire, il presente cambia continuamente di colore. Ma giunti all'inizio del XXI secolo è possibile gettare uno sguardo retrospettivo sulla vicenda della filosofia in quello passato. Ora il '900 filosofico è stato un secolo dominato dal dibattito sulla metafisica, come raramente è accaduto con altrettanta intensità nella plurimillenaria vicenda della filosofia. Se in questa gigantomachia le sue ragioni sono state sostenute con vigore, una quota non piccola di merito può tranquillamente venire attribuita alla *filosofia dell'essere*, alla *metafisica dell'essere*, che in parte proviene dai greci e poi in particolare modo e con una specifica originalità dall'atto inaugurale con cui il genio di Tommaso d'Aquino ha aperto nuove strade. Tra i nomi dell'Aquinate si annovera quello di *Doctor Communis*; dottore comune non però nel senso di banale, ma di universale. Per antica consuetudine la sua teologia e filosofia vengono denominate come teologia tomistica e filosofia tomistica. La consuetudine ha la sua forza, e non c'è niente di più ovvio dell'aggettivare un sistema di pensiero con il nome del suo fondatore. Avrei però qualche dubbio che san Tommaso si considerasse un tomista.

Egli riteneva infatti di appartenere ad una grande tradizione, nata prima di lui e che certo sarebbe continuata dopo di lui. Una ricerca storica su quando il termine-concetto di «filosofia dell'essere» sia entrato nell'impiego comune per denominare la tradizione di cui san Tommaso rappresenta un vertice, resta ancora da compiere. Peccando forse per difetto si può dire che da circa un secolo tale denominazione è usuale per i suoi cultori. *Philosophie de l'être et non du paraître*, disse efficacemente vent'anni fa Giovanni Paolo II; e filosofia dell'essere dice a più

riprese la *Fides et ratio*, consacrando un termine e legandolo alla dottrina dell'essere come *actus essendi*³⁷.

Conosciamo le vicende attraverso le quali a partire dal XIX e poi più intensamente nel successivo sono accaduti un nuovo accostamento e una riscoperta creativa della metafisica dell'essere negli scritti dell'Aquinate, che hanno prodotto approfondimenti e progressi di primo piano nella storia della metafisica. Sono accertati i nomi di coloro che in vario modo operarono per un esito positivo della riscoperta: Maritain, Gilson, Fabro, Garrigou-Lagrange, Rousselot, De Finance, Krapiec, Lonergan, Krapiec, Przywara, la scuola di Lovanio, quella dell'università cattolica milanese, quella di Lublino, ecc. Essi riportarono all'attenzione dei filosofi e dei teologi la questione dell'essere e della sua conoscenza, la poderosa dialettica speculativa che viene innescata dal plesso *ens-essentia-esse*, la tematizzazione della differenza ontologica *ens-esse*, la distinzione reale negli enti finiti di essenza e di esistenza, e la capitale dottrina dell'essere come *actus essendi*, dove accade l'applicazione delle categorie di atto e di potenza alla coppia reggente *essentia-esse*, stando la potenza dal lato dell'essenza e l'atto da quello dell'essere. Entro questo quadro si iscrive la ripresa della teologia filosofica, dove secondo la filosofia dell'essere il più alto nome di Dio razionalmente raggiungibile suona come *ipsum Esse per se subsistens*. Da questa area di pensiero sembra provenuta la maggiore e più feconda capacità di superamento del nichilismo.

La filosofia dell'essere non ha iniziato il suo cammino moderno presentandosi come un sapere pienamente sistematico, capace di scrivere la parola «fine» sotto i problemi e che presuma di descrivere la struttura della realtà prescindendo dalle conoscenze scientifiche. Semmai questa immagine è propria delle metafisiche del razionalismo del '600 e '700 con cui la filosofia dell'essere ha ben poco in comune.

La riscoperta della filosofia dell'essere nel '900 ha comportato una possibile ritematizzazione della storia della filosofia dai Greci in avanti (dico possibile, poiché di fatto questo cammino non è parso frequentemente praticato). In effetti la filosofia dell'Aquinate, pur evidenziando numerosi contatti con il platonismo e l'aristotelismo, non può venire considerata semplice effetto o mera conseguenza di Platone e Aristotele. Con la filosofia dell'essere di Tommaso si introduce nella vicenda del filosofare un *terzo grande asse*, una metafisica originale, nuova, ardata in cui non si riesprime sotto un diverso rivestimento una ripetizione di Platone o di Aristotele, o un tentativo di sintesi delle loro dottri-

³⁷ Passaggi notevoli della *Fides et ratio* segnalano la rilevanza della filosofia dell'essere, ai fini anche di un rapporto amico tra ragione e Rivelazione: «Se l'*intellectus fidei* vuole integrare tutta la ricchezza della tradizione teologica, deve ricorrere alla filosofia dell'essere [...] Questa, nel quadro della tradizione metafisica cristiana, è una filosofia dinamica che vede la realtà nelle sue strutture ontologiche, causali e comunicative. Essa trova la sua forza e perennità nel fatto di fondarsi nell'atto stesso dell'essere, che permette l'apertura prima e globale verso tutta la realtà, oltrepassando ogni limite fino a raggiungere Colui che a tutto dona compimento» (n. 97).

ne. Se l'Aquinate non avesse fatto che ripetere lo Stagirita, perché studiarlo? Se il suo pensiero potesse venir ricondotto ad una stazione interna alla storia del platonismo —il che potrebbe essere provato al prezzo della dimenticanza o stravolgimento di quanto l'Aquinate ha insegnato su Dio, il bene, la causalità, la creazione, l'analogia—, non vi sarebbe motivo di coniugare il fascinoso termine di «metafisica» con quello di Tommaso. Andrebbe perciò relativizzata l'idea, espressa anche da Gadamer, che sia possibile scrivere una storia della metafisica come storia del platonismo, inteso come quella tradizione il cui questionare va oltre la dottrina della sostanza dell'ontologia metafisica (in proposito osserverei che l'ontologia della filosofia dell'essere assegna ampio rilievo alla dottrina della sostanza, ma non ne fa il suo concetto centrale). Platonismo e neoplatonismo da un lato e filosofia dell'essere dall'altro rimangono due grandiose tradizioni —a mio modesto parere le due massime della vicenda filosofica— e con numerosi punti di contatto. Non possono però essere ricondotte *ad unum*, ed anzi rimangono inconciliabili su punti essenziali: la creazione non è emanazione; l'Essere include l'Uno mentre non è detto che valga il viceversa; il realismo moderato e quello assoluto non possono essere ricondotti a unità; si può parlare efficacemente di partecipazione nell'essere solo a partire dalla causalità trascendentale; fra immortalità individuale o sopraindividuale dell'anima (metempsicosi e reincarnazione) corre un abisso. Lo stesso si dica a proposito dell'unità o del dualismo antropologico, della eterogeneità fra eros ed agape, della personalità o impersonalità del Bene, della forma in cui va concepita l'analogia dell'essere, ecc. Anche là dove non paiono negabili punti di contatto fra teologia cristiana e neoplatonismo, come accade nel tema dell'*exitus* e del *reditus*, la analogia difficilmente va oltre il momento formale poiché i teologi cristiani hanno originariamente incontrato quello schema nella Bibbia, nell'unità dell'Antico e del Nuovo Testamento dove la vicenda dell'uomo e della vita, snodandosi dall'*arché* all'*eschaton*, è presentata come proveniente da Dio e a lui ritornante.

Su questi aspetti il valore delle ricerche di Gilson in *L'être et l'essence*, per limitarci a un solo esempio, mi pare tuttora esemplare, e tale da suggerire una visione diversa e più profonda della storia della filosofia, imperniata sulla tradizione innovativa veicolata dalla *Seinsphilosophie*, e che è possibile riassumere nel termine di «terza navigazione»: ciò significa che con la filosofia dell'essere è stata compiuta una navigazione più alta della seconda navigazione platonica, pervenendo ad una concezione più profonda della struttura dell'intero e della natura dell'essere. Tale filosofia fa largamente ricorso alla coppia essenza-esistenza, che Heidegger ha a buon diritto denominato la coppia reggente dell'intera storia della metafisica. Di una diversa e inedita storia della filosofia manchiamo però tuttora in gran parte. Gli spunti che ne sono stati sviluppati lasciano intravedere che si tratterebbe di una storia assai lontana da quella tracciata con tanto successo da Hegel e rimasta per molti come

modello fondamentale, ripresa poi dal neoidealismo, e legata alle categorie di superamento, assunzione, pienezza, ecc., e in ultima analisi basata sull'assunto che tutte le determinazioni speculative dell'idea dovevano necessariamente trovare svolgimento nella vicenda reale del filosofare lungo le epoche.

Con l'assunto di una terza navigazione qualitativamente diversa e non riconducibile soltanto a platonismo, ad aristotelismo o a una loro combinazione, ma influenzata dalla Bibbia e dalla Rivelazione, si dà voce all'idea che la filosofia dell'essere non è semplice ellenismo e che l'influsso della Rivelazione è in essa alto. Siamo di fronte più a una cristianizzazione dell'ellenismo che a una ellenizzazione del cristianesimo. In questo tragitto significativa appare la differenza dalle metafisiche neoclassiche, siano esse di impianto neoparmenideo o neoaristotelico, le quali, presentandosi come consapevoli e programmatiche riprese del pensiero greco, finiscono per risultare poco idonee a tenere in conto e a farsi ispirare dalla Rivelazione. Conseguentemente cautela critica va impiegata dinanzi a giudizi liquidatori sul proprio passato oggi alquanto di moda entro il giro della teologia cattolica, che sembrano riecheggiare le indifferenziate e infine insostenibili diagnosi heideggeriane sull'oblio dell'essere che avrebbe afflitto senza eccezioni l'intera filosofia occidentale.

In rapporto alla condizione odierna della filosofia nei suoi vari contesti, si può porre l'interrogativo su quale sia stato l'atteggiamento dei principali pensatori dell'essere nel '900. Almeno questo — e non è poco — può esser sostenuto, ossia che i maestri contemporanei della *Seinsphilosophie* hanno insegnato la primalità della conoscenza reale dell'essere reale sull'elemento esclusivamente ermeneutico e linguistico, e la conseguente possibilità di raggiungere conoscenze vere. Essi hanno talvolta osservato l'elemento drammatico, insito nella riduzione del problema della verità al linguaggio, che come tale è situato, storico, particolare, perfino etnico; e messo in luce che, se il pensiero è inteso come assolutamente e inevitabilmente ermeneutico, l'atto interpretativo rischia di essere ridotto ad una traduzione infinita da un linguaggio ad un altro.

Con la riscoperta e il perfezionamento della filosofia dell'essere si fa più chiaro che appartiene alla vocazione della filosofia non limitarsi né soltanto ad assunti di carattere morale e antropologico, né soltanto a quanto è contenuto entro il circolo della temporalità e della finitezza. Occorre scandagliare nelle sue varie dimensioni l'intero dell'essere, elaborandone una dottrina e superando il divieto elevato da molteplici filosofie, secondo cui *quod super nos, nihil ad nos*. Tenendosi ferma alla domanda sull'intero, nella filosofia dell'essere ci si è indirizzati verso la ricerca di cause reali, e perciò non solo di riferimenti per il nostro linguaggio, secondo il metodo copiosamente praticato nelle molteplici versioni di filosofia del linguaggio. Ciò era esigito dal carattere originario di una metafisica che, pur assegnando il rilievo necessario al lin-

guaggio (ordinario e formalizzato), non si ferma ad esso, ma prosegue verso la cosa, l'essere.

Nell'approccio alla realtà nella sua integralità la metafisica dell'essere e la correlativa antropologia guardano con attenzione verso l'ambito della conoscenza religiosa, considerata qualcosa di originario e principale per l'uomo. L'antica alleanza tra Rivelazione e ragione, tra *pistis* e *gnosis*, introdotta dal cristianesimo, colloca obiettivamente la forma della fede al di fuori del quadro della *doxa* e della sua eternità rispetto al sapere. Almeno questo può essere sostenuto: accedendo con il discorso metafisico alla verità dell'essere, la coscienza non può che rimanere aperta alla *notitia Dei* espressa in una possibile Rivelazione, e al carattere di un Dio clemente e affidabile. Viceversa quando la metafisica del razionalismo, cedendo a secchezza speculativa e divenendo incapace di afferrare l'essere, ha voluto prendere le distanze e squalificare la *pistis*, è divenuta inidonea a mantenere se stessa come sapere razionale e universale, e agli occhi di non pochi è apparsa qualcosa di nocivo e perfino di violento per la stessa coscienza religiosa.

2) *La vocazione del filosofare in ordine alla vita.* Una verticale entro cui la filosofia dell'essere potrà svolgere una responsabilità notevole, riguarda la prosecuzione della filosofia oltre le tesi che ne decretano la fine. Ciò implica una attenzione, oltre che al tema della conoscenza dove si accende il sempre risorgente desiderio umano di raggiungere la verità, a quello della vita. La filosofia —in specie nell'antichità— è stata pensata come via regia per raggiungere la vita buona, virtuosa, sapiente e contemplativa. Questo elemento, in cui è stabilita una vocazione alla quale non è saggio rinunciare, si è alquanto offuscato nel '900, dove la figura del filosofo è stata soggetta ad una notevole trasformazione. Egli tende a dismettere i panni del maestro di vita e del cercatore della sapienza per indossare quelli dell'epistemologo, ossia di un esperto accademico pubblicamente abilitato a esprimere un sapere su questo o quel dominio. Un sapere che si potrebbe anche chiamare «tecnico», pur non avendo spesse volte a che fare con la tecnica intesa in senso proprio. Nella scuola della *Seinsphilosophie* non si dispensa solo un sapere «tecnico» o manualistico, ma una forma di conoscenza dove contemplazione, verità e vita si danno la mano. E' essenziale che si perpetui un'aspirazione alla sapienza, incarnata nella vita. Non è senza significato che nei maggiori filosofi dell'essere del '900 risplendano una integrità di vita e una finezza dell'umano che destano attenzione.

Né la filosofia dell'essere, né la filosofia in generale possono venire intese soltanto dal lato dell'oggetto del sapere come un insieme di dottrine (in certo modo il mondo tre di Popper), poiché fa parte della responsabilità della filosofia la capacità di generare filosofi idonei a filosofare e vivere secondo la sua forma. Siamo qui vicini al concetto *cosmico* di filosofia tematizzato da Kant (e già ricordato nell'avvertenza), che lo distingueva da quello *scolastico*, e che toccando i fini essenziali

della ragione e concernendo ciò che interessa ognuno, non può non riflettersi sulla vita. La filosofia secondo il concetto cosmico

«[...] è infatti la scienza della relazione di ogni conoscenza e di ogni uso della ragione con lo scopo finale della ragione umana, al quale, in quanto fine supremo, tutti gli altri fini sono subordinati e nel quale devono raccogliersi in unità»³⁸.

Nei paraggi della celebre distinzione kantiana si incontrano due idee di filosofia che spesso nel tragitto storico del filosofare si sono trovate lontane quando non in alternativa: la filosofia che cerca solo la conoscenza, l'episteme come sapere stabile, e che a tal fine mette in campo tutte le possibili risorse dell'argomentazione e della dimostrazione, allontanando da sé tutto il resto; e la filosofia che dalla conoscenza stabile faticosamente conquistata muove verso un afflato sapienziale e che quando necessario fa spazio al verosimile, al racconto, al mito. E' un grande bene quando le due forme di filosofare si pongono in collaborazione e sintonia, amiche l'una dell'altra, quando cioè la filosofia come sapienza si sviluppa dalla filosofia come sapere.

3) *Oltrepassare la collera contro la ragione: il contributo della Rivelazione.* Nell'epoca presente le difficoltà che la filosofia attraversa sono portate a un punto di notevole tensione da una malcelata collera contro la ragione e il sapere, che è a mio avviso carattere comune al postmoderno nichilistico e decostruzionistico. Nella collera contro la ragione dei postmoderni si esprime un'istanza di grande peso che ha dalla sua cause contingenti, ma in cui potrebbe celarsi un'insurrezione del genere contro la differenza specifica. Altre volte, riferendosi solo a se stessa, la filosofia dà prova di un dubbio narcisismo.

Abbandonando la collera contro la ragione, dobbiamo compiere il passaggio da una filosofia narcisista a una che pratica l'autostima: se il narcisista fa ruotare tutto intorno a se stesso e chiede solo di ricevere, il soggetto dotato di autostima si rapporta all'altro e conosce il coraggio dell'apertura. La filosofia futura sarà tanto più autentica quanto più riuscirà a decentrarsi dalla sua tentazione di alzare fossati e di fare perno su se stessa. La luce viene per essa dall'oggetto e dall'altro: dall'essere, da Dio, dalla libertà, dall'amore. Essa guadagna decentrandosi nell'altro, uscendo dal narcisismo. Ora l'apertura all'esistenza ossia l'atteggiamento esistenziale non è un irrazionale; piuttosto allude ad una dimensione fondamentale della ragione, nella quale nell'*attimo* lo sguardo dal tempo si porta sull'eterno e dall'eterno sul tempo, entro un sempre inedito allacciarsi di temporalità e di eternità. Questo loro continuo intreccio nell'*attimo* produce paradosso ed evento, dove storia e sovrastoria si danno la mano sino al supremo Evento e al supremo Paradosso dell'Incarnazione.

³⁸ *Logica*, cit., p. 19.

Nonostante la severità degli addebiti che le sono stati rivolti, la filosofia prima ha manifestato la sua permanenza. Abbastanza sorprendentemente un invito a rinnovarsi ma non a dissolversi le è provenuto dall'ambito della ricerca scientifica, in specie fisico-cosmologica, dove sono gli scienziati stessi che pongono domande di ordine metafisico. In via di superamento potrebbe perciò essere la dicotomia che obbligava a scegliere tra razionalità scientifica e razionalità metafisica, con il sottinteso (del resto spesso esplicito) che la scelta dovesse andare a favore della prima, nell'esclusione della seconda. Ciò significava che la domanda sull'intero rimaneva sguarnita, o surrettiziamente affidata alla scienza. Forse qualcosa va cambiando in profondità. Forse la fase in cui si è creduto che alla filosofia fosse rimasta solo l'etica, su cui in effetti si è esplicitata una grande mole di riflessione dagli esiti incerti, va declinando. E' la domanda stessa dell'etica, che ampliandosi e precisandosi, esige il passaggio alla metafisica e alla domanda sull'eterno, il male, l'essere, il nulla.

Se assisteremo a una nuova età del pensiero, la filosofia dell'essere sarà lì; e con essa la Rivelazione biblica. Con questo cenno viene suggerito un modulo per il futuro postnichilistico della filosofia. Poiché una previsione, specialmente nei temi che ora ci occupano, è indissolubilmente un auspicio in cui si esprimono le speranze di chi lo avanza, il pensiero postnichilistico viene da me inteso come espressione dell'alleanza fra filosofia (dell'essere) e Rivelazione.

In quella alleanza, forse il massimo evento della storia universale dal lato dello spirito, si esprime l'idea che la filosofia dopo il nichilismo sia capace di aprirsi e di farsi rinnovare dall'evento della Rivelazione, dove entra nella storia un amore che si dona senza nulla chiedere in contraccambio. Occorrerà pensare più a fondo l'inesauribile delle due grandi identità che attraversano l'antico e il nuovo patto: Dio è l'essere stesso; Dio è l'*agape/charitas* stessa. Col pensiero dell'identità *Deus=Esse* vengono introdotti nuovi argomenti per illuminare l'infondatezza della separazione fra eternità ed essere, la quale ci si è presentata come un elemento centrale del nichilismo. Pensare più a fondo quelle identità implica intendere ciò che in esse è ancora rimasto largamente non pensato, ossia che quelle due identità ne includono un'altra, dove l'essere è *agape*: la più alta forma di essere è l'essere come dono e dilezione, e questo è comprensibile al pensiero contemplativo. Una filosofia postnichilistica dovrebbe includere la verticale della contemplazione, porsi come filosofare contemplativo.

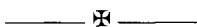
Ora, se il pensiero greco era forse sulla strada per intravedere da lontano l'equazione *Deus est Esse*, non pervenne né poteva pervenire al *Deus est Agape*, poiché era tributario di un'idea di Dio che è amato e non ama. Dio è oggetto e non soggetto di amore: per il Greco l'amore implica mancanza e Dio non può mancare di nulla, né amare alcuno. La grecità visitò il tema di amore a fondo e con travaglio, ma lo intese esclusivamente come amore di desiderio (*eros*).

La filosofia dopo il nichilismo dovrà incontrare di nuovo la più fondamentale fra tutte le questioni, quella da cui dipende la sua stessa vita: la *quaestio de veritate*. Essa è più decisiva e cruciale dell'intendimento di *Deus=Esse=Agape*, poiché quest'ultimo richiede di essere attuato entro il luogo della verità. Se la domanda sulla verità viene elevata entro un pensare aperto al dialogo con la Rivelazione, accade una trasformazione e un ampliamento dell'epistemologia del vero, qualcosa che non può non presentarsi come inedito per il puro filosofare. La questione sulla verità si sdoppia ponendosi come domanda su che cosa sia la verità (*quid est veritas?*) e domanda su chi sia la verità (*quis est veritas?*). La prima pone una ineludibile domanda di essenza, la seconda chiede se vi sia e chi sia la *persona veritatis*. Nel processo a Gesù la questione sulla verità si fa avanti nella domanda di Pilato, rimasta senza risposta. Perché Gesù tace, si è chiesto innumeri volte? Sarebbe il suo silenzio da intendere come una manifestazione di disinteresse verso una domanda filosofica che chiede sull'essenza, e che come tale rientrerebbe nel pensare pagano da cui Gesù si separa? Due punti cruciali devono qui attrarre la nostra attenzione: il Processato in realtà risponde seppure silenziosamente, nel senso che l'anagramma di *quid est veritas* suona *est vir qui adest*. Cristo conferma la validità della domanda sulla natura del vero e insieme la avvia verso se stesso, volgendola da una domanda sul che cosa a una domanda sul chi. In secondo luogo la silenziosa risposta del Processato a Pilato, scettico ma forse anche rappresentante di ogni uomo che cerca, non è altro che la ripetizione di un precedente evento, in cui il Cristo dichiara: «Io la via, la verità, la vita» (Gv. 14,6). Confermando con queste parole l'imprescindibilità del discorso dichiarativo, contro cui sembra oggi *bon ton* esprimere riserve da parte di vari settori della filosofia e della teologia, Cristo si presenta come la *persona veritatis*.

Arduo si presenta il tema se la filosofia dopo il nichilismo potrà pervenire sino a questo punto e compiere il tragitto dal «che cosa» al «chi». Sarà comunque per essa già molto arrivare a porre solidamente la domanda sulla natura del vero. Ma quando l'avrà posta, un filosofare che si senta interpellato dalla Rivelazione potrà e dovrà incontrare Cristo e a lui chiedere la risposta, allontanandosi da Heidegger e dal suo assunto ateologico-nichilistico sulla inconciliabilità fra pensare filosofico, fede e Rivelazione.

VITTORIO POSSENTI

Università degli Studi di Venezia.



Oser être philosophe chrétien

Aimé Forest

Pendant plus de cinquante années, malgré les obstacles ou dans l'indifférence, Aimé Forest a osé être un philosophe chrétien. Par ce verbe «oser» nous souhaitons restituer le courage, l'abnégation, le défi que suppose un tel engagement philosophique.

Nous ne souhaitons pas faire passer Aimé Forest pour un de ces provocateurs délibérément agressifs, qui adoptent des componements ou des propos volontiers excessifs, pour choquer ou faire réagir des adversaires qu'ils méprisent fondamentalement. Une telle attitude ne convient pas du tout à la personnalité douce et discrète de notre philosophe. Une discrétion telle qu'elle a rendu sa notoriété, en France tout au moins, très confidentielle.

Mais le choix de notre titre n'en demeure pas moins intentionnel. Il a fallu que ce penseur discret manifeste un courage certain pour demeurer fidèlement ce qu'il entendait devoir être, un philosophe chrétien. Cette attitude ne pouvait que le conduire à heurter de fortes tentatives opposées, voire hostiles.

Il existe en fait une autre forme de provocation qui consiste à suivre une voie, dont on est certain de la validité universelle, en acceptant toutes les conséquences de ce choix. Cette voie peut aller à l'encontre d'autres courants de pensée, d'autres attitudes spirituelles ou intellectuelles, dotés d'un droit de cité imponent, voire supérieur. Il y a bien provocation puisque cette démarche, cette détermination, peuvent susciter des heurts et des réactions parfois très violents.

La différence avec la forme de provocation dont nous parlions plus haut, tient au fait qu'elle n'est pas la fin principale de la démarche d'une part, et qu'elle peut être vécue dans la peine d'autre part. En fait cette forme de provocation est exercée dans l'amour des opposants que l'on veut éveiller à cette voie, la seule qu'on pense pleinement et universellement libératrice. La peine dans laquelle est vécu le conflit manifeste la blessure de cet amour. Malgré tout, l'attitude est maintenue avec obstination, car elle est comprise, par celui qui l'adopte, comme une marque de la fidélité à l'égard de la vérité, qui est un maître intransigeant. On

ne tergiverse pas. Si on décide de le suivre, c'est totalement, définitivement. Jusqu'à une fin dramatique, si cela s'avère inévitable.

Deux exemples peuvent illustrer notre propos. Socrate, d'abord, qui voulut réveiller ses concitoyens qui préféraient l'illusion aliénante, plutôt que la vérité, seule libératrice. Aucune pression, aucune calomnie ne put le mener à renoncer à ce qu'il pensait être une mission confiée par le dieu. Cette fidélité, dénuée de haine, le conduisit à la peine capitale. Le Christ, ensuite, qui tenta de ramener le peuple élu de son Père au sens véritable de l'alliance, à l'amour inhérent à la loi. L'endurcissement des coeurs des dignitaires religieux, qui refusèrent cette attitude, contribua à conclure le Christ au calvaire.

La provocation est ici certaine puisqu'il y a une si violente réaction. Elle est même parfois stimulée par ceux qui finiront par en être victimes. Ils peuvent en user pour réveiller leurs interlocuteurs, les faire réagir. Mais elle n'est jamais utilisée sans amour pour ces interlocuteurs qui deviendront des bourreaux. Elle n'est jamais considérée comme la fin principale de l'action. La fin tant désirée est la victoire de la voie véritable menacée d'extinction par des courants divergents, voire contradictoires. Elle est la conversion de tous ceux auxquels s'adresse le message. C'est ce courage, cette abnégation, cette obstination aux conséquences parfois dramatiques, que nous avons essayé d'exprimer par le verbe «oser».

Certes nos deux illustrations, prises aux fondements historiques de la philosophie d'une part, et du christianisme de l'autre, sont extrêmes. Aimé Forest n'a pas eu à supporter de telles conséquences douloureuses. Malgré tout, la soutenance de sa thèse sur le thomisme, en 1931, lui valut une mise à l'écart temporaire de la carrière universitaire. De plus il rencontra de grandes difficultés pour faire publier ses derniers ouvrages¹. Malgré ces obstacles, incontestables à défaut d'être fatals, il a, sa vie durant, osé être un philosophe chrétien.

Il vaudrait d'ailleurs mieux écrire «philosophe catholique» plutôt que «philosophe chrétien». C'est en effet à la sagesse de tradition catholique, qui se distingue d'autres spiritualités de source chrétienne, à laquelle appartiennent de grands docteurs comme Augustin, Thomas, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, d'importants philosophes comme Pascal, Maine de Biran, Blondel, Maritain et Gilson, que s'affilie Aimé Forest. Il revendique et assume pleinement cette relation particulière. Sa connaissance de l'histoire de la pensée l'empêche d'ignorer les nuances au sein du christianisme. Mais c'est néanmoins cette expression de «philosophie chrétienne» qu'il utilise, comme les différents philosophes ou historiens qui abordent, de façon positive ou négative, cette épineuse question.

¹ Aimé Forest écrit à propos d'un de ses derniers livres: «Je composais un ouvrage dont la publication s'est montrée difficile, tellement il était opposé aux tendances de la philosophie actuelle» (*Nos promesses encloses* [Paris: Beauchesne, 1985], p. 87).

Il ne s'est pas simplement agi, pour Aimé Forest, d'être catholique, de vivre cette catholicité. Certes cela n'était déjà pas sans risque pour un professeur de philosophie, un universitaire, à une époque où le christianisme était volontiers dénigré sur le plan théorique, dans le champ intellectuel. Il n'a pas hésité à vivre sa profonde foi dans son couple, dans sa famille, dans son existence. C'est par elle, et dans l'amour enté sur celui du Christ, qu'il a pu supporter et vivre les souffrances qui ont jalonné son parcours. Il ne lui suffisait pas non plus d'être un catholique qui philosophe, comme on en rencontre au fil de l'histoire, jusqu'à nos jours.

Il s'agissait pour lui de manifester qu'on ne pouvait plus philosopher après la révélation comme on le faisait avant; de reconnaître et d'assumer la fécondité philosophique du christianisme, qui intégrait la philosophie, si elle consentait à sa lumière, dans l'ordre véritable du salut. C'est en pensant ce rapport fécondant, épanouissant, sans bafouer les exigences de la rationalité d'une part, la vérité catholique d'autre part, que la pensée d'Aimé Forest représente un puissant défi philosophique.

C'est celui-ci, sous ses manifestations multiples et diverses, que nous allons exposer maintenant pour comprendre ce qu'est une philosophie chrétienne, une philosophie qui se fonde sur une spiritualité catholique, sans jamais cesser d'être une philosophie.

L'un des intérêts de l'exposé de cette pensée qui porte le flambeau d'une tradition de sagesse bimillénaire, toujours vivante, est de rendre possible, à qui l'écouterait, une solution aux impasses théoriques dans lesquelles s'est perdue la raison moderne. Ainsi pourrait-on répondre aux injonctions de Jean-Paul II dans *Foi et raison*.

1. Penser, de l'être jusqu'à Dieu

Si le principal défi posé par Aimé Forest est effectivement dans l'élaboration d'une philosophie qui mérite pleinement l'appellation de chrétienne, il ne se met en place qu'à travers d'autres, qui n'en sont pas moins forts. Le premier est posé dès les fondements de l'élaboration, lorsque Aimé Forest défend un réalisme, dans un siècle où règne encore l'idéalisme, et où se met en place la critique de l'onto-théologie.

A. Critique de l'idéalisme

Aristote affirme que l'objet, en quête duquel sont partis et partent tous les philosophes, est l'être. Mais l'unicité du terme utilisé, pour désigner l'objet naturel de la raison philosophique, ne peut dissimuler la diversité des acceptions d'une part, et des voies envisagées d'autre part. Ces dernières peuvent finalement être très divergentes, et leurs confrontations théoriques très conflictuelles.

Aimé Forest élabore sa philosophie alors que le paysage intellectuel est encore marqué par l'idéalisme. Sous ce terme, on rassemble toutes les philosophies qui réduisent l'être à l'idée.

a) Le réalisme français contemporain

La thèse complémentaire d'Aimé Forest, *La réalité concrète et la dialectique*, propose un aperçu des principaux idéalismes. Qui se penche sur l'histoire de la philosophie reconnaît aisément que Platon, Descartes, Kant ou Hegel, philosophes idéalistes, élaborent des pensées très distinctes, voire divergentes. Pourtant malgré ces différences, ces philosophies font toutes référence à un rapport abstrait de l'esprit à l'être, qu'Aimé Forest appelle la dialectique. Ce rapport particulier justifie le rapprochement de ces diverses pensées.

L'idéalisme auquel s'intéresse plus particulièrement Aimé Forest, est celui qu'on appelait alors, en ces décennies qui entourent le début du XX^{ème} siècle, l'idéalisme français contemporain. Ce courant s'enracine chez Jules Lachelier, se prolonge dans l'idéalisme synthétique d'Hamelin d'une part, et dans l'idéalisme dynamique de Brunschvicg de l'autre. Il exerça une profonde influence. Aimé Forest fut formé par des professeurs qui en étaient nourris. Si l'influence de ce courant commençait à s'émousser quelque peu dans les années trente, Brunschvicg était toujours aussi présent. Il appartient au jury de thèse d'Aimé Forest. On dit même que sa voix fit pencher la balance de la mention en défaveur des positions forestiennes ouvertement réalistes².

Malgré le charme exercé par une finesse d'analyse, un refus du système trop rigide et un certain sens de l'être, caractéristiques d'un esprit philosophique qu'Aimé Forest affirme français, celui-ci n'a jamais été idéaliste. Son réalisme a toujours été ancré en lui, même s'il n'en maîtrisa pas immédiatement toute la portée, toute la signification. Il fallut la rencontre, extrêmement positive à cet égard, de l'abbé Georges Duret durant les premières années qui suivirent immédiatement la formation initiale, pour qu'Aimé Forest assimilât pleinement le réalisme. Les propos de ce maître résonnaient profondément en lui, car ils renvoyaient à un sens de l'être qui leur était commun.

La divergence entre réalisme et idéalisme est dans la différence des sens initiaux de l'être. Ceux-ci se manifestent dans deux attitudes spirituelles différentes, sur lesquelles nous reviendrons, l'accueil réaliste, le constructivisme idéaliste. La différence entre ces positions philosophi-

² «Il est bien certain que, dans l'université française de l'époque, tout imprégnée de rationalisme et d'idéalisme [...], Forest devait faire figure d'aérolithe ou de martien. Le jury de sa soutenance de thèse ne lui accorda pas la mention "très honorable", sous l'influence de Brunschvicg. Il eut en outre à subir le même sort que d'autres en pareil cas, tels Maurice Blondel et Jacques Paliard: l'accès à une chaire d'enseignement supérieur lui fut pratiquement interdit pendant de longues années» (P. MASSET, *L'intériorité retrouvée* [Paris: Téqui, 1989], p.10).

ques donnera parfois lieu, dans l'histoire, à des échanges virulents. C'était le cas au début du siècle³. Aimé Forest, lui, critiquera sans agressivité l'idéalisme français. Il en dégagera les apories qui en invalident les intentions. C'est sur le plan strictement philosophique, c'est-à-dire rationnel, qu'il se situera. Pour mieux comprendre le réalisme forestien, il est bon de revenir à ses critiques de l'idéalisme français.

Jules Lachelier réagit, au XIX^{ème} siècle, contre l'empirisme qui réduisait l'esprit à une réceptivité passive. Il entendait lui restituer sa créativité essentielle. La philosophie de Lachelier s'inspire de l'idéalisme transcendantal de Kant, tout en le dépassant par des intentions plus ontologiques. Le philosophe de Königsberg voyait dans le sujet le principe de la forme du réel, mais pas de la matière. C'est ce que réfute Lachelier. Rien de l'être ne doit échapper à l'acte spirituel. Par cette affirmation que l'esprit est le principe de l'être, dans sa totalité, l'idéalisme de Lachelier et un idéalisme intégral.

Le concret immédiat est en fait un produit de l'entendement et de ses structures. Cette faculté rend l'être immédiatement inaccessible. Il faut revenir, en deçà de l'approche intellectuelle. Là seulement se révélera l'être dans sa vérité, produit de l'acte spirituel restauré. C'est en se détournant du concret immédiat que l'esprit pose l'être. Aimé Forest nomme cette attitude, caractéristique de l'idéalisme français, la conversion.

C'est là la grande faiblesse de l'idéalisme. Ce détournement du concret est une incursion dans l'abstrait qui rend tout retour impossible. Malgré son intention métaphysique, l'idéalisme français conduit à une impasse. Celle-ci apparaît surtout chez Lachelier et Hamelin, dans la mesure où Brunschvicg, qui étudie l'acte par lequel l'esprit élabore formellement l'être, ne se soucie finalement pas de la question de l'existence. Pour Brunschvicg, selon Aimé Forest,

«[...] l'esprit ne répond que pour lui-même, pour l'intelligible et le vrai, non pour l'existence de la nature. Cela revient à dire que la pensée ne s'exerce dans ses créations qu'en supposant une donnée qu'elle ne construit plus mais qu'elle recoit»⁴.

Hamelin, en revanche, propose une reconstruction de l'être par l'esprit. Le mouvement dialectique va du plus abstrait au plus concret. L'être, dans sa complexité et son unité, est produit dans un enchaînement conceptuel. La dernière étape est celle du passage de l'abstrait au concret, de l'être possible à l'être réel. En vérité, l'ultime position de l'être,

³ Nous donnons quelques exemples puisés dans l'étude d'A. ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporain* (Paris: Alcan, 1934). Si pour Brunschvicg le réalisme correspond à un âge que les études de Piaget permettront de fixer pour notre civilisation entre huit et onze ans, pour Maritain l'invasion des philosophies idéalistes exprime la sclérose de l'intelligence, le vieillissement d'une civilisation.

⁴ A. FOREST, *Du consentement à l'être* (Paris: Aubier-Montaigne, 1936), p. 59.

l'affirmation du concret, n'est pas due au même processus. Elle ne découle pas de l'enchaînement des concepts. L'existence de l'être concret, du réel, est affirmée parce qu'il mérite d'être. «Exister, c'est être voulu»⁵.

Cette rupture logique révèle l'impossibilité de retrouver le concret à partir de l'abstrait. L'existence ne peut être établie par le seul concept. Aimé Forest dénonce un argument ontologique illusoire. Il effectue sa critique sur le plan strictement rationnel. C'est sur ce plan qu'il dégage tous les aspects positifs et les erreurs de cette métaphysique avortée qu'est l'idéalisme. Celui-ci ne peut accomplir son élan, parce qu'il considère l'être comme entièrement réductible à l'esprit. La conversion idéaliste a irrémédiablement perdu celui-ci dans l'abstrait, séparé du concret par un abîme infranchissable par le simple concept.

b) La voie réaliste

Ces critiques, ces dénonciations d'erreurs métaphysiques, sont le contenu de certains des premiers textes forestiens, et surtout de la thèse complémentaire *La réalité concrète et la dialectique*. Leur fin véritable est de montrer que la seule solution aux erreurs idéalistes est le réalisme, comme l'établissent d'autres écrits de la même époque, et plus précisément la thèse principale: *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*.

Cette autre philosophie de l'être repose sur une attitude spirituelle différente. Il ne faut plus fuir le concret pour trouver sa vérité dans l'abstrait. Il faut accepter ce concret, l'accueillir. Cette attitude spirituelle, respectueuse du concret, s'appelle le consentement, central chez Aimé Forest. Il s'agit d'une attitude tout empreinte d'humilité et de passivité. Mais d'une passivité en fait très active, puisqu'elle permet de saisir la vérité de l'être. Le consentement est l'attitude inverse de la conversion, volontariste, constructiviste, et finalement très orgueilleuse. L'esprit n'est pas le principe de l'être, qui en fait lui est donné.

Consentir à l'être c'est l'accueillir dans sa vérité, sous ses trois sens. L'être est l'étant, la réalité concrète, et l'acte d'être. C'est aussi reconnaître la valeur diversifiée de l'être. L'étant singulier est unique, irréductible à tout autre étant. Il est aussi d'une richesse inépuisable. L'inventaire de ses caractéristiques est vain. Il est toujours plus riche.

La réalité concrète est l'unité harmonieuse de ces irréductibilités. Elle est ordonnée, hiérarchisée. Ce qui fait sa beauté et sa valeur. Le consentement accueille cette multiplicité de sens, de l'inépuisable richesse de l'irréductibilité singulière à l'unité harmonieuse et sans réduc-

⁵ O. HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (Paris: Alcan, 1925), p. 430. On retrouve une idée semblable chez Lachelier: «Tout ce qui est, doit être [...] [les choses sont] parce qu'elles le méritent » (J. LACHELIER, *Oeuvres* [Ibi: id., 1933], t.1: *Du fondement de l'induction*, p. 81).

tion du concret. Tout cela est menacé par l'entendement qui privilégie certaines caractéristiques des étants au détriment d'autres, établit des rapports réducteurs, et occulte la richesse véritable de l'être.

Le principe de cette unité sans réduction est l'acte d'être, l'existence. Radicalement distinct de l'essence —il est impossible de rendre compte de l'existence de quelqu'étant que ce soit, en analysant son essence— l'acte d'être est inaccessible au concept. L'existence est le sens de l'être fondamental. Il est le principe de l'unité du concret. Son irréductibilité au concept empêche de l'assimiler à un genre, donc de permettre la négation de la diversité. L'unité du réel est, par le fait de l'acte d'être, analogique et non générique.

Il fonde la valeur de l'étant car il le rend réel, ce qui vaut plus qu'être simplement possible; mais aussi car il est la manifestation de Celui dont l'essence est d'être, de Dieu, dans le concret. Nous reviendrons ultérieurement sur ce point.

Le consentement exprime un profond respect, un amour de l'être. Il est un refus de toute tentative de réduction de celui-ci, notamment au concept. Ce que n'évitait pas l'idéalisme malgré son souci de l'être. Ainsi ce que ce courant ne pouvait réaliser du fait de la conversion, le réalisme l'effectue par le consentement. Le consentement est la démarche métaphysique adéquate. Pour Aimé Forest, qui adhère alors aux propos d'Aristote, l'objet propre de la philosophie, connaturel à la raison, est l'être. Même si certains philosophes peuvent donner l'impression de ne pas le reconnaître, tous recherchent la vérité de l'être. Dans cette quête, diverses voies ont été proposées dans l'histoire. Elles se résument aux options idéaliste d'une part, réaliste de l'autre. L'aboutissement de l'élan métaphysique suppose le réalisme. Dès l'aube de son activité intellectuelle publique, Aimé Forest l'affirma. C'est toujours dans l'intention de l'établir qu'il montra les limites, les impasses, les apories de l'élan idéaliste. Cette démarche fut courageusement respectée par Aimé Forest, malgré les oppositions, parfois très concrètes, qu'il rencontra. C'est cela le défi réaliste dont nous parlions plus haut.

B. *Le réalisme spirituel*

Ce défi se manifeste autrement. La philosophie moderne se veut spiritualiste. Le réalisme est alors accusé de perdre l'esprit dans l'être, de le nier. Aimé Forest connaît l'enjeu de sa démarche particulière. Se démarquer de la modernité philosophique, c'est risquer un anachronisme disqualifiant. La solution qu'il apporte, et c'est là encore un défi, est d'affirmer que le réalisme est fondamentalement spirituel.

En 1933, à l'aube de sa carrière philosophique, Aimé Forest publie une série d'articles sur la pensée thomiste. Un de ces articles s'intitule «La vie de l'esprit». Il entend y montrer que non seulement le réalisme n'occulte pas l'esprit, mais qu'il le respecte mieux qu'un spiritualisme qui négligerait trop l'être. Dans ces années, il y a un regain des philoso-

phies de l'esprit. Il s'agit toujours de réagir contre ce qu'on appelait le phénoménisme, ou l'empirisme, qui dénigrait l'esprit dans l'acte de connaître. L'élan fut impulsé, nous l'avons vu, par Lachelier et il se perpétuait, non seulement chez Brunschvicg, mais aussi chez Lavelle et Le Senne, avec lesquels collaborera Aimé Forest.

Un défaut grève malgré tout ces pensées intéressantes. L'être y demeure au second plan. Or, et nous le comprendrons au fil des lignes qui vont suivre, la philosophie de l'esprit — philosophie réflexive, du retour de l'esprit en soi — ne peut véritablement atteindre l'esprit que par la voie de l'être. La mise au second plan de cet objet, l'objet naturel de la philosophie, ne peut que nuire aux objectifs fixés.

Ainsi le réalisme, lorsqu'il s'accompagne de la réflexion — et un réalisme non réflexif ne pourrait accomplir son élan — permet pleinement l'épanouissement de l'esprit. C'est quand elle devient spiritualiste que cette démarche philosophique manifeste qu'elle est l'aboutissement ultime de l'élan métaphysique fondamental. Affirmer que le réalisme spirituel est cet accomplissement, parce qu'il concilie la connaissance de l'être et l'épanouissement de l'esprit, est un puissant défi.

a) Le recueillement

Le réaliste qui veut connaître l'être doit nécessairement revenir sur cet acte spirituel du consentement. Pour le rendre pleinement efficace, il lui faut le maîtriser. Consentir à l'être, c'est consentir à l'acte du consentement. L'étude de la démarche appartient à l'acte lui-même. La réflexion, retour de l'esprit en soi, appartient naturellement au réalisme. Celui-ci est spirituel par nature, ou il ne peut être.

L'analyse réflexive de l'acte du consentement montre que, s'il est accueil, il est aussi recueillement. Cet acte est donc naturellement réflexif. En effet, consentir à l'être, c'est l'accueillir en refusant les réductions que lui impose le sujet, à cause du désir en général. Le désir est l'élan qui émane du sujet, et qui tend vers la consommation ou la mutilation de l'objet. La fin du désir est le sujet, plutôt que l'objet qui n'est que la médiation entre le sujet et lui-même. L'objet du désir n'est saisi qu'à travers les caractéristiques qui lui donnent une valeur pour le sujet. Cette sélection est une négation partielle.

Nous pouvons indure les mutilations effectuées par l'entendement dans ce type de rapport. Effectivement le rapport intellectuel à l'objet n'est pas un rapport de connaissance, d'accueil, mais de maîtrise, de domination. L'objet de connaissance intellectuelle est abordé relativement à certains besoins. Il est réduit à ceux-ci. Le consentement doit donc, s'il veut être pleinement accueil de l'être, se défaire de ces divers attachements particuliers que le désir amène à privilégier. Ce détachement est un retour en soi, un recueillement. La vérité de l'être est accessible par le consentement qui est tout à la fois accueil et recueillement, dans un seul et même élan. Elle s'atteint par la voie de l'intériorité.

b) L'épanouissement de l'âme

Le consentement, qui permet la révélation de la vérité ontologique, conduit aussi à l'épanouissement de l'esprit ou, pour utiliser la terminologie forestienne, à l'avènement de l'âme.

En se recueillant, l'esprit se ressaisit en sa réalité profonde, en son intimité la plus intime. Aimé Forest reprend alors une expression empruntée à certains mystiques. Cette intimité la plus profonde, le lieu de la véritable valeur du sujet, est la fine pointe de l'âme. Le sujet recueilli en cette fine pointe reconnaît que, plutôt qu'attachement réducteur, son élan métaphysique est respect, amour de l'être.

Cette restauration de la vérité profonde de l'élan ontologique permet de révéler la richesse intérieure de l'être, et de l'âme. Là où le désir, au sens habituel, consomme, nie; l'amour reconnaît la valeur. Lorsque cet objet de l'amour est une autre personne, le consentement permet à celle-ci de se découvrir à elle-même, de se reconnaître. Cette relation fondée sur l'amour demeure indéfiniment ouverte sur l'épanouissement mutuel des âmes des aimés.

La révélation conjointe de l'être et de l'esprit par le consentement qui est un, tout en étant à la fois accueil et recueillement, s'effectue selon une causalité réciproque, d'après les termes forestiens. L'intensification de l'accueil entraîne une révélation toujours plus importante de la plénitude de l'être, un recueillement toujours plus approfondi, donc un avènement toujours plus grand de l'âme.

Celui-ci signifie une intensification de la lumière intérieure à laquelle apparaît la vérité de l'être. Pour Aimé Forest, celle-ci apparaît l'éclat d'une illumination profonde. Le consentement à l'être l'est aussi à cette lumière. Les investissements superficiels, qui obscurcissaient la valeur de l'être, obscurcissaient en fait cette lumière révélatrice. Le consentement, le recueillement, en restaure l'éclat.

La causalité réciproque exprime un lien qui unit fondamentalement l'être et l'esprit. Le consentement est une réponse de l'esprit à un appel de l'être, consécutif à leur rencontre, à leur confrontation. Mais cet appel entraîne une réponse de l'âme parce qu'il résonne au fond d'elle-même. L'appel de l'être lui est intérieur. Il l'incite à la réflexion. C'est ainsi que l'accueil est recueillement, que l'âme découvre intérieurement la vérité de l'être. Il ne faut pas comprendre ce lien comme la présence naturelle de l'être en l'âme. Nous verrons qu'il est dû à la présence commune de Dieu en l'esprit et en l'être.

Le recueillement n'exprime aucune résurgence idéaliste. Il est indissociable de l'accueil de l'être. Le consentement n'est absolument pas, même dans sa dimension réflexive, une conversion qui se perdrait irrémédiablement dans l'abstrait.

Le réalisme spirituel forestien récuse tout oubli de l'être. Le spiritualisme non réaliste ne peut être qu'un élan inachevé, ne peut que conduire à une impasse, comme le faisait l'idéalisme malgré la qualité de ses

intentions. Le progrès métaphysique n'est effectif que dans ce mouvement révélateur de l'être et de l'esprit. On comprend alors pleinement comment, dans une ambiance très marquée par l'aversion à l'égard des philosophies du réel, une telle position peut susciter de vives réactions.

C. L'onto-théologie forestienne

Mais le défi forestien va encore plus loin lorsqu'il ose l'onto-théologie. La fin de l'élan métaphysique de l'âme est Dieu. Le réalisme spirituel est religieux. La philosophie, selon Aimé Forest est, a toujours été, religieuse par nature. Pourtant l'opposition à un tel aboutissement métaphysique n'a fait que s'accroître au fil du siècle; du fait, notamment, de l'influence de la pensée heideggerienne dans le paysage philosophique français. Aimé Forest n'en persista pas moins dans sa ligne.

Nous avons vu plus haut que l'être possédait trois sens: l'étant à l'impénétrable richesse, le concret ordonné, et l'acte d'être. L'étant, le concret ne sont pas la raison de leur existence. Selon une terminologie classique, l'existence de l'étant n'appartient pas à son essence. Ainsi cet acte d'être qu'il manifeste doit trouver son origine ailleurs qu'en lui.

La simple existence du contingent, qui n'existe pas nécessairement, renvoie à son principe par lequel il existe, à Dieu, dont l'essence est d'exister. Le métaphysicien possède une autre voie pour s'élever de l'être concret à son principe. La multiplicité des étants qui déterminent, chacun d'une façon particulière, l'acte d'être, renvoie à l'exister sans limitation, à l'acte d'être absolu.

Ces deux preuves forestiennes de l'existence de Dieu sont des preuves réalistes. Elles se fondent sur l'analyse du réel, et non pas sur une quelconque idée de Dieu. L'être conduit nécessairement à Dieu, qui est alors l'aboutissement normal de l'élan métaphysique tout à fait naturel à l'âme. Le consentement à l'être, et à l'âme, est aussi consentement à Dieu, principe de l'être désigné par l'insuffisante ontologique. C'est sans subir aucune violence que l'esprit accomplit ainsi en Dieu sa quête de la vérité de l'être.

Nous comprenons mieux, dorénavant, deux remarques que nous faisions plus haut. Lorsque nous parlions de la valeur de l'être, sous ses trois sens, nous signalions que l'acte d'être était fondamental dans l'onto-théologie forestienne. Il était le sens doté de la plus grande valeur, lui-même source d'autres valeurs. Il était notamment principe de l'irréductibilité des étants.

Il possède cette supériorité parce qu'il exprime la présence de Dieu en l'être, et en chaque étant; présence qui confère la valeur principale au réel, aux étants. Chaque être singulier, par ce fait d'exister, participe de l'essence de Dieu, qui est l'exister. Le réel, composé des êtres inanimés, animés, spirituels, manifeste sa richesse dans cette diversité irréductible. Cette participation de l'être à Dieu en fait une créature. L'esprit en est une, et ne peut s'ériger en principe de l'être, comme le pensait l'idéalisme.

me. L'onto-théologie forestienne ne s'achève pas en panthéisme. La présence est participation, et non inclusion de Dieu à l'être ou à l'esprit, ni réduction, ou négation de Dieu, comme le craignent certains adversaires actuels de l'onto-théologie, qui ne conçoivent que des modèles effectivement réducteurs. Chez Aimé Forest la participation ne comble pas l'abîme qui sépare la créature de son créateur. Dieu présent en l'âme lui demeure transcendant.

Le consentement permet d'élaborer un certain savoir sur Dieu. Nous pouvons affirmer qu'il est, que son essence est d'être; qu'il est amour, puisqu'il est le principe de l'harmonie du réel; qu'il est intelligence, puisque c'est par participation à cette essence que l'âme est intelligente. Mais la raison métaphysique ne peut prétendre saisir pleinement l'essence divine qui lui demeurera toujours inaccessible. La raison désigne une direction, effectue une approche. Mais sa connaissance restera insuffisante.

Le réalisme spirituel est religieux par nature, parce qu'il conduit nécessairement l'âme à Dieu, le seul à pouvoir répondre pleinement à l'élan qui l'anime au plus intime d'elle-même. Cet élan qui la constitue manifeste, lui aussi, la présence de Dieu en elle. En effet, comme nous le verrons plus loin, cet élan, par lequel l'âme peut répondre aux sollicitations de l'être qui rayonne de la présence de Dieu, est l'amour, qui la définit essentiellement. Or l'amour est la manifestation la plus élevée de la présence de Dieu en elle.

2. La philosophie fécondée par le christianisme

Dans cette présentation du réalisme spirituel qui se distingue de l'idéalisme, du spiritualisme, en ce qu'il permet seul l'accomplissement de l'élan métaphysique naturel à l'âme, qui la conduit de l'être à Dieu, nous avons reconnu les diverses modalités du défi que représente cette philosophie forestienne, à une époque où le réalisme supporte de rudes critiques, et où l'onto-théologie, prise de façon globale, finira par être déconsidérée. Pourtant ces diverses critiques ne peuvent nier la rationalité de ce réalisme spirituel. Les réfutations de l'idéalisme, ou du spiritualisme oublieux de l'être, sont toujours fondées sur la seule raison. Le cheminement de l'âme, qui va de l'accueil de l'être à l'affirmation de Dieu comme principe nécessaire, est tout à fait naturel. Et pourtant les critiques sont indéniables, qui se sont manifestées par un accueil réservé de la thèse, une certaine mise à l'écart, et finalement un oubli, une ignorance du forestisme, en France surtout.

La pensée philosophique d'Aimé Forest est en porte-à-faux par rapport à des philosophies qui furent plus en vue en ce siècle. Il maintient malgré tout sa ligne, car il sait participer à une tradition philosophique très ancienne, qui permet le véritable épanouissement de l'esprit, de

l'homme. Le réalisme spirituel s'enracine en saint Thomas et saint Augustin, plutôt qu'en Aristote et Platon. En pleine querelle sur la philosophie chrétienne, Aimé Forest va oser affirmer la fécondité philosophique du christianisme.

A. *L'aboutissement thomiste*

Le réalisme renvoie habituellement à Aristote, et l'idéalisme à Platon. Le tableau de Raphaël, *L'école d'Athènes*, exprime cette opposition qui traverse toute l'histoire de la philosophie. A la question philosophique fondamentale, «qu'est-ce que l'être?», le vieux maître répond «les Idées, le monde intelligible séparé» en montrant le ciel tandis que son disciple dit «le concret, les substances premières», en désignant le sol.

En faisant primer les Idées sur le sensible, Platon est considéré comme le père de l'idéalisme. Détournement du concret, conversion, retour en soi, dialectique, caractérisent effectivement le platonisme. Ce sont les critères par lesquels Aimé Forest définissait l'idéalisme. Même si les idéalismes divers que propose l'histoire ne sont pas tous assimilables au platonisme, parfois loin s'en faut, il n'en demeure pas moins qu'on peut parler d'une certaine filiation.

Bien que le concret exprime d'une certaine manière l'intelligible auquel il participe; que les beaux corps soient un tremplin vers la beauté, seule vraie fin de l'élan du sage; le sensible selon Platon n'a pas de réelle valeur. Il faut bien toujours finir par s'en détourner, pour s'élever vers les Idées, la réalité véritable. Ce détournement est un retour en soi, puisque les Idées sont intérieurement présentes.

C'est justement ce dénigrement du sensible manifesté par le platonisme, même s'il doit être nuancé, qui suscite les critiques d'Aristote. Il affirme le concret comme l'être véritable. L'intelligible n'existe pas réellement séparé. Il n'est que dans le sensible, et la séparation est strictement intellectuelle. En la réalisant, Platon nuit au concret, aux substances premières, aux étants, dirions-nous plutôt aujourd'hui, en niant, en plus de leur valeur, leur unité.

En accordant la primauté à l'étant sur la forme, Aristote est, à juste titre, nommé un réaliste. Son opposition à Platon n'est pas tant à concevoir comme une progressive distanciation à l'égard d'une théorie auparavant partagée, que comme la manifestation d'une divergence radicale due à un sens initial de l'être différent. Si Platon était prédisposé à se détourner du sensible, Aristote était naturellement porté vers celui-ci. Son attachement au concret ne s'exprime pas que dans son ontologie. Toute son attitude, toutes ses préoccupations, le manifestent. On ne cesse de vanter son travail et ses talents d'observateur patient et attentif. Les différences des sens de l'être platonicien et aristotélicien résonnent dans la distinction entre le géomètre et le biologiste.

a) Les insuffisances aristotéliennes

L'aristotélisme est donc une philosophie qui reconnaît et affirme la valeur du concret, son primat sur l'intelligible. Sa dissidence à l'égard du platonisme peut être pensée comme une tentative de reconquérir l'être sur les déterminations intelligibles, sur le concept; le concret sur l'abstrait. La substance première, l'étant singulier, est inconnaissable, car ses caractéristiques sont en nombre infini. Cette infinité n'est pourtant pas au détriment de l'unité fondamentale de l'étant. En ne séparant pas l'intelligible du sensible, Aristote peut penser une structure métaphysique du concret qui ne conduit pas à la négation de celui-ci. La matière n'est pas dénigrée. Elle est même identifiée à la forme au niveau de la substance première. La différence tient juste au fait qu'elle soit en puissance, alors que la forme est en acte. Par cet effort de penser le concret, Aristote veut réconcilier l'être et l'intelligible.

Cette tentative de réconciliation caractérise adéquatement l'élan métaphysique selon Aimé Forest. Là où l'idéalisme divise, et de façon irréversible, le réalisme maintient une unité qui permet de penser l'être sans le nier. L'ontologie aristotélienne ne peut qu'intéresser un philosophe soucieux du réel, du concret, comme l'est Aimé Forest. Nous venons d'ailleurs d'insister sur certains points de l'aristotélisme qui résonnent chez celui-ci. Mais la pensée du Stagirite n'est pourtant pas revendiquée comme la véritable source du réalisme forestien. L'élan métaphysique ne s'y accomplit pas.

L'origine de certains éléments structurels du concret demeure mystérieuse. Les étants sont issus de l'actualisation, par la forme, de potentialités inscrites dans la matière. La forme est l'être en acte; la matière, l'être en puissance. Il y a finalement identité, avons-nous dit. Le mouvement de la génération des étants est le mouvement d'actualisation de la puissance par la forme. Ce mouvement est éternel, éternelle tension désirante vers le Premier moteur immobile. Mouvement éternel de formes éternelles manifestées dans une matière éternelle. Et là est bien le problème métaphysique posé par l'aristotélisme.

Aristote n'aborde pas, donc ne traite pas, la question de l'origine des éléments de l'être, et surtout de celle de la matière, qui demeure donc inintelligible. Ainsi son élan métaphysique ne s'achève pas. Il manque à l'aristotélisme un véritable traitement de la question de l'existence. Cette question n'est pas totalement inconnue du Stagirite, puisqu'il reconnaît qu'être n'est pas identique à être quelque chose. Mais il n'approfondit pas cette voie. En n'élucidant pas la question de l'origine de l'être en puissance, Aristote ne peut penser pleinement l'être.

Cette critique de l'aristotélisme n'est pas propre à Aimé Forest. D'autres philosophes, d'autres historiens, notamment Maritain et Gilson, l'ont aussi effectuée. Pour ce dernier, Aristote ne s'est pas élevé jusqu'au plein problème de l'être. C'est ainsi qu'il a fini, plus ou moins imperceptiblement, par glisser de la question de la substance première

à celle de la substance seconde. De «qu'est-ce que l'être?» à «par quoi un être est-il ce qu'il est?». Un Grec n'était alors pas préparé à penser un commencement absolu. Ce qui explique qu'Aristote n'ait pas creusé la question de la cause de l'existence.

Toujours est-il que l'inachèvement de l'élan aristotélicien oblige à rechercher ailleurs les sources du forestisme. Faudra-t-il se retourner du côté du platonisme? Le maître athénien a effectivement, dans ses derniers dialogues, tenté de rendre raison du sensible. C'est pour cela qu'intervient le démiurge dans le *Timée*. Mais cette solution n'est pas acceptable. Par le mythe, Platon atteint, au mieux, le vraisemblable, non le vrai.

D'ailleurs Aimé Forest énumère quelques grandes questions non résolues par Platon:

«Nous sommes frappés de voir comment Platon laisse ouverts, sans proposer une solution véritable, des problèmes qui nous paraissent essentiels: Qu'est-ce que le Bien, comment comprendre son rapport avec le Démiurge ou avec le modèle éternel dans le *Timée*, ou plus simplement les rapports des formes entre elles et avec le Bien, d'où les êtres intelligibles tirent leur être et leur essence?»⁶.

Ce fait est un indice certain, nous y reviendrons, que la question de l'origine n'est pas déterminante chez Platon. En renvoyant au mythe ceux que la non position du problème de l'existence du concret, par Aristote, laisse insatisfaits, Platon montre la nécessité, pour accomplir l'élan métaphysique, de dépasser les philosophies antiques, insuffisantes, jusque dans leurs oppositions.

b) L'accomplissement thomiste

Ce dépassement, Aimé Forest l'a effectivement opéré! Mais il ne prétend pas à l'originalité, à l'invention. Le mouvement a déjà eu lieu dans l'histoire de la pensée. Thomas d'Aquin l'a réalisé au XIII^{ème} siècle. Le thomisme est la véritable source ontologique d'Aimé Forest. Il représente l'aboutissement de l'élan métaphysique, au delà des diverses impasses où il peut se perdre, où il s'est historiquement perdu. Il, l'est en proposant, à l'intention de penser pleinement l'être, la distinction entre l'essence et l'existence. L'existence de tout étant n'est pas une caractéristique de son essence. L'étant est contingent. Cette contingence renvoie à Dieu, l'Etre nécessaire, dont l'essence est d'exister, essence à laquelle participe tout étant, par le fait même d'être. Or la matière, l'être en puissance, est, quoique d'une manière particulière. Elle n'est pas nécessaire. Elle n'est donc pas le principe de son existence qu'elle doit à Dieu qui, seul, est nécessaire. Ainsi tout l'être doit à Dieu d'exister.

⁶ A. FOREST, *La réalité concrète et la dialectique* (Paris: Vrin, 1931), pp. 30-31.

Saint Thomas d'Aquin réconcilie véritablement l'être et l'intelligible, c'est-à-dire pense l'être sous toutes ses formes, par cette distinction de l'essence et de l'existence. En lui s'accomplit d'élan métaphysique qui s'égare ou n'aboutit pas chez ceux qui se perdent dans l'abstrait, comme Platon, Lachelier ou Hamelin; comme chez ceux qui ne posent pas vraiment la question de l'existence, comme Aristote ou Brunschvicg.

Aimé Forest a toujours, dès ses premiers écrits, présenté le thomisme comme cet accomplissement. Il a rencontré très tôt cette pensée, bien avant de présenter l'agrégation. Il lui consacre d'ailleurs son premier livre, un opusculé. Mais c'est la rencontre, déterminante, avec l'abbé Georges Duret, en 1925 à Poitiers, qui révélera toute la portée de cette pensée. Elle l'avait indéniablement séduit, mais il lui fallait encore trouver la juste clé de lecture. C'est celle-ci que lui apportera l'abbé Duret de façon définitive. Nous éclaircirons plus loin ces remarques. Les deux thèses forestiennes, soutenues en 1931, présenteront la valeur philosophique de l'ontologie thomiste —pour la principale—; cette ontologie comme la solution aux impasses aristotéliennes et idéalistes —pour la complémentaire—. L'enseignement de ces thèses se prolongera dans les années 1933-1934, dans une série d'articles où Aimé Forest confrontera encore thomisme et idéalisme.

La philosophie forestienne est si étroitement unie au thomisme que, lorsque Thomas ne sera plus nommément cité dans les écrits ultérieurs, les spécialistes y reconnaîtront encore sa présence. Mais cet attachement philosophique à saint Thomas d'Aquin pose problème. Ecrire qu'il apporte la solution à l'éternelle question philosophique, qu'il accomplit l'élan métaphysique, suscite certaines réactions. Parler de philosophie thomiste, y reconnaître une supériorité, dérange. Pour Aimé Forest, saint Thomas est un philosophe, d'une part; un philosophe original, d'autre part. Et c'est là que le bât blesse.

Thomas est connu comme un théologien, dont l'Eglise catholique a fait un de ses docteurs. La fin qu'il désigne pour l'élan de l'âme est Dieu. Ce Dieu qui s'est révélé, et dont parle l'Eglise. A ce titre, son oeuvre est essentiellement théologique. D'ailleurs le titre de son ouvrage le plus connu est, sur ce point, explicite.

Tout ceci, Aimé Forest ne l'ignore, ni ne le conteste. Mais il n'affirme pas moins qu'existe une philosophie inhérente à cette théologie. Il s'avère nécessaire, même lorsqu'on entend répondre à la question «qui est Dieu?», de chercher à connaître l'être, qui est l'objet connatuel à la raison. Or, lorsque l'objectif actuel est cette connaissance, on peut parcourir des voies strictement naturelles, rationnelles. Il s'agit alors de pure philosophie. C'est bien celle-ci qui est présente dans la *Somme théologique*, mais aussi dans la *Somme contre les gentils*, puisque l'intention de cet ouvrage est de traiter avec les païens sur le terrain strictement naturel.

Il y a dans le thomisme une démarche philosophique qui ne fait pas intervenir, dans ses développements, d'éléments suprarationnels. Saint Thomas n'a jamais mélangé les deux ordres, naturel et surnaturel, philosophique et théologique, au sens de théologie révélée. Nul, même parmi les plus farouches adversaires de l'idée d'une philosophie thomiste, ne l'en a accusé.

Mais si on admet la présence d'éléments philosophiques épars, dans cette théologie, on ne leur reconnaît pas une véritable originalité. Thomas bouleversa le paysage philosophique médiéval en ne se référant plus à Platon, comme on le faisait depuis Augustin, mais en renvoyant à Aristote. Le Stagirite devient le Philosophe. Il est abondamment cité, utilisé, dans les écrits thomistes. Il sert très souvent de caution philosophique, rarement critiquée, contestée, pour prouver certaines propositions.

Les modalités de cette présence ont conduit des historiens à ne voir en Thomas qu'un plagiaire d'Aristote. L'ontologie thomiste est celle de ce dernier. Et l'Aquinat use de cette pensée sans même lui être toujours fidèle. Thomas utilise d'Aristote pour des développements non aristotéliens, parfois même contradictoires avec sa source. Le comble est atteint avec l'intention, contre nature, de concilier Aristote et le christianisme, ce qui ne se peut qu'au prix de trahisons de l'aristotélisme. Ainsi on peut reconnaître que saint Thomas use de philosophie, et plus particulièrement de celle d'Aristote. Mais il faut préciser qu'il n'apporte rien de nouveau, et qu'il parvient même ses références.

Pour Aimé Forest, une telle lecture du thomisme, des rapports entretenus avec la pensée d'Aristote, est réductrice et erronée. Les jugements, que nous venons de rapporter, manifestent une connaissance insuffisante des pratiques médiévales en général, de la démarche thomiste en particulier.

Le mode de présentation, par Thomas, de sa pensée propre est trompeur. Il la dissimule derrière les références qu'il invoque lorsqu'elles lui sont adéquates. L'adéquation entre sa pensée et celle d'Aristote est effectivement grande. Elles expriment deux sens initiaux de l'être très proches. D'où l'importante présence du Stagirite dans les écrits thomistes. Mais il n'est pas la seule caution utilisée pour étayer des preuves. D'autres auteurs sont aussi invoqués. Saint Thomas se dissimule tellement que les historiens, dont nous parlions plus haut, ne voient qu'une marquerie révélatrice d'un manque d'originalité, dans ce qui est une véritable pensée irréductible.

Cette méthode n'est certes plus actuelle. Mais elle était tout à fait normale au XIII^{ème} siècle. Elle ne doit surtout pas empêcher de reconnaître la pensée qui s'exprime dans l'utilisation particulière de ces références. Il existe bien une ontologie proprement thomiste, sous cette mise en forme immédiatement déconcertante.

Car la proximité ne signifie pas la réductibilité. Le rapport de Thomas à la pensée aristotélienne n'est pas systématique. Lorsqu'il n'y

trouve pas de références précises, il sait renvoyer à d'autres sources plus adéquates. Cela ne l'empêche pas de considérer que ces développements sont implicitement chez Aristote. Il connaît sa différence, mais il ne la pense pas aussi profonde, parce que l'aristotélisme porte en germe de tels prolongements.

C'est ce qui se passe pour la question cruciale de l'existence. Saint Thomas sait très bien qu'elle n'est pas développée ainsi chez Aristote. Mais il pense néanmoins qu'elle y est latente. Aristote a en effet opéré une différence capitale: «Autre chose est de savoir ce qu'est l'homme, autre chose de savoir qu'il existe»⁷.

Mais l'Aquinat n'insiste pas pour autant. Il oriente vers d'autres penseurs qui ont mieux préparé le dégagement de ce problème métaphysique fondamental, comme Boèce ou Avicenne, précise Aimé Forest. Il a juste suffi à Thomas de marquer la présence potentielle de cette distinction chez le Stagirite. C'est là la démarche maîtrisée d'un philosophe qui sait tout à fait où il va, qui sait jusqu'où il peut se laisser conduire par une pensée antérieure, dont il pense avoir saisi toutes les potentialités, dégagées par un sens initial de l'être très proche, mais malgré tout différent. La proximité conduit Thomas à s'effacer derrière sa source; la différence à s'en référer à d'autres. Mais, même dans ces cas, Thomas tâche de ne pas se couper totalement du Philosophe. Quand il le peut, il montre en quoi ces prolongements sont potentiels, à défaut d'être actuels.

C'est ce rapport complexe entre la proximité et la distance qui a gêné certains historiens contemporains. Ils n'ont pas vu que l'aristotélisme de Thomas est un futurible, selon un terme forestien. Autrement dit, il est présent, mais en puissance, dans la pensée globale d'Aristote. Ce futurible est actualisé par le sens thomiste de l'être. Ainsi Thomas n'est pas réductible à Aristote, tout en lui étant très fidèle.

Ce genre de subtilités échappe à ceux qui privilégient d'autres futuribles, et refusent de reconnaître l'originalité métaphysique qui préside à la lecture thomiste. En fait, les critiques adressées à l'ontologie thomiste répondent à des motivations qui débordent les seules considérations philosophiques.

B. *Augustin et la sagesse platonicienne*

Les raisons qui conduisent Aimé Forest à se référer à saint Thomas plutôt qu'à Aristote sont philosophiquement motivées. Tout comme le sont celles qui l'amènent à affirmer, comme autre racine du réalisme spirituel, saint Augustin plutôt que Plotin ou Platon. Cette référence est aussi problématique que la précédente, et requiert un courage analogue pour la défendre.

⁷ ARISTOTE, *Seconds analytiques* II: 92 b 10, traduction J. Tricot (Paris: Vrin, 1987), p. 185.

Le réalisme spirituel d'Aimé Forest ne fait que prolonger une tradition philosophique, essentiellement relayée dans les temps modernes par Blondel, Maine de Biran et Pascal. On retrouve, certes diversement accentués, chez ces trois auteurs, auxquels Aimé Forest consacra articles et livre, un même souci de l'être, un même privilège pour la voie intérieure vers la vérité, une même certitude de la présence intérieure de Dieu.

Quand il s'agit de remonter dans le temps, Aimé Forest parle de Thomas, dont il s'est attaché à dégager la philosophie de l'esprit, notamment dans l'article indiqué plus haut⁸. Nous comprendrons mieux plus loin la raison d'une telle référence. Mais la source profonde de son spiritualisme est Augustin. C'est là que la recherche généalogique entreprise par Aimé Forest s'arrête. Elle ne se poursuit pas jusqu'à Plotin, ni jusqu'à Platon, pourtant philosophes de l'intériorité de la vérité et, surtout, communément pensés comme les inspireurs philosophiques de l'augustinisme.

Il existe d'indéniables résonances entre la sagesse plotino-platonicienne — bien que nous n'ignorions pas ce qui distingue Platon et Plotin, il nous suffit pour l'instant de les penser ensemble — et le réalisme spirituel forestien. Mais plus grandes encore sont les différences qui justifient la référence à saint Augustin.

a) Les limites des platonismes

Plotin conçoit la fin de l'élan de l'âme dans un retour à l'Un, l'absolu, autrement nommé Dieu, par la médiation de l'Etre. L'âme singulière se détourne du sensible et revient en soi. Elle s'élève, par la dialectique, jusqu'à l'Etre et, emportée par l'élan d'amour de l'Etre pour l'Un, jusqu'à celui-ci. Le cheminement est intérieur. Il est d'abord tension de l'âme vers l'Etre, tension qui aboutit finalement à l'union à Dieu, à l'Un-Dieu. Nous pouvons même parler d'un appel intérieur de l'Un, et d'un consentement de l'âme qui accepte le recueillement. La vérité est intérieure. Il faut savoir la reconnaître, reconnaître sa présence, et répondre à ses appels.

C'est l'essentiel de la tradition platonicienne, manifestée dans l'attitude de Socrate. Celui-ci, par la maïeutique, accouchait les esprits de ses interlocuteurs. Il ne les ensemait pas. Il affirmait que la vérité était intérieurement présente à l'âme. Il fallait la faire remonter, la rappeler, par l'intermédiaire du dialogue.

La vérité, ou l'Etre, les Idées, entretiennent un lien essentiel avec l'âme. Pour expliquer ce lien, ce lien spirituel, Socrate usait de mythes. Celui du cortège des dieux dans *Phèdre*, par exemple, où il explique

⁸ Il s'agit de «La vie de l'esprit» publié en 1933 dans la *Revue des Cours et des Conférences*, dont nous avons parlé page 629.

que les âmes ont contemplé ces Idées avant leur incarnation, et en ont définitivement conservé le souvenir. C'est certes un mythe, mais son intention est bien d'exprimer ce mystérieux lien spirituel.

L'élan de l'âme vers les Idées, vers l'Être, s'achève lorsqu'elle s'élève à l'idée suprême, le Bien; l'idée par laquelle les autres possèdent leur essence, leur existence, leur intelligibilité. C'est le Bien-Dieu, ou encore le Beau-Dieu, l'absolu, le suprême, lui aussi —lui surtout— présent en l'âme, qui l'appelle à revenir à lui, par les chemins intérieurs de la connaissance et de l'amour. Cet appel au recueillement exige un consentement qui permet de se libérer de l'illusion aliénante, source des différents maux. Socrate mourra du refus de se libérer de ses interlocuteurs.

La sagesse platonicienne, jusque dans ses prolongements plotiniens, est une philosophie de la présence, du recueillement, de l'intériorité révélatrice. L'âme doit sa valeur à ce rapport à l'Être, à la présence particulière de l'Un, du Bien, c'est-à-dire de Dieu. L'élan vers celui-ci est un élan d'amour. Il y a en l'âme —comme nous le remarquons à la lecture du cheminement du char ailé— un désir naturel et impérieux de l'absolu. La sagesse consiste à consentir à ce désir, trop souvent perturbé par d'autres élans.

Malgré les résonances évidentes qui sont entre la sagesse platonico-plotinienne et la sienne, Aimé Forest ne désigne pas celle-là comme le fondement de sa pensée. Certes on comprend immédiatement ce qui, dans les philosophies de Platon et de Plotin, peut ne pas convenir au réalisme spirituel.

Le sensible n'y a pas de véritable valeur. Au mieux permet-il, par la participation, à l'intelligible, et surtout à l'absolu, de se manifester ici-bas, et d'appeler l'âme à le rejoindre. Mais la réponse exige un renoncement, un refus de ce sensible, qualitativement dénigré. On retrouve là un exemple de la conversion idéaliste, dont Aimé Forest a dégagé les impasses métaphysiques.

Mais cet irrespect du réel n'est pas là la raison essentielle du non rattachement de la pensée forestienne à la sagesse platonico-plotinienne. C'est plutôt parce qu'une pensée créationiste ne peut se réduire à une philosophie émanatiste.

Pour Plotin, tout émane de l'Un. Autrement dit tout découle nécessairement de l'Un. Que l'émanation soit une dégradation n'empêche l'Un d'être essentiellement présent en toute réalité, de l'Intelligence à l'âme singulière. La vérité, l'Être, est naturellement présente en celle-ci, même si elle ne s'y réduit pas immédiatement, comme est naturellement présent l'Un en l'âme singulière qui, d'une certaine manière, est fondamentalement Un.

Ce panthéisme plotinien est totalement étranger à la philosophie forestienne. Là où Plotin pense émanation nécessaire, procession dégradante sans rupture véritable, Aimé Forest pense création, don gratuit de l'être, de l'intelligence, de la présence. Il pense la grâce. La notion de grâce, certes théologique, possède une dimension philosophique, capi-

tales dans ces réalismes spirituels indiqués plus haut, dans le forestisme plus particulièrement, qui sont de véritables philosophies de la grâce.

Le mot *grâce* signifie valeur, dignité, beauté. Or nous avons vu que l'être valait, que l'âme valait. Mais cette dignité, cette valeur, cette grâce de l'âme, plus précisément, est due à la présence de Dieu. C'est Dieu qui, en se faisant présent en elle, sans s'y réduire, la dote de cette grâce, de cette beauté. L'aboutissement du recueillement est l'avènement de l'âme, c'est-à-dire l'épanouissement de cette intériorité, de cette beauté, qui est un don, une grâce. L'appel de l'être qui renvoie l'âme consentante en elle-même, et qui est du à la présence de Dieu en l'être, dont celui-ci rayonne, Aimé Forest le nomme la grâce prévenante. Celle-ci attend, en retour, une réponse de l'âme, la grâce consentie, permise par la présence en l'âme.

On peut retrouver quelque chose d'approchant dans la sagesse platonicienne, notamment dans la palinodie de Socrate, dans *Phèdre*. Lorsque l'âme incarnée ressent une émotion face à un beau corps, elle réagit à un appel. Le beau corps participe de la Beauté, de l'Idée du Beau qui est l'absolu platonicien. Le Beau est, par cette participation, présent en la belle réalité sensible, justement belle par cette présence. Mais si l'âme peut ainsi réagir, c'est aussi parce qu'elle pone en elle la trace du Beau, sous forme de souvenir. En effet elle l'a contemplé lorsqu'elle s'est hissée au-dessus de la voûte céleste. Cette contemplation l'a définitivement marquée.

Le souvenir se réveille lors de la rencontre avec la Beauté participée, et se manifeste comme un appel à reconnaître, par le recueillement, le Beau. Il y a bien une double présence qui incite, par l'intermédiaire d'un consentement, à la révélation intérieure de l'absolu, qui permet l'épanouissement total de l'âme. Mais lorsqu'il s'agit de comprendre l'origine de cette présence, Platon ne dépasse pas l'explication mythique, qui n'est que vraisemblable.

Plotin, qui reprend le flambeau, précise, comme nous l'avons vu plus haut, cette spiritualité, dissipe les brumes du mythe, et fait émerger le panthéisme. L'absolu est présent en l'âme, comme en l'être, nécessairement. C'est la conséquence nécessaire de l'émanation.

C'est sur ce point essentiel que la philosophie de la grâce d'Aimé Forest se distingue. La présence n'est aucunement nécessaire. Elle est le fruit d'un don gratuit, gracieux, pourrions-nous écrire. C'est Dieu qui se fait présent sans se réduire. C'est par ce don qu'il y a valeur, appel et réponse. Mais c'est un pur don, une pure gratuité, une pure grâce.

b) La gratuité de la présence dans la tradition augustinienne

C'est cette différence capitale qui justifie l'enracinement du réalisme spirituel forestien dans la spiritualité augustinienne. Mais se référer à celle-ci pour indiquer les sources philosophiques du réalisme spirituel,

parler du docteur de la grâce comme de l'inspirateur du concept philosophique de grâce, ne peut que poser d'importants problèmes.

De fortes critiques s'exercent contre ceux qui veulent faire d'Augustin un philosophe. Il n'est pas un philosophe mais un théologien, docteur de l'Eglise catholique romaine, et lorsqu'il fait intervenir la philosophie au fil de son oeuvre gigantesque, il se contente de renvoyer, sans toujours éviter les déformations d'ailleurs, aux platonismes.

La réponse forestienne à ces critiques n'est pas exactement la même que celle qu'il apporta lorsqu'en furent portées de similaires contre le thomisme. Certes saint Augustin a utilisé la philosophie pour traiter certains points, notamment lorsqu'il suffisait de la raison pour les aborder. Certes il a écrit des ouvrages proprement philosophiques. Mais il en a aussi commis de plus critiques à l'égard de cette discipline, revenant sur certaines de ses références, pour prendre de plus grandes distances. De plus la pensée augustinienne manifeste une rigueur, une précision philosophiques inférieures à celle de Thomas.

Augustin a produit une oeuvre considérable qui aborde une grande quantité de domaines, qui ouvre de très nombreuses pistes qu'il a parfois insuffisamment balisées. Certaines obscurités ont d'ailleurs pu donner lieu à des prolongements philosophiques qu'il n'aurait pas cautionnés. Ce fait, aussi regrettable qu'inévitable, est la conséquence logique de cette rigueur insuffisante. Aimé Forest ne l'ignore pas; il l'affirme sans difficulté.

Mais si les manifestations de la pensée augustinienne n'ont pas toutes les qualités de la pensée philosophique de saint Thomas, elle n'en présente pas moins des aspects très facilement identifiables, qui permettent de parler d'une philosophie augustinienne. Ils se retrouvent d'ailleurs chez des philosophes notoires. Descartes, par exemple, illustre cette résonance par ses méditations philosophiques qui usent d'une réflexion très augustinienne dans l'esprit. Mais ce sont surtout, pour Aimé Forest, Pascal, Maine de Biran et Blondel qui posent le plus droitement le flambeau philosophique de la tradition augustinienne. Cette philosophie augustinienne ne peut être réduite, malgré les évidentes résonances, à une philosophie strictement platonicienne, comme on a coutume de le faire. Le rapport d'Augustin au corpus platonicien est notoire, mais pas aussi simple qu'on s'attache habituellement à le présenter.

On sait l'orientation vers la sagesse que suscita, chez le jeune Augustin, intérieurement lassé de sa vie plutôt insouciant, la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron. Si la fin de la vie heureuse était maintenant connue, les chemins à suivre demeuraient obscurs. L'expérience du manichéisme fut un échec. Il lui manquait la présence du Christ qu'il affirma, dans ses *Confessions*, ne jamais avoir abandonné.

C'est la rencontre avec des oeuvres néoplatoniciennes qui l'enthousiasma. Il sut qu'elles contenaient la solution de sa quête. La poursuite

de celle-ci l'amena plus tard à critiquer ces mêmes références philosophiques.

Il est alors commun de considérer que saint Augustin a d'abord été platonicien; puis, devenu chrétien, qu'il s'est démarqué de ce courant. En fait, la lecture des *Confessions* nous montre qu'il n'a cessé d'être chrétien, et qu'il n'a jamais été pur platonicien. Le chapitre IX du septième livre est, à ce propos, très explicite. Augustin trouve, dans les oeuvres néoplatoniciennes qu'on lui prête, de très forts échos avec les Evangiles, et surtout avec le prologue johannique, auxquels on aurait toutefois ôté les indications relatives à la mission historique du Christ sauveur, Verbe incarné. De telles remarques sont significatives, à double titre. D'une part le néoplatonisme auquel eut accès Augustin n'était pas original. Il lut des textes dans une traduction latine. On connaît le peu de goût qu'il avait pour le grec. Ces traductions n'étaient vraisemblablement pas d'une littéralité exacte. Le corpus plotinien a eu, très tôt, un impact certain sur les penseurs chrétiens qui y trouvaient de fortes résonances avec leur enseignement. Leurs traductions accentuèrent celles-ci, tirant les oeuvres néoplatoniciennes du côté de la spiritualité chrétienne. D'autre part, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, Augustin, cherchant la vérité, cherchait le Christ, cherchait à renouer profondément avec cette religion que lui avait enseignée sa mère, et dont il s'était éloigné, sans avoir complètement rompu. Ces traductions orientées lui en firent découvrir les traces dans ces écrits néoplatoniciens. Ce qui explique cet enthousiasme.

Lorsque son cheminement le conduisit plus loin, il fut plus à même de saisir des différences qu'il s'attacha à préciser. En fait elles ont toujours été présentes, même si parfois mal saisies par Augustin lui-même — ce qui contribue à alimenter certaines ambiguïtés — parce qu'elles renvoient à des conceptions initiales très différentes. La pensée augustinienne symbolise bien avec la sagesse platonico-plotinienne dont elle utilise certains concepts, certaines démarches spirituelles, mais elle s'en distingue fondamentalement. Elle prendra ses distances sans totalement rompre avec l'outillage théorique. C'est cela qui alimentera toutes les difficultés présentées par les rapports de la pensée augustinienne aux platonismes.

Ainsi, la conception augustinienne de l'intériorité n'est pas assimilable à celle de Plotin ou Platon. Elle est toute placée sous l'égide du don. Dieu, le principe, y est créateur. L'être en général, l'âme en particulier, y sont créatures. De celui-là à celles-ci, il y a un abîme essentiel incombable. Si Dieu est intérieurement présent à l'âme, c'est par un don, une gratuité. Il se donne sans se réduire. L'immanence ne supprime pas la transcendance. La présence n'est pas nécessaire. Si cette présence permet alors à l'âme de s'élever à la vérité, c'est parce que l'intelligence divine éclaire gratuitement l'intelligence humaine, à laquelle elle ne peut se réduire.

C'est cette pensée du don qui creuse le sillon qui éloigne, malgré les apparences, la spiritualité augustinienne, et le réalisme spirituel qui en découle, de la sagesse platonico-plotinienne. Certes elle le creuse au prix d'ambiguïtés persistantes, comme nous l'avons déjà signalé. «L'augustinisme est l'expression d'une expérience spirituelle d'une grande profondeur et d'une noétique parfois hésitante»⁹. Ainsi, par exemple, en recevant une pensée émanatiste à travers un sens initial créationiste, Augustin lègue à sa postérité des problèmes parfois très épineux. Malgré tout, malgré ces difficultés propres à la lettre augustinienne, demeure une incontestable irréductibilité, qui suffit pour justifier le rattachement philosophique effectué. Le concept de grâce ne peut pas s'enraciner dans un panthéisme quelconque.

C. *Les nouveautés conceptuelles du christianisme*

Lorsqu' Aimé Forest rattache le réalisme spirituel, dont la dimension strictement philosophique ne peut être contestée, puisque n'intervient dans le développement discursif aucun élément suprarationnel, à des penseurs qui sont notoirement chrétiens, plutôt qu'à des philosophes qui n'ont subi aucune influence chrétienne, il affirme la fécondité philosophique du christianisme. Une telle conception ne peut que provoquer de violents remous. Parmi les facettes du défi qu'est le forestisme, c'est incontestablement la plus courageuse, car la plus exposée.

La question capitale de la fécondité philosophique du christianisme a été au centre de débats houleux qui ont agité le monde philosophique français dans les années 30. Les débats ont impliqué des philosophes et des historiens aussi notoires que Bréhier, Blondel, Gilson et Maritain. Il a quelque peu dépassé les frontières pour impliquer l'école de Louvain. Les échanges ont été parfois virulents, des positions singulières ont été précisées; mais aucune véritable conciliation n'a eu lieu. Les positions respectives sont restées très tranchées. Le débat s'est apaisé mais il couve toujours. On peut encore entendre actuellement, de temps en temps, lorsqu'est remise au jour la question de la philosophie chrétien-

⁹ A. FOREST, *L'intériorité révélatrice* (Paris: Seghers, 1970), p. 72. Aimé Forest n'est pas seul, parmi ceux qui apprécient la spiritualité augustinienne, à regretter certaines obscurités. «C'est malheureusement là ce que l'enthousiasme d'Augustin pour le néoplatonisme ne lui a pas permis de voir. Car s'il n'y avait pas, pour Plotin, de difficulté à concevoir que la vérité, divine par essence, puisse habiter une âme également divine, il y avait pour Augustin une difficulté considérable à expliquer comment la vérité, qui est divine, peut devenir cependant la vérité de la créature. Faute d'avoir vu que c'était lui qui l'introduisait dans Plotin, il n'en a pas pris conscience et n'a pu songer à la résoudre [...] Puisque, par hypothèse, Dieu n'a pas créé en nous un intellect thomiste capable de produire la vérité, mais simplement une pensée susceptible de la recevoir, comment, par quelle sorte d'influence, la lumière divine pourra-t-elle s'introduire en nous sans cesser d'être divine? [...] A cela Augustin n'a répondu que par une métaphore: la lumière divine nous "touche"; mais c'est la nature, et la possibilité même d'un tel contact qu'il eût été nécessaire d'expliquer» (E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* [Paris: Vrin, 1987], pp. 146-147).

ne, des arguments, déjà émis alors, et qui prétendent toujours dore le débat en le déclarant purement illusoire. Cet empressement catégorique est décidément très interpellant.

Les échanges des années 30 avaient été suscités, entre autres, par une série de prises de position de Bréhier sur la philosophie chrétienne. Cet historien s'attacha à montrer que l'association des deux termes était factice, l'avait toujours été. Le christianisme n'a manifesté aucune fécondité philosophique, dans les domaines ontologique, cosmologique et anthropologique. En fait le christianisme appone une espérance. Les penseurs chrétiens ont artificiellement usé et abusé de références grecques. La notion de philosophie chrétienne est vide. Le rattachement de ce message à des systèmes philosophiques, qui se sont développés indépendamment de lui, est tout à fait vain, comme l'a révélé le bouleversement du XIV^{ème} siècle, qui mit un terme aux tentatives concordistes d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Philosophie et christianisme s'excluent naturellement.

Certes, ces prises de position de Bréhier renvoient à un contexte précis. Mais l'essentiel de ces affirmations demeure, de façon plus ou moins latente. Il suffit de vouloir travailler sur la question de la philosophie chrétienne pour s'en rendre compte.

Aimé Forest récuse profondément ces conclusions de Bréhier. Au plus fon du débat, il a su se montrer extrêmement discret. Les joutes remarquables n'étaient pas son fort. Mais, et cette explication nous paraît plus pertinente encore, il avait déjà apporté une réponse claire et précise quelques années auparavant, notamment à travers certaines recensions qu'il effectua dès la fin des années 20. Pour lui, la question n'était déjà plus de savoir s'il y avait une philosophie chrétienne, tant était évidente la fécondité du christianisme en philosophie. Elle était plutôt de comprendre ce que devenait celle-ci après cette fécondation. Autrement dit, il lui semblait plus important de savoir comment on pouvait encore philosopher après la révélation.

L'apparition de nouveaux concepts —comme ceux de création et de grâce, que nous avons rencontrés dans l'exposé du forestisme— manifeste la fécondité philosophique du christianisme. Que celui-ci ne se soit pas immédiatement présenté comme une sagesse philosophique, mais comme la voie vers le salut, n'empêche pas son message d'être lourd d'idées ontologiques, anthropologiques, théologiques, au sens de la théologie naturelle. Les penseurs chrétiens ont explicité ces contenus qui se sont progressivement imposés dans l'histoire de la philosophie.

Ces concepts, et bornons-nous à ceux de création et de grâce que nous venons de rappeler, n'avaient pas été élaborés par les penseurs antéchrétiens. Peut-être en avaient-ils pressenti la réalité, leur sagesse les portait-elle en puissance? Mais il est sur qu'ils ne les ont pas explicités. Nous avons vu qu'Aristote avait reconnu une différence entre être et être quelque chose, que Platon s'était intéressé à la mystérieuse présence de l'être, de Dieu, en l'âme. Mais ni l'un ni l'autre, ni leurs héritiers di-

rects, n'ont parcouru, à partir de ces questions, de voies philosophiques menant à penser un acte créateur absolu, un don gratuit de Dieu à sa créature. Tout au plus, pouvons-nous parler d'une présence latente non actualisée. C'est vraisemblablement parce que l'esprit grec, qui ne concevait pas un commencement absolu, n'était pas préparé à de telles pensées, que l'actualisation n'a pu se faire.

Il faudra l'avènement du christianisme, porteur d'un sens de l'être différent, pour qu'ait lieu une telle actualisation. Mais du fait de la différence initiale, l'actualisation est apport de nouveautés, créatrice. Ainsi on assiste à une mise en relation des pensées chrétiennes avec les pensées antéchrétiennes qui empêche toute réduction. En relisant ces pensées-ci à travers un sens initial nouveau, les premiers penseurs chrétiens les bouleversent, les réorientent mais ne les détruisent pas. Ils dégagent et épanouissent des virtualités qui n'étaient pas reconnues par leurs auteurs initiaux. C'est tout le sens du mot «futurible» utilisé par Aimé Forest au sujet de l'aristotélisme de Thomas.

La complexité de ce rapport de filiation sans réduction, qui relie la pensée chrétienne et certaines sagesses antérieures, a contrarié la conception que certains historiens vont s'en faire, lorsqu'ils ne reconnaîtront qu'une lecture déformante, du fait d'une vaine obstination au rattachement au christianisme, dans ces philosophies véritablement nouvelles.

Ce point de vue empêche de saisir toute la valeur de ces pensées rationnelles. Car, pas plus que leur nouveauté, la rationalité des philosophies issues de la fécondation de la pensée par le christianisme, ne peut être niée. Il est possible d'exposer une de ces philosophies sans faire intervenir aucun élément supra-rationnel dans le tissu conceptuel. Nous l'avons justement effectué avec le réalisme spirituel d'Aimé Forest¹⁰.

La double reconnaissance de l'originalité et de la rationalité de ces pensées, issues de l'avènement fécondant du christianisme, permet de comprendre ce qu'est une philosophie chrétienne, caractéristique du forestisme que son auteur assume pleinement. C'est ce que s'empêchent justement d'effectuer ceux qui, pour des raisons qui ne sont pas toujours historiques, refusent d'accepter cette fécondité.

3. La philosophie chrétienne et le salut

Cette affirmation du fait réel de la philosophie chrétienne est un défi, car elle heurte de front une conception commune de la raison. La raison doit être autonome. Or conclure qu'elle peut être éclairée par la révélation serait en nier l'autonomie, en dénigrer la valeur. Pour Aimé Forest, le problème est mal posé. La raison est digne de confiance; son

¹⁰ Cf. Michel MAHÉ, *Christianisme et philosophie chez Aimé Forest* (Paris: Téqui, 1999).

res ect est nécessaire à la grandeur de l'homme. Mais elle a tout à gagner de ce soutien qui la guide sans l'asservir. Son isolement farouche peut être enfoncement dans les ténèbres de l'orgueil, qui ne peut que conduire à l'errance.

C'est de celle-ci que peut la sauver le soutien lumineux et respectueux de la révélation. Encore faut-il que la raison manifeste suffisamment d'humilité pour y consentir. Mais seul ce consentement peut sauver la philosophie, en l'intégrant dans une sagesse qui lui donne tout son sens en l'enveloppant. Cette sagesse intégrale est la sagesse chrétienne. La philosophie, qui consent à cette intégration, collabore alors, et alors seulement, au salut de l'homme. Finaliser l'élan métaphysique dans une telle intégration est l'ultime manifestation du courage philosophique forestien, que nous allons maintenant expliciter.

A. *Consentement et union à Dieu*

L'élan métaphysique conduit naturellement l'âme à Dieu, le principe de l'être, dont elle saisit certaines caractéristiques. Cette connaissance est très insuffisante. Dieu demeure irréductible à tout savoir naturellement élaboré. Mais elle peut tout de même reconnaître que son essence est d'exister; et qu'en tant que principe d'ordre et d'harmonie, il est amour.

Mais l'élan vers Dieu, qui est une réponse à un appel intérieur, ne se borne pas à cette connaissance très sommaire. Il s'accomplit dans une union à Dieu, à l'acte créateur. Le consentement à l'être est consentement à l'acte qui pose dans l'être.

Il n'y a pas confusion entre Dieu et l'homme, brouillage des différences. Il n'y a pas, contrairement à ce que l'on retrouve dans certains idéalismes — en l'occurrence chez Lachelier ou Hamelin — une assimilation de l'acte créateur à l'acte spirituel qui affirme l'être. Aimé Forest ne succombe pas à la tentation du panthéisme. En revanche, il conçoit bien, comme aboutissement de l'élan métaphysique, une saisie du lien qui unit l'être à Dieu, son principe.

Il s'agit, pour l'esprit, de ressentir intérieurement l'acte qui pose l'être. Il lui est alors nécessaire de surmonter les limites d'un désir toujours trop réducteur, pour accueillir l'être tel que Dieu l'a créé. Cette démarche renforce l'intimité de l'esprit à l'être, et établit celle de l'esprit à Dieu. En consentant à l'être, l'esprit fait sien l'acte par lequel Dieu a voulu et créé l'être. Une telle union à Dieu renvoie à l'expérience mystique.

a) Philosophie et mystique

Nous avons déjà vu que le réalisme spirituel forestien est fondamentalement religieux, puisqu'il aboutit en Dieu. Aimé Forest l'exprime notamment par le choix du vocabulaire. L'attitude spirituelle du

consentement est une attitude orante, pieuse. Le don de la présence est une grâce.

Aimé Forest n'amalgame pas l'attitude spirituelle, qu'il explicite, à un de ces componements, très extérieurs, auxquels certains réduisent trop vite l'attitude religieuse. Il pense néanmoins que la démarche de l'esprit, dans le consentement à l'être, mérite une telle dénomination. Il n'y a d'ailleurs pas là de quoi vraiment surprendre. La connotation religieuse de la philosophie est très clairement affirmée chez les grands philosophes de l'Antiquité. Nous affirmons maintenant un lien intime entre la philosophie forestienne et la mystique. Paradoxalement ce n'est pas cette affirmation, effectuée aussi brutalement, qui est susceptible de heurter. La philosophie n'a pas attendu le forestisme pour se pencher sur les liens entretenus par les expériences métaphysique et mystique. Au début du siècle, des philosophes, des psychologues, des sociologues, s'intéressèrent à l'expérience mystique de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix, comprise comme une expérience humaine particulière. Bergson rencontra, en poursuivant sa réflexion sur l'élan créateur source de vie, les mystiques antiques et chrétiennes.

Le problème rebondit lorsqu'on précise la conception de la mystique, et de ses liens avec la métaphysique, que propose Aimé Forest. Il affirme l'impossible assimilation de la mystique chrétienne, telle qu'elle se manifeste à travers les expériences de saint Jean de la Croix, de sainte Thérèse d'Avila ou de saint Bernard de Clairvaux, et des pensées métaphysiques. Pas même celles qui se sont élevées le plus haut dans la méditation sur l'être et sur Dieu, jusqu'à affirmer l'union à celui-ci. Il insiste sur cette différence, notamment à propos de Plotin, auquel on compare aisément saint Jean.

Les différences sont importantes, et se fondent sur le témoignage des mystiques eux-mêmes. Il est certes toujours possible d'en nier la validité. Mais sur quelles raisons compte-t-on fonder ces réfutations, qui ne soient pas, tout simplement, refus de recueillir les expériences à leur source?

Une première différence concerne les points de départ des expériences métaphysique et mystique. L'élan métaphysique est un élan de l'intelligence. Il est une attitude de connaissance qui parvient médiatement à Dieu, au Principe. Il transite par l'être, à la vérité duquel il consent, en surmontant les approches réductrices. Ce n'est que dans un second temps qu'il s'élève à Dieu. Ce cheminement exprime l'expérience forestienne, que nous avons développée précédemment; mais aussi la sagesse plotinienne qui expose le cheminement de l'âme, à l'Être d'abord, à l'Un-Dieu ensuite.

L'expérience mystique, quant à elle, concerne une relation à Dieu, qui est immédiate d'une part, qui s'accomplit dans une union amoureuse d'autre part. L'expérience connaît certes des progrès, des approfondissements dans l'intensité de l'union. Mais elle ne passe pas par la médiation de l'être, et ne se fonde pas sur la connaissance.

Cette première distinction ne suffit pourtant pas à établir la profondeur de différence qui sépare ces deux expériences. S'en tenir là serait très réducteur. Il existe en effet une connaissance qui découle de l'union mystique. L'âme parvient à connaître quelque peu l'être de Dieu. Mais cette connaissance n'est pas première. Elle n'est pas non plus la fin. Elle est issue de l'union amoureuse, la vraie fin de l'élan mystique. En revanche, l'amour est fortement présent dans certaines métaphysiques. C'est notamment le cas chez Aimé Forest, dont on pourrait nommer la philosophie une «métaphysique de l'amour». Nous avons très rapidement abordé ce problème plus haut¹¹, nous pouvons l'étudier maintenant plus précisément.

Le consentement à l'être est un refus de toute réduction, notamment de celles incitées par le désir qui n'aborde l'objet qu'à travers les aspirations égocentriques du sujet. L'ascèse du consentement redresse l'élan et le révèle amour, c'est-à-dire accueil désintéressé de l'être dans sa plénitude. Le réalisme spirituel est un profond amour de l'être. C'est ainsi qu'il transparait dans les propos d'Aimé Forest sur les paysages périgourdins de son enfance. Ils n'expriment pas la nostalgie d'une enfance disparue, mais l'attachement à la beauté, l'harmonie de l'être qui rayonne de la présence de Dieu.

La forme la plus haute de l'amour de l'être est l'amour de la personne, la manifestation la plus achevée de cette présence. Cet amour ne peut être qu'aux antipodes du désir réducteur. Il est la reconnaissance de la valeur de l'aimé, habité par la présence. Mais l'affirmation de celle-ci ne doit pas conduire l'aimant à tendre vers Dieu à travers l'aimé. Cela mènerait à une autre forme de négation. C'est bien cette personne, dans son unicité irréductible et inépuisable, qui est accueillie et aimée. Ce rapport s'approfondit sans cesse, et mène à un avènement conjoint des âmes de ceux qui s'aiment.

C'est cet amour qu'Aimé et Jeanne Forest ont patiemment construit pendant plus de cinquante ans. Il conduisit à un renforcement de leurs liens, à une réalisation plus profonde de chacun; malgré les lourdes épreuves qu'ils eurent à subir. La famille de Jeanne, originaire d'Oradour-sur-Glane, fut décimée le 10 juin 1944. Deux de leurs enfants, en visite chez leur grand-père, y périrent. Ce drame ébranla profondément Jeanne et Aimé Forest. Leur amour résista et ils lui durent certainement de pouvoir continuer d'être, de bâtir ensemble, de pardonner aux bourreaux de leurs enfants.

Mais un amour métaphysique de l'être ne suffit pas pour le rapprochement avec la mystique. En revanche, le problème peut apparaître différemment lorsque l'on remarque que cet amour s'accomplit dans un amour de Dieu, reconnu comme principe de la valeur de l'être. L'aboutissement du consentement à l'être en consentement à l'acte divin

¹¹ Cf. pp. 631-632.

créateur, permet alors de parler d'une union métaphysique amoureuse à Dieu. Celle-ci n'est pounant pas encore assimilable à l'union amoureuse mystique. Effectivement, l'amour de Dieu dont il vient d'être question, et qui se manifeste dans l'union métaphysique, demeure médiatisé par la connaissance de l'être.

En creusant encore plus, on peut reconnaître une antériorité de l'amour dans l'expérience métaphysique. Le consentement est une réponse de l'âme à un appel de Dieu en l'être. En fait le sujet répond à cet appel parce qu'il résonne au plus profond de lui-même. L'âme, qui entend l'appel de l'être, se recueille en ce plus profond, cette fine pointe, qui est le coeur de la présence. Elle libère l'élan du consentement, passivité active, par lequel elle répond. Or Dieu, cette présence, est essentiellement amour. Donc, par cette participation, l'essence de l'âme est amour. Son élan profond, par lequel elle accueille l'être dans sa vérité, et s'élève jusqu'à Dieu, est amour; et fondamentalement amour de Dieu, celui qui l'appelle. Voilà pourquoi l'âme peut accomplir son cheminement métaphysique.

b) Amour naturel et amour surnaturel

Bien qu'il existe de fortes résonances entre la métaphysique, qui est tout autant élan d'amour que d'intelligence, et la mystique, l'abîme qui les sépare ne peut être comblé. L'amour présent en l'âme, qui dynamise son élan vers l'être et vers Dieu, est naturel. Qu'il soit, dans le réalisme spirituel d'Aimé Forest, un don de Dieu, n'empêche qu'il n'exprime que la nature de l'âme créée. Il exprime la nature humaine. L'amour dont il est question chez les mystiques chrétiens, lorsqu'ils relatent leur expérience, est un don supplémentaire. Il est ce que la tradition catholique, à laquelle ils s'unissent, appelle l'amour théologal, la charité.

Ce don ne remplace pas l'amour naturel, il le surélève. La grâce, au sens théologique catholique du terme, ne supprime pas l'efficacité de la nature; elle l'exhausse. Mais sans cet amour surnaturel, il ne saurait y avoir cette union amoureuse propre à la mystique. Pour la rendre possible, Dieu doit communiquer sa charité à l'âme. Alors celle-ci pourra répondre à son appel, le rejoindre effectivement, et s'unir à lui dans un mariage mystique, une union déiforme.

C'est donc une erreur de penser que l'expérience mystique vient achever, accomplir l'expérience métaphysique. Les affinités certaines n'empêchent pas une différence, qui n'est pas de degré, mais de nature, et qui concerne le type d'amour qui intervient dans l'une et l'autre de ces expériences. C'est celle-là qui fait qu'une union amoureuse à Dieu, naturellement atteinte, ne pourra jamais être assimilée à cette union amoureuse, qu'ont vécue les mystiques chrétiens, et dont ils témoignent.

La différence concerne aussi, surtout, la métaphysique plotinienne à laquelle certains veulent comparer, pour ne pas écrire ramener, la mystique chrétienne, sanjuaniste en particulier. L'élan de l'âme plotinienne

s'accomplit dans une union à l'Un-Dieu, via l'Etre. L'amour est présent tout au long de ce cheminement. L'élan plotinien est un élan d'amour. Mais la présence de cet amour peut être dite naturelle. En effet il est l'amour de l'Un pour l'Un qui est présent en l'Etre et en l'âme par émanation. Le processus qui explique cette présence, est le même que celui qui expliquait que l'Un est naturellement présent en l'âme, que l'âme est, d'une certaine manière, naturellement l'Un. Il n'y a pas, dans la sagesse plotinienne, cette affirmation du don, capitale dans la mystique sanjuaniste, ou chrétienne en général. C'est pourtant cela qui fonde l'irréductible différence de ces deux expériences.

Cela signifie-t-il qu'il n'y a de mystique que chez les chrétiens? Certes non. Mais cela permet d'établir de claires distinctions entre mystique et cheminement métaphysique, aussi profond, aussi élevé soit-il. En revanche, des non-chrétiens peuvent vivre des expériences véritablement mystiques. Mais nécessairement avec le concours de la grâce, le secours de la charité, de l'amour théologal, qui en est la condition indispensable. Bien qu'il n'y ait de grâces que christiques, leur dispensation ne se limite pas aux frontières de l'Eglise visible¹². En revanche, seule une intelligence éclairée par la révélation peut reconnaître ces dons surnaturels. Ceci n'est possible qu'au sein du christianisme. Ou alors l'explicitation de l'expérience ne correspondra pas à l'expérience elle-même.

B. *L'intégration salvatrice de la philosophie*

Aimé Forest, parallèlement à d'autres philosophes chrétiens comme Blondel, Maritain, s'attache à si fortement distinguer ces deux expériences humaines, pour prévenir les tentatives de réduction aisément opérées par certains historiens. Mais ce n'est pas pour les séparer définitivement, irrémédiablement. Il les distingue pour mieux les unir. Et c'est dans l'affirmation de cette union que s'épanouit le défi que représente sa pensée.

Cette forme d'union, respectueuse des différences, ne concerne pas uniquement la métaphysique et la mystique. Plus globalement, Aimé Forest pense ensemble Augustin, Thomas, Bernard, Jean de la Croix. Il ne manifeste ni une quelconque incurie historique, ni une volonté syncrétiste acharnée. Nous avons vu qu'il n'ignorait aucune différence, entre le réalisme thomiste et le spiritualisme augustinien, entre la métaphysique et la mystique. Les compétences historiques d'Aimé Forest

¹² La Tradition affirme que des grâces peuvent être dispensées en dehors de l'Eglise. Elles n'en sont pas moins des grâces du Christ. C'est ce qu'affirme Blondel: « Il peut donc y avoir des mystiques hors du corps visible, anonymement ou pseudonymement. Il ne peut y en avoir sans l'âme de l'Eglise, sans participation réelle à des grâces du Christ, qui n'ont rien de commun avec l'exaltation des forces aveugles » (M. BLONDEL, « Le problème de la mystique », in *Chant nocturne* [Paris: Editions universitaires, 1991], pp. 56-57).

valent largement celles d'autres. En fait Aimé Forest expose, à travers cette conception de l'union, sa certitude d'un lien profond qui réunit en deçà des différences. Celles-ci n'expriment qu'une variété de manifestations d'un élan spirituel fondamentalement un.

a) Un élan profond de l'âme

Ce rapport aux différentes pensées, qui consiste à privilégier le lien sur la différence sans pour autant occulter celle-ci, tranche avec l'attitude qui insiste plutôt sur la diversité des thèses. Aimé Forest prolonge en fait l'approche historique médiévale, et plus particulièrement thomiste, dont nous avons déjà parlé. Il s'agissait alors de ne pas hésiter à privilégier une intention, que la pensée effective n'exprimait pas adéquatement, ou occultait.

C'est ainsi que Thomas affirmait que la distinction entre l'essence et l'existence était préparée chez Aristote, même si elle n'était pas développée. C'est aussi par cette démarche qu'il pouvait réunir Platon et Aristote, après avoir purifié l'aristotélisme original de toute déformation platonisante. Il était déjà question, pour saint Thomas, de distinguer pour mieux réunir.

Une telle attitude conciliatrice est aussi présente chez les Pères de l'Eglise, et notamment chez saint Augustin qui, à la suite d'autres, agrége les philosophes antéchrétiens à la pensée chrétienne. Ils reconnaissent en eux un désir de Dieu qui ne put profiter de l'illumination divine.

Tout ceci s'enracine certainement dans le discours de Paul, devant l'aréopage, sur le désir athénien du dieu inconnu, dont il vient révéler le nom. Il n'est pas question pour Paul et ses successeurs de nier les divergences. L'apôtre des gentils n'en frémira pas moins devant certains égarements religieux des Grecs, comme l'évêque d'Hippone s'attachera à préciser les erreurs platoniciennes. Mais ces critiques permettent de mieux dégager la manifestation d'une intention commune qui réunit les hommes en quête sincère de vérité.

C'est une démarche similaire qu'opère Aimé Forest lorsqu'il affirme l'unité de ses références, malgré les différences incontestables et incontestées. Il insiste ainsi, dans un de ses articles, sur la philosophie spirituelle de saint Thomas. Il aurait pu faire siennes les remarques gilsoniennes sur le réalisme augustinien:

«En fait, et s'il nous est permis d'user de cette expression bien que saint Augustin ne l'ait pas connue, sa philosophie est aussi fondamentalement réaliste que celle de saint Thomas»¹³.

¹³ E. GILSON, «L'avenir de la métaphysique augustinienne», in *Mélanges augustinien* (Paris: Librairie Rivière, 1931), p. 374.

Le réalisme, la reconnaissance de la valeur de l'être due à la présence, appartient aussi à saint Jean de la Croix:

«Dieu a créé toutes choses avec la plus grande facilité et en un moment. Il a déposé en elles quelque vestige de ce qu'il est, car non seulement les a créées de rien, mais encore il les a dotées de grâces et de propriétés innombrables, il a augmenté leur beauté par une hiérarchie admirable et une harmonie mutuelle qui ne se dément jamais»¹⁴.

Ces références elles-mêmes affirment leurs rapports. Ainsi saint Thomas ne critique-t-il jamais saint Augustin. Il n'hésite pas à le faire pour certains prolongements, que d'autres ont pu effectuer à partir de positions augustinienes. Mais il considère ceux-là comme des trahisons de l'intention profonde d'Augustin, qu'il sait être en accord avec la sienne. De même saint Jean de la Croix renvoie aisément à la scolastique, qui signifie alors essentiellement la pensée thomiste.

L'intention profonde qui réunit toutes ces références, et Aimé Forest avec elles, en deçà de leurs particularités, qui peuvent mener d'autres historiens à ne voir que la divergence, est le consentement à l'élan global qui fait tendre leur âme vers Dieu. C'est là, relativement à ce consentement, que se situe l'unité.

Il y a dans l'âme, dans toute âme, un désir de Dieu, un élan vers Dieu, qui s'exprime, quoique différemment, dans les diverses expériences spirituelles rencontrées. La philosophie le manifeste par son désir de vérité. Parmi les philosophes, il y a ceux qui en acceptent le fait, et qui reconnaissent par là la valeur de l'homme, puisque cet élan révèle la présence divine en lui et ceux qui le rejettent, nuisant ainsi à cette valeur. Parmi ceux qui l'acceptent, il y a ceux qui l'identifient, reconnaissant que cet élan humain le plus profond manifeste la présence intérieure de Dieu, présence non réductrice, qui est don gratuit conférant à l'homme son être et sa valeur. Ce sont ceux-là qu'Aimé Forest pense unis, aux-quels lui-même s'unit¹⁵.

b) Consentement et sagesse intégrale

Cette union est fondée sur un même consentement à cet élan, consentement qui intègre à une sagesse plus globale qui dépasse en englo-

¹⁴ SAINT JEAN DE LA CROIX, *Le cantique spirituel*, in *Oeuvres spirituelles*, trad. R. P. Grégoire de saint Joseph (Paris: Seuil, 1947), p. 713.

¹⁵ Nous trouvons dans une attitude forestienne, indiquée par certains de ceux qui l'ont connu, l'illustration de ce rapport démultiplié à la philosophie. S'il distinguait très clairement les pensées dont il se sentait très proche, il n'en reconnaissait pas moins la qualité d'autres philosophies, qu'il s'attachait à exposer avec une grande fidélité. En revanche, certaines pensées lui semblaient plus globalement discutables. C'étaient celles qui ne reconnaissaient pas cette intériorité de l'homme, qui le faisait tendre vers Dieu. Entre ces pensées et le thomisme, ou l'augustinisme, se plaçaient les philosophies qui reconnaissaient quelque peu cette intériorité, mais ne l'identifiaient pas véritablement. Elles portaient des ferments de vérité, mais plus ou moins obscurément. La fidélité de leur exposé pouvait exprimer cette reconnaissance.

bant, en donnant son sens à chacune de ces expériences particulières, comme le réalisme spirituel forestien par exemple. Cette sagesse intégrale est reconnaissance et consentement à l'élan unique que nous venons de discerner. Elle est tension amoureuse vers Dieu, tension dont la fin est l'union à celui-ci, une union transformante, déiforme, sans négation de la singularité pour autant. Cette fin ne peut s'atteindre dans les limites et dans les conditions de l'existence humaine, du moins durablement. Ce n'est que dans une autre existence que pourra s'accomplir, avec le concours gratuit de Dieu, cette union. Lorsque l'homme sera transformé, alors il connaîtra et s'unira pleinement à Dieu:

«Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est»¹⁶.

Alors, et alors seulement, seront pleinement réunies ces expériences humaines diverses qui, en attendant, restent nécessairement inachevées et irréductibles. La fin n'est pas le couronnement de certaines par une autre, mais l'accomplissement de chacune dans l'unique épanouissement de l'élan global.

Aimé Forest pense ensemble, sans confondre, du fait d'un seul et même élan, ce que les historiens, appuyés sur d'autres intentions, ont l'habitude d'opposer. Chacune de ces expériences spirituelles particulières, de ces pensées intégrées, est donc dynamisée et dépassée par cette sagesse à laquelle elle consent. Aimé Forest écrit ainsi qu'il a reconnu «une sagesse plus haute que le thomisme même, dont celui-ci avait hérité, qu'il traduisait et protégeait par la liaison de ses principes»¹⁷.

En fait, Aimé Forest pense une unité hiérarchisée de ces diverses sagesse. L'une peut être jugée supérieure aux autres, parce qu'elle donne plus efficacement accès à la compréhension de tel objet, de tel élan. Ainsi l'ontologie et la noétique thomistes sont supérieures à celles que propose la tradition augustinienne, de l'évêque d'Hippone à l'abbé de Clairvaux. Mais la sagesse cistercienne n'en demeure pas moins, dans sa globalité, plus haute que le thomisme. Saint Bernard exprime plus adéquatement cet élan global en s'attachant, plus que saint Thomas, à l'expérience spirituelle par laquelle l'âme, dans un élan d'amour, s'épanouit et s'élève jusqu'à Dieu.

Une telle hiérarchisation n'est pas un dénigrement. Saint Thomas n'est pas oublié ou repoussé pour autant. Il précise, de manière inégale, les fondements ontologiques sur lesquels l'âme peut s'appuyer pour effectuer son cheminement naturel vers Dieu. L'augustinisme médiéval illustre celui-ci sans justement suffisamment préparer ces fonde-

¹⁶ *1 Jean* 3:2, trad. Ecole biblique de Jérusalem.

¹⁷ A. FOREST, «Itinéraire philosophique»: *Vichiana* 3 (1965) 58.

ments. La hiérarchisation concerne la proximité de la fin de l'élan global, et non pas la valeur intrinsèque de telle ou telle pensée.

C'est pour la même raison que la mystique est supérieure à la métaphysique. Elle connaît déjà, de façon fugace et précaire, l'union déformée qui s'accomplira pleinement plus tard, et qui est, nous le rappelons, la fin de l'élan global. Mais cette supériorité n'enlève absolument rien à la valeur de la métaphysique, qui demeure la seule expérience strictement naturelle permettant de connaître l'être, et de s'élever, de s'unir à Dieu. Elle est la voie qui demeure ouverte à tous les hommes qui usent droitement de leur raison pour rejoindre Dieu, et ainsi réorienter le désir profond et essentiel vers sa vraie fin.

La reconnaissance de tels rapports hiérarchiques n'est pas propre à Aimé Forest. Il relate une anecdote sur la réalité historique de laquelle il ne se prononce pas. C'est dans sa symbolique qu'elle l'intéresse. Cette anecdote concerne saint Thomas mourant, dans le monastère cistercien qui l'avait accueilli :

«Les moines lui demandent, en récompense des soins dont ils l'entourent, de commenter pour eux le *Cantique des cantiques*, "comme saint Bernard le faisait autrefois à Clairvaux". Il leur répond: "Donnez-moi l'esprit de saint Bernard et je reprendrai son commentaire" »¹⁸.

Thomas manifeste, par cette réponse, son effacement humble devant une sagesse qu'il sait dépasser la sienne sur ce point précis.

Cette attitude caractérise profondément cette tradition de sagesse que nous évoquons. Consentir à celle-ci incite à l'effacement personnel. La finalité de sa démarche particulière n'est pas de se distinguer mais de collaborer, le plus discrètement, mais le plus volontairement possible, à l'accomplissement de l'élan, à l'épanouissement de cette sagesse intégrale. Le consentement à cette dernière est une école de discrétion et d'humilité.

Aimé Forest en est un très bon exemple. Nul ne peut ignorer sa grande discrétion, qui ne l'empêche pas de proposer une œuvre très profonde. Son souci n'est pas l'originalité philosophique qui pourrait le faire remarquer. Mais plutôt la mise personnelle au service d'une tradition, qu'il faut promouvoir à nouveau, afin de manifester combien elle permet d'accomplir les aspirations humaines naturelles.

Malgré cette hiérarchie, la «sagesse plus haute que le thomisme» n'est pas celle d'Augustin, ni même la sagesse cistercienne, ou la mystique sanjuaniste ou thérésienne. Toutes sont pareillement dépassées. Sinon nous aurions affaire à un remplacement. Ce qui, rappelons-le, ne correspond pas à la réalité. Cette sagesse plus haute est cette sagesse intégrale que nous allons maintenant expliciter.

¹⁸ A. FOREST, «Saint Bernard et saint Thomas»: *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 9 (1953) 310.

C. *La sagesse chrétienne*

Précisons d'abord que l'audace d'Aimé Forest atteint son comble dans l'affirmation que le consentement à cette intégration permet à la philosophie d'être sauvée. Le salut de la philosophie peut s'exprimer de différentes façons.

Tout d'abord, cette intégration englobante et dépassante révèle la fin de l'élan métaphysique, à savoir l'union à Dieu. C'est là l'enseignement de la mystique, autre sagesse intégrée, qui, par une expérience spirituelle qui la définit en propre, atteint réellement, quoique non durablement, l'union déiforme. Certes, répétons-nous, la métaphysique n'aboutira jamais effectivement à cette dernière. La mystique n'accomplit pas la métaphysique. Mais elle conforte cette expérience naturelle de l'âme dans la voie empruntée, qui s'achève tout de même dans une certaine union à Dieu, par le consentement à sa volonté créatrice.

De plus l'intégration sauve la philosophie en éclairant ses voies, afin de lui éviter l'errance. Une expérience spirituelle supérieure, qui manifeste cette même sagesse globale, peut apporter des enseignements capitaux. C'est ainsi que la spiritualité cistercienne révèle toute la valeur, métaphysiquement utilisable, du consentement.

Saint Bernard n'a pas inventé le consentement, mais il en manifeste la vraie richesse. Il précise qu'il est avant tout un consentement à l'appel qui émane du plus profond de l'âme, le siège de la présence de Dieu. Cette réponse, sans cesse relancée, permet l'épanouissement de cette âme, qui reconnaît son essence la plus profonde. Elle est amour, participation à Dieu qui est amour. La spiritualité du consentement propre à Bernard, qui prolonge une tradition augustinienne, révèle la valeur profonde de l'âme et le lien intime qui l'unit, sans réduction aucune, à Dieu.

L'intégration commune à un même élan, à une même sagesse, éclaire donc bien la raison métaphysique, rendue alors plus apte à identifier l'élan qui l'anime. Elle reconnaît qu'il est consentement à l'être, avec tous les prolongements développés plus haut; qu'il est consentement à Dieu, fondamentalement épanouissant.

En fait l'intégration sauve la philosophie, si la raison y consent, bien sûr —cette acceptation n'étant qu'une autre modalité de ce consentement à l'élan intérieur— en la préservant de l'orgueil asséchant, de l'isolement dévitalisant. Elle lui montre que si elle est effectivement une expérience irréductible, la seule qui permet l'aboutissement strictement naturel de l'élan spirituel, elle ne s'accomplit que dans l'abandon à une lumière qui la dépasse mais la guide. La philosophie est sauvée d'elle-même, des risques de suffisance, si elle consent à cette intégration qui, sans la nier, ou la réduire, peut, seule, l'ouvrir à son épanouissement, en éclairant ses chemins, en lui révélant la vérité de son élan profond.

a) L'ordre chrétien l'ordre de la charité

Mais un tel salut n'est véritablement possible que parce que la sagesse a laquelle s'intègre la philosophie, en l'occurrence le réalisme spirituel forestien, est la sagesse chrétienne. Cette lumière qui éclaire les chemins de la raison, qui la guide et la rassure dans l'exercice naturel de sa quête, est celle de la révélation. On vient de voir, dans le paragraphe précédent, comment fonctionne le soutien de certaines expériences à la démarche philosophique. Ce soutien est en fait celui de la foi. Cette foi commune à tous les différents philosophes, théologiens, mystiques, dont nous avons parlé, et dont nous avons précisé les rapports. Là se comprennent parfaitement les influences fécondes de la révélation chrétienne sur la pensée philosophique qui y consent, celle d'Aimé Forest notamment. Il y a apport parce qu'il y a communion à une même source dispensatrice de vérité.

Alors lorsqu'il est dit que la philosophie est sauvée, il n'est plus simplement question de son intégration à un élan plus global. Il s'agit surtout de son intégration à l'ordre chrétien. C'est l'ordre du salut bâti sur Celui qui, parce qu'il est le chemin, la porte, conduit les hommes, qui y consentent, au Père qui les sauve. Le salut sera cette union déiforme enfin accomplie qui est, nous l'avons vu, ce vers quoi tend toute âme portée par l'élan qui l'anime profondément, et auquel elle a consenti.

Aimé Forest doit la notion d'ordre chrétien à l'abbé Georges Duret, dont il fit la connaissance pendant ses premières années d'enseignement. Cette rencontre fut capitale. Ce fut certainement la rencontre philosophique la plus imponente. Elle eut lieu alors que la formation intellectuelle était achevée, mais la formation spirituelle incomplète. Les acquis n'avaient pas encore été intériorisés, ils n'étaient pas encore forestiens. L'influence de Georges Duret en orienta durablement l'assimilation. Il n'initia pas Aimé Forest au thomisme, que celui-ci avait déjà rencontré. Mais il lui en révéla le sens profond, justement en lui indiquant que sa vérité était dans ce qui le dépassait en l'englobant. Au-dessus du thomisme était la sagesse chrétienne, la sagesse de l'ordre chrétien. C'est la méditation continuée sur cet ordre qui a dynamisé le développement de la pensée forestienne. Elle l'a conduit à élaborer une philosophie chrétienne. C'est-à-dire une philosophie qui répond aux critères définis par l'abbé Duret:

«Une philosophie est chrétienne: 1) quand elle s'accorde pleinement avec l'enseignement chrétien; 2) plus profondément lorsqu'elle prend place dans l'ordre chrétien, c'est-à-dire en vue et sous la dépendance de la révélation; 3) plus profondément, elle est la sagesse chrétienne, c'est-à-dire la sagesse créée se renonçant à la fin pour adhérer à la sagesse incréée, c'est en ce sens que les Pères et les docteurs l'entendent lorsqu'ils parlent de *doctrina sacra, sapientia christiana*»¹⁹.

¹⁹ A. FOREST, «Les idées philosophiques du chanoine Duret», in *Georges Duret, prêtre, philosophe, poète et martyr* (Paris, 1947), pp. 109-110.

Nous comprenons combien une telle position, la clé de voûte de l'édifice philosophique forestien, peut paraître scandaleuse à ceux qui voient dans la philosophie une démarche strictement naturelle, qui ne peut être ainsi enveloppée. C'est bien là la manifestation la plus forte du courage philosophique forestien, dont nous parlons dans cet article.

Cette intégration permet à la philosophie de pleinement accomplir son élan, de l'être à Dieu. Consentir à cette intégration, c'est consentir à la lumière qui soutient la raison et lui permet d'user pleinement de sa nature. La raison est un outil certes merveilleux, mais qui ne peut que difficilement, quand elle le peut, accomplir sa recherche sans soutien.

Parler d'un soutien de la révélation ne veut pas dire que le révélé intervient dans l'enchaînement des idées, qui constitue le développement de la pensée philosophique. Dans cet exercice, la raison est respectée dans sa nature. Elle est maintenue dans une réelle autonomie, dont la disparition, l'amoindrissement, signifierait la négation de la philosophie. La pensée forestienne, comme celles de Blondel, de Maritain, est strictement philosophique. Elle est offerte, comme celles-ci d'ailleurs, à toute raison qui souhaiterait en découvrir le contenu, les perspectives.

Toute raison serait à même de reparcourir le cheminement de la raison forestienne, de l'être à Dieu, du consentement à l'intégration. C'est là le propre d'une philosophie. Bien sûr, cette adhésion universelle demeure toute théorique. Encore faut-il que cette raison consente aux fondements prérationnels sur lesquels s'érige cette pensée; à ce sens de l'être particulier qui affirme, d'une part, telle différence irréductible avec Dieu, et, d'autre part, cette présence source de valeur. Mais une telle exigence, qu'on ne peut demander à toute raison, ne distingue pas le forestisme de n'importe quelle autre philosophie. Toute pensée particulière, consentante ou non à l'éclairage de la révélation, demande, à qui veut la suivre, d'adhérer à des fondements prérationnels, fondements obscurs d'une pensée philosophique. Ce qui ne se peut que si ce prérationnel est partagé.

Cette intégration ne signifie donc aucun ravalement de la philosophie, contrairement à ce qu'affirment ceux que heurte l'idée d'une philosophie servante. Certes la raison peut être mise au service de la foi en réfutant, de manière strictement logique, les attaques qui peuvent lui être portées. Elle peut aussi en préparer les chemins, en précisant ce que la nature peut saisir de Dieu. C'est ce qu'effectue Thomas d'Aquin, entre autres représentants de la sagesse chrétienne, lorsqu'il rédige la *Somme contre les gentils*, ou qu'il critique Averroès sur la question de l'intellect.

Mais cette mise au service n'est pas dénigrante. Et plutôt que de servante, il faudrait parler d'amie. Car la philosophie, portée par cet élan global, profite des enseignements donnés par d'autres expériences — nous avons vu le rôle joué par les mystiques sanjuaniste ou bernardienne — sans être dépossédée de ses caractéristiques propres.

Plutôt que nier la philosophie, l'intégration dans la sagesse chrétienne en respecte le développement, en permet même l'accomplissement. En respectant, comme nous venons de le voir, les droits et les moyens de la raison, elle permet l'aboutissement naturel de l'élan qui anime l'âme, qui la fait tendre vers Dieu. La philosophie demeure la seule voie qui permet d'accéder naturellement à Dieu, ce qui ne se peut que par la médiation de l'être.

b) Raison, foi, espérance et charité

En revanche, mais seuls ceux qui ont consenti à l'ordre chrétien pourront comprendre cet ultime prolongement, cette intégration fait profiter le sage, même lorsqu'il n'adopte qu'une démarche strictement naturelle, de dons surnaturels, les venus théologiques.

L'intégration concerne l'homme total. Sa foi éclaire ses chemins mais renforce son intelligence. La foi est un don de Dieu qui ne supprime pas la nature, mais la surélève, dans la mesure où elle y consent. Elle est un don de Dieu qui renforce l'intelligence dans son acte de connaître. Dieu, bien sûr, mais aussi les objets connus dans leur relation à Dieu, comme le précise saint Thomas :

« Mais, si nous regardons matériellement ce à quoi la foi donne son assentiment, ce n'est plus seulement Dieu lui-même, mais encore beaucoup d'autres choses [...] Ce qui a trait à l'humanité du Christ et aux sacrements de l'Eglise, ou à des créatures quelles qu'elles soient, tombe sous la foi dans la mesure où nous sommes par là ordonnés à Dieu. De plus, si nous donnons à cela notre sentiment, c'est à cause de la vérité de Dieu »²³.

Parmi ces créatures, figure l'être que la raison peut appréhender, illuminée par la foi. C'est celle-ci qui donne à celle-là de s'en faire un sens particulier qui pose la marque de Dieu. C'est par le soutien gracieux de la foi que la raison philosophique forestienne possède, à l'instar de ses pairs, un sens créationniste de l'être, qui lui permet de s'élever naturellement de celui-ci à Dieu, son véritable havre. Nous avons vu plus haut cette fécondité philosophique du christianisme que nous comprenons pleinement maintenant.

Il en est de l'amour comme de l'intelligence. Le sage qui consent à l'être, et qui par là consent à l'appel intérieur, qui est appel de Dieu, répond par un acte d'amour. Le consentement est, avons-nous dit, amour. Le sage chrétien, qui consent à cet appel, répond par un amour habité par la charité, qui est l'amour surnaturel de Dieu. Cette charité contribue à éclairer son intelligence spirituelle et à guider son cheminement dans l'espérance du salut, de l'esprit, de soi.

²³ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* II-II q. 1 a (Paris: Cerf, 1985), t. III, p. 19.

Ainsi le réalisme spirituel, forestien entre autres, qui est une métaphysique de l'amour, comme nous l'avons signalé, s'intègre pleinement dans cet ordre chrétien que Georges Duret appelait «ordre de la charité». C'est l'amour de Dieu, la charité, qui est le principe et la fin de l'élan de toute âme abandonnée à lui.

On comprend bien dorénavant la coloration particulière que cette intégration donne à toute philosophie qui y consent, au forestisme en particulier. Une telle philosophie mérite pleinement, tout en demeurant indéniablement philosophique, l'appellation de philosophie chrétienne. Ce n'est possible que parce que ce philosophe, cet homme, refuse en lui toute division. C'est le même qui pense, prie, aime. Il est totalement planté dans un seul et même terreau, la tradition enracinée dans le Christ, dans le Dieu trinitaire; et totalement irrigué par les dons surnaturels de celui-ci.

Même s'il n'use que de ses capacités naturelles, il demeure uni à Celui qui est le chemin, la vérité et la vie. Il se distingue alors d'un chrétien qui affirmerait devoir utiliser ces mêmes facultés sans références à la révélation. Même s'il nous semble difficile de faire totale abstraction des influences conceptuelles de celle-ci, il nous paraît inévitable qu'une fracture apparaisse chez cet homme. Nous pensons alors à Descartes dont les liens qu'il tisse entre sa philosophie et sa foi, continuent d'alimenter la perplexité de ses commentateurs.

Toujours est-il que cette intégration salvatrice demeure accessible à toute pensée. Elle est la vraie fin de la philosophie. Elle est d'ailleurs ce que celle-ci appelle dans ses efforts, sans toujours le savoir. Mais une pensée qui consentirait à l'être prédisposerait l'homme à s'ouvrir à cette intégration. Par cette humble attitude d'accueil et de recueillement, la raison serait disponible aux appels de Dieu, présent en l'être et en l'âme. Le philosophe serait alors éveillé à un Dieu dispensateur de dons surnaturels salvateurs. Une philosophie droitement conduite dans l'humilité et l'émerveillement devant la contingence et la beauté de l'être, ne peut qu'être un appel à l'intégration dans l'ordre chrétien, seule intégration véritablement salvatrice. C'est là toute la dignité de cette démarche strictement naturelle.

Conclusion: Le courage de la philosophie chrétienne

Aimé Forest est bien un philosophe. Sa pensée, son réalisme, son spiritualisme, est naturellement élaborée. On ne peut honnêtement le nier, comme on n'a pu réussir à le nier de la pensée de Blondel. Son rattachement délibéré à la sagesse chrétienne peut le rendre suspect aux yeux de certains. Et pourtant sa pensée a su rester philosophique, soit naturelle, dans son intégration même.

En fait le problème posé par Aimé Forest, entre autres philosophes chrétiens — puisqu'il s'agit de cela — concerne la conception qu'il pro-

pose de la raison. Une raison fragile, susceptible d'errance, qui doit son salut au consentement au soutien lumineux et aimant de Dieu, par qui elle est. Dans le perpétuel combat de l'homme contre Dieu, l'option choisie tranche et dérange. Elle rejette toute assumption orgueilleuse, qui ne pourrait être que vaine, de la raison humaine. Elle enjoint à cet abandon qui manifeste l'esprit d'enfance demandé dans l'Évangile.

Il n'y a là aucun dénigrement de la raison. Elle reste cette faculté humaine qui peut conduire l'homme à la vérité. On a bien plutôt affaire à un profond amour pour celle-là. C'est cet amour qui fonde l'intention de la sauver par la réconciliation à l'unique source de vérité et de vie.

Mais de telles conceptions sont un véritable défi lancé à l'attitude philosophique moderne et contemporaine. Il fallait à Aimé Forest un réel courage pour oser rappeler qu'une certaine tradition toujours vivante, la tradition perpétuée par l'Église catholique romaine²¹, pouvait soutenir la raison dans son élan, et permettre son salut. Mais plus encore que ce courage, nous ne pouvons qu'apprécier la profondeur et la justesse de cette pensée, qui fait d'Aimé Forest un grand philosophe, un grand philosophe chrétien. Il nous reste alors à nous interroger sur les motivations profondes des réactions que suscite l'affirmation métaphysique de la nécessité, pour la philosophie, de son intégration à l'ordre chrétien salvateur.

MICHEL MAHÉ

Bibliographie d'Aimé Forest

Saint Thomas d'Aquin. Les Philosophes (Paris: Mellottée, 1923).

La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin. Etudes de Philosophie Médiévale XIV (Paris: Vrin, 1931). 2^{ème} édition avec préface d'Etienne Gilson, 1956.

La réalité concrète et la dialectique (Paris: Vrin, 1931).

Du consentement à l'être (Paris: Aubier-Montaigne, 1935).

Consentement et création (Paris: Aubier-Montaigne, 1943).

Le mouvement doctrinal du IX^{ème} au XIV^{ème} siècle. Première partie: *De Jean Scot Erigène au siècle des universités*, in *Histoire de l'Eglise* (Paris: Bloud & Gay, 1951), t. XIV; 2^{ème} édition, 1956. Traduction italienne (Torino, 1956).

La vocation de l'esprit (Paris: Aubier-Montaigne, 1953).

²¹ On pourrait aussi dire du souci d'Aimé Forest qu'il était « de rester dans les filets de saint Pierre », selon une expression de Jeanne Forest, qui voyait dans cette fidélité à l'Eglise la condition de la pérennité de leur amour.

Orientazioni metafisiche. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia di Genova XIV (Milano: Marzoratti, 1960).

Pascal ou l'intériorité révélatrice (Paris: Seghers, 1971).

L'avènement de l'âme. Préface d'Henri Gouhier. Bibliothèque des Archives de Philosophie XV (Paris: Beauchesne, 1973). Traduction italienne (Genova: Mondini & Siccardi, 1978).

Antologia delle opere. Università degli Studi di Genova (Lucca: Maria Pacini Fazzi Editore).

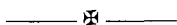
Essai sur les formes du lien spirituel (Paris: Beauchesne, 1981).

Nos promesses endossées (Paris: Beauchesne, 1985).

Livres sur Aimé Forest

Pierre MASSET, *L'intériorité retrouvée* (Paris: Téqui, 1989).

Michel MAHÉ, *Christianisme et philosophie chez Aimé Forest* (Paris: Téqui 1999).





Los nombres de la metafísica

In memoriam Antonii Piolanti

I. Las peripecias de la denominación de la ciencia del ente en cuanto ente

Ninguna ciencia tuvo y tiene tantas denominaciones cuantas las recibidas por la metafísica. Algunas de estas denominaciones son apropiadas; otras, a la inversa, son abiertamente inapropiadas. El uso de los diversos nombres de la ciencia del ente en cuanto ente muestra que ciertos filósofos la han mencionado respetando estrictamente las bondades de sus denominaciones apropiadas, mas no han faltado aquéllos que, a la inversa, han puesto al descubierto una cierta laxitud, en grado y amplitud variables, al nombrarla con voces inapropiadas que en ocasiones contienen significaciones del todo inaceptables.

Una porción considerable de las dificultades que arrastran los nombres empleados para aludir a la ciencia del ente en común se halla vinculada a la edición de la *Metafísica* de Aristóteles llevada a cabo por Andrónico de Rodas en el siglo I a. C. A su turno, esta problemática arribó a nuestro tiempo agravada por dos factores adicionales que incrementaron su complejidad. Uno de ellos es la invención *ad libitum* de nuevos nombres que no figuran en la tradición filosófica premoderna, entre los cuales, por encima de todos los demás, descuella el vocablo *ontología*. El otro es la aparición de múltiples estudios historiográficos y filológicos sobre la *Metafísica* de Aristóteles que no sólo arrojaron dudas acerca de su autenticidad, de la unidad literaria de su texto y de su consistencia científica intrínseca, sino incluso acerca del genuino carácter aristotélico del título impuesto para nombrar el conjunto de los catorce libros que actualmente la integran. Como se sabe, Werner Jaeger ha acaudillado esta corriente hermenéutica vastamente expandida en la historiografía filosófica del siglo XX.

La *Metafísica* de Aristóteles es el tratado sistemático integral de mayor antigüedad de la ciencia del ente en cuanto ente conservado por la humanidad. Tales cuales fueron editados por Andrónico de Rodas, Aristóteles no habría impuesto un título expreso al conjunto de los libros

de esta obra de extraordinaria envergadura filosófica¹. De acuerdo a una vieja leyenda, los libros de filosofía primera del Estagirita habrían circulado durante los tres siglos sucedáneos a su muerte privados del título con que la posteridad los cita a partir de la edición curada por el escolarca Andrónico, quien les habría conferido el nombre *Metafísica*. En fecha reciente, empero, esta leyenda ha sido objeto de reparos y rectificaciones, como lo hemos de registrar más adelante. Sin embargo, la ausencia del nombre *Metafísica* en el encabezamiento de los libros de filosofía primera de Aristóteles no implica que el Estagirita haya negligido la necesidad de otorgar una denominación explícita a esta ciencia. De hecho, tal cual se ha preservado después del trabajo editorial de Andrónico de Rodas, en el texto actual de la *Metafísica* encontramos no sólo una, sino seis denominaciones de esta filosofía, a saber: *sabiduría, ciencia de los primeros principios y de las primeras causas, ciencia teológica, filosofía primera, ciencia del ente en cuanto ente y filosofía divina*. Pero la historia postaristotélica de nuestra ciencia indica que también se la ha nombrado con otros términos y sustantivos alternativamente felices, desafortunados y aun conflictivos.

Si bien la denominación de la metafísica, ante todo, se presenta como un asunto de índole puramente nominal, la imposición de sus diversos nombres suele esconder densas elaboraciones teóricas que merecen ser puntualizadas, aunque más no sea brevemente, en pos del esclarecimiento de su verdadera naturaleza epistémica.

2. Los nombres aristotélicos

Como se acaba de decir, Aristóteles utilizó seis nombres para referirse a la ciencia del ente en cuanto ente, entre los cuales *metafísica* no figura en ninguna de las piezas del *Corpus aristotelicum* llegado a nuestras manos, salvo en el encabezamiento del programa editorial de los catorce libros de la *Metafísica* que una antigua tradición ha atribuido a la *cura* de Andrónico de Rodas.

¹ No ha convencido a muchos historiógrafos el testimonio de Andrónico de Rodas en torno del presunto extravío de los escritos de Aristóteles después de su muerte, acaecida en el año 322 a. C. Un buen ejemplo es la opinión de Léon Robin: «Cette histoire [=el relato del *Aristóteles perdido* transmitido por Andrónico] semble bien pourtant n'être, pour une bonne part, qu'un roman, ou plutôt une réclame d'éditeur, qui cherche à faire croire que, jusqu'à lui, Aristote est resté pour ainsi dire inconnu. Il est très probable, en effet, qu'Andronicus est lui-même la source de la tradition. Mais comment admettre qu'il n'y eût pas dans la bibliothèque du Lycée, à la disposition des élèves, des copies d'Aristote, qu'il n'y en eût pas dans les filiales du Lycée, et par exemple à Rhodes dans l'école d'Eudème?» (L. ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. L'Évolution de l'Humanité 13 [Paris: La Renaissance du Livre, 1923], p. 290). Sobre la suerte que corrieron las obras de Aristóteles después de su deceso, consúltense E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (Firenze: La Nuova Italia, 1936); y J. BIDEZ, *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité: À la recherche des épaves de l'Aristote perdu* (Bruxelles: Labrègue, 1943).

1. Sabiduría

Al observar la secuencia del texto de la *Metafísica*, el primer nombre que aparece allí para nombrar nuestra ciencia es *sabiduría* (σοφία). En el esquema teórico elaborado por Aristóteles para justificar la existencia y la naturaleza de la metafísica se advierte la necesidad de distinguir el escalonamiento gradual del conocimiento humano de las cosas. Aunque el animal racional, por razón de la posesión de potencias sensitivas dependientes de la organicidad de su cuerpo material, es capaz de dotarse de un conocimiento empírico o experimental, la naturaleza intelectual de su alma, que es la forma substancial de su cuerpo, le permite adquirir el conocimiento superior del arte o técnica (τέχνη). Pero el conocimiento intelectual del hombre no culmina en la técnica, pues ésta se ordena a la fabricación de cosas útiles para la vida humana y a la invención de otras que nos deleiten. La verdadera y suprema sabiduría, en cambio, consiste en el conocimiento de los primeros principios y de las primeras causas de todas las cosas, tal cual los hombres lo admiten unánimemente². Está claro, entonces, dice Aristóteles, que la sabiduría «es la ciencia acerca de ciertos principios y causas»³. Pero, ¿de qué principios y causas? De los principios y causas más universales, que son los más inteligibles, ya que los primeros principios y las primeras causas ostentan tal condición habida cuenta que todas las cosas son cognoscibles a la luz de estos principios y causas universalísimos que presiden la totalidad del reino de las cosas que son. De ellas, precisamente, se ocupa la sabiduría⁴.

2. Ciencia de los primeros principios y de las primeras causas

Muy vecina al nombre *sabiduría* es la segunda denominación aristotélica de la metafísica: *ciencia de los primeros principios y de las primeras causas* (ἐπιστήμη περὶ τὰ πρῶτα αἰτία καὶ τὰς ἀρχάς). Atentos a lo expuesto en el párrafo precedente, tal denominación no parece diferir en nada del significado de la metafísica como *sabiduría*. A simple vista, esta impresión no es desacertada, ya que la sabiduría, en efecto, es el conocimiento de los primeros principios y de las primeras causas. Sin embargo, existen dos diferencias remarcables entre la sabiduría, entendida *stricto sensu*, y la ciencia humana en su significación propia y reduplicativamente humana. En primer lugar, considerada estrictísimamente, la

² [...] ὅτι τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἰτία καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες (*Metaphys.* A 1: 981 b 27-29).

³ *Metaphys.* A 1: 982 a 1-2.

⁴ [...] (ὁ γὰρ τὸ ἐπίστασθαι δι' αὐτὸ αὐρούμενος τὴν μάλιστα ἐπιστήμην μάλιστα αἰρήσεται, τοιαύτη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ, μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἰτία (*Metaphys.* A 2: 982 a 33 - b 2).

sabiduría es el conocimiento contemplativo de los primeros principios y de las primeras causas, en tanto en la ciencia humana, en virtud de la naturaleza racional del hombre, se destaca la índole discursiva de su proceso aprehensivo. En segundo lugar, la sabiduría humana se exhibe a la manera del término del progreso racional del intelecto discursivo del hombre, pues éste razona para entender y advenir al reposo contemplativo en la inteligencia de los primeros principios y de las primeras causas de todas las cosas. De este modo, la sabiduría es un fin en sí misma, mientras que el razonamiento no es un fin en sí mismo, sino que se ordena a la inteligencia sapiencial como al término de sus investigaciones. Está plenamente justificada, luego, la denominación de la metafísica como *ciencia de los primeros principios y de las primeras causas*, ya que, por un lado, tal designación conviene con el nombre *sabiduría*, en cuanto también ésta versa sobre las causas y principios primeros, y, por otro, la especificidad de la ciencia racional del hombre implica que el tenor epistémico del conocimiento metafísico exija el recurso al raciocinio debidamente rectificado por el arte liberal de la lógica. Aristóteles habló expresamente de esta *ciencia* de los primeros principios y de las primeras causas⁵, pero quiso enfatizar que se trata de una ciencia raciocinante por la cual el hombre filosofa para dejar atrás la ignorancia mediante la búsqueda del saber⁶.

3. Ciencia teológica

El tercer nombre que Aristóteles otorgó a la metafísica es *ciencia teológica* (ἐπιστήμη θεολογική), que también puede vertirse como *ciencia divina*. Célebre es el argumento esgrimido por el Estagirita para justificar tal denominación: el conocimiento sapiencial de los primeros principios y de las primeras causas de todas las cosas es más divino que humano porque Dios lo posee sin padecer las debilidades y fatigas que el hombre afronta cuando procura adquirir tal conocimiento; mas el animal racional no debe renunciar a alcanzar la sabiduría, toda vez que a ella se ordena por un impulso ínsito en su propia naturaleza⁷. Ahora bien, la ciencia teológica es tal —teológica— porque, antes que nada, es

⁵ Ἐξ ἀπάντων οὖν τῶν εἰρημένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον ὄνομα· δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι ἐστὶν θεωρητικὴν (*Metaphys.* A 2: 982 b 7-10).

⁶ Ὡς τ' εἴπερ διὰ τὸ φεῦγειν τὴν ἀγνοίαν ἐφιλοσόφῃσαν (*Metaphys.* A 2: 982 b 19-20). La alusión a la metafísica como conocimiento de los primeros principios y de las causas supremas vuelve a aparecer más adelante, en el libro Γ, donde Aristóteles declara que esta ciencia procura tal conocimiento: Ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν (*Ibid.*, Γ 1: 1003 a 26-27). También encontramos una expresión coincidente páginas más abajo: Αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἰτία ζητεῖται τῶν ὄντων, ὁῦλον δὲ ὅτι ἡ ὄντα (*Ibid.*, E 1: 1025 b 3-4).

⁷ Recuérdese que el texto de la *Metafísica* se inaugura con la famosa sentencia «Todos los hombres por naturaleza desean saber» (*Metaphys.* A 1: 980 a 1). Esta sentencia encierra de un modo paradigmático todo el programa sapiencial que el ente humano se halla naturalmente impelido a desarrollar mediante el ejercicio de la especulación metafísica. Cfr. M. E. SACCHI, *La sed metafísica* (Buenos Aires: Basileia, 1996), pp. 67-134.

el conocimiento que la deidad posee en modo eminente, y, además, porque estriba en el conocimiento de las mismas cosas divinas. En consecuencia, dado que esta ciencia es la ciencia de los primeros principios y de las primeras causas, y siendo Dios el primer principio y la primera causa de todas las cosas, como todos lo aseveran, su divinidad es manifiesta. Pero hay más: esta ciencia es igualmente divina porque, o bien sólo Dios la posee, o bien la deidad la posee en grado sumo. Por eso es la más perfecta de todas las ciencias, ya que ninguna otra luce la nobleza superlativa de la ciencia teológica⁸.

El nombre *ciencia teológica* conferido por Aristóteles a la metafísica es, quizás, el que presenta las mayores complicaciones; no en sí mismo, sino por los debates que se han suscitado en la historia acerca de su significación. A pesar de que la tradición posterior no ha sido tan afectada a mencionar la metafísica como la *ciencia teológica*, sino más bien como *teología*, es oportuno tener en cuenta que en las obras de Aristóteles, a estar de la entrada a esta voz en el *Index aristotelicus* de Hermann Bonitz, el nombre *θεολογία* figura una sola vez, pero en un sentido que no concuerda con aquel asignado a la metafísica, pues la *θεολογία* mencionada por el Estagirita no es una disciplina de naturaleza filosófica. La única referencia aristotélica a la *θεολογία*, según el catálogo de Bonitz, se encuentra en los *Meteorológicos*, donde el Filósofo expresa que

«Los autores antiguos que se ocuparon de la teología dicen que el mar tiene fuentes»⁹.

Al colacionar este pasaje de la *Meteorología*, sus editores convienen en citar un texto de Hesíodo que habría dado origen a la reminiscencia de Aristóteles. En dicho texto este poeta-teólogo se explaya sobre la significación del nombre *Pegaso*, el caballo alado de la mitología griega así llamado porque se creía que había nacido en las proximidades de los manantiales desde donde emanaría el mar¹⁰. Pero es evidente que esta acepción de *θεολογία*, equivalente a aquello denominado *teogonía* en la literatura posterior a Aristóteles, se halla muy lejos de significar el co-

⁸ Ἡ γὰρ Θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη (*Metaphys.* A 2: 983 a 5). Cfr. 982 b 28 - 983 a 11. Vide H. BONITZ, *Index aristotelicus*, s. v. *θεολογική*, en *Aristotelis opera*, ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica (Berolini: Georgius Reimer, 1870), vol. V: 324 b 58-61.

⁹ *Meteorol.* B 1: 353 a 35-36. Cfr. H. BONITZ, *Index aristotelicus*, s. v. *θεολογία*: 324 b 56-57. Comenta Tricot: «Étant donné que les anciens théologiens posent d'abord la Terre et la mer, autour desquelles tout le reste du monde s'organise, il leur faut des principes propres (par exemple, des sources pour la mer), et non des principes dérivés, pour expliquer l'une et l'autre» (ARISTOTE, *Les Météorologiques*, nouvelle traduction et notes par J. Tricot. Bibliothèque des Textes Philosophiques [Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1941], p. 83, note 1).

¹⁰ «Α éste [=Pegaso] le venía el nombre de que nació junto a los manantiales» (*Theog.* 282-283, en *Hesíodo: Obras y fragmentos*, traducción y notas de A. Pérez Jiménez & A. Martínez Díez [Madrid: Editorial Gredos, 2000], p. 23). Cfr. H. G. LIDDELL & R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. A New Edition Revised and Augmented Throughout by H. Stuart Jones with the Assistance of R. McKenzie & alii, 9th ed., 5th rpt. (Oxford: Clarendon Press, 1961), s. v. Πήγασος, p. 1399a.

nocimiento epistémico logrado por el filósofo que especula sobre el ente en cuanto ente¹¹.

A partir del siglo XIX se inició una prolongada discusión sobre la naturaleza de la teología o ciencia divina aristotélica que incluyó una abultada controversia sobre si en la *Metafísica* del Estagirita tal conocimiento epistémico se distingue o no se distingue de la ciencia del ente en común. Algunos historiógrafos han querido vislumbrar en esta obra una bifurcación drástica de la la ciencia divina y de ciencia del ente en cuanto ente, pues han pensado que Aristóteles las habría concebido como dos disciplinas formalmente distintas. Bonitz parece haber sido uno de los primeros en cuestionar que la ciencia del ente común y la teología, en el espíritu de la filosofía aristotélica, sean una única y misma ciencia denominada con distintos términos¹². Pocas décadas más tarde, esta interpretación fue desarrollada detalladamente por Paul Natorp en un extenso artículo que aún hoy continúa atrayendo la atención de los eruditos en estudios aristotélicos¹³. Pero fue Werner Jaeger quien la ha divulgado exitosamente en los ambientes académicos del siglo XX¹⁴. Según este historiógrafo, la evolución teórica de Aristóteles obligaría a aceptar que su teología, en una primera etapa en que su filosofía todavía se habría hallado fuertemente influida por el pensamiento de Platón, no se habría distinguido de la ciencia del ente en cuanto ente¹⁵. Mas el desenvolvimiento subsiguiente de su especulación filosófica señalaría que Aristóteles no mantuvo el mismo criterio en las obras redactadas en la etapa postrera de su carrera científica. Habría necesidad de inferir, entonces, que la índole de ciencia divina de su primitiva metafísica «platónica» no se habría preservado en los libros tardíos incluidos en el texto

¹¹ Cfr. H. BONITZ, *Index aristotelicus*, s. v. θεολόγος: 325 a 1-2. Vide etiam PLATONIS, *Leges* 886c. El escrito de Hesíodo fue intitulado Θεογονία recién en el siglo III a. C. Más tarde, Heródoto usó este vocablo de un modo ambivalente, pues, por una parte, con él aludió a ciertos cantos rituales: «Una vez que [se han depositado sobre la hierba los trozos de la carne de una víctima expiatoria], un mago, presente al efecto, entona una teogonía» (*Hist.* A 132,3, en *Heródoto: Historia*, introducción general, traducción y notas de C. Schrader [Madrid: Editorial Gredos, 2000], t. I, p. 131); pero, por otra parte, también le asignó el significado comúnmente atribuido a la *Teogonía* de Hesíodo, esto es, *genealogía de los dioses*: «[Hesíodo y Homero] fueron los que crearon, en sus poemas, una teogonía para los griegos, dieron a los dioses sus epítetos, precisaron sus prerrogativas y competencias, y determinaron su fisonomía» (*Ibid.*, B 53,2, *ibid.*, p. 271).

¹² Cfr. H. BONITZ, *Commentarius*, en *Aristotelis Metaphysica*, recognovit et enarravit H. Bonitz (Bonnae: A. Marcus, 1848-1849), vol. II, p. 282. Esta exposición de la *Metafísica* fue impresa pocos lustros atrás (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1960).

¹³ Cfr. P. NATORP, «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik»: *Philosophische Monatshefte* 24 (1888) 37-65 und 540-574.

¹⁴ Cfr. W. JAEGER, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin: Weidmann, 1923), translated with the Author's Corrections and Additions by R. Robinson: *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, 2nd ed., rpt. (London, Oxford & New York: Oxford University Press, 1967), Part II, ch. VIII: «The Growth of the *Metaphysics*», pp. 194-227.

¹⁵ «Su metafísica fue originalmente teología» (W. JAEGER, *Aristoteles*, trad. cit., p. 216). Cfr. ID., *The Theology of the Early Greek Philosophers*. The Gifford Lectures 1936, translated by E. S. Robinson, rpt. (London, Oxford & New York: Oxford University Press, 1967), p. 5.

actual de la *Metafísica*. En estos trabajos, conforme a la hermenéutica de Jaeger, Aristóteles no habría versado sobre el ente perfectísimo ni sobre el bien supremo, sino sobre el ente en cuanto ente, cuando la teología, a la larga, no sería más que un saber limitado a teorizar solamente sobre la deidad¹⁶.

No obstante, la preocupación acerca de la unidad de la metafísica aristotélica no ha sido estrenada en nuestro tiempo. Ya en el siglo XIII Santo Tomás de Aquino había notado que la lectura de la *Metafísica* de Aristóteles plantea el problema literario-filosófico de la distinción o indistinción de la teología y de la ciencia del ente común que investiga los primeros principios y causas de todas las cosas:

«[Philosophus posit questionem utrum] alterius scientiae sit considerare omnes istas causas, et quod in diversis rebus diversae causae videntur habere principalitatem, sicut in mobilibus principium motus, in scibilibus quod quid est, finis autem in his quae ordinantur ad finem»¹⁷.

Santo Tomás admitió que las dificultades perceptibles en el texto de la *Metafísica* nos conminan a plantear dicho problema, pero el examen circunspecto de los libros que la integran le indujo a proponer la siguiente solución: por más que Aristóteles no haya expuesto de una manera explícita sus convicciones al respecto, por lo cual cabe lamentar su silencio en esta materia, el análisis de los lugares de la *Metafísica* donde se aborda el asunto permite deducir que la ciencia teológica mencionada por el Estagirita es la misma ciencia del ente en cuanto ente:

«Aristóteles no suministra expresamente la solución de esta cuestión en los [libros] siguientes [de la *Metafísica*]; sin embargo, se puede colegir su solución de aquello que él mismo determina más abajo en diversos lugares. En el [libro] cuarto determina que esta ciencia [=del ente común] considera el ente en cuanto es ente, de donde le corresponde considerar las primeras substancias, [lo cual no corresponde] a la ciencia natural porque hay otras substancias por encima de la substancia móvil [...] Pero las primeras substancias no son conocidas por nosotros como si conociéramos de ellas lo que son [*ut sciamus de eis quod quid est*] [...] Mas, toda vez que en sí mismas [las primeras substancias] son inmóviles, también son causa del movimiento de otras [substancias] a modo de fin, y, por tanto, principalmente a esta ciencia [=del ente en cuanto ente], en cuanto considera las primeras substancias, le pertenece la consideración de la causa final e igualmente [de] la causa moviente [...] Así, pues, su consideración se extiende a todas las cosas»¹⁸.

De acuerdo a la exégesis de Santo Tomás de Aquino, luego, la ciencia teológica o divina de Aristóteles es la misma metafísica. La interpretación tomista cuenta con el amparo de una tesis constante de la e-

¹⁶ Cfr. *Aristoteles*, trad. cit., pp. 221, note 4.

¹⁷ *In III Metaphys.*, lect. 4, n. 383.

¹⁸ *In III Metaphys.*, lect. 4, n. 384.

pistemología aristotélica: la filosofía teorética o especulativa se divide en matemática, física y metafísica o filosofía primera. Pues bien, esta tesis no ha sido objeto de ninguna modificación ni en la *Metafísica* ni en ningún otro escrito de Aristóteles. Pero en la *Metafísica*, además de ser nombrada como la *ciencia del ente en cuanto ente*, nuestra ciencia también es mencionada con el término *ciencia teológica*, que suple al anterior sin alterar en lo más mínimo su significación¹⁹. Sin embargo, rechazando esta interpretación tomista, y al perseverar en la hermenéutica anticipada por Jaeger, William David Ross estimaba, entre muchos otros, que la ἐπιστήμη θεολογική no sería la metafísica, sino un conocimiento de otro género restringido a la investigación de aquellas divinidades que son sustancias separadas e inmóviles. Mas no cuesta ningún esfuerzo percatarse de que este juicio de Ross es contradictorio, pues, habiendo aceptado que Aristóteles ha empleado el término *ciencia teológica* con la intención de nombrar la metafísica —la ciencia del ente en común—, a renglón seguido Ross dice que tal término no designa el estudio propio de la ciencia del ente en cuanto ente²⁰.

4. *Filosofía divina*

En una única ocasión, casi siempre olvidada por los historiógrafos, Aristóteles llamó a la metafísica *filosofía divina* (φιλοσοφία θεία). La expresión se encuentra en un pasaje del tratado *De partibus animalium* donde el jefe del Liceo dice que pertenece a la *filosofía divina* la consideración de las cosas de naturaleza celestial²¹. Desde ya, es palmaria la sinonimia de este término con la significación de *ciencia teológica*²².

5. *Filosofía primera*

Aristóteles también denominó a nuestra ciencia con el término *filosofía primera* (φιλοσοφία πρώτη). Tal nombre aparece en la *Metafísica* inmediatamente después de la primera división de la ciencia teorética en física, matemática y teología o ciencia divina²³. Esta última, el conoci-

¹⁹ «Ὡστε τρεῖς ἀνείεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογικὴ (*Metaphys.* E 1: 1026 a 18-19). Δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἐστί, φυσικὴ, μαθηματικὴ, θεολογικὴ (*Ibid.*, K 7: 1064 b 1-3).

²² «This way of naming metaphysics is connected with the view of it not as studying the general character of being as such, but as studying those beings which are χωριστὰ καὶ ἀκίνητα, in one word θεία» (W. D. ROSS, «Commentary on *Metaphys.* E 1: 1026 a 18-19», en *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary* of W. D. Ross, 6th rpt. [Oxford: Clarendon Press, 1975], vol. I, p. 356).

²¹ Cfr. *De part. animal.* A 5: 645 a 4.

²³ Cfr. I. DÜRING, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1966), trad. de B. Navarro: *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*, 2a. ed. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990), p. 190, nota 442.

²³ Cfr. *Metaphys.* E 1: 1026 a 18-19.

miento científico supremo, se ocupa del género más elevado de cosas. Por eso es que, así como el conocimiento de las ciencias teoréticas es más apetecible que el conocimiento de las ciencias ordenadas a la praxis y a la producción, porque son más perfectas, así también la más apetecible o deseable de las ciencias teoréticas es la ciencia teológica, pues las dos restantes —la física y la matemática— carecen de la perfección del saber que estriba en la especulación sobre las cosas divinas²⁴. Aquí es donde Aristóteles introduce el término *filosofía primera*. Dando por sentado que el adjetivo *primera* no indica un orden cronológico, sino una anterioridad entendida como supremacía en relación con la perfección teorética inferior de la física y de la matemática, es menester inquirir si la ciencia teorética más perfecta —la ciencia teológica— es la más universal de todas o si está constreñida a la especulación acerca de un género determinado de cosas. Pero es indudable que el conocimiento epistémico de la substancia más perfecta —la substancia inmóvil— concierne a una ciencia teorética cuya anterioridad atestigua con creces que supera a todas las otras ciencias en el orden de la perfección. Tal la *filosofía primera*, la más universal de todas las ciencias filosóficas porque no versa sobre ningún género particular de cosas:

«Cabe plantearse la aporía de si la filosofía primera es acaso universal, o bien se ocupa de un género determinado y de una sola naturaleza (en las matemáticas, efectivamente, no todas las disciplinas se hallan en la misma situación, sino que la geometría y la astronomía versan sobre una naturaleza determinada, mientras que la [matemática] general es común a todas ellas), Así, pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería la ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera»²⁵.

En el libro K de la *Metafísica* Aristóteles dice que una de las tareas de la filosofía primera estriba en analizar los principios de la matemática, pues ésta usa los axiomas comunes en un sentido solamente particular, o sea, limitado a su propia investigación del *ens quantum*²⁶. La matemática no estudia *sub ratione entis* las cosas que caen dentro del sujeto de sus consideraciones, sino únicamente en tanto de estas cosas se prediquen las cantidades discretas y continuas, como las líneas, los ángulos, los números y otras cosas semejantes. La filosofía primera, en cambio, es la ciencia del ente en cuanto tal, pues no reduce sus teorizaciones a ningún género particular de entes, ya que los estudia en la me-

²⁴ Cfr. *Metaphys.* E 1: 1026 a 21-23.

²⁵ *Metaphys.* E 1: 1026 a 23-31. El texto español de este párrafo está tomado de la siguiente edición: Aristóteles: *Metafísica*, introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez (Madrid: Editorial Gredos, 2000), pp. 257-258.

²⁶ Ἐπεὶ δὲ καὶ ὁ μαθηματικὸς χρῆται τοῖς κοινοῖς ἰδίως, καὶ τὰς τούτων ἀρχὰς ἂν εἶν θεωρεῖσθαι τῆς πρώτης φιλοσοφίας (*Metaphys.* K 4: 1061 b 17-19). Cfr. *ibid.*, Γ 2: 1004 b 5-13.

dida en que *son*²⁷. Con ello Aristóteles ha estipulado que la *filosofía primera*, el nombre que antes había atribuido a la ciencia dedicada a la especulación sobre la primera substancia —la ciencia teológica o divina—, es la misma ciencia del ente en cuanto ente, la cual, por tanto, no se diversifica en razón de la pluralidad de los nombres con que se la designa²⁸.

La anterioridad en perfección de la metafísica como filosofía primera llevó a Aristóteles a llamar *filosofía segunda* (φιλοσοφία δευτέρα) a la física o filosofía de la naturaleza en virtud del carácter posterior de su perfección epistémica comparada con la perfección de la ciencia del ente en cuanto ente²⁹. Pero sus menciones a la *filosofía primera* como término que designa a nuestra ciencia no se agotan en el texto de la *Metafísica*. En la *Física* afirma que es oficio de la filosofía primera la investigación de las substancias separadas³⁰. En el tratado *De caelo* declara que la teoría acerca de la unidad del mundo se beneficia con las conclusiones obtenidas por la especulación de la filosofía primera³¹. En el primer libro *De anima* estatuye que el estudio del alma en estado de separación, abstracción hecha del cuerpo del cual es su forma substancial, corresponde a la especulación del *filósofo primero*³². En fin, en el escrito *De la generación y de la corrupción* el Estagirita asegura que la teorización sobre la naturaleza de la substancia inmóvil, el primer principio del cual proceden todas las demás substancias, corresponde al ministerio científico de la filosofía primera³³.

6. Ciencia del ente en cuanto ente

El libro Γ de la *Metafísica* se inicia con la declaración más concisa salida de la pluma de Aristóteles acerca del sujeto de la filosofía primera: la metafísica es la ἐπιτήμη que trata del ὄν ἢ ὅν. De esta declaración de Aristóteles la filosofía primera recibió el nombre *ciencia del ente en cuanto ente*:

«Hay una ciencia que teoriza sobre el ente en cuanto ente y los atributos que le pertenecen por sí mismo»³⁴.

Puesto que la ciencia del ente en cuanto ente investiga los primeros principios y las causas supremas, necesariamente debe haber alguna co-

²⁷ Cfr. *Metaphys.* K 4: 1061 b 19-25.

²⁸ Cfr. *Metaphys.* K 4: 1061 b 25-33.

²⁹ Cfr. *De part. anim.* A 1: 641 a 36; B 7: 653 a 9; et *Metaphys.* Z 11: 1037 a 15.

³⁰ Πῶς δ' ἔχει τὸ χωριστὸν καὶ τί ἐστὶ, φιλοσοφίας ἔργον διορίσαι τῆς πρώτης (*Phys.* B 2: 194 b 14-15).

³¹ Cfr. *De caelo* A 8: 277 a 8-13.

³² [...] ἢ δὲ κεχωρισμένα, ὁ πρῶτος φιλόσοφος (*De anima* A 1: 403 b 15-16).

³³ Cfr. *De generat. et corrupt.* A 3: 318 a 3-6.

³⁴ *Metaphys.* Γ 1: 1003 a 21-22.

sa, dice Aristóteles, de la cual estas *dignitates* —para usar una palabra difundida por los filósofos escolásticos de la Edad Media— sean sus causas y principios³⁵. Esta cosa, el sujeto de dicha ciencia, es el ente en tanto sea, el ente en cuanto sea ente³⁶. Pero poco después, insistiendo en la necesidad de una ciencia que se ocupe de averiguar aquello que concierne a lo que es en tanto sea, Aristóteles afirma que este estudio incumbe solamente a la ciencia que versa sobre el ente en cuanto tal³⁷. En adición a ello, afirma también que a la ciencia del ente en cuanto ente atañe igualmente indagar acerca de las verdades de los axiomas de las matemáticas, acerca de la substancia o del ente que es en sí y por sí e incluso acerca de los principios del raciocinio silogístico ordenado a deducir verdades a partir de premisas conocidas de antemano³⁸.

El libro E de la *Metafísica* confirma la doctrina desenvuelta por Aristóteles en el libro Γ. La ciencia contenida en esta obra está enderezada al conocimiento de los principios y de las causas de las cosas que son en la misma medida en que sean³⁹. El Filósofo ha reiterado constantemente la asignación de tal sujeto a la filosofía primera —τὸ ὄν ἢ ὅν—:

«[A la ciencia que denominamos *filosofía primera*] concierne especular sobre el ente en cuanto ente [teorizando] acerca de lo que es y de los atributos que le pertenecen en cuanto ente»⁴⁰.

Entre todos los nombres que Aristóteles ha impuesto a la metafísica, *ciencia del ente en cuanto ente* significa mejor que ningún otro su naturaleza epistémica, pues ninguno de los restantes alude de un modo tan explícito y cabal al sujeto cuya inteligibilidad atrae la especulación del filósofo dedicado a desentrañar por qué es lo que es o por qué son las cosas que son. Pero debemos reconocer que la captación de la significación de éste y de los otros nombres de nuestra ciencia se ha visto al extremo complicada por la avalancha contemporánea de interpretaciones arbitrarias de la metafísica de Aristóteles, principalmente después del verdadero despedazamiento a que ha sido sometida cuando los historiógrafos de los siglos XIX y XX se han lanzado a explorarla con arreglo a un método que antepuso sus intereses filológicos a la inteligencia profunda del mensaje teórico impreso en la filosofía del Estagirita.

Hemos enumerado las seis denominaciones con que la metafísica es nombrada en el *Corpus aristotelicum*. Pero la historia subsiguiente ha sido pródiga en la invención de otras designaciones de nuestra ciencia.

³⁵ Ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν (*Metaphys.* Γ 1: 1003 a 26-28).

³⁶ [...] διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον (*Metaphys.* Γ 1: 1003 a 31-32).

³⁷ Δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μιάς θεωρῆσαι ἢ ὄντα (*Metaphys.* Γ 2: 1003 b 15-16). Ὅτι μὲν οὖν μιάς ἐπιστήμης τὸ ὄν ἢ ὄν θεωρῆσαι καὶ τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ ἢ ὄν (*Ibid.*: 1005 a 13-18).

³⁸ Cfr. *Metaphys.* Γ 3: 1005 a 19 - b 34.

³⁹ Αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἰτία ζητεῖται τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ἢ ὄντα (*Metaphys.* Ε 1: 1025 b 3-4).

⁴⁰ *Metaphys.* Ε 1: 1026 a 31-32.

2. El nombre *metafísica*

No obstante ser el que se emplea más asiduamente para mencionar a la ciencia del ente común, el nombre *metafísica* tuvo una historia bastante accidentada ya desde su acuñamiento en la escuela que en la antigüedad perpetuaba la filosofía profesada en el Liceo de Aristóteles. Según se dijo al comienzo de este artículo, una vieja leyenda transmitió a la posteridad la opinión de que se trataría de una invención de Andrónico de Rodas. Al editar el *Corpus aristotelicum* en el siglo I a. C., Andrónico se habría visto exigido de imponer un título concreto al conjunto de los catorce libros de filosofía primera que en aquella época eran atribuidos a la autoría del Estagirita. El nombre escogido con tal propósito habría sido éste: μετὰ τὰ φυσικά —*metafísica*—, que tantas disquisiciones y polémicas ha provocado desde aquellas jornadas ya lejanas. Pero en el siglo XX esta leyenda ha caído en desgracia en el gremio de los historiógrafos.

Las nuevas interpretaciones en torno del origen del nombre *metafísica* brindadas por diversos historiógrafos contemporáneos tienden a negar o, por lo menos, a disminuir la importancia de la intervención de Andrónico de Rodas en el oscuro trámite de la gestación de dicha denominación de la ciencia del ente en cuanto ente. Debemos a Pierre Aubenque un buen resumen de las novedosas interpretaciones al respecto. Según Aubenque, la primera noticia del nombre μετὰ τὰ φυσικά se remonta a Nicolás de Damasco, un pensador de fines del siglo I A. D., de quien no se sabe casi nada, aunque se le presume próximo al emperador Augusto y al rey hebreo Herodes I el Grande⁴¹. Nicolás habría atestiguado que tal nombre se hallaría en una lista de las obras de Aristóteles confeccionada por Hermippo, un discípulo de Calímaco de Cirene (¿310-235? a. C.), el famoso bibliotecario de Alejandría, o quizás por Aristón de Quíos (siglo III a. C.), como sostiene Paul Moraux⁴². Esta hipótesis del origen del nombre *metafísica* en fecha cercana al siglo III a. C. fue recuperada por Hans Reiner, quien lo retrotrajo a los mismos días de esplendor del Liceo, tal vez todavía en vida de Aristóteles. Reiner hasta ha llegado a pensar que dicha denominación pudo haber sido sugerida por el mismo Aristóteles a su alumno Eudemo de Rodas, mas de ello no ha aportado prueba alguna⁴³. Hasta aquí Aubenque⁴⁴.

⁴¹ Cfr. G. FRAILE O. P., *Historia de la filosofía antigua*, vol. I: «Grecia y Roma», 3a. ed. Biblioteca de Autores Cristianos 160 (Madrid: La Editorial Católica, 1971), p. 650.

⁴² Cfr. P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote* (Louvain: Éditions Universitaires, 1951), pp. 233-234.

⁴³ Cfr. H. REINER, «Die Entstehung und Ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik»: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8 (1954) 210-237; e ID., «Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik»: *Ibid.* 9 (1955) 77-99.

⁴⁴ Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote: Essai sur la problématique aristotélécienne*, 4^{ème} éd. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine (Paris: Presses Universitaires de France, 1977), p. 31 y p. 32, note 1. Vide etiam P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages*

Al margen del problema del origen histórico del nombre *metafísica*, también se discute sobre el significado del término $\mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}$. Este término fue traducido consuetudinariamente como *más allá de la física*, lo cual se ha entendido de dos modos distintos: o bien como si ello aludiera no más que al orden editorial de los libros de la *Metafísica*, dado que Andrónico de Rodas los ha publicado después o a continuación de los libros aristotélicos de física, o bien como si *más allá* pudiera significar un saber excedente y superior al conocimiento propio de la filosofía de la naturaleza. Pero los pronunciamentos acerca de esta cuestión nominal nunca han superado el plano de las conjeturas, pues, quienquiera haya sido el inventor del término $\mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}$, no disponemos de ningún documento que aclare el significado que originalmente le ha asignado. Ni siquiera el texto de la *Metafísica* del escolarca Teofrasto, el sucesor de Aristóteles al frente del Liceo, ofrece indicio alguno del sentido que pudieron haber atribuido al término $\mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}$ los filósofos peripatéticos⁴⁵.

3. Los nombres escolásticos medievales

Los filósofos escolásticos de la Edad Media denominaron a la ciencia del ente en cuanto ente con los mismos nombres heredados de la tradición griega antigua, esto es, con aquellos impuestos por Aristóteles, y aun con el nombre *metafísica*, todos ellos oportunamente traducidos al latín. Es así que nuestra ciencia ha sido indistintamente nombrada en el medioevo como *sapientia*, *scientia de primis principiis deque primis causis*, *scientia divina*, *philosophia prima*, *scientia de ente in quantum ens*, *scientia de ente quatenus ens* y *metaphysica*. Los maestros de las escuelas medievales tampoco dejaron de llamarla *theologia* y *scientia theologica*, pero eran conscientes de que estas denominaciones requerían distinguirla perentoriamente de la teología sagrada o *sacra doctrina*, la ciencia que toma sus principios de la revelación comunicada por Dios al género humano para la salvación de todos los hombres y a cuyas verdades asentimos por la fe.

Es sabido que la distinción de la teología sagrada y de la metafísica como ciencia teológica es uno de los aportes sobresalientes de Santo

ges d'Aristote, pp. 314-315; J. OWENS C. SS. R., *The Doctrine of Being in the Aristotelian «Metaphysics»: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, 3rd ed. (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978), pp. 73-74; PH. MERLAN, «Metaphysik: Name und Gegenstand»: *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957) 87-92; y H. CHROUST, «The Origin of "Metaphysics"»: *The Review of Metaphysics* 14 (1961) 601-616.

⁴⁵ La *Metafísica* de Teofrasto reúne unos pocos fragmentos supervivientes de sus enseñanzas de filosofía primera, pero el título de esta colección de sentencias dispersas data de una fecha posterior a la vida del escolarca del Liceo. Cfr. *Theophrastus: Metaphysics*. Edited with Translation, Commentary, and Introduction by W. D. Ross & F. H. Fobes (Oxford: Clarendon Press, 1929); rpt. (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1967).

Tomás de Aquino a la ciencia humana. Pero el Aquinate no halló inconvenientes para llamar asimismo *ciencia teológica* o *teología* a la metafísica una vez salvada su imprescindible distinción de la teología cuyos principios son las verdades de la fe:

«[...] nada prohíbe que acerca de las mismas cosas de las cuales tratan las disciplinas filosóficas, según se las conozca por la luz de la razón natural, [también] trate otra ciencia según se las conozca por la luz de la revelación divina. De donde la teología que pertenece a la doctrina sagrada difiere según el género de aquella teología que se pone como parte de la filosofía»⁴⁶.

Junto con otros maestros escolásticos, Santo Tomás también ha empleado el nombre de *scientia de ente communi* o *scientia de ente in communi* para aludir a la filosofía primera. El proemio de su comentario sobre la *Metafísica* de Aristóteles ofrece las razones de esta denominación:

«[...] corresponde que a la misma ciencia pertenezca la consideración de las substancias separadas y del ente común, que es género, de los cuales las predichas substancias son las causas comunes y universales [...] Toda vez que esta ciencia considera las tres [cosas] predichas [=las substancias separadas, el ente común y las causas universales], no considera, sin embargo, a cada una de ellas como sujeto, sino sólo al ente común. En la ciencia el sujeto es aquello cuyas causas y pasiones buscamos, mas no las mismas causas del género buscado, pues el conocimiento de las causas de algún género es el fin al cual se ordena la consideración de la ciencia. Ahora bien, toda vez que el sujeto de esta ciencia es el ente común, se dice, empero, que toda [ella] trata de aquellas [cosas] que según el ser y la razón son separadas de la materia. Porque se dicen ser separados según el ser y la razón no sólo aquellas [cosas] que jamás pueden ser en la materia, como Dios y las substancias intelectuales, sino también aquellas que pueden ser sin materia, como el ente común»⁴⁷.

La designación aquiniana de la metafísica como la *ciencia del ente común* o *del ente en común* es una simple variante nominal del nombre aristotélico *ciencia del ente en cuanto ente*. El *ens commune* no es una substancia que exista positivamente en acto *in rerum natura*, sino tan sólo aquello predicado comunísimamente de todas las cosas que son en tanto sean, ya que todas ellas convienen *communiter* en ser entes sin que sean según un único modo de ser. Por tanto, los términos *ens in quantum ens*, *ens commune* y *ens in communi* designan un concepto de naturaleza formalmente analógica.

Al mismo tiempo, Santo Tomás de Aquino ha inventado otra palabra que certifica la versación de la metafísica sobre cosas que se hallan *más allá* de aquellas especuladas por el filósofo de la naturaleza. La pa-

⁴⁶ *Summ. theol.* I q. 1 a. 1 ad 2um.

⁴⁷ *In Metaphys.*, prooem.

labra inventada por Santo Tomás en tal ocasión es *transphysica*, un sustantivo neutro plural destinado a aludir a las *res transphysicae*, a saber: a las substancias separadas y al ente en cuanto ente predicado de todo lo que es. En este caso Santo Tomás recurrió al prefijo latino *trans* al modo de una adaptación fiel de la significación del adverbio griego μετὰ. El sustantivo plural *transphysica*, cuya significación ha reservado para nombrar a las *res transphysicae*, figura en el proemio del Aquinate a su comentario sobre la *Metafísica* de Aristóteles en el párrafo inmediatamente siguiente al texto recién transcrito:

«[La metafísica es] llamada ciencia divina o *teología* en cuanto considera las predichas substancias [separadas]. *Metafísica*, en cuanto considera el ente y aquellas [cosas] que de él se siguen [=sus atributos]. Pues estas [cosas] transfísicas son conocidas por vía de resolución, como las [cosas] más comunes después de las menos comunes. Pero se llama *filosofía primera* en cuanto considera las primeras causas de las cosas»⁴⁸.

Pero Santo Tomás había empleado con anterioridad el término latino *trans physica*, pues previamente lo había usado en su comentario sobre el libro *De Trinitate* de Boecio; no ya en la forma plural adoptada para mencionar las *res transphysicae*, como sucede en el comentario sobre la *Metafísica*, sino ahora como un sustantivo singular instituido a la manera de un sinónimo de los términos *ciencia del ente en cuanto ente* y *ciencia divina*:

«[Scientia divina] alio nomine dicitur metaphysica, id est trans physicam, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire»⁴⁹.

Después de Santo Tomás, en la Edad Media se ha inventado otro nombre para denominar a la metafísica: ésta es la ciencia *de simpliciter*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *In Boeth. De Trinit.* q. 5 a. 1c. «Maxime autem universalis sunt, quae sunt communia omnibus entibus. Et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt, de quibus scientia divina considerat [...], scilicet substantiae separatae et communia omnibus entibus. Vnde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis. Et exinde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis, in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis, propter quod dicitur prima philosophia; et nihilominus ipsa addiscitur post physicam et ceteras scientias, in quantum consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi *trans physicam*, quia post physicam resolvendo occurrit» (*Ibid.*, q. 6 a. 1 ad 3am quaest. Nuestro subrayado). Sobre la fecha de composición de esta obra aquiniana, véanse M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin: Eine literar-historische Untersuchung und Einführung*, 3. Aufl. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 22/1-2 (Münster i. Westf.: Aschendorff Buchhandlung, 1949), S. 18-21; M.-D. CHENU O. P., «La date du commentaire de saint Thomas sur le De Trinitate de Boèce»: *Les Sciences Philosophiques et Théologiques* 2 (1941-1942) 432-434; y P. WYSER O. P., «Einleitung», en *Thomas von Aquin: In librum Boethii De Trinitate quaestiones quinta et sexta*. Nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850 (Fribourg [Suisse] & Louvain: Société Philosophique & Éditions E. Nauwelaerts, 1948), S. 14-18.

ente, la ciencia del ente absolutamente considerado o del ente en cuanto tal. No hay dificultades para entender que el término *ens simpliciter* coincide con el término empleado por Aristóteles para nombrar la ciencia del ente en cuanto ente. Pero lo notable del caso es que la atribución a la metafísica del sujeto llamado *ens simpliciter* no aparece en un tratado escolástico de filosofía teórica, sino en el escrito *De monarchia*, la principal y harto controvertida obra política de Dante Alighieri. Dante afirma que los hombres máximamente libres son aquéllos que viven en ciudades gobernadas por monarcas, pues sólo el régimen monárquico permitiría que los hombres sean dueños de sus actos, esto es, sin que sean empujados al ejercicio de tales actos por la imposición de la voluntad de otros, como exclama Aristóteles «en aquellos [libros donde versa] del Ente Absolutamente»⁵⁰. Dante utiliza la misma expresión al colacionar la tesis aristotélica según la cual todo lo que se mueve de la potencia al acto requiere una causa en acto que produzca tal moción, de acuerdo a lo expuesto en los libros donde el Estagirita considera «el Ente Absolutamente»⁵¹. También en estos libros *De simpliciter ente* leemos que, en todo género de cosas, lo más perfecto es aquello máximamente uno⁵², y que, puesto que nada puede ser obrado por una causa cualquiera si ésta no posee en sí misma aquello que obra, tampoco nadie puede dar lo que no tiene⁵³. Ahora bien, ¿ha sido Dante quien ha instituido por vez primera el término *ens simpliciter* para mencionar el sujeto de la metafísica? Al respecto, debemos confesar que ignoramos si, efectivamente, cabe atribuir a Dante la paternidad de esta denominación de la filosofía primera o, en su defecto, si ella ya se hallaba en circulación entre los doctores escolásticos de su época. No está de más rememorar que el egregio poeta, contemporáneo de Guillermo de Ockham, vivió justamente en tiempos en que la *schola nominalium* comenzó a ejercer un amplio predominio en la teología y en la filosofía medievales.

⁵⁰ «Sed existens sub Monarcha est potissime liberum. Propter quod sciendum quod illud est liberum quod "suimet et non alterius gratia est", ut Philosopho placet in hiis que de Simpliciter Ente» (*Monarch.* I 12,8, en Dante Alighieri: *Tutte le opere*, a cura de F. Chiappelli. Edizione del centenario, 6a. ed. [Milano: U. Mursia & C., 1965], p. 739). Dante envía al texto de la *Metafísica* donde Aristóteles describe al hombre libre como *causa sui*, a diferencia de aquél cuyos actos tienen su causa en la voluntad de otro hombre, como sucede con los actos de los sirvientes y de los esclavos, que les son prescritos por sus amos o patrones —*causae eorum*—: cfr. *Metaphys.* A 2: 982 b 24-28.

⁵¹ «Nichil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet; propter quod Philosophus in hiis que de Simpliciter Ente: "Omne" inquit "quod reducitur de potentia in actum, reducitur per tale existens in actu"; quod si aliter aliquid agere conetur, frustra conatur» (*Monarch.* I 13,3, *ibid.*, p. 740). Cfr. ARISTOTELIS, *Metaphys.* Θ 8: 1049 b 24-25.

⁵² «Propter quod in omni genere rerum illud est optimum quod est maxime unum, ut Philosopho placet in hiis que de Simpliciter Ente» (*Monarch.* I 15,2, *ibid.*, p. 742). Cfr. ARISTOTELIS, *Metaphys.* I 1: 1052 a 15 - 1053 b 8.

⁵³ «Nichil est quod dare possit quod non habet; unde omne agens aliquid actu esse tale oportet quale agere intendit, ut habetur in hiis que de Simpliciter Ente» (*Monarch.* III 14 6, *ibid.*, p. 783). Cfr. Cfr. ARISTOTELIS, *Metaphys.* Θ 8: 1049 b 29 - 1050 a 3.

Fuera de las voces y términos que acabamos de colacionar, la escolástica medieval, que sepamos, no ha agregado ningún otro nombre a las denominaciones antiguas de la metafísica. Contra esta apreciación se podría objetar que en la Edad Media también irrumpió el nombre *theologia naturalis*, pero más abajo veremos que este término, escogitado a fines del siglo XV por un editor empeñado en imponer un nuevo título a una obra de Raimundo de Sabunda, no significa literalmente *metaphysica*, la ciencia del ente en cuanto ente.

4. Los nombres modernos

Una nueva serie de nombres fueron usados en la Edad Moderna para designar la metafísica. Algunos han dependido tan sólo de arbitrios semánticos que no han sido incentivados por ningún afán de significar nominalmente algo distinto de la filosofía del ente común, pero otros nombres modernos, opuestamente, traslucen significaciones nominales incompatibles con la significación formal de su concepto porque no convienen con la verdadera naturaleza de nuestra ciencia.

1. *Ontología*

Ninguno de los nombres modernos de la metafísica adquirió tanta difusión cuanta la que obtuvo el nombre *ontología*. Esta voz fue vulgarizada con la intención de mencionar un discurso (λόγος) abocado a versar sobre el ente (ὄν) que pretende aludir a la misma ciencia nominalmente significada por el nombre *metafísica*. El nombre *ontología* tuvo su origen en los medios filosóficos protestantes del siglo XVII que, a despecho de la inquina contra la filosofía destilada por Lutero, acogieron con entusiasmo el pensamiento racionalista de Descartes. Casi todos los historiadores de la filosofía moderna atribuyen su invención a Johann Clauberg (1622-1665), profesor en Herborn y Duisburg⁵⁴. Contemporáneo de Clauberg, el teólogo y filósofo dominico de Toulouse Antonin Réginald (1605-1676) publicó una obra donde procuró reducir la síntesis especulativa de Santo Tomás de Aquino a tres principios fundamentales, el primero de los cuales reza: *Ens est transcendens*. Pero no estamos seguros si es de su propia mano el subtítulo *De ontologia* que encabeza la primera parte de la obra de Réginald o si es una explicitación agregada posteriormente por sus editores⁵⁵.

⁵⁴ Cfr. F. ÜBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 3. Teil: «Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts», hrsg. von M. Frischeisen-Köhler und W. Moog, 12. Aufl. (Berlin: E. S. Mittler & Sohn, 1924), S. 246.

⁵⁵ Cfr. A. REGINALDI O. P., *Doctrinae Divi Thomae Aquinatis tria principia cum suis consequentiis ubi totius doctrinae compendium et connexio continetur*, ed. altera (Parisiis: Sumptibus & Typis P. Léthielleux Editoris, 1878), p. 7.

Sin embargo, la pretensión de significar la metafísica con el nombre *ontología* se resiente por la vaguedad extrema de la indicación del sujeto que esta disciplina busca investigar, pues, en la medida en que por *ontología* se quiera entender *metafísica*, la reducción de su sujeto al ente, al menos a tenor de la estructura nominal de la palabra *ontología*, no designa conveniente ni apropiadamente la ciencia del ente en cuanto ente. Este defecto del vocablo *ontología* se palpa en la imprecisión que delata su referencia incualificada al ente. Ciertamente, dado que todo aquello cognoscible es ente, pues sólo la nada es incognoscible, todas las ciencias se ocupan de entes, ya que todo lo que cae dentro de sus consideraciones son cosas que son o cosas reductibles a algo de lo cual se predica la *ratio entis*. Pero ninguna ciencia posee un sujeto incualificado porque todas ellas estudian tales o cuales entes. Ni siquiera la metafísica, la ciencia que investiga el ente en su más universal razón de ente, lo considera incualificadamente, pues lo especula atendiendo su más radical constitución como aquello que es, o sea, en tanto la razón más profunda de todo ente le viene impuesta por el ser que lo determina como algo que es o está siendo. Desde este punto de vista, el nombre *ontología* no es apropiado para aludir a nuestra ciencia. Su entronización histórica en la modernidad, a causa de la deficiencia apuntada, ha originado una dilatada confusión que se prolonga hasta hoy día.

La divulgación del nombre *ontología* encierra otra novedad que merece ser realizada: la mayoría de los autores que han empleado esta palabra han pensado que la ontología sería una *metaphysica generalis* cuyo sujeto sería el *ens latissime sumptum*, mientras que el estudio de los géneros particulares de entes sería resorte de sendas *metaphysicae speciales* que cubrirían la totalidad del espectro teorematizado de la *philosophia realis*. Así como la *ontologia sive metaphysica generalis* estudiaría el *ens in genere*, así la *metaphysica specialis* se subdividiría en *cosmologia seu scientia de ente corporali*, en *psychologia* o *pneumatologia seu scientia de ente spirituali creato* y en *theodicea seu scientia de ente spirituali increato sive de ente divino*.

Christian Wolff (1679-1754), profesor de la Universidad de Halle, fue el campeón de la sistematización de la *philosophia realis* y de la ontología que la inaugura. Además de una obra enciclopédica inmensa, también debemos a Wolff exposiciones voluminosas de cada una de las parcelas científicas en que ha compartimentado la *philosophia realis* y la misma metafísica, pues ha compuesto una serie de obras sistemáticas que abarcan integralmente éstos y los restantes campos del saber filosófico. La primera edición de su *Ontologia* data de 1730⁵⁶. Pero la pode-

⁵⁶ Cfr. CHR. WOLFF, *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur* (Frankfurt & Lipsiae: Christian von Renger, 1730; ed. 2a, ibi: id., 1736), segunda reimpresión: Herausgegeben und bearbeitet sowie mit Einführung und Anmerkungen versehen von J. École (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1977).

rosa influencia de Wolff no estuvo limitada a los ámbitos protestantes de la filosofía del siglo XVIII; también se hizo notar con fuerza en la neoescolástica católica ya desde mediados del siglo siguiente⁵⁷. Numerosos autores de esta corriente hicieron suya la partición de la filosofía teórica en ontología, cosmología, psicología y teodicea. Así, el nombre *ontología* ingresó a la literatura neoescolástica con apenas escasos reparos⁵⁸. Dos ejemplos de su aceptación por parte del neotomismo y del suarecianismo se encuentran respectivamente en los tratados del cardenal Désiré-Joseph Mercier, el fundador del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, y de Josef Donat, profesor de la Universidad de Innsbruck:

«La métaphysique générale ou *Ontologie* garde toujours pour objet l'être en général [...] la métaphysique générale désigne alors la science générale de l'être et de ses attributs; et la métaphysique spéciale est la science des applications de la métaphysique générale aux substances corporelles, aux esprits et à Dieu»⁵⁹.

«*Ontologia*, quam modo aggredimur et quae est pars generalis metaphysicae, illas notiones et principia suprema considerata sibi sumit, quae reliquis philosophiae partibus, immo omnibus scientiis communia sunt; ens, eius proprietates, supremae divisiones et causas»⁶⁰.

Sin ningún discernimiento, e incluso ignorando la trama teórica que esconde la ontología moderna, el *Diccionario* de la Real Academia Española ha adoptado la definición wolffiana de la palabra *ontología*: ésta sería una «parte de la metafísica» que trata «del ser en general y de sus propiedades trascendentales»⁶¹. La falta de discernimiento filosófico palpable en esta definición resalta en los tres ingredientes allí mencionados, pues convalida sin más la partición de la metafísica, da por supuesto que el ser sería un género y habla de sus «propiedades transcendentales».

⁵⁷ Cfr. F. VALJAVEC, *Geschichte der abendländischen Aufklärung* (Wien: Herold, 1961), *passim*.

⁵⁸ Gracias al bondadoso obsequio del Dr. Roberto J. Brie, obra en mi poder un volumen que reúne diversos manuscritos filosóficos anónimos, probablemente compuestos por escritores franciscanos, entre los cuales se cuenta una *Metaphysica* fechada en 1841. Su texto no contiene ninguna indicación de la identidad de su autor ni del lugar donde fue escrito. Allí leemos: «n. 4. *Ontologia* a graecis vocabulis onton [sic] et logos derivata sermonem significat de ente. Haec [ontologia] definitur = scientia maxime universalis, quae de ente generatim sumpto, eiusque affectionibus dixerit = appellata etiam fuit haec scientia *philosophia prima*, quod prima principia, primasque rationes tractat ad scientias omnes, vel facultates comparandas» (fol. 61). Es notorio, pues, que la voz *ontologia* ya se hallaba ampliamente difundida entre los filósofos católicos con prelación al esplendor de la neoescolástica verificado a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

⁵⁹ D.-J. MERCIER, *Cours de philosophie*, vol. II: *Métaphysique générale ou ontologie*, 7^{me} éd. (Louvain: Em. Wamy, 1923), p. 9.

⁶⁰ I. DONAT S. I., *Summa philosophiae christianae*, vol III: *Ontologia*, ed. 8a (Oeniponte: Typis et Sumptibus Feliciani Rauch, 1935), p. 17.

⁶¹ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua Española*, 21a. ed (Madrid: Espasa Calpe, 1992), s. v. *Ontología*, t. II, p. 1478.

les» cuando la *proprietates*, al no rebasar la condición de un accidente, no posee índole trascendental alguna.

2. *Ontosofía*

El nombre *ontosofía* aparece en el título del tratado de filosofía primera de Johann Clauberg: *Metaphysica de ente sive Ontosophia*⁶². Esta denominación de la ciencia del ente común no ha conseguido prevalecer en los tiempos modernos.

3. *Teología natural*

Surgido en el siglo XV, el nombre *teología natural* se ha propagado en la Edad Moderna para designar el conocimiento que el hombre puede alcanzar acerca del ente divino mediante expedientes puramente filosóficos, esto es, prescindiendo de las noticias sobre Dios obtenidas de la revelación. Como se adelantó, tal vez el primer antecedente del uso de este nombre se deba al título con que ha circulado desde fines de la Edad Media la única obra supérstite del teólogo catalán Raimundo de Sabunda (†1436), un autor enrolado en la escuela que se inspiraba en el pensamiento de Ramón Llull, i. e., *Liber creaturarum, seu naturae, seu liber de homine propter quem sunt creaturae aliae*. Étienne Gilson dice que este libro habría sido intitulado *Theologia naturalis* recién a partir de una edición impresa hacia 1484⁶³. Pero, en tal circunstancia, el término *teología natural* no fue utilizado para designar concretamente la especulación metafísica ni la teología que forma parte de esta ciencia filosófica.

El filósofo neoescolástico Serafino Sordi definió de esta manera la teología natural:

«Theologiae nomen idem significat ac sermo de Deo, unde Theologia naturalis definiri potest: scientia quae ex naturalibus principiis, ad ea, quae Dei sunt, speculanda procedit»⁶⁴.

El adjetivo *natural* busca marcar la diferencia de esta teología con respecto a la *teología sagrada*, que toma sus principios de las verdades sobrenaturalmente reveladas por Dios al género humano y conocidas

⁶² La *Ontosophia* de Clauberg ha sido publicada en sus *Opera omnia philosophica*, cura I. Th. Schmalbruch (Amstelodami: Blaeu, 1691), reimpresas pocas décadas atrás (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1968). Cfr. F. ÜBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, loc. cit., ibid.

⁶³ Cfr. É. GILSON, *La philosophie au moyen âge: Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, 2^{ème} éd. Bibliothèque Historique (Paris: Payot, 1952), p. 465.

⁶⁴ S. SORDI S. I., *Theologia naturalis*, in initio, en ID., *Theologia naturalis aliaque philosophica scripta*, quae primum edidit P. Dezza S. I. Archivum Philosophicum Aloisianum I/3 (Milano: Fratelli Bocca Editori, 1944), p. 107.

por la fe. De ahí que la teología natural haya sido comúnmente concebida como el discurso del metafísico ordenado a teorizar en torno del primer ente. No obstante, el término *teología natural* también posee una significación despectiva infundida por la teología protestante bajo la instigación del agnosticismo nominalista profesado por Martín Lutero, quien veía en la filosofía una empresa frustrada de la razón humana —la «prostituta del diablo»— incapaz de conocer nada verdadero y, por ende, compelida a desparramar falsedades y blasfemias cada vez que el hombre osa hablar de Dios allende el marco de la fe cristiana. El protestantismo fue propenso a usar el término *theologia naturalis* con la intención de sindicarlo como una evidencia de la soberbia que anidaría en el alma de los filósofos empecinados en perpetuar *more Pelagiane* la herejía que consiste en querer conocer a Dios valiéndose de las ínfimas deletéreas de la razón horadada por el pecado. Según Lutero, a esta desgracia los filósofos arriban inevitablemente cuando se dejan encandilar por la doctrina nefasta del «maestro impío», del «destructor de la pía doctrina», del «parásito embaucador», del «asno holgazán» —es decir, de aquella «bestia pagana» que fue Aristóteles, quien ha engañado a la legión de escolásticos pelagianos que cayeron presos de sus audacias, entre los cuales, más que nadie, ha brillado Tomás de Aquino⁶⁵. Pocos autores que han empleado honestamente el término *theologia naturalis* parecen haber advertido esta significación infamante que le ha otorgado la cultura protestante. Si bien *teología natural* no es un término gramaticalmente incorrecto para nombrar la metafísica, la ciencia filosófica que trata de la causa primera del ente causado, todavía hoy pena la desventura histórica de continuar arrastrando la significación despectiva que le imprimió el protestantismo.

4. *Teodicea*

La palabra *teodicea* fue inventada por Leibniz a comienzos del siglo XVIII para intitular una obra compuesta con el propósito de confutar el ateísmo profesado por Pierre Bayle⁶⁶. Después de Leibniz su significación fue asimilada a aquélla del término *teología natural*, sobre todo entre los neoescolásticos, quienes acudieron indistintamente a ambas voces para nombrar el estudio metafísico del ente por esencia. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el filósofo suareciano José Hellín, quien reconoce que el nombre *teología natural* es más propio que el nombre *teo-*

⁶⁵ Sobre los calificativos injuriosos dirigidos por Lutero contra Aristóteles, véase R. GARCÍA-VILLOSLADA S. I., *Martín Lutero*, 2a. ed. (Madrid: La Editorial Católica, 1976), t. I, pp. 72-73, nota 24.

⁶⁶ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Amsterdam: Chez Isaac Troyel Libraire, 1710). De acuerdo a Cornelio Fabro, Bayle «puede ser considerado el instigador principal del escepticismo religioso, o sea, del contraste insanable entre razón y fe en la época moderna» (C. FABRO C. P. S., *Introduzione all'ateismo moderno*, 2a ed. [Roma: Editrice Studium, 1969], vol. I, p. 179).

dicea, pero, a pesar de este inconveniente, no titubea en emplearlos como sinónimos⁶⁷. No obstante, la significación primaria de *teodicea* no equivale exactamente al significado que trasluce el término *tèología natural*, pues es un nombre estructurado mediante la asociación de los vocablos griegos θεός (Dios) y δίκη (justicia). Con ella Leibniz no ha deseado aludir a una disciplina encargada del tratamiento sistemático de las cosas relativas a la deidad, tales cuales las teoriza el metafísico, pues ha restringido su significación al examen de algunas cuestiones teológicas particulares, como la providencia, la predestinación, la existencia del mal en el mundo, la libertad humana y otras semejantes⁶⁸. Quien esto escribe debe confesar que hasta ahora no ha podido averiguar qué razones han pesado para que el significado original de la palabra leibniziana *teodicea* haya sido transferido luego para significar nominalmente la especulación metafísica sobre el primer principio y la primera causa de todas las cosas⁶⁹.

5. Ontoteología

Curioso es el caso del nombre *ontoteología* para nombrar la metafísica. Esta palabra fue inventada por Kant en la segunda mitad del siglo XVIII, pero no ha sido usada por los tratadistas posteriores de la ciencia del ente en cuanto ente para designar a nuestra ciencia. Sin embargo, hoy se agita una importante controversia filosófica acerca de su significado a raíz de haber sido recuperada por Heidegger en un sentido claramente adverso a la naturaleza de la filosofía primera y a su presencia en la historia de la filosofía occidental.

Kant opuso la ontoteología a la *cosmoteología*. Ésta deduciría «la existencia de una esencia originaria» partiendo de una experiencia general, mas sin prestar atención a ninguna cosa de este mundo, al cual tal esencia originaria pertenecería entitativamente. La ontoteología, en cam-

⁶⁷ Cfr. I. HELLÍN S. I., *Theologia naturalis: Tractatus metaphysicus in utilitatem alumnorum et professorum in Seminariis et Facultatibus ecclesiasticis* (Matriti: La Editorial Católica, 1950), pp. 9-10.

⁶⁸ Cfr. C. KEMPF, «Theodicy», en *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Co., 1905-1914), vol. XIV, rpt., Online edition by K. Knight (1999); R. EISLER, *Handwörterbuch der Philosophie* (Berlin: Ernst Siegfried Mittler & Sohn, 1913), s. v. *Theodizee*, p. 675; y C. RANZOLI, *Dizionario di scienze filosofiche*, 3a ed. (Milano: Ulrico Hoepli, 1926), s. v. *Teodicea*, pp. 1125-1126.

⁶⁹ El interés que ha despertado la cuestión decimonónica de la teodicea se verifica con la publicación de una serie de monografías aparecidas en Alemania a comienzos del siglo XX, entre las cuales se destacan las siguientes: J. KREMER, *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts, mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller* (Berlin: Reuther & Reichard, 1909); R. WEGENER, *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des XVIII. Jahrhunderts, mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller* (Halle a. S.: Niemeyer, 1909); O. LEMPP, *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts, mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller*, rpt. (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1976); y H. LINDAU, *Die Theodicee im 18. Jahrhundert: Entwicklungsstufen des Problems vom theoretischen Dogma zum praktischen Idealismus* (Leipzig: Engelmann, 1911).

bio, deduciría la existencia de la esencia originaria prescindiendo de toda experiencia, o sea, mediante un pensamiento que discurriría entre simples conceptos⁷⁰. Más tarde, apropiándose de esta significación kantiana de la ontoteología, Heidegger la escogió con agrado para designar la esencia de la metafísica. Ésta sería un λόγος abocado a pensar el *ōn* que culminaría en un pensamiento acerca del ente supremo —θεός— pensado como *causa sui*⁷¹. Pero esta descripción heideggeriana de la metafísica no está ordenada a explicar la mera denominación nominal de la ciencia del ente en cuanto ente, sino a poner de relieve que la ontoteología, el meollo del conocimiento metafísico expandido en Occidente gracias al predominio de las filosofías de Platón y Aristóteles, sería un pensamiento que habría desistido de pensar el ser en virtud de haberlo mantenido oculto en el ente. De ahí el antagonismo extremo que Heidegger ha querido vislumbrar entre la metafísica u ontoteología y el verdadero pensamiento del ser que la ciencia del ente en cuanto ente habría obstruido de un modo sistemático e irremediable⁷².

Pocos años atrás, bajo el influjo directo de la descripción de la ontoteología esbozada por Heidegger, varios autores franceses han pretendido impugnar la metafísica, sobre todo la metafísica escolástica y, de una manera saliente, aquella desenvuelta por «los tomismos», comenzando por una comparación de la filosofía primera de Santo Tomás de Aquino con las teorías que en derredor de esta ciencia expusieron los grandes comentadores del doctor dominicano y con la misma ontoteología impugnada por Heidegger. Al frente de esta corriente hallamos a Jean-Luc Marion, profesor de la Sorbona, quien ha intentado exculpar a Santo Tomás de la crítica heideggeriana de la ontoteología identificada lisa y llanamente con la metafísica occidental⁷³. El precio de esta absolución del Aquinate sería la renuncia definitiva a la posibilidad de la

⁷² «Die transzendente Theologie ist entweder diejenige, welche das Dasein des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt (ohne über die Welt, wozu sie gehört, etwas näher zu bestimmen) abzuleiten gedenkt, und heißt *Kosmotheologie*, oder glaubt durch bloße Begriffe ohne Beihilfe der mindesten Erfahrung sein Dasein zu erkennen und wird *Ontotheologie* genannt» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 660, hrsg. von B. Erdmann, en *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften [Berlin: Georg Reimer & Walter de Gruyter, 1902-1997], Band III, S. 420). Para comprender el significado de la ontoteología en la *Crítica de la razón pura* es necesario compulsarlo con las significaciones que Kant ha atribuido a la ontología, al conocimiento ontológico de Dios, a la teodicea y la teología. Un buen método para ello es la consulta del índice confeccionado por R. EISLER, *Kant-Lexikon: Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften/Briefen und Handschriftlichenm Nachlass* (Berlin: Ernst Siegfried Mittler & Sohn, 1930), reimprisión (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1964), s. vv. *Ontologie*, *Ontologischer Gottesbeweis*, *Theodizee* und *Theologie*, S. 400-403 un 530-534.

⁷¹ Cfr. M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en ID., *Identität und Differenz* (Pfullingen: Günther Neske, 1957), S. 35-73.

⁷² Cfr. M. E. SACCHI, «La metafísica a pesar de Heidegger»: *Sapientia* 54 (1999) 263-296; e ID., *El apocalipsis del ser: La gnosis esotérica de Martin Heidegger* (Buenos Aires: Basileia, 1999), pp. 61-90.

⁷³ Cfr. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, 2^{ème} éd. (Paris: Presses Universitaires de France, 1991); e ID., «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie»: *Revue Thomiste* 95 (1995) 31-66.

metafísica como conocimiento científico de la causa incausada de todas las cosas causadas y la adopción de un pensamiento que apunte a develar el misterio del *Deus absconditus*, el cual nada tendría que ver con el *ens commune* de la ontoteología ni con el *esse* o *actus essendi* de la metafísica tomista⁷⁴.

Habiendo fermentado al calor del agnosticismo de Kant, la palabra *ontoteología* fue recuperada por Heidegger introduciéndole una significación aún más peyorativa que aquella que ostentaba en la *Crítica de la razón pura*. Según Heidegger, la ontoteología, una ciencia desde Platón y Aristóteles engolfada en la especulación del ente en cuanto ente, patentizaría el fracaso de la metafísica para pensar el ser como puro ser.

6. Filosofía o ciencia del ser

La metafísica también es llamada *ciencia o filosofía del ser*, y, más acotadamente todavía, *ciencia del ser en cuanto ser*. Decía Fernand Van Steenberghen: «La science de l'être est appelée communément métaphysique»⁷⁵. Es la más vulgar de las denominaciones que recibe la metafísica en nuestro tiempo, a tal punto que el *Diccionario* de la Real Academia Española define nuestra ciencia como la parte de la filosofía «que trata del ser en cuanto tal, y de sus propiedades, principios y causas primeras»⁷⁶. Pero esta mala definición de la metafísica propuesta por los filósofos esconde un trasfondo tortuoso del cual son responsables, antes que nadie, los mismos filósofos contemporáneos que han redactado sus escritos en lenguas romances. Para éstos, en efecto, la metafísica sería la ciencia del ser. Un pasaje extraído de un libro de Maurice Blondel muestra la atribución abierta a la metafísica de este sujeto —el ser—:

«En vez, pues, de hacer girar la ontología sobre lo que por el pensamiento podemos conocer del ser [...], ¿no se debería, inversamente, buscar lo que del ser no conocemos a los fines de discernir finalmente lo que del ser hacemos reflotar al pensamiento, que lo aclarará aclarándose él mismo, y que, por una causalidad recíproca, nos mostrará cómo la vida interior del ser, inaccesible a toda inspección especulativa y, por así decir, exterior a su vida íntima, puede desarrollarse y manifestarse no sólo por los fenómenos, sino por un crecimiento espiritual que tal vez logrará mostrar que constituye una verdadera experiencia metafísica?»⁷⁷.

⁷⁴ Nuestra refutación de las opiniones de Marion fue adelantada en el artículo «La fabulación del horizonte del ser y la condena de la metafísica en nombre de la ontoteología: Réplica a Jean-Luc Marion»: *Philosophia* (1997) 134-171, reproducido con algunos pocos agregados en M. E. SACCHI, *Conquistas y regresiones en la restauración de la metafísica* (Rosario: Durandello, 2000), pp. 93-115.

⁷⁵ F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, 4^{ème} éd. (Louvain & Paris: Publications Universitaires de Louvain & Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1966), p. 8.

⁷⁶ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, s. v. *Metafísica*, t. II, pp. 1364.

⁷⁷ M. BLONDEL, *L'être et les êtres: Essai d'ontologie concrète et intégrale* (Paris: Librairie Félix Alcan, 1935), p. 382.

Muchos filósofos neotomistas también asignan a la metafísica la condición de ciencia del ser en cuanto ser. En opinión de Jacques Maritain,

«[...] el metafísico tiene por objeto especificante de su ciencia el ser considerado por él mismo, y según sus misterios propios, *ens secundum quod est ens* [...] Hay una ciencia que especula sobre el ser, que considera el ser en tanto que ser, tal su sujeto propio, y al mismo tiempo considera las propiedades del ser, los caracteres que pertenecen al ser en tanto que tal»⁷⁸.

Una confusión persistente, que se resiste a desaparecer de las locuciones propaladas por los metafísicos, hiere estas proposiciones de Maritain. La traducción del sustantivo latino *ens* por el francés *être* es insostenible, pues Maritain, habiendo deseado decir que la metafísica es la ciencia del *ens inquantum ens*, termina diciendo que sería la ciencia del *ser en cuanto ser*. Poco después Juan Ramón Sepich proclamaba otro tanto entre nosotros⁷⁹.

No extraña, entonces, que en nuestros días la metafísica también sea denominada *filosofía del ser*, tal cual se lee en los títulos de varios libros de autores de distintas orientaciones teoréticas. Este nombre se ha extendido aun entre los filósofos neoescolásticos⁸⁰. Pero es una denominación impropia de nuestra ciencia, pues su sujeto no es el ser, sino el ente en común. La metafísica es el saber científico cuyo sujeto es aquello que es en tanto sea; no el acto por el cual tal cosa es, por más que su proceso argumentativo la lleve a versar constantemente sobre el acto de ser en la misma medida en que sólo gracias a este acto las cosas son y obtienen su más profunda y determinante razón de entes.

5. Recapitulación y propuestas ulteriores

En el recuento precedente de las denominaciones de nuestra ciencia hemos registrado dieciséis nombres: 1) *sabiduría*, 2) *ciencia de los principios y de las primeras causas*, 3) *ciencia teológica o teología*, 4) *filosofía divina*, 5) *filosofía primera*, 6) *ciencia del ente en cuanto ente*, 7) *metafísica*, 8) *ciencia del ente común o del ente en común*, 9) *transfísica*, 10)

⁷⁸ J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative* (Paris: Pierre Téqui, s. d.), pp. 31-32.

⁷⁹ «[La metafísica] Se ocupa de indagar el ser; el que radica en el ser típico o fundamento y el que se encuentra en estado de dependencia. El sujeto es siempre el ser, susceptible de determinarse con estos dos predicados: subsistente y accesorio; primariamente ser y secundariamente tal» (J. R. SEPICH, *Lecturas de metafísica* [Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica, 1946], p. 156).

⁸⁰ Cfr. L. DE RAEYMAEKER, *Philosophie de l'être: Essai de synthèse métaphysique* (Louvain: Institut Supérieure de Philosophie, 1946); B. MONDIN S. X., *La filosofia dell'essere di S. Tommaso d'Aquino* (Roma: Herder, 1964); y P. ORLANDO, *Filosofia dell'essere: Saggi* (Napoli: M. D'Auria, 1979).

ciencia del ente absolutamente considerado, 11) *ontología*, 12) *ontosofía*, 13) *teología natural*, 14) *teodicea*, 15) *ontoteología* y 16) *filosofía o ciencia del ser*. Por las razones apuntadas en su momento, dos de estos nombres —*teodicea* y *filosofía o ciencia del ser*— son inapropiados. Otros tres no han tenido aceptación histórica: *filosofía divina*, *transfísica* y *ontosofía*. *Ciencia teológica* o *teología* se prestan a confusión por el uso que preferentemente se les ha dado en la era cristiana, esto es, como sinónimos de *teología sagrada*. Desde el punto de vista semántico, *ontología*, *teología natural* y *ontoteología* no son nombres inapropiados de la metafísica, pero sus connotaciones histórico-teoréticas encierran un caudal noemático intrincado, incluso inaceptable, que torna inconveniente su empleo. Las demás denominaciones designan apropiadamente la ciencia del filósofo primero.

Otros nombres se podrían añadir a éstos. Así, no sería inapropiado llamarla *teología filosófica*, pues este término indica mejor que *teología natural* su versación sobre la causa divina de todas las cosas del universo y, adicionalmente, evita las cadencias peyorativas que el último viene adoleciendo desde su denigración protestante. *Teología filosófica* tiene otra virtud: declara explícitamente que la metafísica no se identifica ni se confunde con la *sacra doctrina*. Por fin, la metafísica también podría denominarse *etiología*, y aun *protoetiología*, porque es el conocimiento de las primeras causas de todas las cosas; empero, el sustantivo *etiología* no es apto para distinguirla de las restantes ciencias, las cuales también son conocimientos ciertos por las causas, conforme a la definición del saber epistémico testada por Aristóteles⁸¹.

En tiempos en que la *περισσολογία* ha vuelto a instalarse en el lenguaje de la civilización sin aportarle ningún beneficio, y de la cual tampoco los filósofos parecen escapar, la metafísica necesita ser nombrada apropiadamente y a cubierto de complicaciones innecesarias. Desde ya, los nombres que se le aplican en absoluto afectan su esencia, pues todo nombre, al significar *ad placitum*, es de suyo arbitrario. No es verdad, luego, aquello que afirmaba Heidegger en una regresión inaudita al gnosticismo y al nominalismo a ultranza, esto es, que las cosas primeramente son y vienen a ser en el lenguaje⁸². Pero siendo éste el más eficaz medio de comunicación entre los humanos y un instrumento precioso para la transmisión del conocimiento, la arbitrariedad del repertorio de los signos lingüísticos no debe exceder los límites de la razonabilidad.

MARIO ENRIQUE SACCHI

⁸¹ Cfr. *Analyt. post.* A 2: 71 b 9-12.

⁸² «Im Wort, in der Sprache werden und sind erst die Dinge» (M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, 3. Aufl. [Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1966], S. 11).

NOTAS Y COMENTARIOS

Nota sobre economía y política en Aristóteles

No se necesita hacer un esfuerzo extraordinario para comprobar la escasa atención que se presta al tema de la economía en Aristóteles. La mayoría de los historiadores de la economía desechan el aporte del Estagirita a su ciencia o lo consideran sumamente primitivo¹. Aunque es una cuestión discutible, no la vamos a discernir aquí. En cuanto a los filósofos, son pocos los que consideran este asunto. Una excepción es el profesor belga Christian Rutten quien hace una afirmación que considero válida, y que podría servir de explicación a este posible desinterés en el pensamiento aristotélico sobre la economía. Dice Rutten: «La *económica* de Aristóteles no corresponde de ningún modo a eso que hoy llamamos *economía* [...] Esto no significa que no se encuentren en Aris-

¹ Cfr., e. g., Joseph A. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis* (Londres: George Allen & Unwin, 1954), trad. M. Sacristán; *Historia del análisis económico* (Barcelona: Ariel, 1971), para quien no hay en él más que un mediocre sentido común (p. 99)). Charles Gide y Charles Rist comienzan su *Histoire des doctrines économiques* (París: Sirey, 1947) con los fisiócratas. William Letwin lo hace con Josiah Child (s. XVII): *The Origins of Scientific Economics* (New York: Doubleday, 1964) y Overton Taylor en el siglo XVIII: *A History of Economic Thought* (New York: MacGraw-Hill, 1960). Othmar Spann dice que Aristóteles fue muy poco importante en materia económica: *Historia de las doctrinas económicas* (Madrid: Revista de Derecho Privado, 1934), p. 13), y E. Whittaker lo pasa por alto: *History of Economic Thought*, (New York: Longmans, 1940). Henry W. Spiegel afirma que las contribuciones aristotélicas a la economía no constituyen un cuerpo coherente de pensamiento: *The Growth of Economic Thought* (Duke University Press, 1983), p. 24. Sólo Eric Roll dice que «Aristóteles fue el primer economista analítico» (*Historia de las doctrinas económicas*, 3a. ed. [México: FCE, 1958]). También entre los historiadores esta opinión es generalizada: cfr., e. g., Moses I. FINLEY, «Aristotle and Economic Analysis», en ID., *Studies in Ancient Society: Past and Present Society* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974), trad. R. López: «Aristóteles y el análisis económico», en *Estudios sobre historia antigua* (Madrid: Akal, 1981), pp. 37-64. Finley sostiene que en Aristóteles no hay análisis económico: cfr. pp. 49ss.

tóteles, en la *Política*, las *Éticas* y la *Retórica*, desarrollos acerca de la realidad económica en sentido contemporáneo»².

La *económica* es para Aristóteles el gobierno de la casa, la administración doméstica³. Sostiene que hay una prioridad temporal de la casa respecto a la πόλις, de la que es parte⁴. Por eso comienza la *Política* estudiando la casa en el libro I. Esa prioridad no es de naturaleza: esta última corresponde a la política. También al comienzo de la *Ética Nicomachea* había señalado la consiguiente subordinación de la *económica* a la política⁵.

Los capítulos 3 a 11 del libro I de la *Política* contienen su concepción de la *económica*. La casa griega se compone de personas y posesiones. Las personas son el dueño de casa, su mujer y sus hijos. Las posesiones, los esclavos —«posesiones animadas»— y las riquezas. Estas partes dan origen a tres relaciones reguladas por la *económica*: «La heril (δεσποτική), la conyugal [...] y la procreadora»⁶; «el gobierno de los hijos, de la mujer y de toda la casa, que llamamos administración doméstica (οἰκονομική)»⁷.

Otro concepto que es necesario explicar para aclarar el significado de la *económica* aristotélica es el de crematística. La *económica* es el uso de las cosas de la casa, mientras que la crematística es la adquisición de esas cosas⁸, «ya que sin las cosas necesarias son imposibles la vida y el bienestar (εὖ ζῆν)»⁹. La *económica* está orientada al bien, mientras que la crematística tanto puede ser parte de la *económica* —una crematística limitada—, como extraviarse buscando como fin las riquezas de modo ilimitado, sin referencia alguna a la vida buena. La primera forma de crematística es «aquella en virtud de la cual la economía tiene a mano, o se procura para tener a mano, los recursos almacenables necesarios para la vida y útiles para la comunidad civil o doméstica»¹⁰. La segunda, aquella «para la cual no parece haber límite alguno de la riqueza y la propiedad»¹¹.

² Ch. RUTTEN, «L'économie chez Aristote»: *Les Cahiers de l'Analyse des Données* 13 (1988) 289-294; cfr. 289.

³ *Polit.* I 3: 1253 b 1-3. Usamos la edición bilingüe de Julián Marías y María Araujo (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951).

⁴ Cfr. *Polit.* I 2: 1253 a 19-20 y I 3: 1253 b 1-3; *Oecon.* 1: 1343 a 14-5. Sobre la legitimidad del uso de este libro, de autenticidad dudosa, cfr. nuestro artículo «La concepción aristotélica de la economía»: *Philosophia* (1993) 9-83, especialmente 12-13. En ese trabajo se encontrará una exposición más detallada de las ideas de Aristóteles sobre la economía.

⁵ Cfr. *Ethic. Nicom.* I 1: 1094 a 1-18. Para la traducción al castellano usamos la edición bilingüe de Julián Marías y María Araujo, 6a. ed. (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994).

⁶ *Polit.* I 3: 1253 b 9-10.

⁷ *Polit.* III 6: 1278 b 37-8.

⁸ Cfr. *Polit.* I 8: 1256 a 11-12.

⁹ *Polit.* I 4: 1253 b 24-25. La traducción de εὖ ζῆν por *bienestar* es defectuosa. La «vida buena» es algo distinto del bienestar; tiene una marcada connotación moral que excede el ámbito del anterior.

¹⁰ *Polit.* I 8: 1256 b 27-30.

¹¹ *Polit.* I 9: 1257 a 1.

La τέχνη, dice Aristóteles, tiene un número limitado de instrumentos o medios¹²; en cambio, es ilimitada respecto a su fin: «Se proponen conseguirlo en el más alto grado posible»¹³. Cuando el fin, en vez de ser la vida buena de la persona y de la πόλις, es el dinero y los recursos, surge este arte crematístico «censurado»¹⁴, que se autonomiza de la *económica*. La crematística subordinada es natural¹⁵, limitada y necesaria. La otra, en cambio, es fruto de cierta experiencia y técnica, ilimitada e innecesaria¹⁶. En la primera se persigue a través de los recursos o riquezas —no sólo el dinero— un fin exterior, y en la segunda, sólo el propio aumento de esos instrumentos¹⁷. Como ambas usan el mismo medio (el dinero), advierte Aristóteles, es muy fácil confundirse. La búsqueda de lo necesario, un criterio de necesidad, queda superado por el criterio de maximización, que será típico de la economía moderna.

¿Cuál es la causa de esta confusión? La ilimitación —ἄπειρον (*Polit.* 1258 a 2ss)— del apetito en la búsqueda de los medios, responde el Estagirita. Su origen, aclara Tomás de Aquino, es la concupiscencia, que tiende al infinito, mientras que la virtud busca sólo lo necesario¹⁸. La insubordinación de la crematística respecto a la *económica* responde a la del apetito respecto a la razón. Los que buscan sólo vivir, no vivir bien, se dejan guiar por el deseo de los placeres corporales, que parecen depender de la posesión de bienes y se dedican por completo a los negocios¹⁹. «La causa de esta actitud —dice Aristóteles en la *Política*— es el afán de vivir, no de vivir bien, pues siendo este apetito ilimitado, apetecen medios también ilimitados»²⁰. Es la situación del hombre que ha emprendido la *vida de negocios*, a la que se refiere en la *Ética Nicomachea*²¹. Se confunde la búsqueda de la mayor felicidad, con la de las mayores riquezas. Pero lo material debe tener un límite, «y es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues sólo es útil para otras cosas» (*Ibid.*). Los bienes externos tienen un límite, como todo instrumento, y «todas las cosas son de tal índole que su exceso perjudica necesariamente»²².

De lo dicho surge que la *económica* está comprendida en aquellos actos que son intrínsecamente morales, en el campo de la *πρᾶξις* aristotélica, mientras que la crematística es de aquellos actos que están subor-

¹² Cfr. *Polit.* I 8: 1256 b 34-7.

¹³ *Polit.* I 9: 1257 b 26-7.

¹⁴ *Polit.* I 10: 1258 b 1.

¹⁵ Es natural en un doble sentido: en cuanto que se surte de productos naturales, y en cuanto que su naturaleza consiste en la adquisición de lo necesario. Al respecto, cfr. nuestro «Economía y naturaleza en Tomás de Aquino»: *Acta Philosophica* 4 (1995) 315-321.

¹⁶ Cfr. *Polit.* I 9: 1257 a 4-5.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, 1257 b 36-38.

¹⁸ *In I Polit.*, lect. 8, n. 126.

¹⁹ Cfr. *Polit.* I 9, in fine.

²⁰ *Polit.* I 9: 1257 b 40-41 - 1258 a 1.

²¹ Cfr. *Polit.* I 5: 1096 a 5-6.

²² *Polit.* IV 1: 1323 b 7-10.

dinados a la moral como algo que les viene de fuera, la ποίησις. Consecuentemente el hábito de los actos propios de la *económica* sería una virtud, mientras que el de la crematística una τέχνη; a su vez, el saber acerca de la *económica* sería ciencia práctica, y el de la crematística, ciencia poiética.

Aristóteles no habla de *economía* sino de *económica*, que gramaticalmente es un adjetivo²³. ¿Adjetivo de qué sustantivo? Parecería que de «arte»: la *económica* sería un determinado arte —τέχνη—. En los *Económicos*, I, aunque su autor nunca habla del «arte económico», incluye tanto a la *económica* como a la política entre las τέχναι. En un pasaje de la *Política* se debe sobrentender, por el contexto, el término «arte» —María Araujo y Julián Marías lo explicitan²⁴—. Ernest Barker traduce *económica* por *art of household management* mientras dice que la crematística es el *art of acquisition*²⁵. Manuela García Valdés en su traducción de los *Económicos* vierte οἰκονομική y πολιτική como artes de gobernar la casa y la ciudad respectivamente²⁶. Tomás de Aquino, en quien se encontraría la solución para el problema que suscita este sustantivo, que plantearemos enseguida, habla de *ars possessiva* (*In I Polit.*, lect. 6, n. 97), y de que, del mismo modo que un arte está subordinado a otro, así lo está la *pecuniativa* respecto a la *oeconomica* (*ibid.*, nn. 99-100). No obstante, trabaja habitualmente, como lo hace el «Filósofo», con el adjetivo, sobrentendiendo que es un arte²⁷. Ahora bien —y ésta es la cuestión—, el arte, según su acepción más habitual, es la virtud de la inteligencia *poiética*, una disposición estable para la producción acompañada de razón verdadera, es decir, la correcta disposición para producir algo (*Ethic. Nicom VI 4, passim*). De donde sería contradictorio aplicar la noción de arte a la *económica* pues es notorio que no tiene por objeto producir nada, sino administrar o gobernar, regir la casa. Se trata de una πράξις, una acción o actuación, no de una ποίησις o producción, cuya obra es exterior al artista. La *económica* debe ser πράξις, pues su obra queda en el sujeto, es un aspecto de su propia vida buena, no es exterior al mismo.

La aparente incoherencia entre que οἰκονομική sea adjetivo de arte y que no sea un arte, se supera acudiendo a un pasaje de la *Ética Nicomáquea* en el que Aristóteles incluye a la *económica* entre las δυνάμεις, facultades²⁸. También en *Los económicos* se habla de cuatro facultades

²³ Tanto en los *Económicos*, como en la *Política* y en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles se refiere a la οἰκονομική. Son escasos los pasajes (*Polit.* I 3, 4, 10 y 13; II 5, y III 4, 8 y 14) en que sustantiviza el término, usando οἰκονομία, que Araujo-Marías traducen como «administración doméstica» reservando *economía* para el adjetivo —para el que acá hemos usado y seguiremos usando *económica*—.

²⁴ *Polit.* I 8: 1256 a 14.

²⁵ En el comentario a su traducción de la *Política* (Oxford: Clarendon Press, 1952).

²⁶ Madrid: Gredos, 1984.

²⁷ Jenofonte (*Económico*, I 1 y 2) dice que la οἰκονομία ἐπιστήμη es una τέχνη.

²⁸ *Ethic. Nicom.* I 2: 1094 b 2.

del amo de casa propias de la *económica*²⁹. Gianni Vattimo observó hace años que el uso de τέχνη tiene en Aristóteles dos sentidos: el de ἐξίς, *habitus*, la virtud de la producción de la *Ética Nicomaquea*, y el de δύνανμις en la *Física* (y otros escritos), facultad o potencia racional³⁰. Jorge Martínez Barrera hace notar cómo este segundo sentido más «amplio» de arte como facultad o principio general de todas las acciones humanas, explica el aparente contrasentido de su uso referido a la política tanto en la *Política* como en la *Ética Nicomaquea*, ya que incluye, precisamente por ser principio general, la acción (πρᾶξις) y la producción (ποίησις). Martínez Barrera muestra cómo esta aplicación del concepto de arte-facultad a la política estaba clara en Tomás de Aquino que comienza su *prooemium* al *Comentario a la Política* diciendo: «Sicut Philosophus docet in secundo *Physicorum*, ars imitatur naturam»³¹. Podemos trasladar esta explicación a la *económica*, puesto que como ya señalamos, el Estagirita también la considera como una δύνανμις. De este modo se puede conciliar la posibilidad de que la *económica* sea a la vez τέχνη y φρόνησις, es decir, arte en cuanto facultad y prudencia en cuanto virtud.

Esta interpretación concuerda con otras ideas aristotélicas. No basta para conseguir la vida buena, aunque sea de uno solo, con la prudencia individual. También son necesarias otras formas de prudencia, la prudencia económica y la prudencia política³². Las mismas son la recta razón aplicada a su ámbito —la acción en la casa o en la ciudad— y por ello son hábitos de la acción que facilitan su corrección, es decir, virtudes. También en la *Ética a Eudemo* habla de las prudencias política y económica³³. La *económica* es entonces —hasta ahora— un arte-facultad y una forma de prudencia, cualificación del anterior. La virtud —prudencia— no existe sin la facultad y no se identifica con ella: «La virtud hace recta la elección, pero el hacer todo lo que hay que hacer para llevarla a cabo, ya no es propio de la virtud, sino de otra facultad»³⁴, la destreza (δεινότης). Sin la facultad no hay acto, y sin la virtud este acto no es correcto, de donde ambas son necesarias y se complementan. La facultad mueve a la acción correspondiente y la virtud la cualifica. Pero al igual que la política la *económica* es más acción que conocimiento³⁵.

La *crematística*, en cambio, es facultad y acción, pero no es virtud: la determinación de sus actos le viene de la *económica* o de la política a las

²⁹ *Oecon.* 1: 1344 b 22-24.

³² Cfr. G. VATTIMO, *Il concetto di fare in Aristotele* (Torino: Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, 1961), pp. 64ss.

³¹ Cfr. J. MARTÍNEZ BARRERA, «El uso tomista del *Ars imitatur naturam* en el Prologus del comentario a la *Política* de Aristóteles»: *Philosophia* (1993) 97-114.

³² Cfr. *Ethic. Nicom.* VI 8: 1141 b 31.

³³ Cfr. *Ethic. Eudem.* I 1: 1218 b 13.

³⁴ Cfr. *Ethic. Nicom.* VI 12: 1144 a 20.

³⁵ Cfr. *Ethic. Nicom.* I 3: 1095 a 6. Como señala Alasdair MacIntyre (*After Virtue* [Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984]; trad. A. Valcárcel: *Tras la virtud* [Madrid: Editorial Crítica, 1987], pp. 205ss), «Aristóteles mantiene que la conclusión de un silogismo práctico es una clase concreta de acción». Conclusión del razonamiento práctico propio de la política —y también por tanto de la *económica*— es el acto.

que debe estar subordinada. Aristóteles se refiere a la crematística como a una ποιητική³⁶. No es virtud, pues la virtud es hábito para un fin necesariamente bueno, y la sola adquisición de dinero y riquezas no es de suyo necesariamente buena, sino sólo en la medida en que esté orientada a la vida buena por la *económica* y política. El fin de la crematística, es medio para la *económica*³⁷. «Es evidente, señalaba Aristóteles, que la riqueza no es el bien que buscamos, pues sólo es útil para otras cosas»³⁸. El uso de riquezas, igual que su adquisición, tampoco es de suyo necesariamente bueno, pero la *económica* se lo propone en vista de la vida buena, subordinada —de lo contrario no sería *económica*— a la política: «De las cosas que tienen uso, es posible usarlas o bien o mal, y la riqueza pertenece a las cosas útiles»³⁹. La *económica* es normativa según las normas de la ética, la crematística, lo es también, pero según las del arte. Según Newman la crematística sería más bien arte o «ciencia productiva»⁴⁰, mientras la οἰκονομική, en cambio, sería una «ciencia práctica» como la πολιτική, una «ciencia ética»⁴¹. Así lo ven también Ernest Barker⁴², Carlo Natali⁴³ y Peter Koslowski⁴⁴.

He considerado necesario hacer todas las precisiones previas antes de proponer la reflexión central de este trabajo que comienza retomando un texto ya citado. La crematística no es sólo arte de la *económica*, sino también de la política:

«Hay una especie de arte adquisitivo que es naturalmente parte de la economía: aquella en virtud de la cual la economía tiene a mano, o se procura para tener a mano, los recursos almacenables necesarios para la vida y útiles para la comunidad civil o doméstica»⁴⁵.

Es decir, la crematística es naturalmente parte de la economía (en cuanto le provee el instrumento), pero esos instrumentos son necesarios y útiles no sólo para la casa sino también para la política. Si se usan en el ámbito de la casa —hoy diríamos «privado»— se hacen según las normas de la economía; si se usan en el ámbito de la polis, se hará según los fines y normas de la política. Para Aristóteles no existe economía de la πόλις —como actividad, hábito y ciencia—: es simplemente política. A lo más, en un esfuerzo de asimilación al lenguaje contemporáneo, po-

³⁶ *Polit.* I 9: 1257 b 7.

³⁷ Cfr. CHR. RUTTEN, *op. cit.* p. 290.

³⁸ *Ethic. Nicom.* I 5: 1096 a 6-7.

³⁹ *Ethic. Nicom.* IV 1: 1120 a 4-5.

⁴⁰ *The Politics of Aristotle*, vol. I, p. 126, nota 3.

⁴¹ *Ibid.*, p. 133.

⁴² En el comentario a su traducción de la *Política* (Oxford: Clarendon Press, 1952), p. 18, nota E.

⁴³ «Aristotele e l'origine della filosofia pratica» en *Filosofia pratica e scienza politica*, a cura di C. Pacchiani (Padova: Francisci Ed., 1980), pp. 115ss.

⁴⁴ *Economics and Philosophy* (Tübingen: J. Chr. B. Mohr [Paul Siebeck], 1985), pp. 1-3.

⁴⁵ *Polit.* I 8: 1256 b 12-4.

dríamos hablar de economía política (que como señala Arendt es una *contradictio in terminis* para Aristóteles) a condición de que sea ciencia práctica inmersa en la política.

La visión de la economía política como ciencia práctica tiene una serie de consecuencias importantes, que surgen de la aplicación a la ciencia económica de las características propias del conocimiento práctico. El resultado difiere notablemente del planteo de la corriente principal de la ciencia económica actual: en cuanto a su método, al papel de los juicios de valor, el lugar de la libertad humana, la certeza que se ha de buscar, el alcance del conocimiento, etc. Tal como afirmamos al principio con Rutten la *económica* aristotélica no corresponde a lo que hoy se llama ciencia económica.

En efecto, mientras que la ciencia práctica acepta que es incierta en sus conclusiones, la economía pretende la certidumbre como objetivo. Otra distinción radica en la concepción antropológica implícita en una y otra. La visión del hombre encerrada en la economía como ciencia práctica es la de un ser libre y social, inmerso en la historia y en un lugar; en cambio, el hombre de la economía moderna es un ser aislado que reacciona frente a estímulos. La ciencia práctica admite una pluralidad de recursos metodológicos; en cambio, la economía actual tiende a la univocidad metódica. La economía contemporánea razona técnicamente, mientras que la aristotélica acude a la razón práctica. Finalmente, mientras que la ciencia práctica tiene un fin práctico, la economía «simula» una finalidad meramente descriptiva, explicativa y predictiva, pero nunca normativa. Acuña los términos «economía aplicada» y «política económica» para expresar el contacto con la acción económica concreta. Ambas quedan fuera de la estricta ciencia económica. Esta restricción está íntimamente ligada a la siguiente diferencia. En tanto que la ciencia práctica es por definición valorativa, la economía respeta el criterio de neutralidad valorativa de las modernas ciencias sociales como requisito de cientificidad: la economía adapta medios a fines; los fines son datos, exteriores a la misma. Sabemos que esta postura es irreal. La imposibilidad de la *Wertfreiheit* es una idea consolidada en la filosofía de las ciencias sociales que no vamos a tratar aquí. Más aún, la normatividad de la economía es casi su único sentido⁴⁶.

Considerada desde el marco conceptual aristotélico, la economía contemporánea es crematística, una técnica que en la medida que se pone en práctica es acción social, es decir, política. La economía contemporánea toma el lugar de la política. En recientes desarrollos como los de la Escuela de la Elección Pública este reemplazo no es inconsciente sino deliberado. En cambio, desde una visión aristotélica, en palabras de Alfredo Cruz Prados, «si, como *polis*, no ordenamos la economía *políti-*

⁴⁶ Cfr. mi trabajo «Las tareas de la economía, su carácter normativo y sus conexiones con la ética», sometido para publicación en la revista *Económica*.

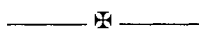
ca a un fin determinado —el bien común de la *polis*—, no podemos juzgar si esa economía está cumpliendo su misión —si es justa—, y tampoco podemos juzgar si las conductas económicas individuales son justas»⁴⁷. Es un error conceptual pensar la economía al margen de la política; más aún, no existe la economía fuera del ámbito privado: lo que existe es sólo la política. Esta postura aristotélica puede servirnos para reflexionar y fijar criterios a las actuales relaciones entre economía y política. Se ha producido un divorcio de un matrimonio que es indisoluble por naturaleza.

Sólo recientemente, ante las limitaciones de una economía que por ser una técnica adopta métodos propios de las ciencias naturales, han surgido reacciones heterodoxas respecto a la corriente principal, de una magnitud suficiente como para hacerse sentir. Estos nuevos heterodoxos ponen el acento en la necesidad de tener en cuenta factores culturales, históricos y hermenéuticos que explican la incertidumbre y la dinámica propia de lo económico. Llegan a atisbar que la inclusión de estos factores no ha de hacerse como si fueran otras variables de un modelo matemático cada vez más complejo sino como consideraciones de tipo prudencial. Han respondido positivamente cuando se les ha sugerido que se requiere agregar un concepto más profundo de la libertad humana que supere el meramente externo⁴⁸. Algunos han rescatado la clásica expresión *political economy* para referirse a una ciencia moral de la economía política (tal como lo fue para los economistas de la escuela clásica), conservando *economics* (un término acuñado por los economistas marginalistas) para la técnica económica⁴⁹.

Estas reacciones llenan de esperanza pues provienen de algunos economistas que, con una actitud sumamente honesta, reconocen que están siguiendo un camino equivocado. Sin embargo, al tratar con ellos resulta evidente que precisan el apoyo de una filosofía dispuesta a un diálogo llano, que adapte su terminología y modos de comunicarse a un auditorio de otra ciencia, como hiciera Aristóteles en su tiempo.

RICARDO F. CRESPO

Universidad Nacional de Cuyo.
Universidad Austral, Buenos Aires.



⁴⁷ En «La articulación republicana de la sociedad civil como intento de superar el liberalismo», en *Jornada sobre la Sociedad Civil como fórmula de integración social* (Madrid: Fundación Independiente, 1998), p. 47.

⁴⁸ He reseñado estas posturas en *Liberalismo económico y libertad* (Madrid: Rialp, 2000).

⁴⁹ Sobre las relaciones y alcances de estas disciplinas —*economics* y *political economy*— cfr. nuestra controversia con el economista Peter J. Boettke, «Is Economics a Moral Science?», y especialmente la respuesta a Boettke, «What Concept of Political Economy?»: *The Journal of Markets and Morality* I (1998).

Sobre algunos puntos controvertidos en la bioética de matriz católica

Mi propósito en este trabajo es doble. *a)* En primer lugar me interesa exponer por qué estimo que la bioética de matriz católica ocupa justificadamente un lugar destacado entre otras versiones posibles. Para eso, insistiré en lo que a mi parecer constituye uno de sus rasgos característicos, y es el hecho de que ella puede tener una apoyatura en la razonabilidad práctica o prudencia antes que en el recurso *a priori* de la revelación o la fe, sin que esto implique una renuncia a ellas. *b)* En segundo lugar, y a pesar de lo anterior, me detendré en algunas tesis que han sido y son empleadas con cierta ligereza por los biomoralistas católicos. Convendría revisarlas porque de alguna manera desestabilizan la especificidad de esa bioética. Esas tesis por reconsiderar son las siguientes: primero, un asunto de orden metodológico; segundo, el axioma de la sacralidad de la vida; tercero, la idea de que la vida es un don de Dios; y finalmente, me referiré al fundamento de la dignidad de la persona.

a) Una bioética católica por derecho propio

Se puede hacer ver que existe una bioética de matriz católica, con una especificidad propia que la distingue netamente entre las demás. Esto, el católico debe tenerlo lo suficientemente claro como para hacerse cargo del enorme peso y responsabilidad que su posición conlleva. El moralista católico no es un representante de una de las tantas religiones; la suya no es tampoco una variable cultural más entre otras, como la lengua, la raza, el arte, etc. La pregunta obvia es: ¿por qué el católico no está ni puede estar en un mismo nivel de horizontalidad respecto de los otros credos? Sobre todo por dos razones.

En primer lugar, porque su propia condición de católico exige de él una apertura hacia lo razonable. Ahora bien, esa apertura es un *constitutivo intrínseco* de su religión. Es connatural y al mismo tiempo imperativo del catolicismo la disposición a dejarse convencer por la razonabilidad de los argumentos. Esta inclinación, y deseo ser muy enfático en esto, es propia, esencial y privativa del catolicismo y de la institución que lo alberga, es decir, la Iglesia Romana. Es propio del catolicismo el estar en condiciones de justificar, *desde lo religioso*, una determinada postura ética o bioética. En la medida en que alguien reconoce la razonabilidad de un argumento, su actitud ya es católica. ¿Significa esto que la razonabilidad depende del ser católico, como si dijéramos: «esto es verdad porque lo dice el catolicismo»? De ninguna manera, sino exactamente al revés: la catolicidad de la argumentación en materias morales depende de su razonabilidad. Un discurso ético que anteponga su condición de ca-

tólico a la razonabilidad, es un discurso que ha comenzado al revés y no es aceptable en el diálogo franco con las otras culturas.

Esta posición en defensa de la razonabilidad puede ser reivindicada de pleno derecho por el catolicismo, como constitutivo intrínseco, porque a éste ha correspondido la reflexión en profundidad acerca de la conexión entre el plano de lo moral y el plano de lo religioso. En ese ejercicio de la razón, el catolicismo ha descubierto la existencia de una íntima vinculación entre estos dos órdenes, lo cual tiene una consecuencia excepcionalmente importante: que Dios es una presencia viva y operante en la historia y en las personas de cada uno de los hombres, sin excepción. Ahora bien, es igualmente digno de mencionar que para el catolicismo, esto último *no es una verdad de fe*, sino de la razón natural y por lo tanto, el entendimiento de esta presencia no está reservado al círculo exclusivo de quienes están iluminados por la fe. La comprensión de este asunto no es fácil y requiere mucho estudio, es cierto. Pero tampoco la teoría cuántica es fácil de comprender y no por ello decimos que vale sólo para los físicos. Pues bien, la conexión de Dios con el orden moral es posible mediante lo que los filósofos católicos llaman «ley natural», cuya definición no debe ser confundida con la que de ella han dado los pensadores abiertamente anticatólicos, como Thomas Hobbes en el *Leviathan*, por ejemplo. La ley natural es una directa participación de la naturaleza humana en la divina; por ella podemos llegar a compartir un aspecto de la naturaleza divina. Ahora bien, esa participación consiste en algo muy concreto: es una participación *racional* (no corporal ni emocional) en el fundamento último de la conducta. Todo aquello que a la razón educada aparece como obvio, sin la menor sombra de duda, incluso como una perogrullada, es el modo como Dios se hace presente en cada hombre de una manera muy específica. Cada vez que alcanzamos una verdad absoluta, una verdad que la razón acepta sin la menor hesitación, sea importante o no, Dios se ha puesto en contacto con nosotros. Y el descubrimiento de esto es católico. Por eso el católico tiene una religión especial: es la única que ha hecho del culto de la razonabilidad ética una forma esencial del culto divino. El católico honra a Dios cada vez que se compromete incondicionalmente en la búsqueda de la verdad y en su puesta en práctica. Y esto no es, insisto, un agregado externo a su religión, sino que por el contrario, la constituye, la estructura y le da sentido desde adentro. Y puesto que la verdad tiene como uno de sus ámbitos de manifestación el terreno de lo moral, esto explica por qué el catolicismo es una religión comprometida por su propia naturaleza con el orden del obrar humano. Una vez más, la noción de *ley natural* es la que hace posible la íntima articulación entre la naturaleza divina con la buena conducta humana. La ley natural es, en definitiva, lo que garantiza la especificidad de la ética católica. Se trata una especificidad que apunta, sin embargo, a lo universal, sin acepción de personas. Todo esto podría no excluir una cierta cuota de incertidumbre o simple verosimilitud en las conclusiones, debido a la naturaleza misma de la acción hu-

mana. Pero es suficiente comienzo de bondad ética que los razonamientos anteriores a las decisiones y acciones hayan tenido en la base un impulso moral que no puede ser erróneo: el amor y la búsqueda de la verdad, los cuales habrán de superponerse e incluso oponerse al cálculo subjetivo o pasional.

Hasta aquí he mostrado cómo veo la diferencia entre el catolicismo y el resto de las demás posiciones y por qué me parece que la posición católica es inconmensurable respecto de las demás. Sin embargo, debido a las presiones de la bioética, una disciplina cuya solidez científica queda todavía por demostrar, algunos pensadores católicos emplean razonamientos no del todo convincentes. Y se trata de cosas bastante relevantes, como se verá.

b) *Discutibilidad de algunas tesis bioéticas*

1. Ciertas inconsistencias metodológicas

En primer lugar, deseo referirme a la costumbre de algunos moralistas católicos de defender o combatir sus posiciones apoyándose en razones exteriores al tipo de problema en discusión. Por ejemplo, cuando se trata de argumentar a favor de un determinado asunto de índole puramente moral, que puede y debe ser resuelto por la razonabilidad de la argumentación ética, a veces se cede a la tentación de transformarlo en un asunto técnico-científico para obtener un golpe efectista. Esto se ve por ejemplo en las discusiones acerca de la contracepción. Las disputas suelen estar plagadas de datos farmacológicos y de razonamientos que aluden a las desventajas que puede acarrear el uso de contraceptivos para la salud de la mujer: daños físicos, psíquicos, etc. Pero con esto, un problema que es netamente de orden moral, tiende a ser presentado como un asunto técnico-médico. Esas argumentaciones externas al verdadero problema, deben utilizarse prudentemente, y si no es posible, directamente eliminarlas. Si el moralista católico está íntimamente convencido de la maldad moral de la contracepción, la mejor estrategia argumentativa es presentar la verdad tal como él la ve, es decir, esencialmente como un problema moral en el que el dato técnico o farmacológico tiene una relevancia secundaria. Un católico se irritaría, y con razón, contra un testigo de Jehová que rechazara las transfusiones sanguíneas argumentando que los accidentes derivados de las mismas pueden ser fatales, cuando todos sabemos que, en realidad, su posición contra las transfusiones deriva de una interpretación muy particular de un versículo de la Biblia y no de otra razón. Pues bien, el no católico percibe inmediatamente que cuando el católico defiende ciertas verdades de orden moral apoyándose en razonamientos tomados prestados de la medicina, de la estadística, o de cualquier otro saber, aun cuando sean verosímiles, no está siendo honesto, y esto resulta también sumamente irritante. Por cierto, ésta no es una falacia exclusivamente católica. También la vemos

en obra cada vez que se transforma un problema esencialmente moral en un asunto de salud pública, psicológico o social, como el caso del aborto. Pero si el problema ético no es planteado de entrada, el resto es des-honestidad intelectual, impostura o hipocresía, o todo a la vez.

2. *La sacralidad de la vida*

No me parece evidente que la vida sea sagrada, así, sin más aclaraciones. Lo sagrado es otra cosa, indica algo que está separado del resto. Si por «sacralidad de la vida» se quiere expresar una cierta *intangibilidad* de lo biológico (digo «cierta» a sabiendas), estoy de acuerdo. Pero de ahí a afirmar que la vida sea sagrada, sin explicar en qué sentido lo es, nos pone en el riesgo de desvalorizar las cosas que son sagradas en la acepción principal del término. La vida biológica no es absolutamente intangible. Todo el campo legítimo de intervención biomédica (tratamientos farmacológicos, quirúrgicos, psiquiátricos, radiactivos, genéticos, etc.) implica, por el contrario, la *tangibilidad* de la vida. Hay casos, incluso, en que la supresión misma de la vida puede ser defendible, como en la legítima defensa y la guerra justa, y tenemos también un caso en el cual la supresión de la vida hasta ha llegado a ser deseable, como lo demuestran por ejemplo los juicios contra los criminales de guerra o la ejecución reciente de Timothy McVeigh. El martirio es otro caso donde la supresión de la vida es legitimada. La muerte de un *nasciturus* como consecuencia secundaria no deseada de un tratamiento médico legítimo de una madre, es otro caso en el que la supresión de la vida puede ser moralmente tolerable. Nada de esto habla de la sacralidad de la vida en el sentido de su intangibilidad. Por otra parte, la insistencia irreflexiva en este asunto, tiende a olvidar que hasta Santo Tomás de Aquino por lo menos, arrancando ya desde la antigüedad clásica, existía una idea muy clara acerca de la diferencia entre el simple *vivir* y la *vida buena*. Lo que distingue al hombre en su estado de plenitud es, precisamente, su capacidad de elevarse por encima del simple vivir y comprometerse en otra forma de entender la vida. No es aventurado pensar que la exaltación del puro vivir biológico comienza como una consecuencia de los procesos de secularización. Incluso más, no faltará quien diga, con bastante fundamento, que el logro final del espíritu secular, o del laicismo, ha consistido precisamente en convencernos de la sacralidad de la vida. Con este criterio un homicidio sería una profanación, cuando claramente no es así. Un homicidio, está tal vez de más recordarlo, es para Santo Tomás, por ejemplo, una violación del derecho y no un sacrilegio. Así pues, si vamos a decir que la vida es sagrada, tengamos en cuenta qué entendemos por *vida* y qué entendemos por *sagrado*. Seamos cuidadosos para que, al querer sacralizar la vida, no favorezcamos involuntariamente la secularización o, lo que sería peor, la profanación de lo verdaderamente sagrado, aquello que sí es absolutamente intangible.

3. *La vida como «don» de Dios*

Con esto también es preciso ser cautelosos. La idea de «don» implica la renuncia a la propiedad de algo que se tenía. Por ejemplo, si yo le regalo a Pedro mi computadora, simplemente porque me da la gana hacerlo y, supongamos, sin ningún merecimiento de su parte, está claro que yo no puedo ejercer ningún derecho de supervisión sobre lo que Pedro hará con esa computadora, la cual, en adelante, es suya y solamente suya. Pedro hará lo que quiera con ella y yo no soy quién para pedirle cuentas. Y lo mismo con la vida. Si ella nos ha sido dada por Dios a la manera de un don, alguien podría decir que le asiste el derecho de hacer con ella lo que le plazca, o por lo menos, que no está obligado a dar cuentas a Dios por algo a cuya propiedad Él habría renunciado. Estos problemas se suscitan, como el anterior, el referido a la sacralidad de la vida, porque se dan como ciertos sin más algunos usos metafóricos o poéticos de la lengua, sin tomar en cuenta que el lenguaje en materias bioéticas debe ser muy riguroso porque así lo exige la naturaleza de los problemas. Se trata siempre de dilemas suscitados en lo esencial por la intervención de la tecnociencia en el manejo de la vida humana enferma, pero esa tecnociencia emplea expresiones muy precisas y específicas, reacias, o en todo caso insensibles, a la expresión metafórica. Estrictamente hablando entonces, no podemos defender en un mismo plano lingüístico la idea de la responsabilidad última ante Dios por lo que hacemos con nuestra vida, y, al mismo tiempo, la idea de que ella es un don de Él.

El concepto de la sacralidad de la vida y el de que la vida es un don, por pertenecer a un nivel de lenguaje extramoral, no poseen la suficiente fuerza argumentativa para convencer a alguien de la razonabilidad o insensatez de una conducta terapéutica determinada.

4. *El fundamento de la dignidad de la persona*

Suele repetirse hasta el cansancio, como si todo el mundo no estuviera de acuerdo con esto, que la persona humana es portadora de una dignidad especial. El argumento, al igual que los anteriores, también carece de fuerza argumentativa porque se lo emplea habitualmente con una intención muy cercana a lo elegíaco. Sin embargo, en los intentos de justificar racionalmente dicha dignidad, se dice a veces que la persona tiene una dignidad intrínseca porque ella es un fin y no un medio. Pero con esto también hay algunas dificultades. ¿Qué significa exactamente que la persona es un fin en sí misma? Que ella *tenga* un fin no quiere decir que ese fin *sea ella misma*. Éste es un atributo de Dios, y solamente de Dios, no de la persona humana. Por otra parte, si la persona no debe *jamás* ser considerada solamente como un medio, entonces hay un variadísimo repertorio de cosas que hasta ahora creíamos buenas, y que, si se verifica esta idea de la autofinalidad, dejarían de serlo. Entre esas cosas estarían, por ejemplo, la consulta al médico, los trasplantes de órganos, la dona-

ción de sangre, el amamantamiento de los bebés, la crianza de los hijos, los actos pedagógicos, etc. Me atrevo a afirmar que, incluso, si consideramos que la persona es *naturalmente* social, toda acción humana mediatiza siempre de alguna manera al otro. Vivimos mediatizando a los demás en la amistad, en la vida cotidiana, en la profesional. La mediación de nuestros semejantes es exigida por nuestra misma naturaleza desvalida y heterodependiente. A nosotros mismos nos complace que alguien cuente con nosotros, que nos haga sentir personas útiles a las cuales se les da la ocasión de prestar algún servicio. Así pues, el empleo del argumento de la dignidad de la persona debería fundarse en razones que justifiquen cómo es posible articular esa dignidad con la inevitable mediatización de los otros y no con la idea de que la persona es un fin en sí misma.

Por todo lo anterior, creo que, debido a la especial significación de la bioética de matriz católica, ella no puede permitirse el uso irreflexivo de ciertos razonamientos y conceptos que menoscaban su posible ejemplaridad. En el diálogo sincero con las posiciones no católicas, ella tampoco puede justificar su carácter paradigmático en la coherencia de la doctrina eclesiástica o en la autoridad del papa, sino en la comprensión intensiva del concepto de ley natural. Pero cuando se emplean estrategias argumentativas cuyo punto de partida es aquel empleo inadvertido de métodos y nociones, o el simple recurso a la autoridad de Roma, se corre el riesgo de alejarse demasiado de la fuente de donde surge lo específico de la posición católica: la disposición moral de dejarse convencer por la verdad. Una vez que el moralista o el biomoralista católico ha logrado, a su vez, entender y hacerse entender respecto de esto, el camino está abierto para la comprensión y posterior justificación del por qué de la autoridad de Roma, e incluso, del dogma de la infalibilidad papal en materia de moral. Pero no antes.

Aclaraciones y comentarios

a) Al acápite: *Una bioética católica por derecho propio*

1. Prefiero la expresión «iomoralista» a la de «bioeticista» porque esta última es una traducción literal del inglés. En español tenemos «moralista», pero no «eticista», y por eso empleo de preferencia la primera.
2. Cuando aludo al *Leviathan* de Hobbes, me refiero, entre muchos otros, al cap. 47 (edición preparada por C. Moya y A. Escohotado [Madrid: Editora Nacional, 1979], p. 729):

«[...] desde que el Obispo de Roma logró ser reconocido como obispo universal pretendiendo suceder a San Pedro, toda su jerarquía o reino de tinieblas puede compararse sin violencia al *reino de las hadas*, esto es, a las fábulas de las viejas en Inglaterra sobre *fantasmas* y *espíritus* y los actos que realizan en la noche. Y si un hombre considera el origen de este gran dominio eclesiástico percibirá fácilmente que el *papado* no es sino el *fantasma* del

fallecido *Imperio romano*, que se sienta coronado sobre su tumba. Porque así brotó súbitamente el papado de las ruinas de ese poder pagano» (itálicas de Hobbes).

3. En cuanto a la idea de que la religión es una «variable cultural», me parece que la debemos a las ciencias sociales, probablemente a Max Weber. Es justo notar, sin embargo, que el rebajamiento conceptual de lo religioso como instrumento de cohesión social es ensayado por primera vez de manera sistemática por Aristóteles (cfr. *Política* 1314 b 38s.; *Metafísica* 1074 b 3-5).

4. No entiendo la «razonabilidad» del catolicismo a la manera de Locke (*La razonabilidad del cristianismo*) o de Kant. La posición kantiana, por ejemplo, desarrollada en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (para una síntesis con bibliografía ver Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* [Barcelona: Herder, 1986], pp. 269-280), se centra en explicar la razonabilidad de una religión en función de su sometimiento al orden moral. Bastará una lectura marxista de esta doctrina kantiana (efectuada de hecho por la teología de la liberación) para que lo religioso quede subordinado a las exigencias de lo socioeconómico. Mi postura es exactamente la contraria: me interesa investigar cómo el orden moral puede depender de lo religioso y que ello pueda justificarse racionalmente. La respuesta la he hallado en el mismo concepto de religión de Santo Tomás de Aquino (cfr. *Summa theologiae* II-II q. 81) y en su tratamiento del concepto de «ley natural». Esta última, a mi juicio, es la que posibilita el puente entre moral y religión.

5. Hacia el final del acápite deslizo algunas dudas sobre la consistencia epistemológica de la bioética. He desarrollado este punto en mi libro *La razón bioética y sus límites* (Santa Fe, Argentina: Ediciones de la Universidad Católica de Santa Fe, 2001).

b) Al acápite: *Ciertas inconsistencias metodológicas*

He tomado y reelaborado parte de los razonamientos que Jean-Marc Norez vuelca en su artículo «Une erreur méthodologique en bio-éthique» (en *Bio-éthique et cultures*, préface du Professeur Jean Bernard. Textes réunis par Claude Debru [Paris & Lyon: Vrin & Institut Interdisciplinaire d'Études Epistémologiques, 1991], pp. 131-133).

c) Al acápite: *La sacralidad de la vida*

La discusión acerca de la sacralidad de la vida me ha sido sugerida por Charles Taylor (*Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers* [Cambridge: Cambridge University Press, 1985], cap. VI: «Foucault on Freedom and Truth», pp. 155ss). Taylor imputa a la reforma protestante el interés creciente por la vida y el olvido de la distinción tradicional entre la vida y la vida buena:

«Fue particularmente la reforma protestante quien santificó la vida con su exigencia de compromiso personal, su rechazo de la noción de cristianos de primera y de segunda clase (a no ser la distinción entre salvados y condenados), su rechazo de cualquier localización de lo sagrado en el espacio, tiempo o rito humano [...] Esto ha llegado a informar la totalidad de la cultura moderna»

Si Taylor está en lo cierto, la defensa *tout court* de la vida, o aún más, la suposición de que ella es sagrada, es un argumento de raíz protestante.

d) Al acápite: *La vida como «don» de Dios*

La discutibilidad de este argumento me ha sido sugerida por el artículo de André Comte-Sponville, «Quand le Pape oppose Dieu à la démocratie», publicado por la revista *L'Événement du Jeudi*, n° 544, semana del 6 al 12 de Abril de 1995. En su crítica a la Encíclica *Evangelium Vitae* de Juan Pablo II, Comte-Sponville escribe:

«¿Cómo es posible que la vida pueda ser “propiedad y don de Dios”, siendo que el don, por definición, supone un abandono de la propiedad? Si Dios me da la vida, ésta me pertenece a mí y no más a Él. ¿Con qué derecho se la reappropriaría? ¿Y por qué yo mismo no tendría el derecho de quitarla?»

Ahora bien, en vez de intentar comprender cuál pueda ser el sentido de la expresión papal, o en todo caso, si no está de acuerdo con ella, aducir razones más contundentes, Comte-Sponville continúa con una serie de argumentaciones que demuestran un gran desconocimiento de la Iglesia Romana, por no decir una invencible mala fe y una clara animosidad contra ella. El artículo entero, con la excepción del argumento antedicho, es pueril.

e) Al acápite: *El fundamento de la dignidad de la persona*

Ana Marta González, en su magnífico libro *Moral, razón y naturaleza: Una investigación sobre Tomás de Aquino* (Pamplona: Euns, 1998), parece sugerir una proximidad entre Kant y Santo Tomás donde, a mi juicio, es preciso alejarlos. El texto que servirá a la autora para ensayar esa aproximación es el de *Summ. c. Gent.* III c. 112, p. 356 (Ed. Leonina; n. 2862 Marietti):

«Las cosas que se dan siempre en los entes, son por sí mismas queridas por Dios; en cambio, las que no son siempre, no son queridas a causa de sí mismas, sino por otra cosa. Ahora bien: las sustancias intelectuales son las que se aproximan máximamente al ser siempre, puesto que son incorruptibles [...] Luego las sustancias intelectuales son gobernadas a causa de sí mismas, las otras en cambio, en función de ellas».

Este *passus* permitiría, según González, establecer una analogía con el texto de Kant:

«[...] El fundamento de este principio [i. e., del imperativo categórico: "obra de tal forma que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como un medio"] es que la naturaleza racional existe como un fin en sí misma» (GMS, BA, 66; citado por A. M. González, *op. cit.* p. 117).

Reconozco que en Kant, como puede verse en el pasaje citado de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, no rige una prohibición absoluta de mediatización de lo humano; ella corre por cuenta de algunos kantianos inadvertidos. Mis reservas contra Kant están más bien dirigidas al asunto de la persona humana como fin en sí misma. Cabe observar, sin embargo, que en ningún momento el Aquinate dice que la naturaleza racional (excepto Dios) sea un fin en sí misma. Ella puede ser fin de otras cosas y puede ser querida por sí misma, pero esto no significa necesariamente que ella sea un fin en sí misma. Ella puede tener un fin elevadísimo, el más alto de todos, pero esto no la convierte en fin para sí misma («Pero es claro que el hombre tiene un fin distinto de él mismo, pues el hombre no es el bien supremo» [*Summ. theol.* I-II q. 2 a. 5c]. De hecho, fuera de la naturaleza divina, ¿qué significa exactamente ser un fin en sí mismo? ¿Asegura esto la felicidad perfecta, tal como se investiga en el tratado de la beatitud de la *Suma teológica* (I-II qq. 1-5)? Evidentemente no. La exigencia de no instrumentalización del prójimo no se fundamenta satisfactoriamente con el postulado de la autofinalidad. Sería difícil justificar la virtud de la amistad útil, por ejemplo, ateniéndose estrictamente al postulado kantiano. Incluso la misma persona divina de Cristo, que, ella sí, es un fin en sí misma, es también un camino, una vía, en una palabra, un medio, del mismo modo que el hombre mismo es un instrumento en las manos de Dios, sin perjuicio de que posea libre albedrío: «[...] homo sic movetur a Deo ut *instrumentum*, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium» (*Summ. theol.* I-II q. 21 a. 4 ad 2um. Énfasis mío. El hecho de que el hombre sea capaz de moverse por sí mismo gracias al libre albedrío, no indica que él sea un fin en sí mismo). En otro pasaje, al comentar un texto aristotélico Santo Tomás escribe: «[...] el fin de la generación del hombre es la forma humana. Sin embargo, el fin del hombre no es su forma, sino que por su forma le conviene obrar en vistas del fin» (*In II Phys.*, n. 242, ed. Maggiolo. Ver, para el asunto de la instrumentalidad de la naturaleza y del hombre, R. Paniker, *El concepto de naturaleza: Análisis histórico y metafísico de un concepto*. Madrid, CSIC, 1951, p. 166 ss). Sugerir una analogía entre Kant y Santo Tomás en este punto me parece una empresa arriesgada y no suficientemente justificada ni por los textos ni por la doctrina.

En línea con lo anterior también se ha deslizado la idea de que la naturaleza sub-humana está «ordenada» a la humana. Pues bien, del hecho

de la centralidad de lo antropológico en el orden natural no se sigue necesariamente esa «ordenación», sino solamente la existencia de una jerarquía de los entes. ¿En qué consiste la «ordenación» del virus de la poliomielitis, por ejemplo, al hombre? ¿Dónde se ve que el anhídrido sulfuroso esté «ordenado» al hombre? ¿Por qué la aparición de un quasar a miles de millones de años luz estaría al servicio del hombre? Y en el plano de la comestibilidad, por ejemplo, si bien hay varios seres ordenados al bien del hombre, éste también está ordenado al de los animales carnívoros. Definitivamente, la superioridad del hombre no implica la total mediatización antropológica de lo subhumano, ni tampoco una ordenación teleológica de la naturaleza cuyo punto de convergencia sería la persona humana.

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

Universidad Nacional de Cuyo.



Georges Kalinowski (1916-2000)

Es casi un lugar común la afirmación de que no siempre la repercusión y la fama de un filósofo se corresponden con la real valía de su pensamiento: el panorama intelectual contemporáneo está lleno de ejemplos, tanto de pensadores de real valía que no han trascendido el ámbito cerrado de los especialistas, como de pseudofilósofos a la moda, que se han instalado en los medios de comunicación como referentes ineludibles e indiscutibles. Georges Kalinowski, fallecido el 21 de octubre de 2000 en su casa campestre de *Buis les Baronnies*, pertenece indudablemente al número de los primeros: efectivamente, la profundidad, rigor e importancia de sus elucubraciones está en relación inversa con la escasa repercusión pública que tuvo siempre su pensamiento. Polaco viviendo en Francia, católico inmerso en una sociedad secularista, cultivador del rigor lógico y la seriedad intelectual y una cultura de la superficialidad, pocas eran las posibilidades de que su trabajo rebasara el estrecho círculo de los lógicos deónticos y los filósofos del derecho. Pero queda en claro que la importancia de su obra, la claridad de sus enseñanzas y la inmensa bondad de su persona, lo convirtieron en una suerte de arquetipo del auténtico filósofo, que unía, en grado poco común, las virtudes éticas con las dianoéticas.

Jerzy (Georges) Kalinowski nació en 1916 en Lublin, en la Polonia oriental, y estudió en este último país y en Francia, derecho, filosofía y lógica, lo que determinó la mentalidad interdisciplinar que explica la amplitud de sus intereses y la multiplicidad temática de sus investigaciones. Terminada la Segunda Guerra Mundial, obtuvo su doctorado con una tesis sobre el tema de *La teoría de la regla social y de la regla jurídica de León Duguit* y comenzó a enseñar filosofía en la Universidad Católica de Lublin. En esta universidad fué designado en 1952, decano de la Facultad de Filosofía, en cuyo carácter le tocó evaluar y contratar como profesor de Ética a un todavía desconocido sacerdote de Cracovia llamado Karol Wojtyła.

En este período de su docencia en Polonia, Kalinowski publicó dos libros: su tesis sobre León Duguit y *Teoría del conocimiento práctico*, así como un estudio de especial importancia: «Théorie des propositions normatives», resumen de su tesis de habilitación docente. Este trabajo, publicado en el primer volumen de la revista *Studia Logica* correspondiente a 1953, lo constituyó, junto con G. H. von Wright y O. Becker, en uno de los fundadores de la lógica deóntica contemporánea. Es necesario consignar, respecto a este último trabajo, que fué redactado con total independencia —debida en gran parte a la particular situación política de Polonia, encerrada tras la «Cortina de Hierro»— de los desarrollos que contemporáneamente llevaban a cabo von Wright y Becker, lo que confiere a las elaboraciones de Kalinowski un estricto carácter de originalidad. Esta obra, que sólo pudo ser publicada tras la muerte de Stalin y a la que le fueron cercenadas por la censura las referencias a la obra del sacerdote Joseph Bochenski O. P., si bien presenta similitudes con los planteamientos de von Wright y Becker, ofrece también notables particularidades, que realzan aún más su singularidad.

Por otra parte, la obra escrita de Kalinowski, correspondiente siempre a su período en Polonia, se completa con varios cursos publicados en forma mimeografiada y en idioma polaco: *Elementos de lógica formal, Filosofía del derecho e Historia de la filosofía*; además, publicó varios artículos en francés y en polaco, principalmente sobre temas de lógica de las normas y lógica deóntica, en especial en la revista *Logique et Analyse*, del prestigioso Centre National Belge de Recherches de Logique.

En 1959 Kalinowski trasladó su residencia a Francia, principalmente por los graves problemas de salud que aquejaban a su esposa, y comenzó su actividad docente como profesor de filosofía moral en la Universidad Católica de Lyon; sobre la base del contenido de estos cursos publicó, en 1996, una breve *Initiation à la philosophie morale*, en la que ofrece, de modo sintético y actualizado, una precisa y rigurosa exposición de los problemas fundamentales de la ética filosófica; a pesar de que la primera edición de este libro se agotó al poco tiempo, lo que habla a las claras del valor de la obra, lamentablemente no se pudo contar con ediciones ulteriores de mayor difusión, que pusieran las excelencias del libro al alcance de un público más amplio. En este período de su docencia

lyonesa, Kalinowski continuó publicando importantes artículos en revistas especializadas de Francia, Bélgica y Canadá.

Pero la etapa de mayor productividad del filósofo polaco se sitúa a partir de su ingreso como investigador del Centre National de Recherche Scientifique (CNRS), ocurrido en 1961; en 1977 fué ascendido a director de investigaciones en ese organismo, desempeñándose después como maestro de investigaciones. Al mismo tiempo, participó muy activamente en el *Centre de Philosophie du Droit* de la Universidad de París, dirigido por Michel Villey, y como miembro del consejo de redacción de los entonces muy prestigiosos *Archives de Philosophie du Droit*.

Durante ese lapso de su permanencia en París, las preocupaciones de Kalinowski oscilaron desde la lógica de las normas a la metafísica, pasando por la filosofía del derecho y la ética filosófica. Prueba de la amplitud de sus intereses científicos son los títulos de los libros publicados en ese período: *Introduction à la logique juridique* (1965), *La philosophie à l'heure du Concile*, en colaboración con Stefan Swiezawski (1965), *Le problème de la vérité en morale et en droit* (1967), *Querelle de la science normative* (1969), *Logique des normes* (1972), *Études de logique déontique* (1972), y *L'impossible métaphysique* (1981). A estos volúmenes debe agregarse más de un centenar de artículos y notas, publicados en las mejores revistas científicas de Europa y América, como asimismo la traducción de varias de sus obras al español, al alemán y al italiano. Entre las traducciones al español, merecen destacarse *Lógica del discurso normativo* (Madrid, 1975), *Concepto, fundamento y concreción del derecho* (Buenos Aires, 1982) y *Lógica de las normas y lógica deóntica* (México, 1993).

Ya retirado como investigador del CNRS, Kalinowski continuó trabajando incansablemente y publicando artículos y notas en relevantes publicaciones especializadas, entre las que se destaca la edición y comentario de una de las obras clave en la historia de la lógica jurídica: *Demonstratio logicae verae iuridica*, del lógico holandés del siglo XVI, Cypriani Regneri. Pero lo más destacable de este su último período, es la publicación en de un importante volumen titulado *Sémiotique et philosophie: A partir et à l'encontre de Husserl et de Carnap* (1985), así como de una recopilación de sus últimos estudios de lógica, publicado con el título de *Logique juridique: Conceptions et recherches* (1983) y de un volumen sobre el pensamiento de Karol Wojtyła: *Autour de «Personne et acte» de Karol Wojtyła* (1987). Su última obra fué un pequeño *Précis de lógica*, publicado con el título de *La logique déductive: Essai de présentation aux juristes* (1996), en el que se sintetizan admirablemente gran parte de sus contribuciones personales a la lógica jurídica y a la lógica de las normas.

Georges Kalinowski se formó originariamente bajo la dirección del filósofo del derecho polaco Czeslaw Martyniak, y a quien dedicó su libro *L'impossible métaphysique* con estas palabras: «A la memoria de Czeslaw Martyniak, muerto bajo las balas de los SS el 23 de diciembre de 1939, quien, discípulo él mismo de Jaques Maritain, me inició el pri-

mero en la obra filosófica de Santo Tomás, en testimonio de afectuoso reconocimiento». Esta dedicatoria reenvía, entonces, a otros dos pensadores: Jaques Maritain, a quien le dedicó su libro *La philosophie a l'heure du Concile*, y Tomás de Aquino. Respecto de este último, Kalinowski se sitúa él mismo en la corriente que llama del «tomismo existencial», deudor fundamentalmente de la obra de Etienne Gilson, y superador, según Kalinowski, de las otras dos corrientes del tomismo contemporáneo: el tomismo «tradicionalista», que interpreta a Tomás de Aquino desde el prisma del *Comentario* de Cayetano y niega todo valor a las investigaciones filosóficas contemporáneas, y el «neotomismo», donde, en «la síntesis de *nova* y *vetera* que ambiciona, los *nova* preponderan sobre los *vetera* [...] o, lo que es peor, abocan a una deformación radical del pensamiento de Tomás de Aquino» (*La philosophie a l'heure du Concile*, pp. 149-150).

Pero además de esta formación tomista, Kalinowski recibió fuertes influjos del llamado «Círculo de Varsovia», que agrupaba a un buen número de cultores de la lógica, que hicieron florecer esa ciencia en los primeros años del siglo XX; entre ellos es posible enumerar a Lukasiewicz, Lesniewski, Ajdukiewicz, Kotarbinski y Tarski, todo ellos citados profusamente por Kalinowski. De estos autores, él adoptó una actitud de extremo rigor lógico, así como la preocupación de integrar los avances de la lógica, principalmente de la lógica matemática, a los estudios filosóficos, en especial de filosofía práctica. Por otra parte, también se descubre en Kalinowski un importante influjo de la fenomenología, en especial a través de la obra del fundador de la llamada «Escuela de Lwow», Kazimierz Twardowski y del mismo Husserl, sobre cuya obra Kalinowski realizó varios trabajos de especial interés.

A partir de este cúmulo de influencias se explica el camino seguido por Kalinowski en sus indagaciones filosóficas, hasta alcanzar su sólida síntesis personal: el intento de reformular la filosofía realista de base tomista en los términos de la contemporánea metateoría de la ciencia y de la lógica matemática. El mismo Kalinowski escribía, en este sentido, que

«[...] cada filósofo retoma por su cuenta los problemas que preocupaban a sus antecesores. Pero si éstos los resolvieron de modo satisfactorio, no es necesario buscar una solución diferente, simplemente por ser original, ya que lo que cuenta es lo verdadero y no lo personal. Va de suyo que la asimilación del aporte del pasado no dispensa del esfuerzo de ir más adelante, a costa del propio trabajo. Nos proponemos realizarlo buscando un rigor de pensamiento y de palabras inconcebible e incesible antes de la constitución, en nuestra época, de la metalógica (semiótica)» (*L'impossible métaphysique*, p. 8).

Dicho de otro modo, el aporte que intentó realizar Kalinowski a la tradición tomista, fué el de formular y replantear sus cuestiones desde las perspectivas proporcionadas por la contemporánea teoría de la ciencia y por la lógica matemática, especialmente en la versión elaborada por la escuela polaca liderada por Lukasiewicz. Esta contribución perso-

nal la intentó en un ámbito de especial amplitud, que va desde la filosofía del derecho de sus inquietudes originarias, hasta la metafísica de sus últimas especulaciones, pasando también por la lógica deóntica, la semiótica y la ética. Para Kalinowski,

«[...] la filosofía, sin el rigor de pensamiento y de lenguaje que sólo la lógica puede desarrollar, se reduce rápidamente a una mera literatura, a la que podemos aplicar, aunque en un sentido completamente diferente, la célebre frase de Russell para caracterizar a las matemáticas: que ya no se sabe de qué se habla ni si lo que se dice es verdadero» (*Introducción a la lógica jurídica*, p. XIII).

Este programa de trabajo filosófico se concretó, en el estricto campo de la filosofía del derecho, en una original y precisa elaboración del concepto de derecho, entendido en su principal acepción analógica como obra justa; en extensos y rigurosos desarrollos acerca del derecho natural, vinculándolo con la noción de verdad jurídica y con su último fundamento trascendente; en una personalísima doctrina acerca del derecho subjetivo, elaborada en polémica con su amigo Michel Villey; en una elaborada teoría del lenguaje y de la lógica jurídica, construídas en oposición directa con las principales modalidades del no-cognitivismo; en una serie de importantes estudios acerca de la concreción del derecho, en especial acerca de la teoría de la interpretación, la argumentación y la prudencia jurídicas; finalmente, en una completa y minuciosa epistemología del conocimiento jurídico, con una ajustada teoría de la ciencia normativa y en especial de la ciencia del derecho.

Pero lo que es más importante, todo esto fué desarrollado a través de una tarea ciclópea llevada adelante con una ineludible honestidad intelectual y con un auténtico amor por la verdad de las cosas. Fué este permanente amor por la verdad que lo caracterizó siempre el que le hizo tan difícil trascender los círculos de especialistas y hacer oír su voz en un más amplio público culto. Pero fué también el que despertó una admiración incondicionada, tanto entre quienes tuvimos el privilegio de conocerlo y compartir sus reflexiones filosóficas en la *Place du Panthéon*, como entre los que se beneficiaron de la claridad de sus estudios y del rigor de sus indagaciones. Si a esto se le suma la atractiva calidez de su personalidad, el inmenso cariño que demostró al tratar a su esposa enferma y la generosidad de su docencia y de su literatura, se puede afirmar sin temor a equivocarse que ha desaparecido un hombre y un filósofo excepcional. La deuda de quienes nos vimos privilegiados en el contacto con su sabiduría, resulta impagable. Estas líneas no pretenden ser sino un testimonio agradecido de ese irredimible débito.

CARLOS I. MASSINI CORREAS

Bibliografía

Cirillo BERGAMASCHI (Ed.), *Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini* (Roma: Città Nuova & Edizione Rosminiane, 2001), 4 volúmenes. XXVIII + 903, XVI + 945, XVI + 918 y XVI + 911 páginas, incluye CD-Rom.

En 1967 un grupo de estudiosos comenzó a trabajar en un *Léxico Rosminiano* bajo la dirección de Michele Federico Sciacca. Ya algunos años antes, con ocasión del centenario de la muerte de Rosmini (1955), Cirillo Bergamaschi había iniciado la tarea compilando en fichas una antología de textos relativos a los términos principales de la obra de Rosmini, con la intención de facilitar a los estudiosos una visión a la vez sintética y abarcadora de la enciclopedia rosminiana. La muerte de Sciacca (1975) frenó el impulso inicial del ciclópeo trabajo comenzado, sin que por eso se llegara a detener por completo. En 1997 se cumplía el bicentenario del nacimiento de Antonio Rosmini (1797-1855). El acontecimiento ofreció la ocasión de llevar a cabo la empresa, esta vez por iniciativa del Centro Internacional de Estudios Rosminianos (Stresa, Italia). Una primera edición en CD-Rom fue presentada ese mismo año, pero no se encontraba aún a disposición una copia impresa de la misma. Este año la editorial Città Nuova publicó los cuatro tomos del diccionario. Cada volumen supera las novecientas páginas, a dos columnas. La edición viene encuadernada en tapas duras y el formato es el mismo que el de la edición crítica de las obras de Rosmini, publicadas por la misma editorial y de la cual han aparecido unos treinta y cinco tomos, de los ochenta proyectados. En la contratapa del último volumen se incluye un CD-Rom con todo el texto del diccionario. El editor, reconocido internacionalmente por sus estudios sobre Rosmini, ha editado también una *Bibliografía rosminiana: Scritti di Rosmini* (Marzorati, Milano 1970) en cuatro volúmenes, y una *Bibliografía rosminiana: Scritti su Rosmini* (Milano & Stresa, 1967-1999) en nueve volúmenes (el décimo está en imprenta).

La obra presenta una peculiaridad única en su género, ya que se trata de una antología dispuesta en forma de diccionario. Las distintas voces son explicadas con textos extraídos de las obras de Rosmini y sólo en contadas ocasiones el editor ofrece alguna explicación orientativa (tal es el caso, por ejemplo, de la voz *Generare, generazione*, debido a la famosa discusión sobre la posición rosminiana acerca de la generación humana que tuvo lugar hace algunos decenios). La recopilación fue hecha en base a la lectura de toda la obra rosminiana e incluye todos sus aspectos: filosóficos, teológicos, ascéticos, psicológicos y científicos. Se omiten sólo gran número de análisis históricos, de los cuales está llena la obra de Rosmini, ya que se ocupaba de

rastrear la historia de un problema antes de comenzar su tratamiento sistemático. Brinda una visión de conjunto de la enciclopedia rosminiana, entendida como el «sistema de la verdad», que abraza principalmente tanto la filosofía, cuyo principio lógico es el ser ideal presente naturalmente a la mente humana, como la teología, cuyo principio es sobrenatural, a saber el Verbo de Dios encarnado. Rosmini se había propuesto escribir una enciclopedia cristiana, que sirviera de contrapeso a la enciclopedia francesa iluminista, redactada sobre bases materialistas y ateas. Había concebido la idea ya en su juventud y posteriormente fue estimulado por Pío VIII y Gregorio XVI a dedicarse al estudio y la redacción de obras de filosofía, asegurándoles que ésa era la mejor obra de caridad y de servicio a la Iglesia que podría realizar. La filosofía tiene para el filósofo de Rovereto cuatro fines: combatir el error, reducir la verdad a sistema, servir de base a las ciencias y de fundamento a la teología. Para ello consideraba un requisito necesario y urgente clarificar el vocabulario filosófico y teológico, ya que entendía que muchas disputas entre los estudiosos se originan en no ponerse de acuerdo sobre el uso de los términos. Siguiendo a Santo Tomás y a Vico, Rosmini sostiene que el significado de las palabras debe buscarse en su uso común. En muchos casos es preciso purificar un lenguaje que se ha desviado de su uso constante y mantener así la tradición del pensamiento, en lugar de provocar la ruptura creando neologismos innecesarios. El filósofo no debe crearse una terminología especial ni arrogarse el título de reformador del lenguaje filosófico. Sólo se está legitimado a introducir un nuevo vocablo cuando el lenguaje común no ofrece ninguna palabra adecuada para explicar lo que el pensador tiene en mente. A pesar de ser reacio a crear nuevos términos, Rosmini se ve en la necesidad de introducir un buen número de ellos, particularmente al redactar la ontología, que carecía, a su juicio, de un vocabulario apropiado. En este sentido se propone continuar una tarea comenzada ya por Platón y Aristóteles. A menudo se dice que una gran dificultad para entender a Rosmini se encuentra en la oscuridad de sus expresiones. Pienso que este diccionario muestra definitivamente lo infundado de tal opinión. Cada término comienza con su correspondiente definición y, si a lo largo del tratamiento del tema se van dando sucesivas definiciones, ello no constituye un obstáculo sino, por el contrario, es muestra de una superior riqueza de análisis, ya que la misma cosa se va comprendiendo más profundamente, de modo que es posible dar una definición más completa.

Cada término del diccionario va precedido por un índice de las materias tratadas y en cada subtítulo se incluye una referencia, en ocasiones bastante amplia, a otras voces complementarias de la misma antología. Demos un ejemplo; la voz Creación viene así desarrollada: *Creazione*. 1. *creazione, creare*; 2. *c. divina e c. relativa che fa l'intelligenza finita*; 3. *causa finale della c.: fine formale, Dio nella creatura; fine concreto, la creatura intelligente unita a Dio*; 4. *il fine concreto della c. si realizza solo in Gesù Cristo*; 5. *concatenazione di tutti gli enti creati e avvenimenti al fine ultimo (Gesù Cristo) della c.*; 6. *Dimostrazione della c.*; 7. *liberta della c.*; 8. *c. intellettuale*; 9. *c. razionale*. Al final del primer subtítulo se dan las siguientes referencias: *Astrazione*: 8. a. teosofica; Atto: 10. a. creativo; *Causa*: 7. c. eminente, divina, universale; 9. Dio c. prima; *Durata* 2. d. degli enti; *Eternità*: 2. e. dell'atto creativo; *Immaginazione*: 1. i. divina; *Tipificazione eterna*. Además, las citas han sido controladas con la edición original o, en su caso, con la edi-

ción crítica. Como se puede ver, el diccionario constituye un instrumento invaluable incluso para el especialista. Sin embargo, como el editor advierte en el prefacio, no se contienen todos los términos usados por Rosmini ni el diccionario consiste tampoco en un índice de materias, el cual debería ser aún más amplio. Se presentan sólo los términos principales.

El nombre de Rosmini apenas figura en las historias de la filosofía. Generalmente es incluido junto con Günther en la escuela de los ontologistas. A veces se habla de él como uno de los principales inspiradores del primer *Risorgimento* italiano, de carácter cristiano. También se suelen mencionar sus discusiones con Gioberti, aunque sin llegar al fondo de los desacuerdos entre ambos. Su amistad con Manzoni es en ocasiones destacada, pero su calidad de pensador genial no es habitualmente reconocida, por no decir del todo pasada por alto. No se le reconoce un papel importante ni en el conjunto de la filosofía moderna ni en el marco del siglo XIX; mucho menos se le reconoce importancia teórica, más allá de su influencia de hecho en el desarrollo de las ideas filosóficas. Apenas en Italia se comienza en los últimos decenios a apreciar la verdadera estatura de Rosmini. Entre otras, se podrían indicar estas dos razones para explicar tan sorprendente omisión. Por una parte, el idealismo italiano (Spaventa, Jaja, Gentile, etc.) reconoció la fuerza de su pensamiento e intentó ocultar su potencial antidealista, mostrándolo como un refuerzo del kantismo; por esa razón, fuera de Italia se lo veía como «el Kant italiano» y, por lo tanto, carente de interés por sí mismo. Por otra parte, la mayor parte de los filósofos católicos vio siempre en él un ontologista, a pesar de sus buenas intenciones. En cuanto a lo primero es suficiente leer su primera obra filosófica de gran envergadura, el *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830), para convencerse de lo injusto de semejante confusión; en cuanto a la acusación de ontologismo, basta consultar la voz correspondiente del diccionario antológico para despejar toda duda. Es preciso decir, además, que las bases para la refutación del ontologismo están ya presentes en el *Nuovo Saggio*, para quien sabe leer con profundidad. Así como éste, Otros errores e incomprensiones son comunes en la historiografía filosófica acerca de Rosmirii.

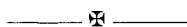
En los últimos años dos importantes acontecimientos marcan un cambio en la manera de acercarse a Rosmini de los filósofos cristianos. El primero es la mención de Rosmini por parte del Papa Juan Pablo II en la *Fides et ratio* como un modelo de síntesis fecunda de razón y fe, sin que sea necesario avalar por ello ninguna de sus afirmaciones en particular. El segundo es un decreto emanado de la Congregación para la Doctrina de la Fe, con fecha del 1º de julio del 2001, en el cual se establece que «se pueden considerar ya superados los motivos de preocupación y de dificultad doctrinales y prudenciales que han motivado la promulgación del Decreto *Post obitum* de condena de las “Cuarenta Propositiones” extraídas de las obras de Antonio Rosmini». A continuación se aclara lo siguiente: «Y esto en razón del hecho de que el sentido de las proposiciones, así como es entendido y condenado por el mismo Decreto, no pertenece en realidad a la auténtica posición de Rosmini, sino a posibles conclusiones de la lectura de sus obras. Queda sin embargo confiada al debate teórico la cuestión de la plausibilidad del sistema rosminiano mismo, de su consistencia especulativa y de las teorías o hipótesis filosóficas o teológicas expresadas en él» (*Nota della Congregazione per la Dottrina della Fede sul valore dei decreti dottrinali concernenti*

il pensiero e le opere del rev.do sacerdote Antonio Rosmini-Serbatì, n. 7). Dejando de lado las cuestiones históricas y jurídicas vinculadas al mencionado documento, puede decirse que luego de él se obtiene lo que los conocedores de Rosmini siempre han deseado. No precisamente que en el ámbito cristiano se imponga el pensamiento rosminiano como el sistema filosófico-teológico a ser adoptado, sino que se levantara la pesada sospecha que sobre él caía y que alejaba a tantos pensadores cristianos de una filosofía elaborada para dar respuesta a los desafíos de la modernidad, en una constante confrontación crítica con ella. Por otra parte, el pensamiento rosminiano se caracteriza por un diálogo constante no sólo con la entera tradición griega y cristiana, sino también con el pensamiento moderno en todos sus campos. Leyó y meditó seriamente tanto los clásicos griegos (Platón, Aristóteles, Plotino y otros neoplatónicos) como a los Padres de la Iglesia (entre ellos principalmente a San Agustín, si bien su conocimiento de la Patrística era amplísimo para su época), a la Escolástica —a la cual estimaba hondamente, hasta el punto de escribir que no conocía nada mejor en filosofía en cuanto a la seriedad de sus análisis— y a los modernos desde el Renacimiento en adelante, de modo particular a Leibniz, los ideólogos y a los idealistas alemanes, Kant, Fichte, Schelling y Hegel. También se informó ampliamente sobre las tradiciones orientales (persa, egipcia, etc.) y sobre la filosofía budista. De todo esto dan amplia cuenta sus escritos.

La disposición al diálogo fecundo debe ser, por lo tanto una característica esencial del estudioso de su pensamiento; diálogo que tiene dos aspectos, ambos subrayados por Rosmini. El primero es «la interpretación benigna de las sentencias», ya que es frecuente que detrás de expresiones aparentemente contrarias se esconda una misma posición. Incluso quien busca sinceramente la verdad, yerra muchas veces inadvertidamente y contra su intención básica. Es un acto no menos de honestidad que de caridad intelectual intentar llegar al fondo de lo que el otro quiere decir para, si fuera preciso, purificar la expresión. Estaba convencido de que si dos personas buscan sinceramente la verdad, terminarán por ponerse de acuerdo. El segundo aspecto es reconocer las exigencias de la «intolerantísima verdad» que excluye absolutamente su contrario. La tolerancia se ejerce con las personas, y es un deber y una virtud; llevarla al plano de la inteligencia sería destruir el pensamiento mismo, una de cuyas principales leyes es la exclusión de la contradicción. Ambos elementos no se oponen; se requieren mutuamente.

Luego del estudio sereno de las obras de Rosmini se hace patente que la filosofía cristiana no tiene nada que envidiar a ningún sistema filosófico moderno. Y en la medida en que la mayor parte de los problemas contemporáneos son producto de cuestiones no resueltas y arrastradas desde la modernidad, la figura de Rosmini como la de un maestro en comprender y responder a los desafíos del tiempo no puede sino aparecer en toda su verdadera magnitud. Este diccionario contribuirá ciertamente a hacer avanzar el estudio del sistema rosminiano, único en la historia por su vastedad y profundidad.

Juan Francisco Franck



Jorge MARTÍNEZ BARRERA, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*. (Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2001), 202 páginas.

Resulta especialmente dificultoso llevar a cabo el comentario de un libro en cuya introducción su autor ha incluido al ocasional comentarista entre quienes «son raros ejemplos de virtud ética e intelectual» (p. 9); es necesario ser un auténtico ejemplo de flema e imperturbabilidad para mantener la objetividad bajo esas circunstancias. No obstante, y sin pretender una objetividad imposible, el real valor del contenido del libro hace oportuno el atreverse a un comentarlo somero de sus tesis principales. Por supuesto que no podrá tratarse de un comentario exhaustivo, toda vez que la centralidad de las cuestiones abordadas, así como el rigor y la *akribéia* con que son desarrolladas y explicitadas, requerirían una extensión inadecuada en las presentes circunstancias. Por estas razones, se limitará el comentario del último libro de Jorge Martínez Barrera a sus principales tesis de carácter metaético, realizando, en el ámbito ético-normativo, sólo una breve referencia al tema de la justicia, fundamentalmente por razones de interés personal en la problemática.

De las cuatro tesis metaéticas principales sostenidas por el A. en el volumen considerado, resulta conveniente comenzar con la que propone la superioridad de la interpretación sistemática del Estagirita, por sobre la interpretación de carácter preponderantemente genético, ensayada a comienzos del siglo XX por Werner Jaeger y continuada luego por Nuyens, Mansion, Ross, Genet y varios más. Siguiendo en este punto las enseñanzas de Pierre Aubenque, Martínez Barrera sostiene que, con la loable finalidad de establecer la cronología de las obras, la evolución de las doctrinas y el orden originario de los libros y capítulos, se ha concluido por tornar incomprensible la lectura de los textos, que terminan destrozados, e imposibilitando la comprensión del pensamiento aristotélico. «Lo que nace con la intención de aclarar termina, paradójicamente, confundiéndolo todo y haciendo perder de vista la cosa misma de la que se habla, cuando no la doctrina misma» (p. 17).

En este punto, y siguiendo la propuesta de Pierre Pelegrin, el A. propone una superación, tanto de las recientes interpretaciones genético-evolutivas, cuanto de las antiguas hermenéuticas meramente sistemáticas, con su excesiva insistencia en los aspectos lexicográficos y estilométricos y el consiguiente peligro de una hiperespecialización exegética; esta superación ha de hacerse, según el A., a través de un «retorno a una lectura sumaria de la obra, esto es, a una lectura que se ubique incluso más acá de las posiciones antagónicas existentes hoy» (p. 18). Esta lectura cuasi-sistemática del *corpus* aristotélico supone la aceptación del carácter inacabado de los textos aristotélicos de filosofía práctica, así como privilegiar una aproximación formal a estos textos, sin extraer consecuencias estructurales de las diferencias de contenido. Con esta propuesta, Martínez Barrera se aproxima a las formulaciones hermenéuticas de autores como Josef Pieper y Mauricio Beuchot, sin olvidar al mismo Tomás de Aquino, para quienes la finalidad esencial de toda interpretación es conocer, con la mediación del texto analizado, la verdad de las realidades a las que esos textos se refieren.

La segunda de las tesis metaéticas sostenidas por Martínez Barrera en el libro que comentamos se refiere a las aporías presentadas por ciertas versio-

nes del neoaristotelismo de la «rehabilitación de la filosofía práctica», en especial de la presentada por Hans Georg Gadamer; para estas versiones, el retorno a las tesis aristotélicas significa la vía más adecuada para superar la encerrona a que había abocado la ciencia política moderna, desde su nacimiento en los escritos de Hobbes, en razón de su idea de que debería existir un paradigma científico único, «fundamentalmente teórico, que debe ser respetado prolijamente por cualquier rama del saber que aspire a una categorización epistemológica» (p. 21). Esta ciencia política de la modernidad, cerrada en sus ideales de exactitud, neutralidad respecto a valores y objetividad descriptiva, condujo al olvido de la esencial dimensión práctico-directiva del saber ético, dejando toda la dimensión valorativo descriptiva del conocimiento en manos de un decisionismo irracionalista, cuando no de un subjetivismo meramente emotivista.

Frente a estas ampliamente reconocidas consecuencias intelectuales del proyecto moderno, y sobre todo a partir de los lamentables resultados que, en la praxis política de la primera mitad del siglo XX, se siguieron de ese extravío intelectual, un potente grupo de pensadores, encabezados en la inmediata posguerra por Hannah Arendt, Leo Strauss, Eric Voegelin, Wilhelm Hennis y Hans Georg Gadamer, propuso una «rehabilitación» de la filosofía práctica aristotélica como estrategia de superación de esas aporías. Ahora bien, en el cumplimiento de esta estrategia, algunos de estos pensadores, entre ellos paradigmáticamente Gadamer, decidieron reducir o eliminar el papel que cumplían en el sistema aristotélico las tesis metafísicas y epistemológicas, y reducir la filosofía moral al nivel de la *phrónesis*, nivel en el que resultaba evidente la contradicción con las exigencias del paradigma epistemológico moderno. «Lo que interesa esencialmente a los neoaristotélicos es la noción de *phrónesis* porque ella es un formidable instrumento de desactivación de algunas categorías epistemológicas modernas cuyo agotamiento ya no necesita discutirse» (p. 32).

Ahora bien, esta reducción del conocimiento acerca de la política al nivel de la *phrónesis*, i. e., al del saber particular inmediatamente directivo de la acción concreta, trajo como consecuencia necesaria la negación de la existencia de una ciencia política; esto fundamentalmente por dos razones: la primera, porque la aplicación estricta de la caracterización que hace el Estagirita de la ciencia en los *Analíticos*, deja fuera del ámbito científico todo saber acerca de lo particular; la segunda, porque el mismo Aristóteles reitera en varios lugares, coherentemente con lo anterior, que «la prudencia no es ciencia». De este modo, si la prudencia no es ciencia y no existe otro conocimiento acerca de las cosas prácticas que el de la prudencia, resulta manifiesto que no existe ciencia de la praxis humana. Esta afirmación es sostenida expresamente por Gadamer, a través de «la exaltación de la *phrónesis* como la quintaesencia de la filosofía práctica. Esto último como ya se ha sugerido, ha tenido como efecto colateral indeseado la cuestionabilidad de una posible ciencia de la praxis, hasta su casi completa reducción a una hermenéutica» (p. 32).

Contra esta lectura demasiado sesgada de la *Ética Nicomaquea*, Martínez Barrera sostiene que la extensión de la filosofía práctica, tal como la entiende el Estagirita, no coincide completamente con el de la *phrónesis*, y recurre a numerosos textos aristotélicos para demostrarlo. De estos textos se desprende claramente que Aristóteles defiende la existencia de un saber a-

cerca de la política y de la eticidad en general, que abarca todos sus aspectos y busca la verdad universal acerca de ellos; más aún, el mismo Aristóteles hace referencia expresa, en un texto de la *Metafísica* (993 b 20-21), a la *filosofía práctica*, cuya finalidad propia es el obrar humano. Además, el mismo Filósofo ilustra claramente cuál es el *método* propio de esa parte de la filosofía, método que consta de dos partes: (i) el establecimiento de los hechos observados y (ii) la dialéctica entre las opiniones generalmente admitidas acerca de esos hechos. De donde se sigue, afirma Martínez Barrera, el carácter preponderantemente *dialéctico* de la filosofía práctica, muy lejos del modelo primordialmente matemático de la definición de ciencia propuesta en los *Analíticos*.

La tercera de las tesis sostenidas en el ámbito de la metaética por Martínez Barrera, es la que se refiere a la trascendencia de la filosofía práctica y de la ética en general, respecto del *ethos* concreto de cada comunidad política; con esta tesis, el A. se enfrenta a la interpretación de autores como Joachim Ritter y Günther Bien, quienes han «insistido especialmente en el enraizamiento del saber práctico en el *ethos* existente y en vigor en la época del Estagirita, esto es, en las tradiciones, las costumbres, las instituciones de la *pólis*» (p. 33). Frente a estos autores, Martínez Barrera defiende, sobre la base del numerosos lugares del *corpus* aristotélico, que si bien el punto de partida de la filosofía práctica radica en los *éndoxa* u opiniones largamente aceptadas en la comunidad política, el desarrollo de la ética aristotélica se orienta a trascenderlos, justificándolos o criticándolos a partir de tesis filosóficas originales de Aristóteles. El A. ejemplifica esta afirmación con el tratamiento aristotélico de la identificación del bien con la felicidad, de la superioridad de las virtudes dianoéticas respecto de las éticas y de la concepción de la *pólis* como una comunidad de iguales, afirmaciones todas ellas difícilmente aceptables dentro del marco del *ethos* ateniense del siglo IV a. C. Por ello, concluye Martínez Barrera, resulta incorrecto hablar de un «conservatismo» o de un «maquiavelismo» *avant la lettre* en el caso de Aristóteles, debiendo referirse antes bien, en el caso del filósofo macedonio, a un reformismo equilibrado y realista. Dicho de otro modo: no estaríamos, en el caso de Aristóteles, frente a un «comunitarista» anticipado, inclinado a aceptar todo cuante resulte establecido por la tradición moral de la comunidad, sino antes bien ante un auténtico filósofo, abierto a una perspectiva de universalidad y objetividad; más aún, esto es lo que hace grande a un filósofo: el haber trascendido las estructuras mentales y culturales de su tiempo y de su comunidad, para presentar perspectivas universalmente válidas y temporalmente permanentes.

Finalmente, y adentrándonos ahora en el ámbito de la ética normativa, corresponde decir algunas palabras acerca del carácter y perspectiva de la doctrina aristotélica de la justicia, tal como la visualiza Martínez Barrera en el libro que comentamos. En este punto, el A. percibe claramente que, en la sistemática aristotélica, el lugar central entre las diversas acepciones de «justicia» corresponde a la que designa a la virtud moral, para cuya determinación el Estagirita sigue el mismo método que para la conceptualización de las restantes virtudes morales; este método consta de dos partes: (i) determinación del objeto de la virtud de que se trata, es decir, de lo justo; y (ii) delimitación de la disposición interior con que debe accederse a ese objeto, para que quien actúa pueda ser tenido como poseedor de la virtud de justi-

cia. Respecto de la primera de estas dos partes, Martínez Barrera pone de relieve el papel central de la ley en la pedagogía de las virtudes, razón por la cual la justicia general, la que se mide por la adecuación a la ley, reviste una clara prelación por sobre las formas particulares de la justicia. Estas últimas, especificadas por las diversas formas de interacción entre los ciudadanos y por la diferente clase de igualdad (aritmética o proporcional) que regula esas diversas formas de interacción, no son sino concreciones de la justicia general, virtud arquitectónica, ordenada a promover el bien de la comunidad a través de las virtudes de los ciudadanos.

Y con referencia a la primera parte del método aristotélico, el A. destaca que, para Aristóteles, la «virtud no es meramente la disposición conforme a la recta razón, sino la que va acompañada de la recta razón» (*Ethic. Nicom.* 1144 b 26-27), i. e., que la virtud supone una actuación por motivo de lo establecido por la razón recta, una actitud subjetiva habitual por la que el hombre se somete a los dictados de la razón: «[...] para ser justos no basta con hacer cosas justas; se requiere aún que tales actos justos sean producto de un convencimiento personal que, en su expresión más acabada, ha adquirido estado habitual» (p. 56). Dicho de otro modo, lo que primordialmente interesa no es, como ocurre en las éticas centradas-en-actos propias de la filosofía moderna, que se realicen actos justos considerados aisladamente, sino que el hombre se haga justo, lleve una vida justa, a través de la realización de acciones justas. Como dice Martínez Barrera, «la gran pregunta de la filosofía moral no es solamente la pregunta de Kant en la *Crítica de la razón pura*, es decir, ¿qué debo hacer?, sino también (y principalmente, agregamos nosotros) ¿cómo puedo llegar a ser la clase de persona que habitualmente haga lo que se debe?» (p. 57).

En definitiva, queda aquí en claro que la ética del Estagirita es fundamentalmente una ética de virtudes, centrada en los modos habituales de obrar que conforman una vida lograda, i. e., buena y, por lo tanto, feliz. Esta felicidad es, para el Estagirita, una *praxis* o actividad, y una *praxis* que desarrolla en el tiempo conformando un modo de vida que, al desarrollarse en el cuadro de la *pólis*, adquiere una relevancia política fundamental. Y es por ello que el fin de la ley no es otro que el de hacer buenos a los hombres, i. e., virtuosos y por lo tanto, perfectos y felices. Esta es la perspectiva «perfeccionista» de la ética de Aristóteles, que tantos defensores y detractores le ha acarreado en los debates filosóficos de nuestros días.

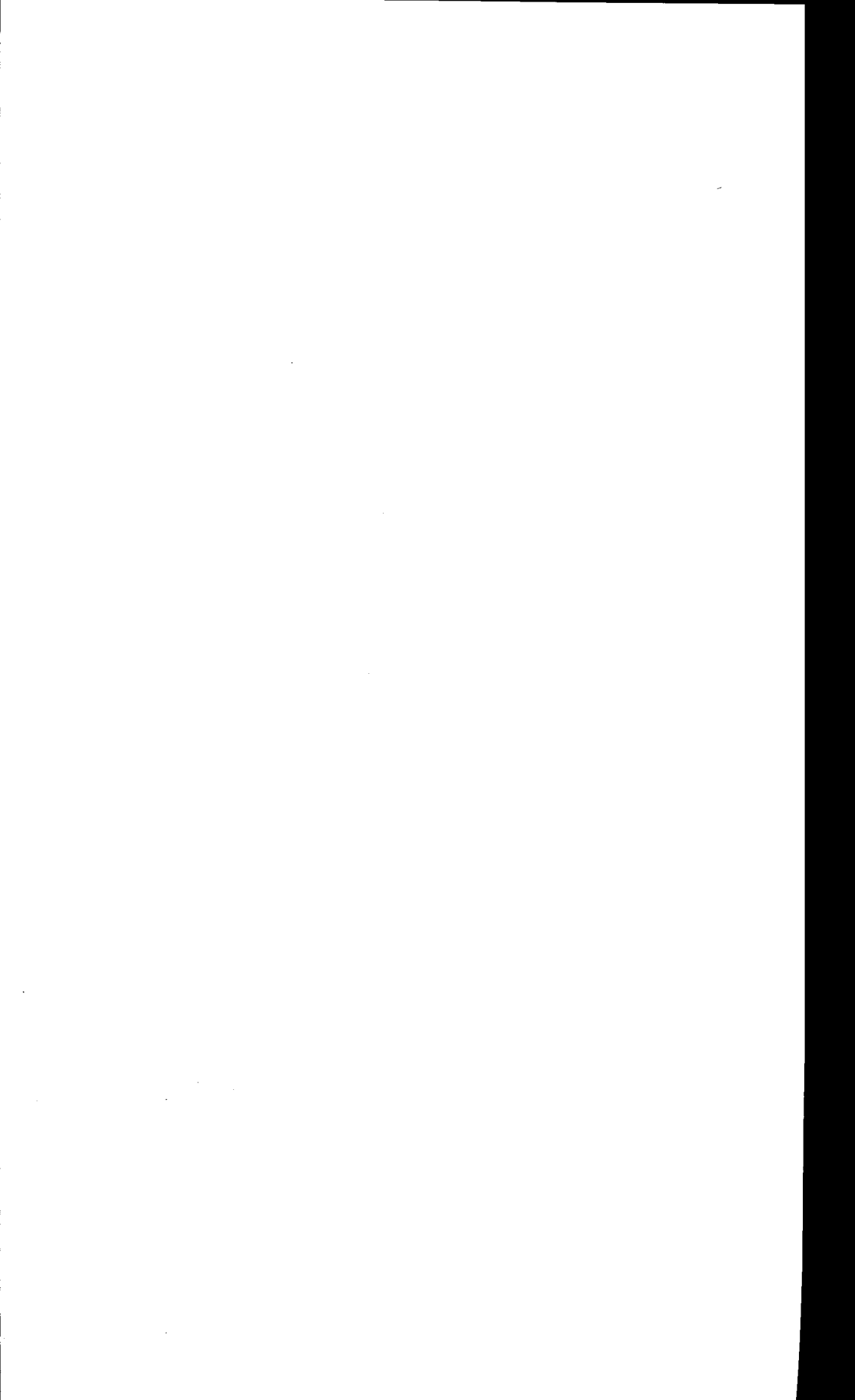
Martínez Barrera concluye su libro, luego de haber estudiado con profundidad y acribia las diferencias entre los planteos filosófico-prácticos del Estagirita y de Tomás de Aquino, afirmando que «el Aquinate descubre en Aristóteles la más seria posibilidad, dentro de la tradición, de otorgar a la filosofía un estatuto científico propio» (p. 188). En este sentido, el A. niega que Tomás de Aquino sea un mero «aristotélico», o que se haya dedicado a «bautizar» a Aristóteles, haciendo de su filosofía una simple *ancilla theologiae*; antes bien, sostiene el A., el Aquinate ve en esa filosofía una *ancilla veritatis*, la más alta realización de la razón humana llevada a cabo sin el auxilio de la fe revelada. Ahora bien, este valor fundamental de «sierva de la verdad» que le atribuía el Aquinatense a la filosofía aristotélica, es el que la ha convertido, en los inicios de este nuevo siglo, en una alternativa viva y actuante en el debate entre los diversos y dispares intentos destinados a supe-

rar las profundas aporías que se plantean a la filosofía, tanto por la vida privada, cuanto por la sociedad y el pensamiento contemporáneos.

El libro de Martínez Barrera que comentamos, constituye una rica, inteligente y erudita contribución a estos intentos. Esto es así, toda vez que no estamos en presencia de un libro común, escrito por compromiso o para llenar los requisitos exigidos por algún organismo científico nacional. Por el contrario, nos encontramos en presencia de una obra de madurez intelectual, fruto de una larga, trabajosa y meditada frecuentación con los autores estudiados, que dice cosas importantes y las dice con un nivel de argumentación que no tiene nada que envidiar a las obras centrales de la filosofía práctica hodierna. Los que nos hemos visto favorecidos con su amistad y compartimos sus inquietudes y proyectos intelectuales, debemos sentirnos orgullosos de esta obra, que logra demostrar acabadamente que es posible hacer filosofía de la mejor aún lejos de los centros universitarios más renombrados; que es posible trabajar en las cosas del espíritu en el más alto nivel de consideración, sin tener que recurrir al subterfugio de la «filosofía latinoamericana»; que es posible, finalmente, contribuir a los debates centrales del pensamiento contemporáneo, sin rendirse a los dictados opresivos de las modas filosóficas más encumbradas del presente. Por haber demostrado todo esto, la presente obra de Martínez Barrera se constituye indudablemente en una pequeña obra maestra de la filosofía actual.

Carlos I. Massini Correas





Índice del volumen LVI

Artículos

Juan Carlos Pablo BALLESTEROS: <i>Filosofía, educación y tradición en Alasdair MacIntyre.</i>	493-515
André BORD: <i>René Descartes et saint Jean de la Croix.</i>	397-434
Roberto J. BRIE: <i>Las concepciones del mundo: Reflexiones histórico-críticas acerca de un concepto ambiguo.</i>	237-250
Jude P. DOUGHERTY: <i>Rational Belief or Poetical Satisfaction.</i>	481-492
Martín Federico ECHAVARRÍA: <i>El inconsciente espiritual y la supraconciencia del espíritu según Jacques Maritain.</i>	175-189
Leo J. ELDERS S. V. D.: <i>Nature as the Basis of Moral Actions.</i>	565-588
María Celestina Donadío Maggi de GANDOLFI: <i>La necesidad de revalorizar la razón humana.</i>	281-291
Ana Marta GONZÁLEZ: <i>Las fuentes de la moralidad a la luz de la ética aristotélica de la virtud.</i>	357-377
Marta Lila HANNA: <i>La doctrina de la equidad en Aristóteles.</i>	379-396
Francisco LEOCATA S. D. B.: <i>Esencia y destino de la modernidad en Hegel.</i>	139-174
— <i>Modernidad e Ilustración en los primeros escritos de Nietzsche.</i>	445-480
Michel MAHÉ: <i>Osser être philosophe chrétien: Aimé Forest.</i>	623-664
Jorge MARTÍNEZ BARRERA: <i>Democracia antigua y democracia liberal contemporánea.</i>	293-319
Carlos I. MASSINI CORREAS: <i>Liberalismo, comunitarismo, realismo: En busca de la tercera vía.</i>	549-564
Marisa MOSTO: <i>La Escuela de Frankfurt: Reflexiones sobre el mal en la historia.</i>	191-212
William F. MURPHY Jr.: <i>Martin Rhonheimer's Natural Law and Practical Reason.</i>	517-548
Vittorio POSSENTI: <i>La filosofía dopo il nichilismo.</i>	589-622

Amán ROSALES RODRÍGUEZ: <i>Nihilismo y tecnología: Hans Jonas y la filosofía de la historia.</i>	213-235
Mario Enrique SACCHI: <i>Los nombres de la metafísica.</i>	665-690
— Santo Tomás de Aquino: <i>La exégesis de la metafísica y la refutación del nominalismo.</i>	35-80
Ciro E. SCHMIDT ANDRADE: <i>Lo connatural y el conocimiento por connaturalidad: Santo Tomás de Aquino.</i>	3-34
María L. Lukac de STIER: <i>Hobbes y el medioevo: El problema de Dios.</i>	435-444
Marisa Villalba de TABLÓN: <i>Inferencia y conocimiento previo de lógica: Relaciones y dependencias.</i>	251-264
Lorenzo VICENTE BURGOA: <i>El habitus principiorum y la luz intelectual.</i>	265-279
Gabriel J. ZANOTTI: <i>Hacia un realismo hermenéutico sobre la base Santo Tomás de Aquino-Husserl.</i>	81-108
Martín ZUBIRÍA: <i>¿La «cumbre» de la metafísica del idealismo alemán?: Breve glosa a las Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana de Schelling.</i>	109-138

Notas y Comentarios

Ricardo F. CRESPO: <i>Nota sobre economía y política en Aristóteles.</i>	691-698
Joaquín GARCÍA-HUIDOBRO: <i>Fernando Inciarte (1929-2000).</i>	321-327
Jorge MARTÍNEZ BARRERA: <i>Sobre algunos puntos controvertidos en la bioética de matriz católica.</i>	699-708
Carlos I. MASSINI CORREAS: <i>Georges Kalinowski (1916-2000).</i>	708-712
Mario Enrique SACCHI: <i>Discriminación e incriminación de la discriminación.</i>	335-341
Gabriel J. ZANOTTI: <i>Hacia una filosofía cristiana del diálogo.</i>	328-334

Bibliografía

Cirillo BERGAMASCHI (Ed.), <i>Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini</i> (Juan Francisco Franck).	713-716
Robert A. GAHL (Ed.), <i>Etica e politica nella società del duemila</i> (Ricardo F. Crespo).	345-346
Pierre FONTAN, <i>Sagesse du fini: Épure métaphysique</i> (Mario Enrique Sacchi).	343-345

Monserrat HERRERO LÓPEZ, <i>El nomos y lo político: La filosofía política de Carl Schmitt</i> (Héctor Ghiretti).	346-348
Jorge MARTÍNEZ BARRERA, <i>La política en Aristóteles y Tomás de Aquino</i> (Carlos I. Massini Correas).	717-721
Antonio MILLÁN PUELLES, <i>El valor de la libertad</i> (Ángela García de Bertolacci).	348-349
Mercedes PALET, <i>La familia, educadora del ser humano</i> (Martín Federico Echavarría).	349-352
John M. SHAW, <i>Perfective Action: Metaphysics of the Good and Moral Species in Aquinas</i> (Ricardo F. Crespo).	352-353
Paul C. VITZ, <i>Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship</i> (Martín Federico Echavarría).	353-355
 Índice del volumen LVI.	 723-725



Esta edición
se terminó de imprimir en
Talleres Gráficos EDIGRAF S.A.
Delgado 334, Buenos Aires.
en el mes de noviembre de 2001