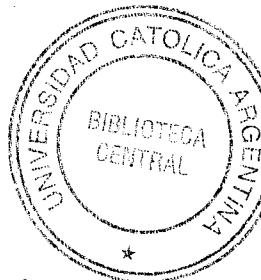


PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

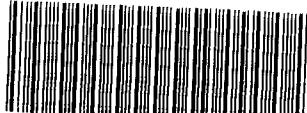


SAPIENTIA

VOLUMEN LV

2000

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000041433

BUENOS AIRES



IL DIO DEI FILOSOFI E IL DIO DEI TEOLOGI IN GUGLIELMO DI OCKHAM

La valutazione del pensiero teologico di Ockham è ancora aperta a interpretazioni divergenti: accanto a una lettura delle sue opere teologiche in continuità con la grande tradizione scolastica, condotta secondo il rigore dell'analisi logico-linguistica, non sono venuti meno del tutto gli autori che ritengono la concezione di Dio e della teologia propria di Ockham in totale rottura con la linea tradizionale.

In un saggio dedicato alla formazione del pensiero giuridico moderno, Michel Villey afferma che «Ockham giunse a rifiutare quasi del tutto le prove razionali (come quelle fondate sull'ordine cosmico) [...] Il nominalismo di Ockham porta a una separazione brutale tra ragione e fede; la filosofia naturale e la ragione hanno per ambito la creazione, solo la fede è mezzo di accesso alla conoscenza di Dio»¹. Circa la norma morale, Villey aggiunge: «Mentre Duns Scoto riteneva che i precetti della prima tavola del Decalogo (come quello dell'amor di Dio) fossero razionalmente necessari, Ockham estende il suo scetticismo all'insieme del Decalogo. Dio avrebbe potuto fare dell'odio contro di lui una virtù, se avesse voluto; avrebbe potuto comandarci di adorare gli idoli. Non c'è *ragione* che possa limitare l'*onnipotenza* di Dio (in Dio ragione e volontà sono separabili; la nostra intelligenza non conosce nulla dell'essenza divina e termini come "ragione" e "volontà", essendo solo connotativi, non potranno essere applicati a Dio)»².

Ockham viene in queste pagine presentato come un sostenitore della tesi per cui le nostre regole logiche avrebbero il potere di comandare la struttura del reale: Ockham sarebbe perciò un prevaricatore, poiché affermerebbe una portata del concetto universale in contrasto con la sua visione della realtà come tutta costituita da individui. Questa accusa, che individua nel pensiero di Ockham la violazione dell'ordine delle cause, delle nature, delle relazioni reali, già nella sua formulazione, è oggettivamente estranea a quanto Ockham scrive nei suoi testi: se il primato spetta alle realtà individuali concretamente esistenti, non si può dire che Ockham neghi il valore di questa realtà per il fatto che intende gli universali come concetti che significano la realtà. Questo infatti appare essere il modo più corretto di salva-

¹ M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, tr. it., Milano 1986, p. 182.

² *Ibid.*, p. 185.

guardare l'oggettività, l'atore di un'istanza di realismo, in netto contrasto con il nominalismo puro, fautore dell'arbitrarietà del *nomen* e del distacco dei segni mentali dal piano delle esistenze reali. Leggendo senza pregiudizi le opere di Ockham si trova esplicitamente affermato che a fare violenza alla realtà sono quei realisti che rivendicano come esistenti nella realtà dei dati, che invece sono esclusiva proiezione del pensiero o delle interpretazione dei fenomeni: l'esperienza attesta l'esistenza degli individui, non quella dell'ordine reale delle classi (generi e specie), tant'è vero che i singoli individui, pur fondando la legittimità dei raggruppamenti concettuali in generi e specie, nella realtà vivono e muoiono secondo tratti della singolarità, contraggono cioè la loro nuda esistenza individuale, la sviluppano e la depongono in modo del tutto separato dalle esistenze degli altri individui dello stesso genere e della stessa specie³.

1. CONOSCIBILITÀ DI DIO E PROVA DELLA SUA ESISTENZA

Sulla base della tradizione teologica che l'ha preceduto, Ockham ritiene che di Dio si possano dare fondamentalmente due definizioni (*descriptiones*): secondo la prima, Dio è «l'ente più perfetto, migliore di ogni altro ente distinto da lui», mentre per la seconda Dio è «l'ente di cui nulla è migliore e più perfetto»⁴. Facendo riferimento alla prima accezione del termine *Dio*, natura che trascende nella bontà e nella perfezione qualsiasi altro essere, non si può elaborare una dimostrazione dell'esistenza di Dio perché non si dispone di una base gnoseologica adeguata per risalire, per via della conoscenza naturale, a una siffatta nozione di Dio.

In questo modo Ockham viene a dire che la definizione di Dio come unico essere totalmente trascendente qualsiasi altra realtà è desunta dalla rivelazione; ne abbiamo conferma da un altro passo, dove attribuisce al teologo questa definizione di Dio: «Con il nome di *Dio* il teologo intende un ente infinito e più perfetto di tutti gli infiniti di un altro ordine, se esistessero simultaneamente; ed è più perfetto di essi non solo presi separatamente, ma anche presi tutti insieme»⁵.

Dio supera gli infiniti di un altro ordine presi tutti insieme, e non solo separatamente: questa nozione di Dio proviene dalla rivelazione, poiché sulla base della ricostruzione razionale si può arrivare solo al concetto di Dio come natura perfettissima, insuperata nella bontà, nella priorità e nel valore. Di una natura così intesa non si può escludere categoricamente che non ne esista più di una; della sua unicità si possono dare dimostrazioni probabili, persuasive, non apodittiche, mentre la sua esistenza può essere oggetto di una vera e propria dimostrazione razionale. Dicendo che di Dio, inteso nella seconda accezione, si può provare l'esistenza con ar-

³ Una lettura analoga, pregiudizialmente critica nei confronti delle dottrine teologiche di Ockham, è proposta da J.-P. RESWEBER, «Dieu comme terme: Guillaume d'Ockham», in AA.VV, *L'être et Dieu*, Parigi 1986, pp. 59-78. Cfr. A. GHISALBERTI, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Roma-Bari 1990, pp. 148-151.

⁴ G. DI OCKHAM, *Quodlibet I*, 1: *Op. Theol.*, IX, pp. 1-2.

⁵ G. DI OCKHAM, *Quodlibet V*, 1: *Op. Theol.*, IX, p. 477.

gomento rigoroso, in modo evidente, Ockham si riferisce alla dimostrazione, che egli fornisce nell'*Ordinatio*, per via di conservazione, e di cui parleremo in seguito⁶.

A Dio inteso come termine che suppone per la natura perfettissima fa riferimento anche l'analisi circa le modalità con cui l'uomo viatore individua il percorso gnoseologico rigorosamente fondato per ricostruire le proprietà dei concetti predicabili dell'essenza divina; e ciò a partire da concetti di perfezioni conosciute attraverso la conoscenza empirica, rese predicabili anche di una realtà metempirica attraverso il processo di «astrazione». Nel caso delle perfezioni pure, quali sono i trascendentali, astrarre significa prescindere dal modo di essere finito, dal limite con cui tale perfezioni si presentano in prima istanza al nostro intelletto, riconoscendo la caratteristica che tali perfezioni hanno di poter esistere anche in modo infinito.

Alla domanda: perché si può dire che Dio è sapiente, mentre non si può dire che Dio è una pietra, Ockham risponde che, per quanto il concetto di pietra non dica nulla circa la sua esistenza reale, tuttavia esso include necessariamente un modo di essere materiale e finito quale quello che contrassegna l'essere pietra rispetto agli altri enti: esso non è pertanto predicabile di Dio non solo perché, sul piano concettuale, Dio è radicalmente diverso dalla pietra, ma anche perché constatiamo una irriducibilità dei modi di essere significati. Dio significa un modo di essere infinito; pietra un modo di essere finito. Diverso il caso dei concetti esprimenti perfezioni semplici: la sapienza, la bontà, l'essere non importano necessariamente nel loro significato un modo di essere finito, perché non è contraddittorio ipotizzare il loro realizzarsi in un modo di essere infinito. Questi concetti sono perciò predicabili anche di Dio, non secondo una univocità del modo di essere, bensì in virtù della capacità di tali concetti di esprimere caratteristiche che possono essere presenti in realtà radicalmente divergenti sul piano ontologico, quali sono Dio e la creatura. Se la seconda definizione di Dio è quella riferibile alla tradizione filosofica, la prima definizione, come già si è intravisto, è quella che corrisponde al termine *Dio* quando viene usato all'interno delle opere teologiche. Ockham precisa che, nelle proposizioni che costituiscono il sapere teologico, il termine *Dio* suppone sia per l'unica natura divina, sia per le singole persone della Trinità: «Siccome la natura divina e il supposito sono realmente una cosa sola [...], il termine *Dio* suppone e per la natura e per il supposito, in rapporto a ogni predicato che può competere sia alla natura, sia al supposito»⁷.

Da queste considerazioni si ricava che il fondamento del discorso sul significato e sulla capacità suppositiva del termine *Dio* in sede teologica è dato dalla rivelazione: solo la sacra scrittura ci parla di un'essenza divina totalmente trascendente, unica nella sua divinità e trina nella sua dinamicità personale. Ciò non significa però dire che al viatore è impossibile imporre un nome che significhi distintamente l'es-

⁶ La dimostrazione dell'esistenza di Dio attraverso la via della «conservazione degli enti» è esposta in due distinte opere di Ockham: *Ordinatio* 1,2,10 (*Op. Theol.*, II, pp. 355-356), e *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, q. 136 (*Op. Phil.*, VI, pp. 767-768).

⁷ G. DI OCKHAM, *Ordinatio*, 4,2,: *Op. Theol.*, III, p. 12.

senza divina: anche il viatore, secondo Ockham, può intendere che Dio è distinto da qualsiasi altra realtà e può perciò imporre un nome per significarlo in modo distinto, anche se, nella condizione di viatore, egli non può avere la conoscenza distinta di Dio connessa con l'intuizione. La possibilità di imporre un nome che indichi solamente quell'essenza, senza rinviare ad altro, viene concessa perché si tratta di una possibilità diversa rispetto a quella di conoscere Dio in modo distinto, e si rifa all'insegnamento di Ockham circa la capacità significativa dei nomi: la funzione segnica del nome rimanda a una realtà indipendentemente dalla sua presenza, attuale o nel passato, nell'intelletto. Caratteristica principale dell'essenza divina è la sua unicità: la pluralità degli attributi divini non importa alcuna distinzione all'interno dell'essenza divina, ma è connessa con la pluralità dei nomi e dei concetti di cui l'uomo si serve per pensare Dio. In Dio sapienza, bontà, giustizia ed ogni altro attributo sono un'unica cosa, sono identici all'essenza divina⁸.

Molto importante, fra gli attributi, quello di creatore: dal punto di vista strettamente logico, *creatore* è un termine connotativo, nell'ordine dei termini relativi o *ad aliud*, con cui si denominano l'essenza divina in modo principale e la creatura in modo secondario. Quando un termine significa più cose, non è lícito chiedersi quale sia il suo significato, perché non ha un unico referente; per il termine *creatore* (come pure per *creazione*) si parla di denominatività per escludere che esso significhi la relazione stessa. Il significato prioritario del termine *creazione* è la creatura, la quale è però significata in modo da includere la caratterizzazione della sua vera realtà, ossia la sua impossibilità di esistere senza relazionarsi all'essenza divina: «Affermo che la creazione non dice soltanto l'esistenza della creatura, ma importa che la creatura non può esistere se non esiste l'essenza divina, benché non segua l'affermazione contraria»⁹.

L'azione creatrice che pone l'effetto, in quanto relazione, non precede l'effetto prodotto con cui istituisce la relazione, ma consegue ad esso. Anche come *passio*, ossia come azione che termina nell'effetto diventando proprietà costitutiva della creatura, la creazione «significa principalmente la creatura o, in modo connotativo, Dio»¹⁰.

In questo modo l'attribuire a Dio un'attività creatrice, ossia un relazionarsi di Dio con l'universo creato (che è solo relazione di ragione da parte di Dio, mentre è relazione reale da parte dell'universo), non comporta il trasferimento della contraddizione in Dio; di Dio non si predicano infatti i contraddittori simultaneamente, bensì successivamente: «Dico che così nasce la denominazione "Dio è creatore" sul versante della realtà: poiché quando Dio coesiste alla natura, allora riceve questa denominazione, prescindendo da qualsiasi operazione dell'intelletto e da ogni relazione reale. Quando Dio non coesiste alla natura, non si dà quella denominazione»¹¹. La considerazione di Dio come assoluto, prima della creazione e per-

⁸ Cfr. G. DI OCKHAM, *Quodlibet III*, 2: *Op. Theol.*, IX, pp. 208-211.

⁹ G. DI OCKHAM, *In II Sent.*, 1: *Op. Theol.*, V, pp. 24-25.

¹⁰ *Ibid.*, 2, p. 27

¹¹ *Ibid.*, 1, p. 26.

ciò irrelato, precede logicamente quella di Dio creatore, e perciò relato; i due contraddittori si applicano successivamente nell'analisi teologica, che perciò non è impossibile in se stessa, né induce la contraddizione in Dio.

Creacion dice dunque la relazione tra Dio e mondo creato, relazione reciproca, come sappiamo, essendo reale solo dalla parte del mondo creato, il quale viene posto e conservato nell'essere proprio perché quella relazione è istituita realmente: «Riguardo a Dio, il produrre o creare e il conservare non differiscono, poiché nulla può essere da Dio prodotto senza che venga da lui conservato»¹². Alla conservazione Ockham fa riferimento per costruire la sua prova dell'esistenza di Dio, che egli giudica più rigorosa di quella aristotelica, rielaborata da Tommaso d'Aquino o da Giovanni Duns Scoto e fondata sull'impossibilità di instaurare un processo all'infinito nell'ordine delle cause efficienti. Il nucleo centrale dell'argomento di Ockham consiste nel mostrare come sia assurdo che una realtà che non si è fatta da sé (e tali sono, per esperienza, tutti gli esseri finiti), possa mantenersi nell'essere da sé: un essere ricevuto non può mai diventare contemporaneamente non ricevuto, autonomo cioè al punto di spiegare da solo la durata sua attuale; bisogna dunque affermare l'esistenza di una causa conservante prima, che trascende l'orizzonte del finito. Questa causa conservante include in sé necessariamente anche la nozione di causa efficiente prima, ed è Dio. La novità della dimostrazione ockhamistica, rispetto a quella dei suoi predecessori, consiste nell'affermazione che la prima causa non è ammessa per togliere la contraddizione derivante dal fatto che una realtà viene all'essere dal nulla, ma per togliere la contraddizione derivante dal fatto che una realtà permanga nell'essere, benché risulti che è tratta dal nulla¹³.

L'argomentazione fa leva sul concetto di conservazione dell'essere degli enti e sembra recepire le istanze dei suoi predecessori che avevano sottolineato come il processo all'infinito non risulti contraddittorio in rapporto alle cause del sorgere delle cose (*causae fiendi*), bensì solo in rapporto alle cause dell'essere (*causae essendi*); inoltre il procedimento di Ockham è rivelatore della grande importanza che egli attribuisce sempre all'onnipotenza di Dio, al suo carattere di assolutezza radicale: la *potentia Dei absoluta* caratterizza la trascendenza dell'essere e del volere divino, unitamente all'imperscrutabilità dell'atto di libertà con cui Dio ha fatto sorgere il mondo dal nulla; un cosmo costituito tutto di individui, di enti particolari, deve il suo perdurare nell'essere ultimativamente solo alla potenza della volontà creatrice che lo conserva in atto, impedendogli di venire fagocitato nella voracità nientificante della pura contingenza irrelata.

2. CREAZIONE E ONNIPOTENZA DI DIO

Commentando la distinzione 42 del primo libro delle *Sentenze* di Pier Lombardo, Ockham si domanda se Dio può compiere tutto ciò che può essere fatto dalle

¹² *Ibid.*, 8, p. 158

¹³ Per un'analisi dettagliata della prova dell'esistenza di Dio, cfr. A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, Milano 1990, pp. 130-146.

creature: si chiede cioè se sulla nozione di *omnipotentia* sia inclusa la possibilità per Dio di fare ogni cosa *anche senza* la causalità delle cause secunde. Ockham concede che esista un rapporto di implicazione necessaria tra la libertà di Dio e l'onnipotenza: se la azione creatrice di Dio è libera, ne consegue che il Creatore può sottrarsi all'*ordo causarum* e sostituirsi in tutto ad esso. Tuttavia, siccome la libertà della creazione non è oggetto di dimostrazione rigorosa, ne deriva che non è parimenti possibile dimostrare con la ragione naturale che Dio possa essere causa immediata o unica di tutti gli effetti.

Lo sviluppo del tema creazione-onnipotenza prosegue nella distinzione 43, questione 1, dove Ockham si chiede: «Utrum Deus possit facere aliqua quae non facit nec faciet», ossia se Dio può fare cose che non fa e che non farà mai. La risposta è affermativa, nel senso che se Dio è causa libera, non vuole necessariamente tutto ciò che può volere; perciò si deve affermare che Dio può fare altro rispetto a ciò che compie, anche se questo assunto non è rigorosamente dimostrabile, ma risulta essere un corollario della libertà dell'agire di Dio, non affermabile per via di dimostrazione apodittica. Non è tuttavia dimostrabile la tesi negativa: non risulta cioè contraddittoria l'affermazione che Dio è dotato di una potenza che eccede, supera ogni produzione già data, ossia che è onnipotente. Nella distinzione 44 Ockham applica coerentemente questa dottrina dell'onnipotenza divina alla possibilità di produrre uno o più altri mondi, migliori di quello attualmente esistente¹⁴.

Il rapporto all'ordine di ciò che è possibile per Dio, nel *Quodlibet VI* Ockham prospetta una feconda distinzione tra le cose che Dio compie *de potentia absoluta* e quello che compie *de potentia ordinata*: «Quaedam potest Deus facere de potentia ordinata et aliqua de potentia absoluta»¹⁵. La distinzione non va intesa nel senso che in Dio esistano due potenze distinte, e che Egli faccia qualcosa *ordinate* o qualcosa *inordinate*. Bisogna piuttosto intendere che Dio può fare cose in accordo con l'ordine e le leggi istituite da lui, agendo così *de potentia ordinata*, ma può altresì compiere, in senso più ampio, tutto ciò che non include contraddizione a farsi. Ed è dal punto di vista del positivamente incontradittorio che Ockham precisa che Dio può fare molte cose e che pure non vuole fare.

In Dio va distinto il carattere della volontà con cui pone un certo ordine dell'universo, rispetto al carattere sovranamente libero che quella stessa volontà mantiene nel momento in cui pone tale ordine, in rapporto cioè al dato che essa non sottostà ad alcun altro ordine o legge o volere. Parlare di *potenza absoluta* significa caratterizzare l'agire della volontà divina rispetto a tutte le altre volontà ordinarie: l'agire *ad extra* di Dio non esaurisce il volere divino, non esprime tutta la sua capacità *ad extra*, dal momento che Dio non soggiace ad alcun tipo di vincolo, o limitazione. Tutti gli enti del cosmo sono iscritti in tal modo in un ordine contingente, l'unico odine attuato, ma non l'unico ordine attuabile della sovrana potenza del Dio creatore, *absolutus*, sciolto da qualsiasi vincolo o limitazione che non configuri l'intrinsecamente contraddittorio. Il mondo creato mostra così il suo vero carattere.

¹⁴ Cfr. G. DI OCKHAM, *Ordinatio*, 44, q. unica: *Op. Theol.*, IV, pp. 650-658.

¹⁵ G. DI OCKHAM, *Quodlibet VI* 1,1: *Op. Theol.*, IX, p. 585.

re, quello di risultare costituito dal libero atto di amore del creatore; gli enti finiti non vanno a limitare la potenza e l'amore del creatore, perché non esauriscono tutta la capacità produttiva della potenza divina, non intaccano la sua permanente assolutezza, il suo originario essere libero da ogni vincolo o limitazione.

3. IL CARATTERE SCIENTIFICO DELLA TEOLOGIA: EVIDENZA E RIVELAZIONE

Nella seconda questione del prologo all'*Ordinatio*, Ockham mette a confronto l'evidenza della teologia con l'evidenza scientifica, che descrive analizzando i caratteri attribuiti alla scienza nelle opere di Aristotele, facendo riferimento diretto al Commento agli *Analitici secondi* scritto da Roberto Grossatesta nella prima metà del sec. XIII. Tre sono le note specifiche dell'enunciato scientifico: deve trattarsi di una proposizione necessaria, dubitabile, resa evidente mediante il procedimento sillogistico. Qualificando la proposizione scientifica come necessaria, si esclude che si dia scienza del contingente; il carattere di dubitabilità implica che non si tratti di una proposizione immediatamente evidente e per sé nota, come nel caso degli enunciati primi o principi primi. Il ricorso al preocedimento sillogistico distingue la scienza da alcuni principi primi che non sono por sé noti, ma non possono nemmeno diventare evidenti mediante un sillogismo: la proposizione «il calore riscalda» è necessaria, ma è anche dubitabile da parte di un intelletto che abbia una conoscenza solo concettuale del calore, ossia che non abbia mai visto o sentito come il calore riscaldi nella realtà. Quest'ultima precisazione mira a sottolineare come l'evidenza dell'enunciato scientifico, legata esclusivamente alla struttura sillogistica applicata alle proposizioni necessarie che fungono da premesse, non esaurisce l'ambito dell'evidenza intellettuva: «Affermo pertanto che non ogni proposizione che non è por sé nota è conoscibile scientificamente nell'accezione rigorosa di scienza, perché si danno molti principi primi indimostrabili e immediati, che tuttavia non sono proposizioni por sé note»¹⁶.

Circa il carattere scientifico della teologia, Ockham incomincia con l'analizzare le due soluzioni estreme: per i fautori della concezione della scienza come conoscenza delle cose attraverso le cause, e dunque attraverso un medio che consenta di istituire il procedimento sillogistico, di Dio non potrà mai darsi scienza in senso stretto. Nettamente divergente l'opinione sostenuta da Duns Scoto: le verità riguardanti Dio possono costituire una scienza vera e propria, poiché le perfezioni essenziali sono dimostrabili dell'essenza divina in modo rigorosamente analitico.

Per Ockham sono inaccettabili entrambe le opinioni: la prima difende una concezione troppo coartata di deduzione scientifica, collegandola con la sola deduzione dalle cause; la seconda suppone che una intelligenza, che coglie l'essenza divina in ciò che ha di proprio, possa esprimerla in concetti che diano luogo a proposizioni non immediatamente evidenti, prima di istituire una comparazione con qualche altra cosa. Gli attributi che una intelligenza può predicare di Dio in modo proprio

¹⁶ Cfr. G. DI OCKHAM, *Ordinatio*, prol., 2: *Op. Theol.*, I, p. 83.

sono necessariamente espressioni dell'essenza divina attraverso concetti generici e danno origine a proposizioni immediatamente evidenti, indimostrabili per mancanza di medio. Duns Scoto aveva cercato di anticipare questa obiezione, appellandosi alla distinzione aristotelica tra concetti quidditativi e concetti denominativi: con questi ultimi non si coglie l'essenza, ma una qualità dell'essenza, per cui la mente può formarsi diversi concetti relativi a una medesima, semplice essenza, che risultano essere concetti denominativi in quanto ne colgono aspetti particolari e possono formare delle proposizioni che diventano premesse di vere e proprie dimostrazioni.

Ockham è categorico nel respingere una siffatta possibilità, perché una realtà semplice può fornire il contenuto di un unico concetto, quello quidditativo, mentre un concetto denominativo della stessa suppone la conoscenza di qualche altra realtà con cui stabilire una comparazione delle proprietà. Ogni distinzione fra concetti suppone una distinzione nelle cose: ogni concetto che esprime la realtà dell'essenza divina, con esclusione di ogni altra realtà, è quidditativo e può fungere da estremo in proposizioni immediatamente evidenti e non dimostrabili. Le uniche dimostrazioni che possono riguardare l'essenza divina sono pertanto quelle le cui conclusioni contengono come predicato le proprietà trascendentali dell'ente, comuni a Dio e alle creature, che possono avere come medio il concetto generale di essere.

Alcune precisazioni terminologiche introducono la risposta all'intera questione della scientificità della teologia. Anzitutto si richiama la distinzione tra dimostrazione *propter quid* e *a priori*, ossia la dimostrazione che toglie ogni dubbio circa la conclusione, e la dimostrazione *quia* e *a posteriori*, la quale non riesce ad eliminare ogni dubbio circa la conclusione, dal momento che le premesse non sono logicamente anteriori alla conclusione, ma sono solo più note della conclusione¹⁷.

Altre osservazioni preliminari: di Dio si possono predicare sia delle realtà (paternità, figliazione, spirazione), sia dei concetti (ente, sapiente); il soggetto di tali predicationi può essere la stessa realtà che è Dio, oppure qualche concetto predicabile di quella realtà. La risposta alla questione, a questo punto, esige una articolazione ampia: anzitutto si deve escludere che si possa dimostrare della divina essenza qualcosa di intrinseco a Dio. Se Dio è conosciuto distintamente, in quanto Dio, le proposizioni circa l'essenza divina sono por sé note, non essendo in alcun modo passibili di dubbio; il viatore, che non ha questa conoscenza distinta, non ha nemmeno la conoscenza immediata delle relative proposizioni, così come, in base alla conoscenza che riesce ad avere dell'essenza divina, non è in grado di formare proposizioni che contengono la necessità propria della scienza.

Dimostrazioni scientifiche non si possono avere nemmeno a riguardo delle persone divine, perché tra le persone e le proprietà che di loro si predicano c'è identità reale. I concetti comuni che, come si è visto, sono predicabili quidditativamente di Dio e delle creature, non si possono dimostrare *a priori* dell'essenza divina; si pos-

¹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 165-167.

sono invece dimostrare dell'essenza divina i concetti connotativi e quelli negativi, comuni a Dio e alle creature, i quali consentono la individuazione di qualcosa di comune che funga da medio nella dimostrazione. Una dimostrazione di questo tipo potrebbe essere la seguente: «ogni ente è buono; Dio è ente; dunque Dio è buono»¹⁸. Resta tuttavia chiaro che i concetti connotativi e quelli negativi propri soltanto di Dio, non possono dare adito a una vera dimostrazione *a priori*. Sono predicabili di Dio in sé gli attributi soggetti a dubbio concernenti il concetto composto di Dio che noi abbiamo di fatto; essi possono costituire i predicati di una dimostrazione scientifica relativa a quel concetto composto di Dio, attraverso la divina essenza come medio, attraverso una conoscenza distinta della divinità e attraverso qualcosa di comune. Né deve creare difficoltà a livello speculativo il fatto che si diano molteplici concetti che si predicano di Dio. Ockham rileva che l'origine delle distinzioni concettuali è da ricondursi alla differenza della perfezione di Dio quando entra in relazione con le perfezioni delle creature: «Non ci può essere mai distinzione fra concetti se non originata da una distinzione da parte della realtà: ciò vale per la distinzione tra realtà in una medesima cosa, tra realtà totalmente disparate, tra realtà distinte formalmente. Dico perciò che di Dio non ci sarebbero concetti distinti, se non si desse una qualche distinzione. La distinzione di Dio della sapienza creata, della volontà creata, dell'intellettuale e dalla volizione basta per distinguere questi concetti quando si predicano di Dio. Tutti questi concetti risultano così comuni in modo univoco a Dio e a qualche creatura, o conseguono a concetti siffatti»¹⁹.

Potremmo così riassumere il procedimento ockhamiano: i termini del linguaggio su Dio che il teologo attinge dalla rivelazione non gli forniscono la conoscenza diretta dell'essenza di Dio o delle persone divine, bensì dei concetti propri di Dio (che non danno accesso a dimostrazioni scientifiche), o dei concetti connotativi comuni a Dio e alle creature, che permettono di formare delle dimostrazioni, «forse» anche *a priori*.

Nella questione settima del prologo all'*Ordinatio* alla domanda se la teologia (dei teologi) sia scienza in senso stretto, Ockham risponde che, in ordine al puro possibile, cioè facendo riferimento alla potenza assoluta di Dio, ci può essere scienza propriamente detta delle verità teologiche, e che forse ciò accade di fatto presso qualche persona, riguardo a qualche verità. In via ordinaria tuttavia, si deve escludere che le verità teologiche appartengano alla scienza vera e propria, anzitutto perché non si dà scienza della verità por sé nota, o che possono diventare tali attraverso degli enunciati per sé noti; inoltre perché non si dà vera scienza di verità, i cui termini non godano dell'evidenza dell'intuizione; in terzo luogo non si può dire che si dà scienza delle verità teologiche (rivelate) necessarie, dal momento che è già stato ribadito che non sono passibili di evidenza scientifica le proposizioni teologiche contingenti: non c'è motivo di attribuire la scientificità ai *necessaria cre-*

¹⁸ *Ibid.*, 2, p. 115.

¹⁹ *Ibid.*, p. 127.

dibilità, se questa risulta motivatamente esclusa per le verità contingenti²⁰. La possibilità pura, concernente l'attribuibilità del carattere di vera scienza alle proposizioni teologiche nella visione dei beati, si distingue dalla affermazione scotista della teologia in sé: Ockham non dice che la conoscenza di Dio e dei beati configura la vera scienza, ma afferma che nulla impedisce che Dio possa attribuire alla conoscenza dei beati le caratteristiche della vera scienza; la rivelazione non dice se ciò accade veramente, così come non indugia a tracciare differenze tra l'intuizione diretta e quella indiretta. Alla teologia praticabile dal viatore è preclusa qualsiasi forma di intuizione che renda evidenti le verità rivelate; il teologo si limita perciò a dilatare le ricchezze dottrinali dei contenuti di fede, cui aderisce in forza di un atto di volontà; sugli spazi intellettuali di questo contenuto occorrerà indagare, anche in rapporto alle risorse connesse con l'abito acquisito attraverso la fede.

Come conclusione, si può dire che il contributo di Ockham alla teologia è rinconducibile alla netta distinzione tra quanto si può dimostrare di Dio sul piano filosofico e in modo rigorosamente apodittico (in particolare l'esistenza di una causa trascendente che conserva nell'essere la totalità degli enti), e quanto invece risulta percorribile sviluppando i contenuti della rivelazione, dove le argomentazioni raggiungono il livello di prove persuasive, con un ampio margine di probabilità, ma non sono dimostrazioni necessarie (l'infinità intensiva di Dio, la creazione, l'onnipotenza divina). In questa ottica possiamo vedere nella posizione di Ockham un anticipo della distinzione di Pascal tra il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe e il Dio dei filosofi o dei sapienti.

Circa il carattere scientifico della teologia, questo è riservato nella sua forma dell'evidenza piena alla conoscenza divina, mentre ordinariamente non è concesso al teologo «viatore», al quale non compete il dimostrare nel senso di rendere pienamente evidente, bensì gli compete il dilatare gli spazi di comprensione dei contenuti della rivelazione, che conserva il suo legame forte con il mistero di Dio. Ockham viene così a porre un'istanza di recupero della teologia biblica, positivamente controllata dal rigore logico-linguistico, alternativa alle pretese dell'ontoteologia.

ALESSANDRO GHISALBERTI

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

²⁰ Cfr. *ibid.*, 7, p. 188.

LA TRINIDAD DIVINA Y LA DEIFICACIÓN DEL HOMBRE POR EL NACIMIENTO DEL HIJO EN EL ALMA, SEGÚN LOS ESCRITOS DEL MAESTRO ECKHART

La espiritualidad cristiana brota del más profundo misterio revelado por Jesús, la insondable realidad que es la Trina Unidad del sólo Dios verdadero, del que procede la revelación salvífica de la encarnación del Verbo, Palabra Hijo de Dios, nuestro Redentor. Sin presuponer la fe en el misterio de la Trinidad divina, es imposible llegar a saber quién es Jesucristo, Nuestro Señor. Sobre estos incommovibles sillares se ha de elevar la teología y por ende la espiritualidad de la Iglesia católica.

La doctrina del Maestro Eckhart es prioritariamente trinitaria. Se podría quizás caracterizar su camino espiritual como un proceso de la Trinidad a la Trinidad desde la eterna actualidad de toda la creación en Dios, hasta la suprema unión mística del hombre con las Personas divinas en el abismo de la Deidad, por transformación de amor.

«Dios y yo somos uno», dirá Eckhart¹. Esta audaz expresión del Maestro puede considerarse como un eco en el orden creado de las palabras con que Jesús declara su unión con el Padre, con quien es «unum» (ēv)², como también de su oración sacerdotal por los discípulos: «Que sean uno, como nosotros somos uno»³. La vida participada por el hombre unido por gracia con Cristo es una participación de la vida divina tal como ésta es en sí misma, en la Trinidad. Por donde el místico sajón enseña que, así como no hay unión mayor que la de las divinas Personas entre sí, después de ésta no puede darse mayor unión que la del alma con Dios⁴.

¹ «Iusti vivent in aeternum», DW I, 455.

² Juan 10,30.

³ Juan 17,22. El anhelo de la unión total con Dios se manifiesta en la vida de muchos místicos, aun fuera del cristianismo, como en el musulmán Ibn Mansur al-Hallaj, del siglo X, ajusticiado en Bagdad por predicar entre el pueblo de los mercados: «Tu Espíritu se ha mezclado poco a poco con mi espíritu y ahora yo soy Tú mismo. Tu existencia es la mía, como también mi querer. He llegado a ser Aquél que amo, y Aquél que amo llegó a ser yo. Somos dos espíritus, infundidos en un solo cuerpo» (cit. por G.-C. ANAWATI O. P. & L. GARDET, *Mystique musulmane*, París 1961).

⁴ «In diebus suis», DW I, 470-471.

Al tratar de esta suma unión de la criatura con su creador y ultimo fin, en su teología mística, sobre todo en los sermones alemanes, alcanza expresiones que serán tomadas en términos equivalentes por el máximo maestro espiritual castellano —a distancia de dos siglos— San Juan de la Cruz, cuando afirma que en la unión mística entre Dios y el hombre, «el uno es el otro, y entrabmos son uno por transfiguración de amor»⁵, de modo que se llega a «una transformación total en el Amado [...] en que el alma queda hecha divina y Dios por participación», ya que «son dos naturalezas en un espíritu y amor de Dios»⁶.

El camino que presenta el Maestro Eckhart para la ascensión a tal profundidad de vida mística se articula en cuatro aspectos de un proceso: el desprendimiento de todo apego a la criatura; la entrega total al beneplácito divino; y por él un nacimiento espiritual del Hijo de Dios (del Verbo) en lo más profundo del alma (en su «fondo» [*Grund*], o en su «corazón») lleva a la «divinización» por el Espíritu Santo. La desapropiación de las criaturas produce un vacío de todo lo que no es Dios, alcanza la verdadera pobreza evangélica y libera al alma de toda atadura temporal. Es la *Abgeschiedenheit*, o «separación» eckhartiana. A la separación debe corresponder una entrega de todo lo creado y sobre todo de sí mismo, una oblación amorosa y plena a la voluntad divina, dejándose tomar por ella: la *Gelassenheit*, que recibirá en España el nombre de *dejamiento* (corriente espiritual llamada, preferentemente a partir del siglo XVII, del «abandono»). El hombre «dejado a Dios» estará siempre dispuesto «a dejar hacer a Dios» en él. Es entonces cuando el Padre engendrará espiritualmente a su Hijo en dicha alma, haciendo por gracia lo que el Unigénito es por naturaleza; y el Espíritu lo arrebatará, llevandolo al abismo insondable de la Deidad.

La *Abgeschiedenheit* y la *Gelassenheit* son los estadios ascéticos preliminares a la vida mística. Comprenden también el ejercicio de las virtudes morales y teologales, mientras que el nacimiento del Hijo en el alma y la transformación de amor son gracias de carácter místico que dependen exclusivamente de las Personas de la Trinidad y de sus misiones divinas, hasta la consumación deificante de la «unión sin diferencia». Entonces, el hombre es «verdaderamente lo mismo por gracia lo que Dios es por naturaleza»⁷.

1. LA MÍSTICA DEL NACIMIENTO DEL HIJO DE DIOS EN EL ALMA

Esta doctrina es tradicional en la espiritualidad de los Padres orientales y por ellos fue transmitida a Occidente gracias a las traducciones efectuadas en el siglo IX

⁵ Canción 11, 7, en *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, ed. L. Ruano de la Iglesia O. C. D., BAC Madrid 1982.

⁶ Canción 17, 3, *ibid.*

⁷ «Euge, serve bone et fidelis» (título del sermón de Eckhart según la edición crítica de Stuttgart 1936ss), DW III, pred. 66.

por Juan Escoto Eriúgena⁸. San Ireneo de Lyon, a mediados del siglo II, dirá que, por la adopción divina, el hombre llega a ser el Hijo de Dios⁹. Clemente Alejandrino (s. II-III) introduce en el uso eclesiástico los términos *divinizar* y *divinización*¹⁰. Enseña que el Verbo de Dios se hizo hombre, para que aprendiéramos de un hombre cómo llegar a ser Dios¹¹. «El alma, al recibir la virtud del Señor, piensa que es Dios»¹², porque el hombre en que habita el Lógos tiene en sí la forma de Dios, llega a ser Dios¹³. Hipólito Romano escribe a mediados del siglo III: «Uno solo es el Hijo de Dios, que reúne a todos los santos en el único hombre perfecto»¹⁴. Y dice al cristiano: «Serás consorte de Dios y heredero de Cristo, porque has sido hecho Dios»¹⁵.

En su comentario al Evangelio de San Lucas, Orígenes pregunta: «Qué te aprovecha que Cristo venga en carne, si no viniere también a tu alma?»¹⁶. Y afirma en otro lugar: «En el alma que recibe al Verbo se forma y configura paulatinamente en ella la concepción del Verbo»¹⁷. San Atanasio, en el siglo IV, escribe en sus *Oraciones contra los arrianos*: «El Padre no es verdaderamente Padre sino del Hijo, y no somos nosotros por nosotros mismos quienes llegamos a ser hijos, sino el Hijo que está en nosotros»¹⁸.

Entre los capadocios, San Gregorio Nazianzeno, llamado «el teólogo» (s. IV), dice que «somos hechos como Cristo, porque Cristo se hizo como nosotros; hechos dioses por Él, ya que Él se hizo hombre por nosotros»¹⁹. Proclama igualmente que «Hemos de ser coherederos de Cristo, hijos de Dios y Dios mismo»²⁰. Ser hijos es vivir la vida del Hijo de Dios en nosotros. Y San Gregorio Niseno, hermano de San Basilio, afirma que el alma se convierte en «imagen de la Imagen»²¹, o sea, imagen de Cristo, que es imagen del Padre: «Dios está en el alma, y ésta migra a Dios»²². «Ambos pasan a ser uno»²³. «Cuando el hombre es asumido por Dios como hijo,

⁸ El docto irlandés tradujo al latín en la corte de Carlos el Calvo las obras de Dionisio, de los Capadocios y de Máximo el Confesor. Cfr. M. CAPPUYNS O. S. B., *Jean Scot Eriogène*, Louvain & Paris 1933.

⁹ *Adv. haeres.* III,1: PG 7,939b. Santo Tomás dirá que por el bautismo los cristianos forman con Cristo «una persona mística».

¹⁰ *Strom.* VI,15,25,4, en *Opera*, ed. O. Stählin, Leipzig 1905-1906, t. II, p. 495.

¹¹ *Protrept.* I,1,8, *ibid.*, t. I, p. 9.

¹² *Strom.* VI, *ibid.*, t. II, p. 670.

¹³ *Paedag.* 3,1,5,: PG 8,556c.

¹⁴ *De Antichristo* 3: PG 10,732a.

¹⁵ *De refut. omnium haeres.*, 10,34.

¹⁶ *In Lucam homil.*, 22,1, en *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, hrsg. von der Kirchenväter Kommission der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1897ss, vol. IX, p. 144.

¹⁷ *Homil. 4 in Psalmos*, 36: PG 12,1357b.

¹⁸ *De orat.* 22,3, en *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, vol. II, p. 348.

¹⁹ *In S. Pascha*, orat. 1,5: PG 35,397bc.

²⁰ *Orat. in laudem Caesarii fratris*, orat. 7,23: PG 35,785b.

²¹ Cfr. PG 46,272b.

²² *In Cant.*, homil. 6: PG 44,889d.

²³ *Ibid.*

excede a su misma naturaleza humana, es hecho de mortal inmortal, y así resulta de hombre Dios»²⁴.

Con San Cirilo de Alejandría, en el siglo V, es puesto de relieve el papel del Espíritu Santo en la deificación: «El Espíritu Santo es en nosotros el principio de una nueva vida, formándonos en Cristo»²⁵. Cada uno es espiritualmente transformado en imagen de Cristo por un «proceso divino que imprime el sello de la hipóstasis (=Persona) de Dios Padre»²⁶, haciéndonos consortes y partícipes de la naturaleza divina del Verbo²⁷. «Como la cera se une a la cera, así el fiel se hace uno con Cristo y Cristo con él»²⁸. «Cristo es a la vez Hijo unico e Hijo primogénito; Hijo único como Dios, primogénito por la unión salvífica entre Él y nosotros, haciéndose hombre. Por esta unián, en Él y por Él, somos hechos hijos de Dios por naturaleza y por gracia. Lo somos por naturaleza (humana) en Él, y en Él sólo; lo somos por participación y por gracia, por Él, en el Espíritu Santo»²⁹.

Conforme a las enseñanzas del Pseudo Dionisio Areopagita, autor neoplatónico de fines del siglo V o principios del VI, de gran autoridad por creérsele discípulo del apóstol Pablo, «la Trinidad en la Unidad» de la que derivan todas las cosas, concibió un designio salvífico tanto para los hombres como para las sustancias superiores (los ángeles), que no puede haber lugar sino por la deificación de los que son salvados. Esta deificación es una asimilación y unificación con Dios; a cuantos se vuelven a Él, Dios se vuelve a ellos para deificarlos»³⁰.

Con San Máximo el Confesor (siglo VII) culmina el ciclo de los grandes teólogos de la deificación. A todos los que obtienen el don de la regeneración bautismal, les es concedido un nuevo espíritu, «una misma gracia, una forma y denominación divina, la de ser y ser llamados Cristo»³¹. Dios mostrará los tesoros de su bondad haciendo al hombre semejante a sí por la deificación a excepción de su simple esencia³². «Al descenso de Dios por la encarnación corresponde el ascenso del hombre por la deificación»³³. «Dios siempre quiere hacerse hombre, en los que sean dignos, haciendo al hombre Dios, tanto cuanto Él mismo se hizo hombre»³⁴. La i-identidad del alma con Dios es por gracia de adopción³⁵. Es el Verbo quien viene y se aposenta en lo profundo del corazón³⁶. El hombre deiforme y divino que lleva a Dios en sí, brama por retornar a su arquetipo divino³⁷. «El Verbo de Dios,

²⁴ *De beatitud.*, orat. 7: PG 44, 1280c.

²⁵ *In Isaiam comment.*, 4,2: PG 70,936b.

²⁶ Cfr. *ibid.*

²⁷ Cfr. *In Ewang. Ioannis*, 1,16: pg 74,433b.

²⁸ *Ibid.*, IV,2,6: PG 74,584bc.

²⁹ *De fide recta ad Theod.*: PG 76,1177a.

³⁰ *De eccles. hierar.*, 1,4: PG 3,375b.

³¹ *Mystag.*, 1: PG 91,665a.

³² Cfr. *Quaest. ad Thalass.*, q. 22: PG 90,320a.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, 322b.

³⁵ Cfr. *ibid.*, 280bc.

³⁶ Cfr. *ibid.*, 283d.

³⁷ Cfr. *Ambig. liber*: PG 91,127cd.

nacido una vez según la carne, en cuantos lo deseán, nace siempre espiritualmente y se ha-ce niño, formándose en ellos por las virtudes»³⁸.

La deificación del cristiano es vista generalmente por los autores griegos como una consecuencia del misterio de la encarnación del Verbo y siempre en perspectiva trinitaria. Es la adopción divina del hombre en el Hijo por designio del Padre y la virtud del Espíritu Santo.

Los escritores eclesiásticos latinos de la era patrística comienzan tardía y raramente a emplear un lenguaje similar al usado por los Padres griegos. En vez de deificación, suelen hablar de *santificación*. San Hilario de Poitiers (siglo IV) refleja el pensamiento patrístico de Oriente cuando escribe: «Si Dios ha asumido nuestro cuerpo mortal, extraño a su naturaleza divina, al encarnarse y hacerse hombre, a nosotros toca ahora aferrar aquello que Él mismo es [...], aquello por lo que también nosotros hemos sido aferrados; así obtendremos la naturaleza de Dios, ya que Él mismo ha tomado la naturaleza humana»³⁹. Con Juan Escoto Eriúgena (siglo IX) revive en la Alta Edad Media la doctrina neoplatonizante de la patrística oriental, junto con la incipiente filosofía escolástica.

En el siglo XIII Santo Tomás de Aquino menciona la divinización en algunos de sus escritos. En la *Suma de teología* dirá que «sólo Dios puede deificar, como sólo el fuego puede quemar. Es necesario que sólo Dios deifique, comunicando el consorcio con la divina naturaleza por cierta semejanza participada»⁴⁰. En un opúsculo enseña que «pertenece a la naturaleza del amor que transforme al amante en el amado. Si, pues, amamos a Dios, somos hechos divinos»⁴¹.

2. EL NACIMIENTO ESPIRITUAL DEL HIJO EN EL ALMA COMO MISIÓN INVISIBLE DEL VERBO

Subyacente al pensamiento místico del Maestro Eckhart suele encontrarse la doctrina teológica de Santo Tomás. Con respecto al nacimiento del Verbo en el alma, parece conveniente recordar lo que enseña el Angélico acerca de las misiones invisibles de las Personas divinas. Las misiones invisibles corresponden al orden de las procesiones o actos nacionales en la Trinidad, o sea a la generación eterna del Hijo y a la procesión y envío del Espíritu Santo. El anto doctor trata de ellas en dos de sus obras mayores: en el comentarios al libro de las *Sentencias*, compuesto al comienzo de su magisterio cuando era bachiller sentenciario, entre 1252 y 1256, y cuando ejercía como maestro en la Sorbona, en la obra de su plena madurez, la *Summa de teología*, entre 1266 y 1272. «La misión, por su propio significado, dice salida de alguien como enviado por alguien y en orden a algún término»⁴²; no según la

³⁸ *Cent.*, 1: PG 90,1181a.

³⁹ *In Psalm.* 2: PL 9,289d-290a.

⁴⁰ *Summ. theor.* I-II q. 112 a. 1c.

⁴¹ *De duobus preecep. carit.*, ex Ed. Leonina. «Por la fe la caridad nos unimos de tal modo a Cristo que somos transformados en Él» (*In Evang. Ioannis*, cap. 6, lect. 7).

⁴² *In I Sent. d. 15 q. 1 a. 1*, ed. P. Mandonnet O. P., Paris 1929, t. I, p. 337.

distancia local, cuando se trata de la misión de una Persona divina, sino por ser ésta originada de otra Persona (del mitente). Tampoco implica algún cambio en el enviado, de modo que éste llegase adonde antes no estaba, sino que entonces se trata de una salida por origen de alguien como de principio, y según una novedad en aquella persona a quien se dirige el enviado⁴³. «El Padre no es enviado porque no procede de otra Persona divina, sino que es el Principio sin principio de la misma Trinidad»⁴⁴. «A ninguna Persona divina conviene ser enviada, sino a la que procede de otra [...] Por eso se dice que el Espíritu Santo y el Hijo son enviados, no así el Padre ni la misma Trinidad»⁴⁵. Las misiones divinas obran una deificación en aquéllos a quienes son enviadas, conformando al alma a imagen del Hijo e introduciéndola en el amor personal entre el Padre y el Hijo, que es el Espíritu Santo. «Como el Espíritu Santo se comunica a la mente por el don de amor, así lo hace el Hijo por el don de sabiduría, en el que se manifiesta el mismo Padre, que es el término a que todo por último recurre; y según el nuevo modo de ser con relación a las Personas, como efecto de la misión invisible, somos asimilados a ellas. Y así como somos asimilados a lo que es propio de las divinas Personas, así también la unión a las divinas Personas no puede ser alcanzada sino en virtud de ellas. De modo que por la recepción de las divinas Personas, ellas de modo nuevo nos conducen al fin que es la unión [...] Cuando se posee un conocimiento del que no se sigue un amor gratuito, no hay semejanza con el Verbo, y por tanto no posee el Hijo como inhabitante quien no tenga ese tipo de conocimiento, que no puede obtenerse sino por gracia (*gratum facientis*)⁴⁶. Por lo que consta que, hablando simple y propiamente, el Hijo no es dado ni enviado sino por gracia santificante⁴⁷». «No se da una misión invisible del Hijo sin que se dé simultáneamente una del Espíritu Santo»⁴⁸.

En la *Summa de teología* Santo Tomás trata asimismo de la misión de las divinas Personas: «La noción de misión comporta dos cosas: la primera es la relación del enviado con el que le envía; la otra, la relación del enviado con el término al que se envía [...] La misión puede convenir a una divina Persona en cuanto importa, por una parte, proceder por origen del que le envía y, por otra, que exista de un modo nuevo en alguien»⁴⁹. «La misión invisible de una Persona divina puede tener lugar sólo por el don de la gracia santificante, por lo que se distingue del modo común en que Dios es en todas las cosas por esencia, potencia y presencia, como causa en los efectos que proceden de su bondad. Sobre este modo común hay uno especial que conviene a la criatura racional, en que se dice que Dios se halla en ella como el conocido en el que lo conoce y como amado en quien le ama. Y porque conociendo y amando la criatura racional alcanza al mismo Dios, según este modo especial

⁴³ Cfr. *ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, q. 2, ed. cit., p. 341.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ O sea, a la *gracia santificante*, según la terminología de la Iglesia occidental, que corresponde a la llamada *gracia deificante* de los Padres orientales.

⁴⁷ In 1 Sent. d. 15 q. 4 a. 1, ed. cit., pp. 350-352.

⁴⁸ *Ibid.*, a. 2, ed. cit., p. 353.

⁴⁹ *Summ. theol.* I q. 43 a. 1.

se dice que Dios no sólo está en la criatura racional, sino que habita en ella como en su templo. Así, pues, ningún otro efecto puede dar razón de que una divina Persona sea de algún modo nuevo en una criatura racional, sino por la gracia que la hace grata⁵⁰. Como tanto al Hijo como al Espíritu Santo les conviene habitar por gracia, y ambos proceden de otro (del Padre), les conviene ser enviados por misión invisible.

3. EL NACIMIENTO DEL HIJO O VERBO DE DIOS EN EL ALMA Y LA IDENTIFICACIÓN MÍSTICA DEL HOMBRE CON ÉL CONFORME A LA DOCTRINA DEL MAESTRO ECKHART

Aunque el maestro turingio prefiera expresarse en forma similar a la de los Padres griegos, el contenido de su concepción sigue las orientaciones del venerado hermano Tomás, llevadas a sus últimas consecuencias. El mérito del Maestro Eckhart no consiste en haber descubierto el tema de la deificación como meta de la vida espiritual, pues éste era ya tradicional en la mística cristiana, sino en exponerla con un enfoque acentuadamente metafísico y atribuyendo a cada Persona divina un efecto en la criatura que corresponde de algún modo analógico a su propiedad personal, o acto nocial propio.

La unión mística es contemplada como una unión con la esencia o naturaleza divina, en cuanto ésta es concebida como «anterior» a la «difusión» de las Personas que idénticamente la poseen, o sea con la unidad de la Trinidad en el «Fondo» o «Desierto» divino, donde las tres Personas son una misma Deidad. Empero, esta «anterioridad» no es de orden temporal, ni de naturaleza, sino un intento de considerar abstractamente en la mente lo que en realidad es un solo y mismo ser en Dios, sin ningún tipo de distinción, ni siquiera de razón, entre las Personas y la Deidad⁵¹.

En el orden de las misiones personales, Eckhart trata de lo que corresponde a cada Persona, ya mitente, o bien enviada.

a) El Padre envía invisiblemente a su Unigénito:

— Le engendra en el alma, en el vértice del intelecto⁵²; y el alma es entonces arrastrada en el flujo de amor del Espíritu Santo. «El Padre engendra a su Hijo sin cesar,

⁵⁰ *Ibid.*, a. 5. De un modo más sucinto, Santo Tomás trata la misma cuestión en la *Summa contra Gentiles*: «El Hijo y el Espíritu Santo son enviados también invisiblemente. El Hijo procede del Padre por modo de noticia, por la que Dios se conoce a sí mismo; y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo por modo de amor [...] Cuando alguien ama a Dios por el Espíritu Santo, el Espíritu Santo habita en él; y así está de un modo nuevo en el hombre, conforme al nuevo modo como habita en él. Y que este efecto lo produzca en el hombre en el Espíritu Santo, a él le es dado por el Padre y el Hijo; y por eso se dice que es enviado invisiblemente por el Padre y el Hijo. Y por la misma razón se dice que el Hijo es enviado invisiblemente a la mente del hombre, cuando alguien es llevado al conocimiento divino de modo que de tal conocimiento de Dios proceda el amor» (*Summ. c. Gent.* IV 23). Acerca del pensamiento de los padres y de Santo Tomás, puede verse S. I. DOCKX O. P., *Fils de Dieu par grâce*, Paris 1948, pp. 106-135; y H. RAHNER S. I., *L'Ecclesiology dei Padri*, Roma 1970.

⁵¹ Cfr. «Unus deus et pater omnium», DW I, p. 514; y «Alle gleichen Dinge», DW II, p. 713.

⁵² «Ave, gratia plena», DW I, p. 519.

digo aún más: me engendra como a su Hijo, y como el mismo Hijo; me engendra como a Él y a él como a mí, como a su ser y a su naturaleza. En la fuente más íntima, allí flujo yo en el Espíritu Santo»⁵³;

— «Así como el Padre le engendra en la verdadera Unidad de la naturaleza divina, en igual y no diferente modo, el Padre hace nacer a su Hijo en el fondo del alma y se une así con ella»⁵⁴. «El Padre en su naturaleza simple engendra a su Hijo en forma natural, y así verdaderamente le engendra en lo más íntimo del espíritu»⁵⁵. Dice asimismo Eckhart que el Padre «engendra a su Hijo unigénito en lo más alto del alma»⁵⁶. «Cuando digo lo más íntimo entiendo también lo más alto y cuando digo lo más alto quiero decir lo más íntimo del alma»⁵⁷. En la facultad del alma, que no toca tiempo ni carne en el intelecto, «el Padre eterno engendra sin cesar a su Hijo eterno, de tal modo que esta facultad coengendra al Hijo del Padre y a sí misma como al mismo Hijo en el poder propio del Padre»⁵⁸. «El Padre no ama nada más que al Hijo, y lo encuentra todo en el Hijo»⁵⁹, y «me ama con el mismo amor con que ama a su Hijo»⁶⁰.

b) El Hijo que es enviado:

— «Somos hijos en el Hijo, porque tenemos un sólo ser con él»⁶¹. Más aún, dice Eckhart, somos el mismo Hijo: «El hombre debe vivir de tal manera que sea uno con el Hijo unigénito, y ser el Hijo unigénito. Entre el Hijo unigénito y el alma no ha de haber ninguna diferencia»⁶².

— San Juan dice: «Ved qué amor nos ha regalado Dios, que nos llamemos hijos de Dios y lo seamos»⁶³. «No dice solo “seremos llamados”, sino que “somos”»⁶⁴. «Asimismo digo yo: Como el hombre no puede ser sabio sin sabiduría, así tampoco puede ser hijo sin tener el ser del Hijo de Dios, y sin el mismo ser que tiene el Hijo de Dios [...] Por tanto, si has de ser hijo de Dios, no podrás serlo si no tienes el mismo ser de Dios que tiene el Hijo de Dios»⁶⁵.

En otro lugar Eckhart insiste sobre lo mismo: «No puedo ser hijo de Dios si no tengo el mismo ser que tiene el Hijo de Dios; y por tener ese mismo ser seremos iguales a él y le veremos tal como él es Dios»⁶⁶. «Sin ninguna diferencia seremos el mismo ser, la misma sustancia y naturaleza que él mismo es. Esto todavía no es ma-

⁵³ «Iusti vivent in aeternum», DW I, p. 454.

⁵⁴ «Dum medium silentium», DW II, praed. 57.

⁵⁵ «In hoc apparuit caritas», DW I, p. 450.

⁵⁶ «Ave, gratia plena», DW I, p. 519.

⁵⁷ «Praedica Verbum», DW II, p. 656.

⁵⁸ «Intravit Iesus in quoddam castellum», DW II, p. 437.

⁵⁹ «Ecce ego mittó angelum meum», DW II, p. 659.

⁶⁰ «Beati qui esuriunt», DW II, p. 235.

⁶¹ «Videte quale caritatem», DW III, praed. 76.

⁶² «In diebus suis placuit deo», DW I, p. 470.

⁶³ *I Juan 3,1.*

⁶⁴ «Videte quale caritatem», DW III, praed. 76.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

nifiesto»⁶⁷. «Trasplantado en Dios y uno con él, seré una sustancia, un ser y una naturaleza, y el mismo Hijo de Dios. Entonces ha de tener el hombre el ser y la naturaleza y la sustancia y la sabiduría y el gozo y todo lo que Dios tiene. Entonces el mismo ser del Hijo de Dios será nuestro y en nosotros; llegaremos al mismo ser de Dios»⁶⁸. «Allí donde el Padre engendra en mí a su Hijo, allí soy el mismo Hijo y no otro; bien que seamos diversos en humanidad, allí soy el mismo Hijo y no otro»⁶⁹. «Una Escritura dice: "Nadie conoce al Padre sino el Hijo"»⁷⁰, y por tanto, si quieres conocer a Dios, debes no sólo ser igual al Hijo, sino que debes ser el mismo Hijo»⁷¹.

El alma devuelve el Hijo al Padre, y vuelve con el Hijo a su origen: «En el oculto conocimiento del Padre descansé yo eternamente, permaneciendo inexpresado dentro de él. Desde esta pureza me ha engendrado eternamente como a su unigénito Hijo, quien es imagen de su eterna paternidad, para que yo fuese padre y engendrarse a aquél de quien he nacido. Como el eco devuelve la voz, así el alma devuelve Dios Hijo a Dios Padre»⁷². «Si verdaderamente quieres hallar este noble nacimiento, debes dejar toda multiplicidad y regresar al origen y al Fondo de donde has procedido»⁷³. «Si yo hubiese salido ahora de mí mismo por completo y quedase enteramente purificado de lo mío, entonces el Padre celestial engendraría con tanta pureza a su unigénito en mi espíritu, que yo lo engendraría de nuevo para él»⁷⁴.

c) La misión invisible del Espíritu Santo:

«De él sólo, en cuanto es el Espíritu de Dios y es Dios mismo, será recibido el Hijo en nosotros»⁷⁵; y somos atraídos y arrastrados en el Espíritu Santo al Padre por el Hijo: «Del Espíritu Santo procede toda santidad. El Espíritu Santo toma al alma y la purifica en la luz y en la gracia y la atrae a lo más alto»⁷⁶. Con mayor amplitud Eckhart dirá que «el Espíritu Santo toma al alma y la arrastra a lo más puro y alto, a su origen que es el Hijo, y el Hijo la continúa arrastrando a su origen, que es el Padre, al Fondo, al Primero, en que el Hijo tiene su ser»⁷⁷. «La fuerza del Espíritu Santo toma lo más limpio, lo más delicado y lo más alto del espíritu, la chispita (*Fünklein*) del alma y la arrastra hacia arriba, inflamada de amor»⁷⁸. Eckhart lo compara con la acción del sol sobre un árbol: «El sol toma en la raíz lo más puro y delicado y lo lleva hacia arriba, a las ramas, y allí florece»⁷⁹. «Seremos enteramente

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ «Omne datum perfectum», DW I, pp. 444-445.

⁷⁰ Mateo 11,27.

⁷¹ «Quasi vas auri solidum», DW I, p. 494.

⁷² «Ave, gratia plena», DW I, p. 518.

⁷³ «Et cum factus esset Iesus», DW II, praed. 59.

⁷⁴ «Adolescens, tibi dico: Surge», DW II, p. 695.

⁷⁵ Buch der göttlichen Tröstung, en DW V, p. 486.

⁷⁶ «Adolescens, tibi dico: Surge», en J. QUINT, *Meister Eckhart. Predigten und Traktate*, München 1979, p. 233.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 234.

⁷⁸ «Homo quidem fecit», DW I, p. 509.

⁷⁹ *Ibid.*

transformados y cambiados en Dios», exclama aludiendo a una expresión de San Pablo⁸⁰. El hombre es entonces «más Dios que criatura [...] es verdaderamente lo mismo por gracia que Dios es por naturaleza»⁸¹. «Allí pierde el alma su nombre y su fuerza, pero no su voluntad ni su ser. Allí permanece el alma en Dios como Dios permanece en sí mismo»⁸². «Cuando Dios atrae el alma a sí, la transforma en sí mismo, de modo que el alma es divinizada, pero Dios no se cambia en alma»⁸³. Santo Tomás había enseñado que «la gracia confiere a las almas la perfección de un cierto ser divino conforme al cual la gracia hace deiformes a quienes la poseen»⁸⁴.

La actividad divina inmanente de la Trina Deidad y los efectos de las misiones divinas en el alma son descritos por el Maestro Eckhart atribuyendo a cada Persona lo que le es semejante de algún modo como efecto creado a lo que es propio de la Persona en el seno de la Trinidad. El término de las misiones invisibles son el Hijo y el Espíritu Santo, realmente presentes de un modo nuevo en el alma divinizada, inhabitada.

En su teología trinitaria, el Maestro Eckhart es fiel tanto a la tradición de la Iglesia oriental patrística como a la doctrina de Santo Tomás, al afirmar que todo don que Dios concede al hombre es atribuido por su primer origen al poder del Padre, a la sabiduría del Hijo y al amor del Espíritu Santo. Mientras que el retorno de la criatura racional sigue el orden inverso: al Padre por el Hijo y la virtud del Espíritu Santo, conforme a una analogía con el orden de las procesiones de las divinas Personas en la Trinidad⁸⁵.

En otros textos luminosos, el Angélico Doctor nos dice que «la adopción, aunque sea común a toda la Trinidad, se apropiá al Padre como autor, al Hijo como ejemplar y al Espíritu Santo como a quien imprime en nosotros esa similitud del ejemplar»⁸⁶. Se da una «cierta conformidad con la imagen del Hijo de Dios por naturaleza»⁸⁷; «una semejanza participada de la filiación divina»⁸⁸. Pues «por aquél que es el unigénito Hijo natural de Dios, somos hechos hijos de Dios por adopción»⁸⁹.

A través de las frases del Maestro Eckhart, que a veces parecen muy audaces, se transparenta una antiquísima tradición espiritual y la voz del Maestro Tomás. La doctrina que propone Eckhart posee una perspectiva que trasciende la de una mera intuición especulativa. Comprende también una profunda intención espiritual, la de conducir al hombre a una íntima unión con Dios, a una comunión y transformación de amor en que «el uno es el Otro», a través de un exigente desasimiento

⁸⁰ Así traduce Eckhart *1 Cor. 3,18*. A veces añade: «en al amor».

⁸¹ «Euge, serve bone et fidelis», DW III, en J. QUINT, *op. cit.*, p. 274.

⁸² «Homo quidam erat dives», DW III, en J. QUINT, *op. cit.*, p. 410.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ In *II Sent.* d. 26 q. 1 a. 4 ad 3um.

⁸⁵ Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* I,13: PG 94,856b; y SANTO TOMÁS, *In I Sent.* d. 16 q. 4 a. 1c. Vide J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales*, Roma 1970.

⁸⁶ *Summ. theol.* III q. 23 a. 1.

⁸⁷ *Summ. theol.* III q. 45 a. 4.

⁸⁸ *Summ. theol.* III q. 3 a. 5 ad 2um.

⁸⁹ *Comp. theol.* II,5.

sensible y total entrega de sí mismo al Señor Uno y Trino, hasta ser sumergido en el abismo insonidable de la Deidad.

El sutil catedrático no olvida su misión de guía de almas por la predicación evangélica, con el aval de su experiencia personal por los caminos misteriosos del espíritu. En un comentario al libro del Eclesiástico notará que el predicador no ha de ser alguien que vive para sí, sino para los demás⁹⁰. Quizá pudiéramos caracterizar su perspectiva como la de una ontoteología cristiana mística. Eckhart fue juntamente maestro de cátedra y maestro de vida: *Lesemeister und Lebemeister*.

BRIAN J. FARRELLY O. P.

Roma, febrero de 2000.

⁹⁰ LW II, p. 229ss.



SUÁREZ Y DESCARTES SOBRE LA NOCIÓN DE VERDADES ETERNAS Y SU RELACIÓN CON DIOS

En una carta a Mersenne del 6 de mayo de 1630, Descartes dice lo siguiente:

«Con respecto a las verdades eternas, yo repito que son verdad o posible solamente porque Dios las conoce como verdad o posible. Ellas no son conocidas como verdad por Dios de ninguna manera que implique que son verdad independiente de Él. Si los hombres realmente entendieran el sentido de sus palabras, ellos no podrían decir sin blasfemar que la verdad de algo es anterior al conocimiento que Dios tiene de ella. En Dios la voluntad y el conocimiento son una sola cosa de manera que por el mismo acto de desear algo lo conoce y es solamente por esta razón que tal cosa es verdad. Por consiguiente, no debemos decir que si Dios no existiese no obstante estas verdades serían verdad; ya que la existencia de Dios es la primera y la más eterna de todas las verdades posibles y de la cual proceden todas las demás»¹.

Unos de los enigmas más interesantes de la carta de Descartes es saber a qué hombres se refería cuando dijo: «Si los hombres realmente entendieran el sentido de sus palabras ellos no podrían decir sin blasfemar que la verdad de algo es anterior al conocimiento que Dios tiene de ella»². Hoy en día, gracias al discernimiento de varios eruditos, como P. Garin y T. J. Cronin S. J.³ se sabe que lo más probable es que Descartes se haya referido a Francisco Suárez y a sus discípulos. Este descu-

¹ René DESCARTES, «Letter to Mersenne May 6, 1630», en *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. III, trans. by John Cottingham, et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 24. «As for eternal truths, I say once more that they are true or possible only because God knows them as true or possible. They are not known as true by God in any way which would imply that they are true independent of Him. If men [the Cartesian adversaries] really understood the sense of their words they could never say without blasphemy that the truth of anything is prior to the knowledge of which God has of it. In God willing and knowing are a single thing in such a way that by the very fact of willing something he knows it and it is only for this reason that such a thing is true. So we must not say that if God did not exist nevertheless these truths would be true [Suárez's position]; for the existence of God is the first and the most eternal of all possible truths and the one from which all others proceed» [Traducción al español de Bernardo J. Cantens].

² *Ibid.* p.24.

³ T. J. CRONIN S. J., *Objective Being in Descartes and in Suárez* (Rome: Gregorian University Press, 1966) 37-38.

brimiento tiene como mínimo dos consecuencias fundamentales. La primera es que se le atribuya una posición sobre las verdades eternas a Suárez donde las necesidades de estas verdades se refieren no solamente a los entes finitos, sino también al ente infinito o Dios. La segunda es que si la posición es la de Suárez y los argumentos de Descartes son válidos, entonces, según Descartes, la posición de Suárez es heterodoxa en relación con la Iglesia y doctrina católica. Estas acusaciones me parecen lo suficientemente graves para justificar una investigación de la doctrina de las verdades eternas de Suárez.

En este proyecto quiero explicar la noción de verdades eternas y necesarias según Suárez con dos objetivos principales en mente. Primero, quiero verificar la interpretación de Descartes de la noción de necesidad de Suárez; segundo, quiero demostrar cómo Suárez puede reconciliar su posición, aparentemente heterodoxa según Descartes, con la ortodoxia católica.

1. SUÁREZ Y SU DOCTRINA DE LAS VERDADES ETERNAS

La doctrina de las verdades eternas de Suárez está relacionada con su doctrina de las esencias de formas intrínsecamente interdependientes. Por lo tanto, es inevitable que nuestra investigación de la doctrina de las verdades eternas requiera una breve explicación de la doctrina de las esencias⁴.

1.1. *La naturaleza de las esencias y su relación con Dios*⁵

Para entender la doctrina de las esencias de Suárez es menester comenzar con su posición sobre la distinción entre la esencia y la existencia. A diferencia de Santo

⁴ Todas las referencias están tomadas de *Disputationes Metaphysicae*, en *Opera Omnia*, ed. Vivès (París, 1856-1877), vol. 26. Para la traducción española, cfr. *Disputaciones Metafísicas*, vol. 1-7, traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón (Madrid: Editorial Gredos, 1960). Para la traducción inglesa, cfr. Francis Suárez *On the Essence of Finite Being As Such, On the Existence of that Essence and their Distinction*, translated from the Latin with an Introduction by Norman Wells (Milwaukee: Marquette University Press, 1983).

⁵ Entre las publicaciones que tratan este tema se incluyen, en orden cronológico, T. J. CRONIN S. J., *Objective Being in Descartes and in Suárez* (Rome: Gregorian University Press, 1966); Norman J. WELLS, «Objective Being: Descartes and His Sources»: *The Modern Schoolman* 45 (1967) 49-61; John P. DOYLE, «Suárez on the Reality of Possibles»: *The Modern Schoolman* 46 (1967) 323-341; James C. DOIG, «Suárez, Descartes, and the Objective Reality of Ideas»: *The New Scholasticism* 51 (1977) 350-371; Norman J. WELLS, «Old Bottles and New Wine: A Rejoinder to J. C. Doig»: *The New Scholasticism* 52 (1979-80) 515-523; Norman J. WELLS, «Suárez On Eternal Truths»: *The Modern Schoolman* 58 (1981) 73-104; Norman J. WELLS, «Suárez On Eternal Truths. Part II»: *The Modern Schoolman* 58 (1981) 159-174; Norman J. WELLS, introducción a la traducción inglesa de Francisco Suárez *On The Essence of Finite Being As Such, On the Existence of that Essence and their Distinction* (Milwaukee: Marquette University Press, 1983); Norman J. WELLS, «Descartes' Idea and Its Sources»: *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993) 513-535; y Bernardo J. CANTENS, «The Relationship Between God and Essences and the Notion of Eternal Truths According to Francisco Suárez»: *The Modern Schoolman* 77 (January 2000), en curso de publicación.

Tomás de Aquino⁶, Suárez niega la distinción real entre esencia y existencia. Si una distinción real es rechazada, la distinción entre esencia y existencia tiene que ser una distinción mental o de razón⁷. Ésta es la posición de Suárez cuando dice:

«Esta tercera opinión se ha de explicar de tal manera que la comparación se haga entre la existencia actual, a la que llaman ser en “acto ejercido”, y la esencia actual existente. En este sentido afirma dicha opinión que la existencia y la esencia no se distinguen realmente, por más que la esencia concebida abstracta y precisivamente, en cuanto está en potencia, se distinga de la existencia actual como el no ente del ente. Juzgo que esta sentencia así explicada es absolutamente verdadera»⁸.

Las conciencias de mantener esta posición son fundamentales. Una de las más importantes es la implicación de un rechazo de la posibilidad de la existencia de esencias eternas, porque dado que no hay ninguna distinción real entre esencia y existencia, el comienzo de la existencia de un ente representa a su vez el comienzo de su esencia. Asimismo, la terminación de la existencia de un ente, a su vez, representa el fin de la esencia. Como resultado, todas las esencias serían temporales y contingentes. Por consiguiente, no habría esencias eternas excepto la de Dios, en que coinciden la esencia y existencia. No obstante, como Suárez no niega la noción agustiniana que reclama que toda las esencias estén en la mente de Dios, se presenta la pregunta sobre el *status* ontológico de las esencias antes de ser creadas.

⁶ Suárez consideraba que su posición era distinta a la de Santo Tomás, pero esto, en parte, fue consecuencia de su mala interpretación de la posición de Santo Tomás. Cfr. Joseph OWENS, «The Number of Terms in the Suarezian Discussion on Essence and Being: *The Modern Schoolman* 54 (1957) 161: «He [Suárez] seems to hesitate to attribute it to St. Thomas. He may have good reason for so hesitating, since the formulae in which this distinction is presented are nowhere used in the authentic works of the Angelic Doctor. Suárez lists the principal passages of St. Thomas which treat of the distinction between essence and being. Not one of these describes existence as a thing or a reality (*res*), and not one of them refers to essence as having an entity of its own when considered in abstraction from its existence. Nor does any of them characterize the distinction between a thing and its being as “real”» En mi opinión (y en oposición a muchos filósofos) los dos, Suárez y Santo Tomás, exponen una teoría de la distinción entre esencia y existencia mucho más similar de lo que se ha pensado. Cfr. F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, disp. 31, sec. 2, p. 25: «Se explica, por fin, esto de la siguiente manera: concedamos, en efecto, que la esencia creada y existente [énfasis mío] es una entidad realmente distinta de la existencia y separable de ella y concibamos la entidad».

⁷ El problema de las distinciones, según Suárez, es mucho más complejo de lo que dejo entender aquí. Por ejemplo, algunas veces Suárez se refiere a la distinción objetiva de Escoto (que él llama *distinción modal*), o *distinctio rationis ratiocinatae*, como una distinción mental, pero otras veces habla como si fuera una distinción real. Además, Suárez incluye otros dos tipos de distinciones mentales: *distinctio rationis ratiocinantis* y *virtualis distinctio*. Cfr. *Disputaciones Metafísicas*, disp. 7.

⁸ F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, disp. 31, sec. 1, vol. 5, p. 21: «Haec opinio tertia sic explicanda est, ut comparatio fiat inter actualem existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existentem. Et sic affirmat haec sententia existentiam et essentiam non distinguiri in re ipsa, licet essentia, abstracte et praecise concepta, ut est in potentia, distinguatur ab existentia actuali, tanquam non ens ab ente. Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram» (*Disputationes Metaphysicae*, in *Opera Omnia*, vol. 26, p. 228).

«Qué es la esencia de las criaturas antes de ser producida por Dios. Solución a esta cuestión»⁹, es el título de la segunda sección de la disputación 31 de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez. Desde San Agustín, la mayoría de los filósofos cristianos han aceptado la teoría de que las esencias están en la mente de Dios antes de ser creadas. Suárez de ninguna forma contradice o se opone a esta doctrina. No obstante, se pregunta lo siguiente: qué es el «ser de ser conocido [*esse cognitum*] [por Dios]»¹⁰. En otras palabras, qué es (ontológicamente hablando) para una esencia estar en el intelecto de Dios?

Suárez responde a esta pregunta diciendo que las esencias, antes de ser creadas, son *nada*. De manera que estar en la mente Dios es no ser. Suárez dice: «Hay que comenzar por establecer que la esencia de la criatura, es decir, la criatura por sí misma [*de se*] y antes de ser producida por Dios, no posee por sí [*in se*] ningún verdadero ser real, y en tal sentido¹¹, prescindiendo del ser de la existencia, la esencia no es ninguna realidad, sino absolutamente nada»¹². Más adelante, Suárez continúa: «[...] las esencias de las criaturas, aunque sean conocidas por Dios desde la eternidad, son nada y no poseen ningún ser real verdadero [*verum esse reale*] antes de recibirla mediante la libre eficiencia de Dios [*per liberam Dei efficientiam*]»¹³. Es importante tener en cuenta que Suárez hace una distinción entre el ente real [*ens reale*], el ente real verdadero [*verum ens reale*] y el ente de razón [*ens rationis*]. El primero, el ente real, es el más amplio e incluye todos los entes posibles y entes actuales, pero excluye los entes de razón¹⁴. El segundo, el ente real verdadero, incluye solamente los entes actuales, es decir, los que existieron, existen y existirán. Finalmente, los entes de razón son entes imposibles o incapaces de existir. Quiero concluir esta sección con uno de los comentarios de Suárez más reveladores acerca de su concepción del ente posible y de su diferencia con respecto al ente de razón.

⁹ F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, disp. 31, sec. 2, vol. 5, p. 21: «Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producatur. Quaestio resolutio» (*Disputationes Metaphysicae*, en *Opera Omnia*, vol. 26, p. 229).

¹⁰ Cfr. F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, disp. 31, sec. 2, vol. 5, p. 22. También *Disputationes Metaphysicae*, en *Opera Omnia*, vol. 26, p. 229.

¹¹ Para no malinterpretar a Suárez es imprescindible no perder de vista el sentido que tiene en mente. Lo que propugna es que la nada de la esencia corresponde a la esencia «en sí» o la esencia «por sí» o, en otras palabras, la esencia independiente de Dios. Si la esencia está en el intelecto de Dios, entonces es parte de Dios y Suárez tiene razón que no pueda ser algo en sí.

¹² F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, disp. 31, sec. 2, vol. 5, p. 21: «Sed creaturam de se et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu, praeciso esse existentiae, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil. Hoc principium non solum verum est, sed etiam certum secundum fidem» (*Disputationes Metaphysicae*, en *Opera Omnia*, vol. 26, p. 229).

¹³ F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, disp. 31, sec. 2, vol. 5, p. 23: «Essentiae creaturarum, etiam si a Deo sint cognitae ab aeterno, nihil sunt nullumque verum esse reale habent antequam per liberam Dei efficientiam illud recepiant» (*Disputationes Metaphysicae*, en *Opera Omnia*, vol. 26, p. 229).

¹⁴ Tal el objeto propio de la metafísica. Cfr. F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, disp. 1, sec. 1, p. 230.

«Pero Capreolo explica luego este ser de la esencia de tal manera, que, por parte de las criaturas, ante de ser creada por Dios, no piensa que se dé ninguna verdadera realidad distinta de Dios, realidad que esté de modo absoluto fuera de la nada, sino que lo explica de tal manera que por parte de la criatura expresa una especie de aptitud, o mejor de no repugnancia para ser producida por Dios con tal ser; pues en esto precisamente en lo que se distinguen las esencias de las criaturas de las cosas ficticias e imposibles, como la quimera, y éste es el sentido en el que se dice que las criaturas poseen esencias reales, aunque no exista; y se dice que las poseen no de modo actual, sino potencial, no en virtud de su potencia intrínseca, sino de la potencia extrínseca»¹⁵.

1.2. *La doctrina de las verdades eternas de Suárez*

Comenzamos nuestra indagación sobre la doctrina de las verdades eternas y necesarias de Suárez una vez entendido que no existen esencias eternas. Esta teoría de las esencias conlleva un problema serio en relación con las verdades eternas. El problema consiste en lo siguiente: si no hay esencias eternas, no puede haber verdades eternas, porque para contemplar una verdad eterna tiene que haber alguna esencia que sirva de base o fundamento para dicha verdad. Si no hubieran esencias eternas, entonces todas las verdades serían de esencias contingentes y temporales y, por tanto, serían también verdades contingentes. Suárez era consciente de este problema. Dice:

«Mas se presenta de inmediato una dificultad manida [...] Porque si, suprimida la existencia, perece la esencia, entonces las proposiciones en que de una cosa se predicen los predicados esenciales no son necesarias ni de eterna verdad; pero el consecuente es falso y está en contra de la opinión de todos los filósofos. Porque, en otro caso las verdades todas referentes a las criaturas serían contingentes, resultando de ello que no podría haber ciencia sobre las criaturas, ya que ésta sólo se ocupa de verdades necesarias. Se prueba la consecuencia, porque si, suprimida la existencia, la esencia no es nada, entonces ni es sustancia ni accidente, y, por lo mismo, ni cuerpo, ni alma, ni ninguna otra cosa semejante; luego no se puede predicar de ella legítimamente ningún atributo esencial»¹⁶.

¹⁵ F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, disp. 31, sec. 2, vol. 5, p. 23: «Hoc vero esse essentias ita postea Capreolus declarat, ut ex parte creaturae, antequam a Deo producatur, non existimet esse aliquam veram rem distinctam a Deo, quae sit simpliciter extra nihil, sed ut ex parte creaturae dicat quendam aptitudinem, seu potius non repugnantiam, ut in tali esse a Deo producatur; in hoc enim distinguuntur essentiae creaturarum a rebus fictis et impossibilibus ut chymera, et hoc sensu dicuntur creatuae habere reales essentias, etiam si non existant; dicuntur autem habere, non actu, sed potestate, non per potentiam intrinsecam, sed extrínsecam creatoris» (*Disputationes Metaphysicae*, en *Opera Omnia*, vol. 26, p. 229).

¹⁶ F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, disp. 31, sec. 12, vol. 5, p. 176: «Occurrit tamen statim trita difficultas [...] Quia si, ablata existentia, perit essentia, ergo propositiones illae in quibus praedicantur essentialia de re praedicantur non sunt necessariae neque perpetuae veritatis; consequens autem est falsum et contra omnium philosophorum sententiam. Quia alias omnes veritates circa creaturas essent contingentes, unde non posset de creaturis esse scientia, quia haec solum est de veritatibus necessariis. Sequela probatur, quia si, ablata existentia, essentia nihil est, ergo nec est substantia neque accidentis, et consequenter neque corpus, neque anima, neque alia huiusmodi; ergo nullum essentiale attributum potest de illa iure praedicari» (*Disputationes Metaphysicae*, en *Opera Omnia*, vol. 26, p. 294).

Suárez primero presenta varias soluciones posibles que, a través de diversos argumentos, demuestra que son defectuosas, bien sea porque le faltan fundamentación racional, bien porque desembocan en una postura heterodoxa y contra la fe católica¹⁷.

Suárez propone como la solución correcta una de las posturas filosóficas más controvertidas; no solamente en su época, sino hasta en la nuestra, como se puede apreciar en la filosofía analítica continental. En parte, la causa de la controversia es la naturaleza esotérica de la posición suareciana y, por lo tanto, incomprendida y, hasta cierto punto, ignorada¹⁸.

Suárez alega que el problema central de las verdades eternas es causado por una confusión entre dos posibles interpretaciones de la cópula «es» [*est*] que conecta el sujeto con el predicado de una proposición¹⁹. Argumenta que hay dos posibles interpretaciones en la proposición (1) «El hombre es animal». La primera interpretación se toma desde una perspectiva existencial, de modo que la proposición (1) «El hombre es animal» se puede interpretar como (2) «Existe el hombre y existe el animal y el hombre es animal». Si aceptamos esta interpretación, debiera decirse que, si (1) es igual a (2), entonces (1) puede ser necesario y eterno solamente si existe una esencia necesaria y eterna. Suárez alega que esta interpretación ata la proposición al *tiempo*, de modo que implica una duración actual eterna en el tiempo. Con respecto a esta interpretación, dice Suárez:

«En el primer sentido [de esta interpretación] no hay duda de que la verdad de las proposiciones depende de la existencia de los extremos [*existentia extremonum* = sujeto y predicado], porque, de acuerdo con esa significación, el verbo *es* no está desvinculado del tiempo [*tempore*], o —lo que es igual— significa una duración real y actual [*actualem durationem*]²⁰.

Hay otra posible interpretación de la cópula «es» en la proposición (1) «El hombre es animal», que sí la divorcia del tiempo, de modo que la proposición no implica ninguna perspectiva existencial. Es esta interpretación, según Suárez, la que debemos aplicar a las verdades eternas y necesarias. Suárez argumenta que al interpretar de esta forma la cópula «es» (1) «El hombre es animal» se puede reducir a una proposición hipotética o condicional, por ejemplo: (3) «Si hay un hombre, es un animal [*si est homo, est animal*]»²¹.

¹⁷ Las soluciones expuestas por Suárez iluminan mucho el desarrollo de su pensamiento. Desafortunadamente la explicación de estas soluciones rechazadas nos desviarían demasiado de la tesis principal de este proyecto.

¹⁸ En la filosofía contemporánea, Alvin Plantinga defiende una noción de necesidad similar a la de Suárez. Cfr. Alvin PLANTINGA, *The Nature of Necessity* (Oxford: Oxford University Press, 1974).

¹⁹ Cfr. F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, disp. 31, sec. 12, vol. 5, p. 181.

²⁰ F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, disp. 31, sec. 12, vol. 5, p. 181: «In priori sensu veritas propositionum pendet sine dubio ab existentia extremonum, quia juxta illam significationem verbum *est* non absolvitur a tempore, seu (quod idem est) significat realem et actualem durationem [...]» (*Disputationes Metaphysicae*, en *Opera Omnia*, vol. 26, p. 296).

²¹ F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, disp. 31, sec. 12, vol. 5, p. 183. *Disputationes Metaphysicae*, en *Opera Omnia*, vol. 26, p. 297.

La idea de que verdades eternas y necesarias estén construidas como proposiciones condicionales tiene varias implicaciones interesantes. La primera es que las verdades eternas y necesarias se pueden considerar completamente divorciadas del tiempo y, como consecuencia, la causa eficiente es irrelevante para ellas. Vale decir que por la misma naturaleza de la proposición condicional, las relaciones entre el sujeto y predicado gozan de la falta de necesidad; no solamente de la existencia actual de las esencias, sino también de la existencia potencial de tal esencias. Explica Suárez:

«Más aún, en este mismo sentido, esas conexiones no sólo no exigen una causa eficiente en acto, sino que tampoco parecen postularla en potencia, si nos detenemos formal y precisivamente en su verdad. Esto se puede explicar con el argumento expuesto a propósito de la proposición condicional, cuya verdad no depende de la causa eficiente o que tiene poder de obrar, dándose, por lo mismo, de igual modo en las cosas imposibles que en las posibles»²².

Un último problema tiene que ver con la fundación de las verdades eternas y necesarias. Es evidente que si estas verdades o estas necesidades no están basadas o fundadas en las esencias, la pregunta sobre su fundamentación necesita una respuesta. Suárez es consciente de esta necesidad cuando dice:

«[...] todavía no se ha explicado en qué consiste esta conexión necesaria de extremos no existentes; porque, al no poner nada en la realidad, resulta difícil de comprender cómo puede servir de fundamento a una verdad necesaria»²³.

Las proposiciones condicionales son para Suárez verdades eternas y necesarias dada su noción realista de propiedades y esencias. ¿En qué consiste esta noción de propiedades esenciales? Alguien que mantiene esta posición de propiedades esenciales piensa que un objeto tiene algunas de sus propiedades de forma esencial o necesaria. En otras palabras, se puede decir: «Un objeto X tiene propiedad P esencialmente en caso que no sea posible que X le hubiera podido faltar»²⁴. La noción de necesidad de Suárez, entonces, se puede articular usando la semántica de la lógica modal. Quiere decir que en cualquier mundo posible o en cualquier circunstancia

²² F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, disp. 31, sec. 12, vol. 5, p. 183: «Imo, in hoc eodem sensu non solum non requirunt hae connexiones causam efficiemtem in actu, verum etiam neque in potentia videntur illiam postulare, si formaliter ac praecise sistamus in earum veritate. Quod potest declarari ratione facta de propositione conditionali cuius veritas non pendet ex causa efficienti vel potente efficiente, et ideo aequre reperitur in rebus impossibilibus ac in possibilibus [...]» (*Disputationes Metaphysicae*, en *Opera Omnia*, vol. 26, p. 297).

²³ F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, disp. 31, sec. 12. Vo.. 5, p. 184: «[...] nondum est explicatum quid sit ista necessaria connexio extermorum non existentium; nam, cum nihil in re ponat, difficile est intellectu quomodo possit fundare necessariam veritatem. Neque enim satisficit si dicamus, ablativa rerum existentia, solum manere hanc connexionem in divino exemplari et ab illo oriri talem necessitatem [...]» (*Disputationes Metaphysicae*, en *Opera Omnia*, vol. 26, p. 297).

²⁴ Alvin PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, p. 70: «An Object has a property P essentially just in case it is not possible that X should have lacked P».

posible en que Dios pudiera haber creado al hombre, hubiera sido necesario que el hombre sea animal. Pero debemos cuidarnos de no confundir la posición de Suárez con una posición neoplatónica. Suárez no está diciendo que existe una esencia independiente a Dios que limita su poder creativo. En cambio, considera que las verdades necesarias expresadas en forma de proposiciones condicionales son nada más que *declaraciones de identidad*. Como consecuencia, se puede decir que la fundamentación de la proposiciones necesarias es el *principio de identidad*. En la terminología escolástica, se puede decir que en una proposición necesaria el predicado es parte de la esencia del sujeto. Se puede describir la necesidad como *de re* en vez de *de dicto*. Por eso, según Suárez, la fundamentación de la necesidad, en realidad, no se encuentra en la proposición, sino en los objetos mismos. Dice Suárez:

«A esto parece que hay que decir que esta conexión no es otra cosa más que la identidad de los extremos que hay en las proposiciones esenciales y afirmativas —debiendo decirse lo mismo proporcionalmente de la diversidad de los extremos en las negativas—. Pues así toda verdad de una proposición afirmativa se funda en alguna identidad o unidad de los extremos, la cual, aunque sea concebida por nosotros de modo complejo o por modo de unión del predicado con su sujeto, sin embargo en la realidad no es nada fuera de la misma entidad de la cosa [...] luego esta identidad es suficiente para servir de fundamento a aquella necesidad [...]»²⁵.

Por consiguiente, para Suárez la proposición «El hombre es animal» es tan verdadera como la proposición «El hombre es hombre»²⁶.

2. DEFENSA DE LA POSICIÓN SUARECIANA

Una vez entendida la concepción suareciana de las verdades eternas y necesarias, podemos ahora dirigirnos a las acusaciones de Descartes. En primer lugar, me permito reiterar estas acusaciones de una forma más lúcida. En la carta a Mersenne, Descartes hace las siguientes acusaciones contra la doctrina de las verdades eternas en cuestión:

²⁵ F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, disp. 32, sec. 12, vol. 5, pp. 184-5: «Ad hoc dicendum videatur hanc connexionem nihil aliud esse quam identitatem extre morem quae sunt in propositionibus essentialibus et affirmativis (et idem dicendum est proportionaliter de diversitate extre morerum in negativis). Omnis enim veritas propositionis affirmativa fundatur in aliqua extre moreum identitate vel unitate, quae, licet a nobis concipiatur complexo modo, et per modum conjunctionis praedicati cum subiecto, tamen in re nihil est praeter ipsammet rei entitatem. Identitas autem, cum sit proprietas entis (nam idem et diversum ad unitatum reducentur, ut supra diximus), in omni ente seu in omni statu entis cum proportione reperitur. Unde, sicut homo existens et animal in re idem sunt, ita homo possibilis, seu qui objici potest scientiae aut exemplari hominis, identitatem habet cum animali proportionaliter sumpto; haec ergo identitas sufficiens est ad fundandam illam necessitatem, et reperiri potest in ente in potentia, quamvis nihil sit actu, quia nihil addit enti in potentia nisi habitudinem rationis in ordine ad conceptus nostros» (*Disputationes Metaphysicae*, en *Opera Omnia*, vol. 26, p. 298).

²⁶ Cfr. Bernardo J. CANTENS, «The Relationship Between God and Essences and the Notion of Eternal Truths According to Francisco Suárez» *The Modern Schoolman* 77 (January 2000).

- 1) Las verdades eternas y necesarias son independientes de Dios²⁷.
- 2) Las verdades son anteriores al conocimiento que Dios tiene de ellas²⁸.
- 3) Las verdades no dependen de la voluntad de Dios.
- 4) Aunque Dios no exista, estas verdades serían verdades²⁹.
- 5) La posición que mantiene (1)-(4) es heterodoxa en relación a la doctrina católica.

Además de una crítica, Descartes revela algo de su propia posición:

- 6) El acto de voluntad y el acto de conocimiento en Dios es un solo acto³⁰.
- 7) Todas las verdades eternas y necesarias dependen de la voluntad de Dios³¹.
- 8) Todas las verdades eternas y necesarias son verdades porque Dios las conoce (y no es correcto que Dios las conozca porque son verdades)³².

Hay varias formas de aproximarse dialécticamente a esta polémica. Primero voy a analizar y a comparar las posición de Descartes (6, 7 y 8) con la de Suárez. Suárez estaría de acuerdo con la perspectiva (6) de Descartes, o sea, que el acto de la voluntad y el acto del conocimiento son un solo acto en Dios. La (7) —todas las verdades eternas y necesarias dependen de la voluntad de Dios— es hasta cierto punto ambigua. Suárez diría que todas las verdades *existenciales* dependen directa o indirectamente de la voluntad de Dios. En sus *Disputaciones* propugna que ningún ente real verdadero es independiente de la causalidad eficiente de Dios, dado que Dios es la causa de todo ente. No obstante, las verdades eternas, entendidas desde el punto de vista de Suárez, es decir, como proposiciones condicionales, no gozan de ni requieren una existencia actual de los extremos³³. Pero Suárez no milita solitariamente en esta posición. Santo Tomás de Aquino también aceptaba la misma posición sobre la naturaleza de las proposiciones condicionales, habiendo afirmado que, dada la noción de las proposiciones condicionales, la verdad consiste en la relación entre el antecedente y el consecuente; no en la verdad de ambos. Por eso dice Santo Tomás: «Pues nada impide que una condicional, cuyo antecedente y el consecuente es [no solamente falso, sino] imposible, sea verdadera. Ejemplo: *Si el hombre es asno, tiene cuatro patas*»³⁴.

²⁷ «[Las verdades eternas] no son conocidas como verdades por Dios de manera que impliquen que sean verdades independientes de Él» (p. 24).

²⁸ «Si los hombres realmente entendieran el sentido de sus palabras, no podrían decir sin blasfemar que la verdad de algo es anterior al conocimiento que Dios tiene de ella» (p. 24).

²⁹ «Por consiguiente, no debemos decir que si Dios no existiese no obstante estas verdades serían verdad; ya que la existencia de Dios es la primera y la más eterna de todas las verdades posibles y de la cual proceden todas las demás.» p. 24.

³⁰ «En Dios, el acto de la voluntad y el acto de conocimiento son una sola cosa [...]» (p. 24).

³¹ «En Dios el acto de la voluntad y el acto del conocimiento son una sola cosa, de manera que por el mismo acto de la voluntad Él conoce y es solamente por esta razón que una cosa es verdad» (p. 24).

³² «Con respecto a las verdades eternas, yo repito que son verdad o posible solamente porque Dios las conoce como verdad o posible» (p. 24).

³³ Cfr. *supra*, p. 31, nota 23.

³⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I q. 25 a. 3 ad 2um, traducción de los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España (Madrid: La Editorial Católica, 1994), vol. I, p. 292.

Finalmente, la proposición (8) —todas las verdades eternas y necesarias son verdades porque Dios las conoce— es rechazada absolutamente por Suárez, quien sostiene lo contrario diciendo: «Además, tampoco esos enunciados [verdades eternas] son verdaderos porque sean conocidos por Dios, sino que más bien son conocidos [por Dios] precisamente porque son verdaderos [...]»³⁵.

Es evidente, pues, dadas la explicación de la posición de Suárez y la distinción de las posiciones de Descartes y de Suárez con respecto a las proposiciones (7) y (8), que la acusación (3) —las verdades eternas y necesarias no dependen de la voluntad de Dios— es una interpretación correcta de la posición de Suárez. También la proposición (1) —las verdades eternas y necesarias son independientes de Dios— es una correcta interpretación de Suárez. La proposición (4) —aunque Dios no exista, estas verdades serían verdades— es simplemente una deducción de las proposiciones (1) y (3). Mientras que estoy de acuerdo con Descartes sobre las interpretaciones de las proposiciones (1) (3) y (4), no lo estoy con su interpretación de la proposición (2) —que las verdades son anterior al conocimiento que Dios tiene de ellas—. Suárez nunca afirma esta posición, al contrario, sostiene que Dios es eterno, de donde sería imposible que algo sea anterior a Dios. Especulo que Descartes pensó que si Dios conoce las verdades necesarias porque son verdades, y no son verdades por la voluntad de Dios, entonces las verdades *tienen que ser* anteriores al conocimiento que Dios tiene de ellas. Pero este argumento es un *non sequitur*, simplemente porque la conclusión no es necesaria. Por fin, analizaré si Descartes tiene razón al decir que cualquier posición que sostenga las proposiciones (1), (3) y (4) como verdades constituye una posición heterodoxa en relación a la doctrina católica.

Teniendo en cuenta que para Suárez (y para Descartes) el acto de la voluntad de Dios y el acto del conocimiento es un solo acto [(6)], lo que está en cuestión es cómo es posible sostener el concepto de Dios, de acuerdo a la doctrina católica, como un ser omnisciente y todopoderoso y, a la vez, sostener que las verdades eternas son independientes de Dios. Decir que las verdades eternas y necesarias son independientes de Dios significa que Dios es de alguna forma limitado por estas verdades y que su voluntad no tiene poder sobre ellas. Como he dicho, a primera vista, esto parece contradecir la noción de un Dios todo poderoso o omnipotente.

Según Santo Tomás, si Dios decide crear un fin es necesario que también cree los medios *necesarios* para el fin en cuestión. Los medios necesarios en orden a un fin son presentados a la voluntad de Dios a través de su intelecto, todo en un acto³⁶. Usando este principio tomista, Suárez apuntaba: si Dios, a través de su libre albedrío, decide crear al hombre, también necesariamente tiene que crear al animal. La pregunta es la siguiente: el hecho de que Dios esté limitado de esta forma —por ejemplo, el no poder crear a través de su voluntad un ente sin ciertas propiedades o

³⁵ F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, disp. 31, sec. 12, vol. 5, p. 178: «Rursus neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur quia verae sunt [...]» (*Disputationes Metaphysicae*, en *Opera Omnia*, vol. 26, p.)

³⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I q. 19 a. 5c, ed. cit., p. 249.

sin una esencia específica—, ¿significa para Dios una limitación que afecte el atributo de su omnipotencia?

¿Qué significa la omnipotencia de Dios? La omnipotencia de Dios consiste en la habilidad de hacer todas las cosas, un poder máximo. Santo Tomás dice que «todo» en el enunciado «Dios todo lo puede»³⁷ debe ser entendido como «todo lo que es posible»³⁸. Además, «posible» debe de ser entendido como algo «absolutamente posible», o sea, que no exista una contradicción o que los extremos de una proposición no sean lógicamente incompatibles. Santo Tomás, como Suárez, sostiene una noción de posibilidad absoluta como algo opuesto al no-ser o a lo imposible. De ahí que todo lo que sea absolutamente posible, según Santo Tomás, es «[...] todo lo que pueda tener razón de ser ... [o] ... todo lo que no implica contradicción»³⁹.

Si consideramos una vez más la doctrina de Suárez acerca de las verdades eternas y necesarias (fundadas en el principio de identidad), es evidente que el sostener que las verdades son independientes de Dios no implica ninguna limitación del poder de Dios como ser omnipotente. Consecuentemente, el hecho de que Dios esté limitado por las verdades eternas no significa sino que Dios debe crear dentro de lo que es lógica o absolutamente posible. Dice Santo Tomás: «[...] lo que implica tal contradicción no está sometido a la omnipotencia divina, porque no puede tener razón de posible»⁴⁰.

Quiero concluir demostrando la concordancia entre Santo Tomás y Suárez con respecto a la teoría del conocimiento de Dios sobre las verdades eternas. La posición de Suárez sostiene que Dios conoce las verdades eternas porque son verdades y que no son verdades solamente por la voluntad de Dios. Por eso no es difícil demostrar el que Santo Tomás sostuviese una teoría de las verdades eternas y de la necesidad similar a aquélla de Suárez. Dice Santo Tomás:

«Necesario se dice en dos sentidos: absolutamente o según lo supuesto. Se juzga como absolutamente necesario por el contendio de los términos: bien porque el predicado está en la definición del sujeto, como, por ejemplo, es necesario en el hombre ser animal»⁴¹.

Que las verdades eternas y necesarias no son necesarias como consecuencia de la voluntad de Dios, se puede demostrar por lo que ya se ha dicho sobre la teoría de que Dios necesariamente (y no de acuerdo a su voluntad) debe crear todos los medios necesarios para el fin que voluntariamente ha decidido crear. He demostrado cómo esto es posible sin tener que decir que Dios debe crear algo específico o sin tener que admitir que Dios no es omnipotente. El argumento⁴² es que si Dios crea

³⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I q. 25 a. 3c, ed. cit., p. 291.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I q. 19 a. 3c, ed. cit., p. 246.

⁴² Mientras que el argumento es suficiente para mi propósito, ayudaría también a comparar como Dios conoce las verdades contingentes del futuro (en el tiempo), por un lado, y las verdades eternas y necesarias, por otro. Dice Suárez: «Ni basta con que alguno responda [...] que, destruida la existencia,

necesariamente algo —por ejemplo, todos los medios necesarios para un fin creado voluntariamente—, entonces la necesidad en cuestión (los medios o, en el caso de Suárez, las propiedades necesarias de un ente) no puede ser un resultado de la voluntad de Dios⁴³.

BERNARDO CANTENS

St. John Vianney College Seminary,
Miami, Florida.

estas enunciaciones son verdaderas, no en sí mismas, sino en el entendimiento divino. Porque en tal sentido no sólo estos enunciados en los que se predicen atributos esenciales, sino todos los enunciados accidentales o contingentes que son verdaderos, tienen eterna verdad en el entendimiento divino; sin embargo no están con la misma necesidad; ya que las verdades en las que se atribuye al sujeto un predicado esencial de tal manera están en el entendimiento divino, que no han podido dejar de estar en él, por lo cual son absolutamente necesarias al margen de cualquier hipótesis» (*Disputaciones Metafísicas*, disp.31, sec. 12, vol. 5, p. 176). Santo Tomás también distingue estos dos tipos de necesidad. Cfr. *Suma de Teología*, I q. 14 a.13 ad 3um). Se puede decir que es una distinción entre *de dicto* y *de re*. Santo Tomás expresa: «Pero lo que es conocido por Dios, es preciso que sea necesario en cuanto que está presente en la ciencia divina, como ya se dijo [ad 1]. Pero no de forma absoluta, si se considera en sus causas propias. De ahí que la proposición: *Todo lo conocido por Dios es necesario que exista*, suela recibir una distinción. Porque puede referirse a lo *conocido*, o a lo *dicho*. Si se entiende de lo conocido, la proposición es divisa y falsa, ya que su sentido es: *Todo lo que Dios conoce es necesario*. Si se entiende de lo dicho, la proposición es compuesta y verdadera, ya que su sentido es: *La proposición: lo conocido por Dios existe, es necesaria*» (ed. cit., pp. 216-217).

⁴³ Este artículo fue presentado en español en la Asociación Jacque Maritain en Miami, Florida, el 27 de julio de 1999 y en inglés en The Florida Philosophical Association 45th Annual Meeting, Coral Gables, Florida, el 11 de noviembre del mismo año. Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a algunas personas que me ayudaron en la elaboración de este proyecto, como el Prof. Jorge Gracias, el Prof. Ramón Santos, Esther Cantens y el Prof. Ramón Lemos.

INTERACCIÓN MENTE-CUERPO Y LIBRE ARBITRIO EN DESCARTES

Sinopsis. Una bien conocida objeción a la afirmación cartesiana que la mente y el cuerpo interactúan causalmente arguye que dicha afirmación es inconsistente con la posición de Descartes respecto a la libre voluntad. Este tipo de objeción ha sido propuesta por Bertrand Russell, entre otros. Según Russell, Descartes considera que el ámbito material es rígidamente determinista e, inversamente, él considera además que el ámbito mental es indeterminista, principalmente debido a que, supuestamente, Descartes afirma la absoluta libertad de voluntad de los seres humanos. Por consiguiente, va la crítica, el hecho de que Descartes afirma la interacción psíquico-física es incoherente ya que de serlo así lo mental introduciría un elemento indeterminista en el reino material. En este artículo ofreceré una interpretación compatibilista de la voluntad en Descartes y argüiré que es más adecuada y más fiel a los escritos del propio Descartes que la que Russell sugiere, y que, interpretado de esta forma, la posición cartesiana sobre la voluntad no plantea problema alguno para su argumento interaccionista.

No obstante la falta de una explicación sistemática de la moralidad (más allá del código moral provisional del *Discurso del método*) en el sistema filosófico cartesiano, podemos encontrar disperso a lo largo de los escritos de Descartes una manifestación rica y expansiva de la perenne cuestión de la libertad de voluntad, la cual tiene fuertes nexos con su afirmación de la interacción causal entre el cuerpo y la mente.

¿Cuál es la posición de Descartes sobre la voluntad del ser humano? Ciertamente cree en el libre arbitrio. Por ejemplo en los *Principios de la filosofía* clasifica el hecho de «que la libertad depende de nuestra voluntad», como «algo tan evidente que debe ser incluido entre las primeras y más comunes nociones que son innatas» (Parte 1, art. 39: AT VIII/A 19)¹. Lo que está en discusión es qué tipo de dilucidación él da de este concepto. Para ayudarnos a dar respuesta a esta cuestión, enfo-

¹ En este artículo, AT designa la edición revisada de las *Oeuvres de Descartes*, publicadas por Charles Adam y Paul Tarmery (París: J. Vrin en asociación con el Centre National de la Recherche Scientifique, 1964-76), 12 vol.

quemos tres posiciones filosóficas disímiles: el determinismo², el compatibilismo, y el indeterminismo³.

La teoría determinista apoya la tesis de un universo donde cada hecho acontece necesariamente según una ley causal. Por lo tanto, todo evento tiene una causa, y consecuentemente, todos los eventos son, por lo menos teóricamente, predecibles, dadas las condiciones iniciales. El principio del determinismo es particularmente fuerte en ciencias como las matemáticas, la física, la química, etc. Sin embargo, ciencias menos exactas como la psicología, la sociología, y la antropología, han hecho uso de este principio. Como resultado, éstas nos presentan descripciones de la conducta del ser humano, a saber, explicaciones causales de nuestros sentimientos, arbitrio, y creencias, para mencionar sólo algunas. Debido a esto, ven la conducta humana como un fenómeno causal y predecible. Esta visión del universo y en particular del ser humano, ha llevado a algunos filósofos a mantener la incompatibilidad del libre arbitrio y del determinismo⁴. Éstos sostienen que si todo está determinado, incluyendo acciones y preferencias humanas, toda conducta humana es inevitable. En otras palabras, debido a que existe una serie de causas subyacentes a nuestras acciones, éstas últimas son inevitables. Y debido a que usualmente negamos el libre arbitrio a seres humanos cuando éstos actúan de cierta manera a raíz de que existen circunstancias fuera del control de la persona, debemos negar libre arbitrio a toda persona en todo momento y en toda acción suya, ya que sus acciones son el producto de causas universales fuera del control del individuo. Brevemente, la persona no pudo actuar de otra manera de la que actuó.

No obstante, la teoría llamada *reconciliarismo* intenta reconciliar el libre arbitrio y el determinismo. Esta teoría es también conocida como *determinismo tenue*. Los reconciliarios intentan limitar ambos conceptos a tal grado que su evidente incompatibilidad se esfuma. Aceptan que los seres humanos poseen libre arbitrio en el sentido de que éstos son capaces de hacer lo que ellos eligen sin compulsión o sin ningún impedimento externo. Por ende, los individuos son productos de fuerzas causales; empero sus preferencias son libres siempre y cuando sus impulsos para llevar a cabo una cierta acción no esté configurado por fuerzas externas. Al contrario, los individuos son capaces de actuar con libertad, ya que son capaces de actuar debido a que ellos desean hacerlo. Dado que somos responsables por este tipo

² Por «determinismo» entiéndase determinismo *duro* o *extremo*, a menos que se indique lo contrario.

³ Antes de presentar brevemente dichas teorías, permítaseme hacer la siguiente advertencia. No es mi objetivo en la siguiente presentación, «definir» rígidamente estas teorías. Es indiscutible que nuestro entendimiento de las teorías filosóficas no descansa solamente en definiciones rígidas por sí mismas. La mejor forma de entender las cuestiones filosóficas es examinar de cerca argumentos particulares y teorías de los grandes pensadores que tradicionalmente han elaborado dichos argumentos y teorías. Sin embargo, antes de analizar los argumentos de Descartes, debemos evaporar algunas de las ambigüedades básicas. Por ello, introduciremos algunas afirmaciones generales que estas teorías involucran, antes de presentar en particular el punto de vista del propio Descartes.

⁴ Es importante hacer notar que uno puede estar de acuerdo con el determinismo aplicado a nuestra propensión y a nuestras acciones, y aun proclamar que poseemos libre arbitrio, como veremos más adelante en la presente discusión.

de acciones, somos responsables por nuestra elección según nuestro deseo. Pese a que toda acción tiene una causa, no todas las causas son externas a nosotros. Nuestra conducta es causada por el tipo de individuo que somos en razón de nuestras inclinaciones y preferencias personales. De esta forma, el reconciliarismo afirma haber fusionado el libre arbitrio y el determinismo.

En contraste con ambos determinismo y reconciliarismo, los libertaristas arguyen que los seres humanos están exentos de la causalidad rígida que ocurre en el mundo natural. Como los deterministas, los libertaristas están de acuerdo en que las leyes causales se pueden aplicar al resto de la naturaleza. A pesar de esto, el libertarismo hace a los humanos una excepción a estas leyes causales. Las leyes de la causalidad no se aplican a nuestras elecciones libres. Según el libertarismo, nuestras preferencias libres no son causadas; nuestros actos libres son eventos no-causados que no germinaron como efecto de ninguna causa. Por lo tanto, los seres humanos no son meramente personalidades enteramente explicables en términos empíricos, como alega el determinismo. Por el contrario, los seres humanos son también agentes morales. Cuando los seres humanos son confrontados por la opción entre el bien y el mal, éstos actúan como agentes libres con un ser moral. Es el ser moral de la persona el que toma la decisión y por consecuencia es responsable.

Nuestra incógnita es, si Descartes suscribe alguna versión de la tesis determinista. Yo creo que dicha incógnita se puede responder en de modo negativo, ya que él es en verdad un determinista tenue, pues ha sostenido que la libertad consiste en el impulso del individuo a tomar el curso de acción al cual está causalmente determinado de una manera dada.

La necesidad de esclarecer la posición de Descartes sobre el tema del libre arbitrio se sugiere debido a un extraño desacuerdo entre sus intérpretes modernos. Varios comentaristas sostienen que la afirmación de Descartes sobre la interacción causal entre el cuerpo y la mente no es consistente con su afirmación de que existe la libertad de voluntad⁵. Al contrario, otros comentaristas sostienen que la explicación cartesiana de la libre voluntad del ser humano no implica que Descartes haya

⁵ Esta línea es seguida por John COTTINGHAM (ed. y trad.), *Descartes' Conversation with Burman* (Oxford: Oxford University [Clarendon] Press), pp. XXXVIIss. (Sin embargo Cottingham ya no defiende esta posición; cfr. la siguiente nota); Norman KEMP SMITH, *Studies in the Cartesian Philosophy* (Londres: Macmillan, 1902), p. 112 («Descartes' [...] conforms to the theological doctrine of the freedom of the will in all its absoluteness [...]»); Bertrand RUSSELL, *A History of Western Philosophy* (Londres: George Allen & Unwin, 1946; 2a. ed. 1961), p. 551 («Descartes' allowance that "a human soul could, by volition, alter the direction though not the quantity of the motion of the animal spirits [...] was contrary to the spirit of the system [...]»); Bernard WILLIAMS, *Descartes* (Londres: Penguin, 1978), pp. 275-276; y Margaret WILSON, *Descartes* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978), p. XXX («Another aspect of the Cartesian problem of mind-body interaction has to do with the issue of free-will [...] [Descartes] claimed that freedom of the will is "self-evident" [...] But if the actions of mind have effects in the world of matter, it appears that indeterminacy in the former realm will infect the latter»). En la segunda mitad del siglo XVII Spinoza (*Ética*, II 48) y Leibniz (*Teodicea*, discurso preliminar, § 69) objetaron la teoría cartesiana del libre arbitrio debido a su (supuesto) indeterminismo.

creído que existe indeterminación en el reino de lo mental⁶. La posibilidad de estas interpretaciones contradictorias surge del hecho de que Descartes no habla estrictamente ni el lenguaje del determinismo ni el del compatibilismo. (Incluso un autor crítica a Descartes por adoptar en algunas ocasiones el una, y en otras ocasiones el otro)⁷.

Es cierto que Descartes parece distinguir dos sentidos de la libertad humana. El primero, en términos de el poder de un individuo de hacer o no A, lo cual puede llevarnos inicialmente a endilgarle la posición absolutista. Pues Descartes escribe en la *Cuarta Meditación*: «La voluntad consiste simplemente en que podemos hacer una cosa o no hacerla (es decir, afirmar o negar, perseguir o huir)» (AT VII 57). Y en el artículo 39 de la Parte 1 de los *Principios*, titulado, «El libre arbitrio es evidente por sí», escribe:

«[Q]ue la libertad depende de nuestra voluntad, y que podemos asentir o no asentir libremente a muchas cosas, es algo tan evidente que debe ser incluido entre las primeras y más comunes nociones que nos son innatas» (AT VIII/A 19).

Finalmente, de nuevo en los *Principios*, designa las acciones humanas como «indeterminadas» (Parte 1, art. 41: AT VIII/A 20).

Por más que estos enunciados suenen absolutistas, nada puede ser más engañoso que asimilar la noción cartesiana de libre arbitrio a la afirmación de la libre voluntad como poder contra-causal para elegir o no elegir X. En primer lugar, la formulación de Descartes sobre el libre arbitrio en la *Cuarta Meditación* como el poder «hacer una cosa o no hacerla» es enmendada con la siguiente aserción:

«[O] mejor dicho, [la voluntad] consiste simplemente en que cuando el intelecto nos propone algo que afirmar o negar, perseguir o huir, nuestra inclinación es tal que no sentimos que ninguna fuerza exterior nos obliga a la acción» (AT VII 57).

En segundo lugar, Descartes pasa a hacer hincapié que él adopta una posición muy diferente al absolutismo. Escribe Descartes:

«Para que yo sea libre, no es necesario que sea indiferente en la elección de una cosa; antes bien, cuando más me inclino en una dirección —bien porque conozca evidentemente que lo verdadero y lo bueno se encuentran en ella, bien por la producción divina de una tal disposición al interior de mi pensamiento— tanto más libre es mi elección; la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y fortifican» (*Ibid* AT VII 57-58).

⁶ Defensores de esta línea son, e. g., Vere CHAPPELL, «Descartes's Compatibilism», en John COTTINGHAM (Ed.), *Reason, Will, and Sensation* (Oxford: Oxford University [Clarendon] Press, 1994); John COTTINGHAM, «The Intellect, the Will, and the Passions», *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988) 248-55; y su *Descartes* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), pp. 149-151; y Louis E. LOEB, *From Descartes to Hume* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), pp. 143-148.

⁷ Anthony KENNY, «Descartes on the Will», en J. BUTLER (Ed.), *Cartesian Studies* (Oxford: Blackwell, 1972), pp. 17ss.

Estas alusiones no identifican el libre arbitrio con la indeterminación causal, antes bien lo identifican con el impulso de una persona de hacer X independientemente de cualquier determinación de fuerzas externas, es decir, ante la falta de restricción externa.

En otro pasaje que también aparece en la *Cuarta Meditación*, Descartes explícitamente describe el libre arbitrio como determinado —por percepciones claras y distintas—, pero indeterminado por fuerzas externas. Arguye allí:

«[C]uando examinaba estos días si existía algo en el mundo, y advertía que, a partir del hecho de que yo lo examinara, se seguía evidentemente que yo existía, no pude dejar de juzgar que aquello que entendía tan claramente era verdadero; y no por estar coaccionado por alguna fuerza externa, sino porque a una gran luz en el intelecto siguió una gran propensión en la voluntad» (AT VII 58-59).

Ésta es claramente la posición compatibilista, según la cual las acciones son libres sólo en caso que estén fuera de cualquier restricción o coacción de fuerzas externas. Más apoyo para interpretar la posición cartesiana sobre el libre arbitrio como una posición determinista tenue, se puede encontrar en una carta a Isabel. Ahí Descartes explica su versión sobre el libre arbitrio usando la historia de un rey y dos de sus súbditos:

«Ahora paso [a tratar] el problema de Su Excelencia sobre el libre arbitrio. Intentaré hacer una ilustración para explicar como éste es dependiente y libre a la vez. Supongamos que un rey ha prohibido los duelos, y sabe con certeza que dos caballeros de su reino, que viven en pueblos diferentes, tienen un disgusto y son tan hostiles entre ambos que si se vuelven a encontrar, nada los detendrá de pelear. Si su rey ordena a uno de ellos ir cierto día al pueblo en que el otro reside, y ordena al otro ir al mismo lugar en donde se encuentra el primero, él [=el rey] sabe con certeza que éstos se encontrarán, y pelearán, desobedeciendo la prohibición; pero no los coerciona, y su conocimiento, e incluso su voluntad de determinar el curso que tomará la acción en la forma en que lo ha hecho, no prevé, cuando se encuentren, que la pelea sea tan voluntaria y tan libre como si ellos se hubieran encontrado en alguna otra ocasión y sin saber [el rey] nada al respecto. Y aquéllos pueden ser castigados justamente por desobedecer la prohibición. Ahora bien, lo que un rey puede hacer en tal caso, en lo que concierne a ciertas acciones libres por parte de sus súbditos, Dios con su clarividencia y poder infinito, lo logra infaliblemente en lo que atañe a todas las acciones libres de los hombres. Antes de enviarnos al mundo, Él sabía exactamente cuáles eran todas las propensiones de nuestra voluntad; es Él quien nos las ha dado, es Él quien ha dispuesto todas las cosas que existen fuera de nosotros de tal manera que tal y tal objeto se presenten ante nuestros sentidos a tal y tal hora, en la ocasión que sabía que nuestro libre arbitrio nos determinaría a tal y tal acción; por lo tanto; ésa es su voluntad, pero no dispuso que nuestra voluntad estuviera coaccionada a la propensión en cuestión. En el rey de mi narración se pueden identificar dos tipos de voluntad: una según la cual propició que aquellos caballeros debían pelear, ya que causó el encuentro; y la otra según la cual no propició esto, ya que prohibió los duelos. De la misma manera, los teólogos hacen esta distinción en la voluntad de Dios: Él posee una voluntad infinita e independiente, según la cual propicia que todas las cosas sucedan como suceden, y otra voluntad relativa que concierne al mérito y a la falta de éste en los hombres, según la cual Él desea que éstos obedezcan su ley» (AT IV 352-354)⁸.

⁸ «Carta a Isabel», enero de 1646.

Aquí encontramos de nuevo la distinción entre acciones no-libres que son determinadas por constreñimientos externos, y acciones libres que son causalmente determinadas, pero de tal forma que no involucran compulsión.

Otra posible razón para interpretar la posición cartesianas como una posición indeterminista se encuentra en algunos pasajes donde Descartes aparentemente recalca la absoluta libertad del ser humano al comparar su propia voluntad con la de Dios. Por ejemplo, en las *Meditaciones*, escribe:

«Yo sé por experiencia que la voluntad o libertad de arbitrio no está restringida de forma alguna [...] Y debo observar aquí que no hay en mí ninguna otra cosa tan grande o tan perfecta de la que entienda, como de la voluntad, que no puede ser aún mayor o más perfecta» (*Cuarta Meditación*: AT VII 56).

En forma similar en la *Conversación con Burman*, éste reporta la siguiente declaración de Descartes:

«Dejemos que todos simplemente vean hondamente dentro de sí mismos y descubran si tienen o no una perfecta y absoluta voluntad, y si pueden o no concebir cualquier cosa que los sobrepasa en libre arbitrio. Yo estoy seguro que descubrirán justo lo que digo. Es en este aspecto, entonces, que la voluntad es más grande y más parecida a la de Dios que el intelecto» (AT V 158-159)⁹.

Estos pronunciamientos de una aparente libertad de voluntad sin restricción tan perfecta y tan grande que es análoga a la voluntad divina pueden parecer sugerir que Descartes debería ser calificado como un absolutista por su concepción de la libertad de voluntad. Sin embargo, no debemos tomar los pasajes antes citados en el sentido literal. Ya que en las *Sextas Respuestas* Descartes recuerda a sus críticos lo siguiente:

«En lo que concierne al libre arbitrio, la forma en que existe en Dios es sumamente diferente de la forma en que existe en nosotros [...] Ya que [...] ninguna esencia puede pertenecer únicamente a Dios y a sus criaturas» (AT VII 431-433).

Por ende, cuando Descartes atribuye libre arbitrio tanto a Dios como a los hombres, debe estar usando la equivalencia en un sentido calificado y restringido, en la forma en que usa el término *substancia* cuando afirma que Dios y las cosas creadas (e. g., mente y cuerpo) son substancias.

Parece que existe aun mayor evidencia textual a favor de la interpretación absolutista de la libre voluntad en Descartes, la cual no hemos considerado todavía. Por ejemplo, en el siguiente pasaje de los *Principios* Descartes apela a la noción de «indiferencia» al considerar la voluntad del hombre. Escribe: «[S]omos tan conscientes de la libertad e indiferencia que hay en nosotros, que no hay nada que comprendamos más evidente y perfectamente (Parte 1, art. 41: AT VII/A 20)¹⁰.

⁹ «Conversación con Burman», 16 de abril de 1648.

¹⁰ Cf. *Cuarta Meditación*: AT VII 58; y la carta a [Mesland] del 9 de febrero de 1645: AT IV 173. Conservo la convención, que sigue AT, de colocar entre paréntesis cuadrangulares los nombres de los

«Libertad de indiferencia» es el término escolástico standard para significar aquella libertad definida en términos del poder de un individuo, al punto de llevar a cabo A y de no llevar a cabo B, y por lo tanto implica indeterminismo¹¹. Esta noción del libre arbitrio humano era usualmente contrastada con la llamada «libertad de espontaneidad», o sea, la libertad definida en términos de la habilidad de un individuo de hacer cierta acción sin encontrarse constreñido o coaccionado por factores externos, y por ende análoga al compatibilismo¹². Desde ya, la primera, a diferencia de la segunda, es incompatible con el determinismo causal.

No obstante, Descartes rechaza el sentido escolástico de indiferencia, puesto que «[...] la indiferencia en nuestro caso [i. e., en los seres humanos] es más un defecto que una perfección de libertad» (AT III 360)¹³. El mismo punto de vista es expuesto en las *Meditaciones*:

«La indiferencia que experimento cuando no hay ninguna razón que me mueva hacia una parte más que hacia la otra es el grado ínfimo de la libertad, y no demuestra perfección alguna en la voluntad, sino sólo un conocimiento defectuoso, es decir, cierta negación. Pues, si siempre viera claramente lo que es verdadero y bueno, nunca deliberaría acerca de lo que se debe juzgar o elegir; de manera que, aunque fuera completamente libre, nunca podría estar en un estado de indiferencia» (*Cuarta Meditación*: AT VII 58).

En función de este pasaje queda claro que Descartes considera como «el grado ínfimo de la libertad» la indiferencia que siente cuando no hay razón alguna que lo disponga hacia una dirección en vez de otra. Además, no sólo rechaza la idea de que el libre arbitrio consiste en poseer libertad de indiferencia, sino también acentúa categóricamente el valor de una versión del libre arbitrio humano en términos de libertad de espontaneidad. En efecto, en las *Meditaciones* argumenta que la verdadera voluntad libre es inversamente proporcional a la libertad de indiferencia. Por eso escribe: «[L]a espontaneidad de libertad de mi creencia es mayor en proporción a mi falta de indiferencia» (*Cuarta Meditación*: AT VII 59). Además, en una

destinatarios de la correspondencia de Descartes en aquellos casos en que tales destinatarios son identificados a resultas de conjeturas o evidencias indirectas.

¹¹ Por ejemplo, Guillermo de Ockham, escribiendo en el siglo XIV, define la libertad en términos de indiferencia, a la manera de «[...]el poder por medio del cual puedo indiferente y contingentemente producir un efecto de tal modo que puedo causar o no causar ese efecto» (*Quodlibet I* 16). La terminología aún estaba en uso a finales del siglo XVII. Leibniz, por ejemplo, escribe: «La voluntad es un estado de indiferencia en cuanto éste es opuesto a la necesidad, y tiene el poder de actuar de forma diferente, o de suspender sus acciones por completo, ya que ambas alternativas son y permanecen posibles» (*Discurso de metafísica*, § 30). La terminología sobrevivió incluso hasta el siglo XVIII. Para su uso en la obra de Hume, ver la siguiente nota.

¹² Hume, por ejemplo, distingue «betwixt the liberty of spontaneity, as it is call'd in the schools, and the liberty of indifference» (*Treatise of Human Nature*, III,II,1) cuando trata sobre el concepto de la libertad de voluntad. Ciertos pensadores contemporáneos de Descartes pertenecientes al Oratorio —e. gr., Guillaume GIBIEUF, *De libertate Dei et creaturae* (1630)— definen la libertad humana en términos de espontaneidad, mientras que los jesuitas —e. g., Denis MESLAND (cf. las cartas de Descartes a Mesland) del 2 de mayo de 1644 [AT IV 111ss] y del 9 de febrero de 1645 [AT IV 173ss])— optan por definir la libertad sobre la base de la indiferencia.

¹³ «Carta a Mersenne», 21 de abril de 1641.

carta dirigida a Mesland afirma el siguiente punto:

«[M]e parece cierto que una gran luz en el intelecto es seguida por una gran inclinación en la voluntad; de tal forma que si vemos muy claro que una cosa es buena para nosotros es muy difícil —y, según mi punto de vista, imposible, mientras uno continúe en el mismo pensamiento— detener el curso de nuestros deseos» (AT IV 115-116)¹⁴.

Y finalmente, en las *Sextas Respuestas* reafirma la misma sugerencia:

«[E]n cuanto el hombre, ya que encuentra que la naturaleza de todo bien y verdad ya está determinada por Dios y su voluntad no puede tender hacia ninguna otra cosa, es evidente que abraza el bien y la verdad con mayor voluntad, y por lo tanto más libremente, según la proporción en que la percibe más claramente. Nunca es indiferente excepto cuando desconoce cuál de las dos alternativas es la mejor o la mas verdadera, o por lo menos cuando no ve esto suficientemente claro para descartar cualquier posibilidad de duda. [L]a indiferencia no pertenece a la esencia de la libertad, ya que no sólo somos libres cuando la ignorancia del bien nos hace indiferentes, sino también nosotros somos libres —lo que es más, libres en la mayor forma posible— cuando una percepción clara nos mueve a perseguir algún objeto» (AT VII 432-433).

Estos pasajes acentúan la visión de que nuestra voluntad, aunque libre, está no obstante determinada por la percepción clara y distinta de la luz natural de la verdad. Dicha visión del libre arbitrio opta por el consentimiento espontáneo (libre de constreñimientos externos) determinado por el intelecto en lugar de la indiferencia de nuestra capacidad de hacer o no hacer cierta acción¹⁵. Por ende, claramente, Descartes suscribe la posición reconciliarista del libre arbitrio.

Hasta ahora, la idea de Descartes sobre la libertad de indiferencia es de una sola pieza. Pero, desafortunadamente, no termina aquí el enigma del uso cartesiano del concepto de indiferencia en la definición de la libertad humana. Aún falta considerar un pasaje crucial de la carta a Mesland. Aunque es verdad que Descartes habla de la libertad en términos de indiferencia, como «el grado de libertad más ínfimo», parece no obstante usar el término *indiferencia* en dos sentidos muy diferentes. Aparte de usarlo en el sentido escolástico, también lo usa al modo de una falta de razones en algún individuo para hacer X o no hacer A, bien como la existencia de razones equilibradas a favor y en contra de hacer X. La distinción de los sentidos escolástico y cartesiano de la indiferencia es explícita en una carta a Mesland donde Descartes primeramente escribe:

«Me gustaría que notaras que “indiferencia” en este contexto [i. e., el sentido de indiferencia del propio Descartes expuesto en la Cuarta Meditación] me parece que significa estrictamente ese *estado* de la voluntad cuando ésta no es impulsada ni en una dirección ni en otra por cualquier percepción de la verdad o del bien. Éste es el sentido en que yo la

¹⁴ «Carta a [Mesland]», 2 de mayo de 1644.

¹⁵ Ferdinand Alquié designa este tipo de libertad como *liberté éclairée*. Cf. *Oeuvres de Descartes* (Paris: Garnier, 1963), vol. II, p. 461.

tomé cuando dije que el grado ínfimo de la libertad es aquél por el cual nos determinamos a nosotros mismos hacia cosas que no son indiferentes» (AT IV 173. Mi subrayado)¹⁶.

En segundo lugar, pasa a describir el uso del término escolástico standard:

«Pero posiblemente otros [i. e., los escolásticos] entienden por “indiferencia” una facultad positiva de determinarse a sí mismo hacia uno u otro de dos contrarios, o sea, de perseguir o huir, de afirmar o negar» (*Ibid.*).

En este punto del argumento, considerando la posición determinista tenue de Descartes sobre la libertad, uno hubiera esperado que en la carta a Mesland cuestionara el valor de la libertad de indiferencia en el primer sentido del término. Sin embargo, al contrario, Descartes persigue sólo la confirmación del poder de la libertad en el sentido escolástico: «No niego que la voluntad tenga esta facultad positiva» (*Ibid.*), agregando luego:

«Creo que la tiene no sólo con respecto a esas acciones hacia las cuales no es impulsado por ninguna razón evidente desde uno u otro lado, sino también con respecto a todas las otras acciones; por lo cual cuando una razón muy evidente nos lleva en una dirección, aunque, moralmente hablando, difícilmente podemos movernos en la dirección contraria, absolutamente hablando, sí podemos. Ya que siempre nos es posible detenernos de perseguir un bien claramente conocido, o de admitir una verdad claramente percibida, siempre y cuando consideremos bueno el demostrar la libertad de nuestra voluntad al hacerlo» (AT IV 173).

En esta cita Descartes parece afirmar que la voluntad es libre de abstenerse de llevar a cabo cualquier operación X que lleve a cabo. Por lo tanto, parece que hemos llegado a un callejón sin salida en el centro de la teoría cartesiana de la voluntad. Los comentaristas tienden a adoptar un número de diferentes estrategias para tratar con este problema. Una estrategia muy común es argumentar que en la carta a Mesland Descartes afirma que las percepciones claras y distintas de la verdad por el intelecto ordena el asentimiento de nuestra voluntad, pero, sin embargo la voluntad tiene un control absoluto sobre la atención del individuo, por lo tanto consecuentemente los seres humanos son agentes auto-determinados.

De cualquier manera, aún podemos apelar a una mayor evidencia textual a favor de la posición reconciliarista de la concepción cartesiana de la voluntad. En la *Cuarta Meditación* encontramos la teodicea general de Descartes. ¿Cómo podemos, entonces, reconciliar la perfección infinita de Dios con la existencia del error humano? Si Dios es absolutamente perfecto, ¿cómo puede ser fuente de una criatura imperfecta sujeta al error? Ésta es la versión epistemológica del perenne problema teológico del mal. Después de contemplar la posibilidad de que el error no sea algo real, «sino meramente un defecto» (AT VII 54), Descartes pasa a rechazar

¹⁶ «Carta a [Mesland]», 9 de febrero de 1645.

esta noción del error: «[E]l error no es puramente negación, sino más bien una privación o la falta de algún conocimiento que de alguna manera debería estar en mí» (AT VII 55). Luego considera la posibilidad de que el error esté más allá de su capacidad de investigación, e. g., la posibilidad de que la causa del error sea impenetrable al conocimiento humano (*Ibid.*). Pero no persigue este punto; al contrario, considera la posibilidad de que «lo que pudiera correctamente parecer muy imperfecto si existiera por sí mismo, es sumamente perfecto cuando es considerada su función como parte del universo» (AT VII 55-56). Aunque Descartes no abandona esta propuesta, hace notar que en esta etapa de las Meditaciones, quien medita no ha probado todavía la existencia de nada aparte de la existencia de su mente y de la de Dios.

Luego sigue una larga discusión sobre el libre arbitrio, la cual ya hemos considerado (AT VII 56-61). Finalmente, Descartes confronta el siguiente problema:

«[C]reo que Dios podría haber hecho fácilmente que yo, aun permaneciendo libre y con un conocimiento finito, no me equivocara nunca: lo habría hecho si hubiera puesto en mi entendimiento una percepción clara y distinta de todas las cosas de las que alguna vez habría de deliberar, o simplemente si hubiera grabado en mi memoria, tan firmemente que no pudiera olvidarlo, que no debía juzgar nunca sobre nada que no entendiera clara y distintamente» (*Cuarta Meditación*: AT VII 61).

En este pasaje Descartes sugiere una crítica típica de la defensa del libre arbitrio. El criticismo es afirmado por filósofos compatibilistas quienes arguyen que la única alternativa funcional es alguna versión reconciliarista de la libertad de acción. Estos críticos preguntan que, si Dios dispuso que los seres humanos sean a veces causalmente determinados a escoger libremente el bien, ¿por qué no dispuso que las personas sean siempre causalmente determinadas a hacer libremente el bien?¹⁷ Descartes hace la pregunta equivalente en lo que refiere a la creencia: ¿por qué no pudo Dios haber dispuesto que los seres humanos sean causalmente determinados a creer libremente lo verdadero? Descartes evade esta pregunta. Él reconsidera la posibilidad que contempló en las etapas iniciales de la Cuarta Meditación, que 'lo que pudiera correctamente parecer muy imperfecto si existiera por sí mismo es sumamente perfecto cuando su función como parte del universo es considerada' (AT VII 55-6). Recordemos que el meditante [qua res cogitans] y Dios eran los únicos seres cuya existencia había sido demostrada, sin embargo ahora, Descartes está dispuesto a afirmar:

«[F]ácilmente entiendo que yo, en tanto que constituyo un todo¹⁸, habría sido más perfecto de lo que soy ahora si Dios me hubiera hecho de tal manera. Pero no por eso puedo

¹⁷ La noción de ser «causalmente determinado a elegir libremente el bien» puede sonar paradójica, pero sólo lo es desde el punto de vista absolutista. La descripción reconciliarista es sólo que el libre arbitrio es causalmente determinado, pero de tal forma que no involucra ni compulsión ni impedimentos externos.

¹⁸ La versión francesa agrega: «como si existiera yo solo en el mundo».

negar que, en cierto modo, hay más perfección en el universo al no estar algunas de sus partes libres de errores y otras sí, que si todas fueran exactamente iguales» (*Cuarta Meditación*: AT VII 61).

La respuesta cartesiana al problema del error no propone una solución indeterminista de la absoluta libertad del ser humano; antes bien propone que un universo que contiene una variedad de individuos sujetos al error es más perfecto que un universo homogéneo hecho exclusivamente de individuos inmunes al error. Ésta es la versión epistemológica de la respuesta al problema teológico del mal que afirma que un universo diversificado, aunque incluya algún mal, es más perfecto que un universo homogeneizado carente de mal, pero también carente de variedad.

Podemos concluir este artículo afirmando que la versión de Descartes acerca de la voluntad no es absolutista. La versión cartesiana del libre arbitrio es una versión reconciliacionista. Por consiguiente, ésta no se ve envuelta en colisión alguna con el determinismo causal ya que no encierra ninguno de los principios del indeterminismo. Además, dado a la ausencia de indeterminación en el reino de lo mental, las acciones de la mente sobre el cuerpo nunca afectan el mundo material con ninguna indeterminación; por consiguiente, la afirmación de Descartes sobre interacción entre la mente y el cuerpo no contradice la noción Cartesiana del libre arbitrio¹⁹.

ENRIQUE CHÁVEZ-ARVIZO

John Jay College of Criminal Justice,
The City University of New York.

¹⁹ Agradezco a John Cottingham y Tom Sorell sus inestimables comentarios a una versión previa de este artículo.



RAZÓN Y VERDAD: HOBBS Y EL AQUINATE

En el capítulo IV de *Fides et ratio* se hace alusión a ciertas formas de racionalidad que en lugar de tender a la contemplación de la verdad y a la búsqueda del fin último y del sentido de la vida, están orientadas como «razón instrumental» al servicio de fines utilitaristas, de placer o de poder (FR 47). También hace referencia a algunos filósofos que, abandonando la búsqueda de la verdad por sí misma, han adoptado como único objetivo lograr la certeza objetiva o la utilidad práctica. Y la encíclica concluye: «De aquí se desprende, como consecuencia, el ofuscamiento de la auténtica dignidad de la razón, que ya no es capaz de conocer lo verdadero y de buscar lo absoluto» (FR 47).

Con seguridad, Juan Pablo II ha tenido en mente a muchos filósofos modernos y contemporáneos, que sin nombrarlos, se pueden alinear en la interpretación instrumental de la razón. Probablemente, tampoco haya pensado estrictamente en Thomas Hobbes al pronunciarse en esos términos. O tal vez sí, aunque de modo indirecto y lejano. Pero eso no importa. Lo verdaderamente importante es la descripción justa y la valoración exacta de las consecuencias de un modo de pensamiento que tiene a Thomas Hobbes como uno de sus precursores.

Para no detenernos en introducciones, les hago presente la definición hobbesiana de razón, tal como aparece en el *Leviathan*: «Pues la razón, en este sentido no es nada más que calcular, esto es, sumar y restar»¹. Analizando la definición en el contexto de la obra de Hobbes, la razón no es una luz natural, sino simplemente un instrumento, una función previsora y calculadora que se reduce a su ejercicio. No es una potencia sino, fundamentalmente, una actividad, una operación. Influido por Euclides, quien le proporciona el modelo, considera que la razón debe actuar según el método matemático. Esto es un cálculo ejercido en dos operaciones fundamentales: la *additio* (suma o síntesis) y la *subtractio* (sustracción o análisis descompositivo). Unas líneas antes de definir la razón, Hobbes afirma: «En resumen, en cualquier cuestión en la que tenga lugar la adición y la sustracción, también tiene lugar la razón; y donde aquéllas no tengan lugar, allí la razón nada tiene que ha-

¹ Todas las citas de Hobbes están referidas a la edición Molesworth, 2^a ed., Scientia Verlag, Londres 1966. EW III, p. 30: «For reason, in this sense, is nothing but reckoning, that is adding and subtracting».

cer². En el *De Corpore* se muestra aún más el espíritu matemático que domina esta noción: «Por raciocinio yo entiendo cálculo»³.

Hobbes encuentra, inclusive, una explicación histórica al uso del término *ratio* que sustentaría su interpretación dejando constancia de la misma en el *Leviathan*. Leemos: «Los latinos daban a las cuentas de dinero el nombre de *raciones*, y al hecho de contar *ratiocinatio*, y a lo que llamamos facturas o libros de contabilidad ellos los llamaban *nomina*, es decir, nombres. Y de esto parece haber procedido la extensión de la palabra *ratio* a la facultad de calcular todas las demás cosas»⁴.

Probablemente Hobbes mismo no sería consciente de cuánto aristotelismo, a pesar de su furiosa oposición a éste, se filtró en la terminología que él usaba convencido de sostener una actitud de ruptura con la tradición y, a la vez, innovadora por reflejar la influencia del método matemático de Euclides. Sin embargo, sin negar fundamento a esa convicción, nosotros podemos añadir que el cálculo era considerado por el mismo Aristóteles como una parte de la razón. En la *Ethica Nicomachea* IV: 1139 a 12, el τὸ λογιστικόν (del verbo λογιζόθαι) lo traducen tanto los ingleses Ross y Barnes, así como el francés Tricot, como la parte calculativa que es una de las dos partes del alma racional. Y tanto en la versión inglesa como en la francesa continúa el texto afirmando que deliberar y calcular son una sola y la misma cosa. Por lo tanto, el cálculo es una parte de la facultad que aprehende los principios racionales, según Ross, o una parte de la facultad que posee la razón, según Barnes. Por cierto, a diferencia de Aristóteles, la razón hobbesiana no tiene otras partes; es sólo cálculo. No reconoce ni desemboca en ninguna intuición intelectual. No reconoce la posibilidad de la existencia de algo análogo al *voūç* aristotélico, o al *intellectus* escolástico.

Si nos preguntamos qué motivo impulsó a Hobbes a adoptar el paradigma del cálculo para toda la racionalidad, podemos decir que fue el intento de universalizar el procedimiento del cálculo como esquema metodológico homogéneo para todas las ciencias, a fin de garantizar dos características fundamentales de la nueva ciencia galileana: la certeza y el poder práctico. En cumplimiento de esta intención redujo la razón a un simple instrumento.

Razonar, para Hobbes, sólo es un cierto relacionar⁵. Esta acción de relacionar está presente en su referencia al uso y al fin de la razón. Así lo expresa en el *Leviathan*: «El uso y el fin de la razón no es encontrar la suma y la verdad de una o de unas pocas consecuencias, remotas con respecto a las primeras definiciones, y establecer las significaciones de los nombres, sino empezar con éstas y avanzar de una

² *Idem*.

³ EW I, p. 3: «By ratiocination, I mean computation. Now to compute is either to collect the sum of many things that are added together, or to know what remains when one thing is taken out of another. Ratiocination, therefore is the same with addition and subtraction».

⁴ EW III, p. 25.

⁵ EW III, p. 29: «When a man reasoneth, he does nothing else but conceive a sum total, from addition of parcels; or conceive a remainder, from subtraction of one sum from another; which if it be done by words, is conceiving of the consequences of the names of all the parts, to the names of the whole; or from the names of the whole and one part, to the name of the other».

consecuencia a otra»⁶. La razón se reduce a esta trama de relaciones y no posee ningún carácter propiamente intelectivo. El paso del sentido a la razón no supone un ascenso en el grado de conocimiento de la realidad puesto que, para Hobbes, todo conocimiento se reduce al conocimiento sensible. La mente humana sólo posee imágenes de las cosas sensibles, ya que la razón sólo teje relaciones entre estas imágenes sin superar el ámbito de la sensibilidad.

En el *De Corpore*, aludiendo al conocimiento, Hobbes afirma: «Permanecerán ideas o imágenes de todas las cosas»⁷. Para el filósofo inglés, la noción de idea como algo espiritual es absurda e imposible, porque no hay, para él, ninguna realidad que no sea materia, cuerpo en movimiento. Hobbes no concede ningún alcance ontológico a la razón y no saldrá jamás de cierto fenomenismo. En la base de tal fenomenismo se encuentra la polémica de Hobbes con Descartes, en torno a la existencia real y objetiva de la sustancia espiritual. Hobbes comienza argumentando: no hay más ideas que las que nos llegan por la sensación; y la idea no es más que la misma imagen que queda como mero aflojamiento de la sensación. La idea o concepto, por tanto, no es el resultado de ninguna abstracción, es simplemente la huella de la sensación⁸. Ahora bien, como para Descartes la sustancia espiritual es captada por la razón y no por la sensación, Hobbes argumenta diciendo que la razón y su trabajo no tienen nada que ver con las cosas, sino con los nombres de las cosas. Por esto escribe en las *Objectiones ad Cartesii Meditationes*: «Ratiocinatio nihil aliud sit quam copulatio et concatenatio nominum sive appellationum per verbum hoc est. Unde colligimus ratione nihil omnino de natura rerum, sed de earum appellationibus»⁹. Los nombres son, en el sistema hobbesiano, marcas y señales, y, a la vez, signos que sirven para comunicar nuestras concepciones a los demás¹⁰. De este modo, el nombre se convierte en un sustituto de la sensación, ya que no podemos retener las imágenes en la memoria durante mucho tiempo. El nombre nos exime del contacto empírico para poder concebir la imagen. Podemos, así, independizar la secuencia mental de la secuencia sensitiva. El uso de los nombres transforma la secuencia mental en secuencia verbal, y nos permite de esa forma reconocer un encadenamiento de consecuencias sin necesidad de una experiencia concomitante. Al producirse esta sustitución, la razón aparece como una capacidad de operación formal sin contenidos propios, relacionante, estableciendo conexiones según una estructura que no se vincula con la realidad. La razón no se define por sus contenidos.

⁶ EW III, p. 31.

⁷ OL I, pp. 81-82.

⁸ Cfr. *Leviathan*, WE III, p. 1: «There is no conception in a man's mind, which hath not at first, totally, or by parts, been begotten upon the organs of sense. The rest are derived from that original». Cfr. J. LESHEN, «Reason and Perception in Hobbes: An Inconsistency»: *Nous* 19 (1985) 430: «"Cognition", "imagination", "idea", and "conceptualization" are all understood to result from impingements upon the sensory organs».

⁹ OL V, pp. 257-258.

¹⁰ Cfr. EW III, pp. 19-20: «The first use of names is to serve for *marks*, or *notes* of remembrance. Another is, when many use the same word to signify, by their connexion and order, one to another, what they conceive, or think of each matter [...] and for this use they are called *signs*».

dos, sino por su función. Es un método, un criterio de ordenamiento sintáctico en ejercicio, que parte de la definición unívoca del significado de sus nociones primeras. También en otras obras Hobbes insiste en la dependencia de la razón respecto de las palabras y el lenguaje en general. Así en *The Elements of Law* encontramos la expresión: «*Ratio now is but oratio*¹¹». En el *Leviathan* se expresa de modo semejante, aludiendo en varias oportunidades a la facultad de razonar como consecuencia del uso del lenguaje («the faculty of reasoning being consequent to the use of speech»)¹², lo que podría considerarse como un antecedente remoto del *animal symbolicum* de Cassirer, cuando éste define al hombre como animal capaz de elaborar signos, tematizando, en cierto modo, en otro contexto filosófico, lo que ya estaba germinalmente en el pensamiento de Hobbes. Éste encuentra el origen de la cuestión en los griegos, en el uso que ellos habían dado al término *λόγος*, aplicado tanto al lenguaje como a la razón, interpretando el filósofo inglés que esa identificación respondía al hecho de que para los griegos no había razonamiento posible sin lenguaje y, no lo obvio, que no había lenguaje sin razón¹³.

Además, debemos señalar que para el filósofo inglés la razón no es una facultad estrictamente natural, sino más bien una actividad adquirida. Prueba de ello es el siguiente texto del *Leviathan*: «La razón no nace con nosotros, como el sentido y la memoria; tampoco es obtenida sólo por experiencia como la prudencia, sino que se obtiene por medio de nombres y, en segundo lugar, obteniendo un método bueno y ordenado para proceder desde los elementos, que son los nombres hasta aserciones hechas por conexión de unos con otros»¹⁴. Como para despejar dudas, un párrafo después agrega que los niños no están dotados de razón en absoluto, hasta que logran el uso del lenguaje, aunque son llamados criaturas racionales, por la aparente posibilidad de obtener el uso de razón en un futuro cercano¹⁵. El mismo modo argumentativo de Hobbes nos lleva a buscar la definición de «nombre». En el *De Corpore* aparece como «una palabra [word/vox humana] elegida arbitrariamente [at pleasure/arbitratu] para servir como señal [mark] que puede suscitar en nuestra mente un pensamiento similar a algún otro que hemos tenido antes, y que [disposed in speech/in oratione disposta], siendo pronunciada para otros, puede ser para ellos un signo del pensamiento que el hablante tenía o no tenía antes en su mente»¹⁶.

De la definición de nombre se desprende que, para Hobbes, el lenguaje es convencional. Las palabras son signos arbitrarios. El filósofo de Malmesbury supone incuestionable el origen arbitrario de los nombres cuando afirma que, «si bien algunos nombres de criaturas vivientes y otras cosas usadas por nuestros primeros padres fueron enseñadas por Dios mismo, aun éstos fueron impuestos arbitrariamente por Él»¹⁷. En el *Leviathan* sostiene que el primer autor del lenguaje fue Dios

¹¹ EW IV, p. 25.

¹² EW III, p. 665.

¹³ *Leviathan*, EW III, p. 25.

¹⁴ EW III, p. 35.

¹⁵ Cfr. EW III, pp. 35-36.

¹⁶ EW I, p. 16. Cfr. OL I, pp. 13-14.

¹⁷ *De Corpore*, EW I, p. 16.

mismo, quien instruyó a Adán para ir dando nombres a las creaturas¹⁸. Esto se compadece con otro texto del *De Corpore* donde Hobbes afirma que los nombres tienen su constitución no a partir de las esencias de las cosas sino de la voluntad y consentimiento de los hombres¹⁹.

Dejando a un lado el empirismo fenomenista de base, y, concentrando nuestra atención exclusivamente en el lenguaje podríamos aventurar, hasta aquí, que el nombre no sea algo natural sino instituido por los hombres, no aparta a Hobbes de la postura tradicional aristotélica sobre el lenguaje desarrollada en el *Peri Herme-neias*, y recogida posteriormente por Tomás de Aquino. Pero su audacia y la ruptura con la tradición se manifiesta, abiertamente, cuando extiende el arbitrarismo a las primeras verdades: «Puede deducirse que las primeras verdades fueron arbitrariamente hechas por aquellos que en primer lugar impusieron los nombres a las cosas o las recibieron por imposición de otros. Pues es verdad que *hombre* es una *criatura viviente*, pero lo es porque les plugo a los hombres imponer estos dos nombres a la misma cosa u objeto»²⁰. El alejamiento cada vez más marcado del pensamiento realista tradicional para dejar paso al escepticismo moderno se va descubriendo sucesivamente en diversos textos. En primer término: «Estos nombres ordenados en el lenguaje —sostiene Hobbes— son signos de nuestras concepciones; es manifiesto que ellos no son signos de las cosas mismas pues que el sonido de este vocablo: *piedra* sea el signo de una piedra, no puede ser entendido en otro sentido que en el siguiente: que aquél que lo oye colige que aquél que lo pronuncia piensa en una piedra»²¹. De acuerdo con el texto, si las palabras son signos de nuestras concepciones y hay un rechazo categórico de que puedan ser, aunque mediamente, signos de las cosas [*nomina signa sunt conceptum; manifestum est ea non esse signa ipsarum rerum*²²], la verdad y la falsedad se convierten en atributos del lenguaje sin guardar ninguna relación, ni siquiera causal, con la realidad de las cosas. Esto lleva a Hobbes a afirmar en el *Leviathan*: «Lo verdadero y lo falso son atributos del lenguaje, no de las cosas. Y donde no hay lenguaje, no hay ni verdad ni falsedad»²³.

El criterio de verdad en el que Hobbes habrá de fundar sus afirmaciones no podrá consistir en la correspondencia con la cosa, ya que tal correlación, como se desprende de sus textos, es imposible de verificar por principio. Las palabras son para Hobbes los signos, en tanto tales, arbitrarios, que constituyen los marcos convencionales sobre los cuales nos ponemos de acuerdo para señalar nuestro pensamiento acerca de las cosas o los hechos. La verdad para el filósofo inglés no puede verificarse de hecho, sólo alcanzará una fundamentación de derecho, basada en la coherencia racional de las inferencias que hagamos a partir de los términos conveni-

¹⁸ EW III, p. 18.

¹⁹ Cfr. EW I, p. 56: «For names have their constitution not from the species of things but from the will and consent of men».

²⁰ *De Corpore*, EW I, p. 36.

²¹ Cfr. *De Corpore*, EW I, p. 17; OL I, p. 15.

²² EW I, p. 35.

²³ EW III, p. 23.

dos. Por este motivo Hobbes afirma en el *Leviathan* que «la verdad consiste en el recto ordenamiento de los nombres en nuestras afirmaciones»²⁴.

La teoría de la verdad que se desprende de estos planteos es esencialmente analítica y tautológica, puesto que su certeza pertenece a la pura esfera de los nombres y sus relaciones sintácticas.

Este análisis se ha mantenido, estrictamente, en el ámbito antropológico, dejando deliberadamente de lado el papel de la razón y el de su correlato, la verdad, en el orden político. Esto sería, eventualmente, tema para otra exposición. No obstante, sólo quiero dejar esbozada en pocas líneas la proyección política que la noción de razón y verdad tienen en el pensamiento hobbesiano.

Para Hobbes toda razón «natural», como poder del individuo y atributo de la naturaleza humana, es considerada como una *razón privada* en tanto opuesta a *pública*. Desde luego esto está estrechamente vinculado con su relativismo axiológico que no reconoce la existencia objetiva de un valor o un bien *in rerum natura*. Como Hobbes rechaza de plano la existencia de una *recta ratio natural*²⁵, la única forma de obtener una regla o norma común válida para todos es establecer una *recta ratio* por convención, que desde luego es una *razón práctica artificial*, cuya función es arbitrar entre las partes. Esta razón artificial pertenece, desde luego, a ese gran artificio que es el Leviathan, representado por el soberano. De él emana la verdad práctica que se manifiesta en la ley en sentido estricto, es decir la ley civil, que es una orden que emana del poder soberano y de la autoridad del que la dicta, y obliga a los ciudadanos a cumplirla²⁶. Éste es un claro ejemplo de la instrumentalización de la razón considerada como cálculo de lo conveniente, puesta al servicio del poder, ya sea para incrementarlo o simplemente para mantenerlo.

Con este panorama la contemplación de la verdad y la búsqueda de lo absoluto han perdido toda significación. Esto es consecuencia de haber reducido la máxima potencia cognoscitiva a la sola razón en su función calculativa. Obsesionado por la certeza subjetiva y el poder práctico, Hobbes rechazó deliberadamente la noción de *intellectus*, que Tomás de Aquino, apodado por Paulo VI «apóstol de la verdad»²⁷, pone junto a la *ratio* como una misma potencia. El *intellectus* es la simple aprehensión de la verdad inteligible, la *ratio* el discurrir de un concepto a otro para conocerla. En la *Summa theologiae* I q. 79 a. 8c el Aquinate compara la *ratio* y el *intellectus* con el movimiento y el reposo, respectivamente, para demostrar que ambos son una misma potencia. Pero así como no puede entenderse el movimiento sin referencia al reposo, ni éste sin referirlo al movimiento, pretender desgajar la *ratio* del *intellectus* equivale a amputar la potencia cognoscitiva humana, que por lo mismo pierde la capacidad de abrirse a lo absoluto y a la Verdad Trascendente. Más todavía, desgajada del *intellectus*, corre peligro la verdadera naturaleza de la *ratio*. Mientras ella es, para Santo Tomás, el «primer principio de todos los actos huma-

²⁴ *Idem*.

²⁵ EW III, pp. 30-31.

²⁶ Cfr. *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, EW VI, p. 26.

²⁷ *Carta apost. Lumen Ecclesiae* (20 de noviembre de 1974).

nos»²⁸, para Hobbes, como ya hemos visto, ni siquiera tiene la dignidad de una potencia innata sino que es una actividad adquirida que se obtiene mediante el esfuerzo y el método adecuado.

Además el carácter lingüístico y formal de la razón hobbesiana, limitada a establecer nexos entre nombres universales, aleja a la razón de la realidad. A su vez, de la convencionalidad del lenguaje el filósofo inglés deduce la arbitrariedad de las verdades primeras. Si bien en Santo Tomás también encontramos convencionalismo en el origen del lenguaje²⁹, en ningún momento extiende la arbitrariedad a las verdades, precisamente porque su marco referencial no es el del escepticismo, y porque para el Aquinate así como hay una correspondencia entre palabra y razón o pensamiento, hay una correspondencia entre razón y realidad, e incluso una correspondencia entre palabra y realidad por mediación de los conceptos. Leemos en la *Summa theologiae* I q. 13 a. 1c: «Las palabras son signos de los conceptos y los conceptos son semejanzas de las cosas. Por donde se ve que las palabras se refieren a las cosas de las que son signos por medio de los conceptos intelectuales».

Finalmente, la desconexión entre razón y realidad produce en el sistema hobbesiano una reducción nominalista de la verdad al mero discurso. En cambio, el tema de la verdad en Tomás de Aquino, brilla en todo su esplendor, porque el Aquinate, si bien establece las distinciones pertinentes, mantiene la constante interrelación de palabra-pensamiento-realidad. Por eso puede distinguir la verdad tal como está en aquello que es verdadero y la verdad tal como está en el que dice o conoce lo verdadero³⁰. En el *Comentario al Peri Hermeneias* sostiene que la verdad y la falsedad están en la enunciación como en su signo, en la mente como en el sujeto cognoscente y en las cosas como en su causa³¹.

Para el Doctor Angélico la verdad reside en el entendimiento³², en cuanto éste se conforma con el objeto conocido, y si bien sostiene que la verdad de la proposición es la verdad del entendimiento³³, no reduce como Hobbes toda verdad o falsedad a una cuestión meramente lingüística, pues insiste que una proposición se llama verdadera en las palabras porque significa alguna verdad del entendimiento y

²⁸ *Summ. theol.* I-II q. 58 a. 2c.

²⁹ Cfr. *In 1 Peri herm.*, lect. 4, n. 11: «Nomen significat secundum placitum quia nullum nomen est naturaliter». Cfr. *In 1 Peri herm.*, lect. 6, n. 8: «Unde oratio et partes eius non sunt res naturales, sed quidam artificiales effectus. Et ideo subdit quod oratio significat ad placitum, idest secundum institutionem humanae rationis et voluntatis, ut supra dictum est, sicut et omnia artificialia causantur ex humana voluntate et ratione».

³⁰ Cfr. *In 1 Peri herm.*, lect. 3, n. 6: «Considerandum est quod veritas in aliquo invenitur dupliciter: uno modo, sicut in eo quod est verum: alio modo, sicut in dicente vel cognoscente verum».

³¹ *In 1 Peri herm.*, lect. 7, n. 3: «In enunciatione esse verum vel falsum sicut in signo intellectus veri vel falsi; sed sicut in subiecto est verum vel falsum in mente, ut dicitur in VI *Metaphysicae*, re autem sicut in causa».

³² *Summ. theol.* I q. 16 a. 1c: «Veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium». Cfr. *De veritate* q. 1 a. 2c: «Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus per prius autem in intellectu».

³³ *Summ. theol.* I q. 16 a. 7c: «Veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim et est in intellectu ut est in voce».

no porque en ella como proposición verbal exista, como en sujeto, verdad alguna. Así también afirma que «se dice de una proposición verdadera cuando es expresión de un pensamiento verdadero»³⁴. Finalmente, en la doctrina tomasiana de la verdad a diferencia del sistema hobbesiano mecanicista y escéptico, hay una estrecha relación entre pensamiento y realidad porque se reconoce en las cosas la causa de la verdad del pensamiento, aunque no se encuentre primariamente en ellas la razón de verdad³⁵. Por eso mismo Santo Tomás define la verdad como *adaequatio rei et intellectus*³⁶, o como la conformidad entre el entendimiento y la cosa³⁷. El ser de las cosas produce la verdad del entendimiento; el pensamiento y la palabra son verdaderos porque las cosas son³⁸.

Concluyo esta exposición con una cita de la *Fides et ratio*, referida al Aquinate, que sintetiza magníficamente el valor perenne de su doctrina: «Precisamente, porque la buscaba sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple parecer [...] su pensamiento, al mantenerse siempre en el horizonte de la verdad universal, objetiva y trascendente, alcanzó “alturas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado”» (FR 44).

MARÍA L. LUKAC DE STIER

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

³⁴ *Summ. theol.* I q. 16 a. 1c: «Dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri».

³⁵ *Summ. theol.* I q. 16 a. 1 ad 3um: «Licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis».

³⁶ *Summ. theol.* I q. 16 a. 1c. in fine.

³⁷ *Summ. theol.* I q. 16 a. 2c: «Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur».

³⁸ *Summ. theol.* I q. 16 a. 1 ad 3um: «Esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est». Cfr. *De veritate*. q. 1 a. 1c: «Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus».

³⁹ LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, 4 de agosto de 1879.

PASCAL Y LA CRISIS DE LA RAZÓN

1. PLANTEO DEL PROBLEMA

La obra de Pascal se desarrolla a poca distancia de la de Descartes. Esa breve distancia cronológica va unida sin embargo a una diferencia aún más profunda con respecto al contenido de ambos pensamientos. Sabido es que en los escritos de Pascal puede encontrarse tanto la asunción de algunas tesis de Descartes, como una contraposición muy neta a su enfoque y a sus puntos de vista. Es casi un lugar común, por ejemplo, recordar que para Pascal la dignidad del hombre estriba en su *pensamiento*¹; y que por otra parte contrapone al *esprit de géometrie* un *esprit de finesse*, como insinuando un modo de corrección de la orientación racionalista cartesiana mediante la introducción de un pensamiento intuitivo². Análogamente, podría verse en el tema del *corazón* un modo de dar mayor reconocimiento al lado afectivo del ser humano³.

El presente trabajo tiende a demostrar que la respuesta pascaliana al concepto cartesiano de *razón* es algo más que una simple corrección o un modo diverso de acentuación de distintos ámbitos antropológicos⁴. El interés del enfoque pascaliano de la *razón* estriba en que constituye una suerte de adelanto de lo que sería más tarde la crisis del racionalismo, crisis que afecta ambos aspectos de la vida contemporánea.

Los intérpretes de la historia de la filosofía moderna están en general acordes en reconocer que con Descartes se inaugura la era de la confianza en la *razón*, en el

¹ «Pensée fait la grandeur de l'homme» (B 346). «Toute notre dignité consiste donc dans la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale» (B 347).

² «Mais dans l'esprit de finesse, les principes sout dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde. On n'a que faire de tourner la tête, ni de se faire violence; il n'est question que d'avoir bonne vue, mais de l'avoir bonne» (B 278).

³ «C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Violà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison» (B 278). «Cœur, instinct, principes» (B 281).

⁴ Cfr., por ejemplo, N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía* II, Hora, Barcelona 1994, p. 225. «El hombre no puede ser conocido como un objeto geométrico, no puede comunicarse consigo mismo y con los demás mediante una cadena de razonamientos. La razón cartesiana se encuentra en el mundo humano completamente fuera de lugar» (*Ibid.*, p. 226).

sentido de que para él y desde él la razón pasa a tener una mayor autonomía, y se constituye en cierto modo en el timón de la cultura⁵. Aunque Descartes no niega ni impugna la existencia de una revelación y de una fe que la acoge, sin embargo establece una frontera neta entre el espacio de la razón y el de la fe⁶. Hay también una *confianza* en el sentido de que se fortalece la ecuación entre verdad y razón. A quien lea con suficiente comprensión las *Regulae ad directionem ingenii*, le aparecerá con claridad que la razón es la guía para el descubrimiento de la verdad; que incluso tiene un carácter *intuitivo* respecto de ella, y que el hombre —según su tesis— debe confiarse en el andar de esa luminosidad natural para descubrir el saber verdadero⁷.

A pesar de estas evidencias, es sin embargo arbitrario y apresurado querer identificar la racionalidad cartesiana con los diversos tipos de concepción de la razón que se han sucedido en la historia de la filosofía. Hay, si se quiere, algo de continuidad entre la racionalidad inaugurada por Descartes y la exaltación de la razón durante la época de la Ilustración. Pero, icuánta diferencia en el modo de concebir sus alcances y sus límites; en la manera de relacionar la fe con la verdad natural, en la propuesta de la autonomía de la razón!⁸. Una distancia igualmente profunda se halla si nos referimos a la concepción kantiana de la razón, y con mayor motivo a-

⁵ L. Geymonat acentúa con igual vigor el aspecto racionalista y el aspecto práctico-voluntarista en la filosofía de Descartes: «In altri termini, se è vero che nella storia del pensiero filosofico-scientifico Cartesio esercitò soprattutto la funzione di energico assertore dei diritti della ragione (ragione che non può essere sottoposta ad alcuna limitazione nella ricerca di una chiarezza assoluta e integrale delle idee), vero è però che egli inserì questa ricerca di chiarezza in una concezione concreta dell'operare umano che è insieme, attività e razionalità» (L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico* II, Garzanti, Milano 1979, p. 237). Véase también la interpretación de E. Cassirer, en A. De Regibus, *Cartesio*, en V. MATHIEU, *Questioni di storiografia filosofica* 2: «Dall'umanesimo a Rousseau», La Scuola, Brescia, 1974, p. 231-2.

⁶ «Surtout, nous tiendrons pour règle infaillible que ce que Dieu a révélé est incomparablement plus certain que le reste, à fin que, si quelque étincelle de raison semblait nous suggérer quelque chose au contraire, nous soyons toujours prêts à soumettre notre jugement à ce qui vient de sa part; mais pour ce qui est des vérités dont la théologie ne se mêle point, il n'y aurait pas d'apparence qu'un homme qui veut être philosophe reçût pour vrai ce qu'il n'a point connu être tel, et qu'il aimât mieux se fier à ses sens, c'est-à-dire aux jugements inconsidérés de son enfance, qu'à sa raison, lorsqu'il est en état de la bien conduire» (R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, I, n 76, ed. F. Alquié, Garnier, París 1973, III, p. 145).

⁷ «At si methodus recte explicet quomodo mentis intuitu sit utendum, ne in errorem vero contrarium delabamur, et quomodo deductiones inveniendas sint, ut ad omnium cognitionem perveniamus: nihil aliud requiri mihi videtur, ut sit completa, cum nullam scientiam haberí posse, nisi per mentis intuitum vel deductionem, jam ante dictum sit [...] Habet enim humana mens necio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina ita jacta sunt, ut saepe, quantumvis neglecta et transversis studiis suffocata, spontaneam frugem producant» (R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, IV, ed. Ch. Adam et P. Tannery, J. Vrin, París 1996, t. X, p. 372-373). «Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vet male componentis imaginationis judicium fallax; sed mentis purae et attentæ tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prosus dubitatio reliquatur» (*Ibid.*, III, p. 368).

⁸ Basta pensar en la poca estima que por Descartes tienen algunos representantes del Iluminismo, como Voltaire, Diderot, Rousseau, Hume.

ún, a la concepción de la razón del idealismo absoluto, especialmente de Hegel.⁹ No obstante estas profundas divergencias, se puede afirmar a lo largo del desarrollo de la filosofía moderna un cierto movimiento hacia la absolutización de la razón, que guarda una cierta relación, aunque sea indirecta, con la innovación cartesiana.

La postura de Pascal nos interesa por varios motivos. En primer lugar, como toma de distancia y respuesta al propio Descartes. Pero, más allá de ello, Pascal ha intuido algo del movimiento futuro ascendente de exaltación de la razón, y ha previsto su crisis. Hoy esta crisis nos interesa profundamente, puesto que afecta nuestra cultura, nuestro modo de ver las cosas, nuestra sensibilidad. Vivimos en una época en que se ha afianzado la *crisis de la razón*. No es tan difícil ubicar el tiempo en que el primado de la razón comienza a ser cuestionado en la historia del pensamiento occidental. Desde mediados del siglo XIX, se abren camino instancias que pugnan en contra de aquel primado¹⁰. Pero es tal vez con la obra de Nietzsche cuando se consuma el cuestionamiento de la hegemonía de la razón, desde una perspectiva que, aun subvirtiendo los moldes y la arquitectura del pensamiento postcartesiano, queda bajo el signo del mismo principio de inmanencia aun cuando no se comparta la tesis que atribuye al *cogito* cartesiano el llamado «principio de inmanencia»; sin embargo es evidente que el movimiento ascendente del racionalismo moderno está marcado por una instancia negadora de la trascendencia.

Esta tesis merece un esclarecimiento. En otros trabajos anteriores hemos sostenido que la filosofía cartesiana no ha de ser interpretada en un sentido radicalmente inmanentista¹¹. La *voluntad de inmanencia* es un eje fundamental de la orientación iluminista¹². Esta voluntad de inmanencia no está atada exclusivamente a las filosofías racionalistas, sino que sigue una lógica de coherencia propia, continuándose en otras modalidades filosóficas. Las filosofías tan diferentes de Comte, Marx y Nietzsche están, cada una en su medida, signadas por la misma voluntad de construir una cultura y una vida negadoras de toda posibilidad de revelación y de trascendencia. No hay que perder de vista, por lo tanto, que tanto el racionalismo como la rebelión contra la razón, pueden estar hermanados por el mismo principio de inmanencia.

La filosofía de Descartes se presta para una interpretación que exalta el principio de razón. El racionalismo extremo y el antirracionalismo que le siguió representan

⁹ «René Descartes ist in der Tat der wahrhaftige Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht» (G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, p. 123). «Das Bedürfnis, das bei diesen Gründen des Descartes zugrunde liegt, ist, das das Denken von sich anfangen soll; denn das vorausgesetzte ist nicht durch das Denken gesetzt, ist ein Anderes des Denkens. Das Denken ist nicht darin bei sich» (*Ibid.*, p. 129).

¹⁰ Aunque algunas instancias antirracionalistas pueden encontrarse ya en Hume, el cuestionamiento del primado de la razón sobreviene más claramente a partir del romanticismo alemán. Cfr. W. DILTHEY, *Leben Scheleiermachers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970, pp. 202ss.

¹¹ Cfr. F. LEOCATA S. D. B., *Del Iluminismo a nuestros días*, Don Bosco, Buenos Aires 1979. Para una fundamentación más amplia de la tesis, véase A. DEL NOCE, *Riforma católica e filosofía moderna I: «Cartesio»*, Il Mulino, Bologna 1965.

¹² Cfr. *Del Iluminismo a nuestros días*, pp. 437-440. Véase también nuestro trabajo *El problema moral en el siglo de las luces. El itinerario filosófico de G. S. Gerdil*, EDUCA, Buenos Aires 1995.

dos aspectos de un mismo proceso, que obedece en último término a la voluntad de inmanencia subyacente.

A la luz de estos acontecimientos, se hace útil, y hasta necesaria, una relectura de Pascal. Este autor ha visto con claridad no solamente los riesgos de la confianza en la razón en el sentido inaugurado por Descartes, sino también la futura crisis a que conduciría la exaltación de la razón en la era moderna. A diferencia de Nietzsche y de sus seguidores, presenta una alternativa diferente que escapa al círculo cerrado de la inmanencia. Hoy para nosotros es una invitación a pensar en el papel que ha de cumplir la razón en el conjunto de la cultura, en los riesgos de formas extremadas de racionalismo, pero también en los absurdos de las diversas figuras de irracionalismo inmanentista.

2. CONTEXTO DE LA ÉPOCA

Cuando se hace referencia al racionalismo cartesiano, es preciso evitar, como criterio de interpretación, la contraposición —habitual entre los pensadores que provienen del tomismo— entre *intellectus*, como momento intuitivo de la facultad intelectiva, y *ratio*, como momento discursivo. Leyendo las *Regulae* o las *Meditationes de prima philosophia*, uno advierte fácilmente que el sentido de la apelación cartesiana a la *raison (ratio)* no estriba principalmente en una acentuación de la discursividad o del *esprit de géometrie*, por contraposición a la intuición intelectual. El modo como describe y pone en ejercicio Descartes la razón, sin dejar de lado lo discursivo o demostrativo, incluye un cierto momento intuitivo. La razón es tal también cuando capta con una visión «eidética», con una idea clara y distinta, los aspectos de la realidad que se le van presentando en su evidencia. El *cogito, ergo sum* es un acto intuitivo, así como lo son los diversos pasos que justifican el avance de la razón de un punto a otro¹³.

El giro cartesiano debe en cambio interpretarse a la luz de un doble hecho: el primero de ellos es el de superar la duda y la multiplicidad de las opiniones mediante la simple y pura *visión*, dotada de evidencia y perfección. Es sabido que el contexto histórico de esta postura es la necesidad de responder las diversas exigencias de un pluriforme escepticismo que abundaba en la época¹⁴.

El otro hecho es la tendencia, claramente manifiesta, de reivindicar una mayor autonomía de la razón natural con respecto a la revelación, la teología y la fe. Más exacto sería decir que Descartes delimita intencionalmente los espacios de la razón de los de la fe, sin atacar a estos últimos, sino más bien considerándolos como i-

¹³ «Circa objecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidenter possimus intueri, vel certo deducere, querendum est; non aliter enim scientia acquiritur» (*Regulae ad directionem ingenii*, III, ed. cit., p. 366). Cfr. *Meditaciones de prima philosophia*, II, ed. F. Alquié, p. 183. Este sentido, a la vez intuitivo y discursivo de la razón, se reencuentra en las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. «Si in serie rerum querendum aliquid occurrat, quod intellectus noster nequeat satis bene intueri, ibi sistendum est [...]» (*Regulae*, VIII, ed. cit., p. 392).

¹⁴ Cfr. A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, cit.

naccesibles a la razón natural¹⁵. He aquí un punto en el que los intérpretes apresurados suelen equivocarse. Descartes no cuestiona la importancia de la fe y de la revelación, pero quiere mantener las cuestiones teológicas a una prudente distancia, a fin de despejar más lípidamente el terreno propio de la intuición racional¹⁶. El filósofo que quiera acompañar la meditación cartesiana, no deberá renunciar a sus convicciones de fe, pero tampoco podrá interponer el principio de autoridad para descubrir las verdades naturales. La razón no contradice la fe, pero se ubica en una perspectiva más independiente. Los misterios sobrenaturales deberán ser considerados como superiores a la razón, por lo cual el filósofo no deberá mezclar sus intuiciones con preocupaciones referentes a la fe. La armonía entre razón y fe, en la *mens* cartesiana, no se alcanza con un intercambio entre ambos niveles de contenidos, sino mediante un respeto mutuo; y este consiste más en la no-contradicción que en el diálogo recíproco. De allí la impresión producida en Pascal, de que el Dios demostrado filosóficamente por Descartes, no coincidiera con el Dios de Jesucristo¹⁷. Sin embargo, Descartes mantiene como tesis básicas de su sistema tanto la existencia de Dios, como autor de las verdades naturales, como la espiritualidad e inmortalidad del alma¹⁸.

Es importante destacar que esta nueva ubicación de la *ratio* obra otra transfiguración; lo que podría denominarse como un proceso de mayor *universalización*. La *ratio* de la que hablaba la escolástica, la *ratio* que explica Santo Tomás de Aquino en la segunda parte de la *Summa theologiae* o en los comentarios a la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, como facultad discursiva del alma, es una potencia inherente a la persona en su individualidad¹⁹. Aun cuando la *ratio* es capaz de descubrir verdades

¹⁵ «Outre cela, il faut remarquer que la clarté ou l'évidence par laquelle notre volonté peut être exéeitée à croire est de deux sortes: l'une qui part de la lumière naturelle, et l'autre qui vient de la grâce divine» (*Reponses aux seconde objections, Meditations*, ed. F. Alquié, II, p. 573).

¹⁶ «Or, quoiqu'on dit ordinairement que la foi est des choses obscures, toutefois cela s'entend seulement de sa matière, et non point de la raison formelle pour laquelle nous croyons; car, au contraire, cette raison formelle consiste en une certaine lumière intérieure, de la quelle Dieu nous ayant surnaturellement éclairés, nous avons une confiance certaine que les choses qui nous sont proposées à croire ont été révélées par lui, et qu'il est entièrement impossible qu'il soit menteur et qu'il nous trompe ce qui est plus assuré que toute autre lumière naturelle, et souvent même plus évident à cause de la lumière de la grâce» (*Meditations*, ed. cit., pp. 573-574).

¹⁷ «Je ne puis pardonner à Descartes: il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu» (*Pensées*, B 77).

¹⁸ El papel dado por Descartes a la creación de las verdades naturales ha sido destacado por diversos intérpretes, entre ellos J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, PUF, Pars 1981, pp. 444-454.

¹⁹ Cfr. *Summ. theol. I-II* q. 13 art. 1, art. 2 ad 3um, art. 6c, y q. 14 art. 4c. «Ut ad principium quidem, quia non potest mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum. Similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio eius quod per discursum inveniatur, ad principia prima, in quae ratio resolvit. Ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi» (*De verit. q. 15 a. 1c*). Santo Tomás distingue asimismo en las *Quaestiones disputatae De veritate*, una *ratio superior* y una *ratio inferior*, como aspectos distintos de una misma razón que pertenece al hombre individual (cfr. q. 15 a. 2). La distinc-

universales, ella misma es una facultad del individuo humano, facultad que por cierto es participada por todos los seres de la misma especie. La *ratio*, como momento discursivo del intelecto, forma parte de una totalidad humana a la que se unen la voluntad, los *appetitus*, las pasiones, la libertad²⁰.

La manera como Descartes habla de la *raison* no abandona la ligazón entre la facultad cognoscitiva y el sujeto humano: la racionalidad es el signo por excelencia de la subjetividad humana²¹. Pero, dentro de esa perspectiva, hay también una concepción que se orienta hacia la razón en universal, en general, como la luz que guía el conjunto de la vida humana hacia la verdad. Todo lo que es claro y distinto, evidente para la razón produce *eo ipso* una concordancia con la razón de cualquier otro hombre. No se trata, evidentemente, de un sentido monista de la universalidad de la razón, como si ésta fuera una entidad única para todo el género humano en su relación con la verdad absoluta de Dios. Menos aún puede hablarse en Descartes de una razón que se hace historia, como sucedería mucho más tarde con la filosofía de Hegel. Pero hay una cierta orientación hacia un sentido universalista de la razón²².

Poco después de Pascal, publica su obra filosófica un autor que sirve de mediación en esta concepción de la razón: Malebranche; y es significativo que el inspirador de éste haya sido no sólo Descartes, sino sobre todo San Agustín. Malebranche habla, en efecto, de la razón en sentido objetivo, incluso de la *Raison* con mayúscula, equivalente al Verbo, a la verdad tal como se halla en Dios y como ha sido comunicada a los hombres, a través de la idea universal del *ser*²³.

Después de Malebranche, la idea cartesiana de Razón se universaliza y en cierto modo se despersonaliza. Aún cuando no se acepten todos los presupuestos agustinistas en torno a la verdad y a la Razón universales, a lo largo del siglo XVIII el concepto de razón y de racionalidad adquieren características universales. Uno de los ejemplos más eminentes, aun dentro de una inflexión que se orienta hacia la subjetividad trascendental, está presentado por Kant²⁴.

ción entre razón teórica y razón práctica tiene su origen en Aristóteles, *Ethic. Nicom.* II: 1104 a; VI: 1138 b 20 - 1139 b 13).

²⁰ Al hablar de los hábitos, Santo Tomás afirma: «Est enim aliqua dispositio naturalis quae debetur humanae speciei, extra quam nullus homo invenitur. Et haec est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quandam latitudinem habet, contingit diversos gradus huiusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui» (*Summ. theol.* I-II q. 51 a. 1c).

²¹ Al inicio del *Discurso del método*, Descartes afirma: «Car pour la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes, et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun, et suivre en ceci l'opinion commun des philosophes, qui disent qu'il n'y a du plus et du moins qu'entre les accidents, et non point entre les formes, ou natures, des individus d'une même espèce» (*Discours de la méthode*, ed. F. Alquié, I, pp. 568-569).

²² «C'est pour quoi, si nous désirons vaquer sérieusement à l'étude de la philosophie et à la recherche de toutes les vérités que nous sommes capables de connaître, nous nous délivrerons en premier lieu de nos préjugés, et ferons état de rejeter toutes les opinions que nous avons autrefois reçue en notre créance, jusques à ce que nous les ayons derechef examinées; nous ferons ensuite une revue sur les notions qui sont en nous, et ne recevrons pour variés que celles qui se presenteront clairement et distinctement à notre entendement» (*Les principes de la philosophie*, I, 75, ed. F. Alquié, III, p. 144).

²³ Cfr. N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, Paris 1963, III, p. 131.

²⁴ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, II, pp. 695-696; e ID., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, en ID., *Werke*, Suhrkamp, IX, pp. 53-61.

El pensamiento de Pascal, aun cuando reconoce en el hombre la capacidad de «comprender» el universo²⁵, y de abrirse a la verdad, evita desde un comienzo una concepción de la razón que abra la vía a una cierta absolutización. No sólo porque la razón es una realidad eminentemente personal, humana, sino también porque en su origen, en su fuente, está unida y radicada en el *corazón* y está por tanto dinámicamente unida e influida por el «sentimiento» y lo que Pascal denomina *instinct*²⁶. Nuestra hipótesis de trabajo es que si se rastrea en Pascal el sentido de la razón y de la racionalidad, su grandeza y sus límites, se descubrirá en qué medida y en qué sentido Pascal adelanta la crisis futura del racionalismo, y se proyecta hacia un pensamiento nuevo.

3. LA RAZÓN Y LA FINITUD

La concepción inaugurada por Descartes, cualquiera sea la interpretación a que se la someta, da lugar a una relación íntima entre razón e infinitud, razón y absolutez²⁷. Para Pascal, en el corazón humano habita un instinto, que es intuición primordial y originaria de los primeros principios y a la vez amor originario hacia el bien²⁸. La razón, puede decirse, nace también de ese instinto interior, y se abre hacia la comprensión y el conocimiento del mundo. Fuera del recinto interior, la razón se contrapone a fuerzas complementarias y antagónicas, como son los sentidos, las pasiones, la acción. Debido a todos estos lazos, es imposible que la razón se sienta infinita. Está abierta al infinito, pero radicalmente inserta en una finitud. Uno de los signos paradójicos de esa condición, es que el pensamiento humano se halla situado en medio de la infinitud y de la nada.

«Conozcamos, por tanto, nuestra importancia; somos algo, y no somos todo; lo que tenemos de ser nos quita el conocimiento de los primeros principios, que nacen de la nada; y lo poco que tenemos de ser nos oculta la vista de lo infinito»²⁹. La grandeza del pensamiento reside justamente en que está esencialmente abierto al

²⁵ «Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser: une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui; l'univers n'en sait rien» (*Pensées*, B 347).

²⁶ «Instinct et raison, marques de deux natures» (*Pensées*, B 344). «La raison nous commande bien plus impérieusement qu'un maître; car en désobéissant à l'un on est malheureux, et en désobéissant à l'autre on est un sot» (*Pensées*, B 345).

²⁷ «[...] Nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac priore quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius» (*Meditationes de prima philosophia*, III, ed. F. Alquié, II, p. 200). La relación establecida por Pascal entre el hombre y el infinito es diversa: cfr. *Pensées*, B 72.

²⁸ «Cœur, instinct, principes» (*Pensées*, B 281). «Car la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvements, nombres, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours» (*Pensées*, B 282).

²⁹ *Pensées*, B 72. «Car en fin, qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout» (*Pensées*, B 72).

mundo. El hecho de tener una parte del ser, de no ser todo, nos impide agotar el por qué y el de dónde surgen los primeros principios, que sin embargo se dan a la vista como condición de cualquier otro conocimiento y que, por cuanto no podemos dar cuenta de su origen, «nacen de la nada». Por otra parte la misma finitud nos impide la comprensión de lo infinito, a lo cual estamos abiertos³⁰. Este estar situado entre la nada y el infinito, no coincide perfectamente con la situación del hombre entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, pero tiene una relación con ella. El haber aparecido en un mundo inabarcable hace que el hombre proyecte la sombra de su propio ser hacia los primeros principios, y que deba aceptarlos sin rendir cuenta de su por qué. La razón, así, desde su mismo lugar originario, se despierta ante el mundo con una marca de limitación³¹.

«Quien se considere de este modo, se sorprenderá de sí mismo, y considerándose sostenido en la masa que la naturaleza le ha donado, entre estos dos abismos del infinito y de la nada, temblará ante la vista de estas maravillas; y yo creo que su curiosidad se cambiará en admiración, y él estará más dispuesto a contemplarlas en silencio que a investigarlas con presunción³². La razón del hombre, por lo tanto, está abierta a lo infinito, pero tiene el sello de la finitud. Difíase que el hecho de radicarse en una existencia limitada, le impide al hombre verse a sí mismo con total transparencia, responder al porqué se le dan los primeros principios, de los que él no puede considerarse el autor o la causa, y comprender acabadamente el todo del que forma parte³³.

Podríamos en este punto establecer una contraposición entre el pensamiento de Descartes y el de Pascal. El *cogito* cartesiano es un retorno del sujeto sobre sí mismo, que le da una evidencia inmediata del propio ser³⁴. Pascal parece colocar, en el corazón del *cogito*, un *memento mori* —para utilizar la expresión de L. Chestov a propósito de Husserl—; no en el sentido de un ser para la muerte, pero sí en la conciencia de estar colocado entre lo infinito y la nada³⁵. Es como una apertura si-

³⁰ «C'est l'état qui nous est naturel, et toutefois le plus contraire à notre inclination; nous brûlons le désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini; mais tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes. Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté. Notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparecues; rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis, qui l'enferment et le fuient» (*Pensées*, B 72).

³¹ «Dans la vue de ces infinis, tous les finis sont égaux; et je ne vois pas pourquoi asseoir son imagination plutôt sur un que sur l'autre. La seule comparaison que nous faisons de nous au fini nous fait peine» (*Pensées*, B 72).

³² *Pensées*, B 72.

³³ «Donc toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties» (*Pensées*, B 72).

³⁴ «Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me develli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quamdiu autem? Nempe quamdiu cogito; nam forte etiam fieri pose, si cesare ab omni cogitatione, ut illico totus desineram. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecisse tantum res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae» (*Meditationes de prima philosophia*, II, ed. F. Alquié, II, p. 184).

³⁵ «Le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant» (*Pensées*, B 233). «L'éternité des choses en elle-même ou en Dieu doit encore étonner notre petite durée. L'immobilité fixe et cons-

multánea al límite y a lo ilimitado. Y esa conciencia de finitud no es un mero accidente en la vida de la razón humana, sino que es parte constitutiva de su vida: «La extensión visible del mundo nos sobrepasa visiblemente; pero como somos nosotros los que sobrepasamos las pequeñas cosas, nos creemos más capaces de poseerlas, y sin embargo no se necesita menos capacidad para llegar hasta la nada que para llegar hasta el todo; es necesario (tenerla) infinita para lo uno y para lo otro; y me parece que quien hubiera comprendido los últimos principios de las cosas, podría también llegar hasta conocer lo infinito. Lo uno depende de lo otro, y lo uno conduce a lo otro. Estas extremidades se tornan y se reúnen en Dios, y en Dios solamente³⁶.

El pensamiento, la razón del hombre, tiene una imposibilidad de agotar la relación entre el todo y las partes³⁷. Para conocer y abarcar el mundo, el hombre debería poder conocer las particularidades de los entes singulares y la configuración del todo de la naturaleza. Pero enlazar contemporáneamente ambas cosas es exclusivo de Dios, porque implica abarcar la infinitud. Pascal reconoce con Descartes la índole espiritual del poder conocerse a sí mismo³⁸. Pero ese mismo poder de autoconocerse, hace patente la condición finita, puesto que no puede dar cuenta de sí mismo. El retorno del pensamiento sobre sí mismo es una marca de grandeza, pero también el signo de una limitación radical.

«El hombre es por sí mismo el más prodigioso objeto de la naturaleza; pues no puede concebir lo que es el cuerpo, y todavía menos lo que es el espíritu, y menos que cualquier otra cosa, cómo un cuerpo puede estar unido al espíritu»³⁹. La alusión polémica a la antropología cartesiana es aquí más que evidente, y encierra tal vez un sentido demasiado acentuado de escepticismo. A diferencia de lo que sucede en Descartes, no encontramos en Pascal una explicitación de la relación entre pensamiento y ser⁴⁰. La razón pascaliana reconoce los primeros principios y la apertura al infinito, como también toca la «experiencia del vacío». Sin embargo, no hay en este pensamiento una referencia explícita a la temática del ser. Por eso el intelecto y la razón están como despojados de un punto de apoyo⁴¹. Comprobar la esencial fini-

tante de la nature, comparaison au changement continual qui se passe en nous, doit nous faire le même effet» (*Pensées*, B 72).

³⁶ *Pensées*, B 72.

³⁷ «L'homme, par exemple, a rapport à tout ce qu'il connaît. Il a besoin de lieu pour le contenir, de temps pour durer, de mouvement pour vivre, d'éléments pour le composer, de chaleur et d'aliments pour se nourrir, d'aire pour respirer; il voit la lumière, il sent le corps; enfin tout tombe sur son alliance. Il faut donc, pour connaître l'homme, savoir d'où vient qu'il a besoin d'air pour subsister; et pour connaître l'aire, savoir par où il a ce rapport à la vie de l'homme, etc [...]» (*Pensées*, B 72).

³⁸ «Car il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle; et quand on prétendrait que nous serions simplement corporels, cela nous excluerait bien davantage de la connaissance des choses, n'y agent rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même; il ne nous est pas possible de connaître comment elle se connaît» (*Pensées*, B 72).

³⁹ *Pensées*, B 72.

⁴⁰ Cfr. *Les principes de la philosophie*, I 18, ed. F. Alquié, III, pp. 102-103. La relación entre el ser y el pensar no alcanza, sin embargo, en Descartes, la explicitación que tendrá en el ontologismo de Ma-lebranche.

⁴¹ La intuición de los primeros principios cumple en Pascal un papel de punto de referencia para la razón. Pero la ausencia de una co-pertenencia entre ser e intelecto, hace que el autoconocimiento del

tud de la razón humana, es sin duda la gran verdad que ve Pascal. Pero tal finitud para saberse como tal debería tener una referencia explícita al ser y a la verdad. «El último paso de la razón es reconocer que hay una infinitud de cosas que la superan; ella no es sino débil, si no llega hasta reconocer ese hecho»⁴². Pero si es así, hay un camino para el afianzamiento de la razón: la multiplicidad de cosas que la superan puede ser apreciada a la luz de una idea del ser que se presenta a la mente.

La crisis actual de la razón necesita en cierto modo de ambas lecciones: la de Descartes, en cuanto al reconocimiento de una relación entre razón y ser; y la de Pascal, en cuanto advertencia sobre la imposibilidad de potenciar infinitamente la misma razón.

4. LA RAZÓN CAÍDA

La crítica de Pascal a la absolutez de la razón no se ciñe al hecho de constatar en lo originario de la razón el signo de la finitud, sino que también avanza otro motivo: la situación «caída» de la razón. Este segundo aspecto dice algo más que la simple finitud: acentúa un estado en el que de hecho está el hombre, pero que no es el originario.

«Esta razón corrompida, lo ha corrompido todo»⁴³. Ya en el *Entretien avec M. de Saci*, Pascal muestra haber asimilado críticamente algunas de las instancias del pirronismo, y en modo particular, del pensamiento de Montaigne⁴⁴. La debilidad de la razón humana es un hecho que no se explica simplemente por la finitud, sino que arrastra además una caída. La unidad cordial en la que razón e instinto se hallaban unidos, se ha roto, y ha dado lugar a una mutua oposición entre las facultades⁴⁵. No sólo cada cual tiende a absolutizarse y por lo tanto a errar, sino que insinúa dificultades a las otras. Hay así, podría decirse una doble razón y un doble instinto. En un nivel más interior, originario, se hallan unificados; en el nivel de la acción y del conocimiento del mundo, se hallan divididos⁴⁶.

«Hay que comenzar por ahí el capítulo de las potencias trámposas. El hombre no es sino un sujeto lleno de error, natural e inevitable sin la gracia. Nada le muestra la verdad. Todo lo engaña. Estos dos principios de verdades, la razón y los sentidos, además de carecer cada uno de sinceridad, se aprovechan el uno del otro. Los

hombre sea en Pascal más problemático.

⁴² *Pensées*, B 267. Hay sin embargo un texto que relaciona el corazón con el ser universal: B 277.

⁴³ «La corruption de la raison paraît par tant de différents et d'extravagantes moeurs» (*Pensées*, B 440).

⁴⁴ Cfr. *Entretien avec M. de Saci*, en *Oeuvres complètes*, ed. Lafuma, Seuil, Paris 1963, pp. 293-294. Por asimilación crítica del pirronismo entendemos la aceptación de una cierta debilidad en la razón para descubrir la verdad, debilidad que es superada por la gracia, según la doctrina de San Agustín.

⁴⁵ «Guerre intestine de l'homme entre la raison et les passions. S'il n'avait que la raison sans passions [...] S'il n'avait que les passions sans raison [...] Mais ayant l'un et l'autre, il ne peut être sans guerre, ne pouvant avoir la paix avec l'un qu'ayant guerre avec l'autre: ainsi il est toujours divisé, et contraire à lui-même» (*Pensées*, B 412).

⁴⁶ «Instinct et raison: marques de deux natures» (*Pensées*, B 344). Véase nuestro ensayo «Pasión e instinto en B. Pascal»: *Sapientia* 39 (1982) 37-62.

sentidos engañan a la razón mediante falsas apariencias; y este mismo engaño que ellos aportan a la razón, a su vez lo reciben por parte de ella. Ella (la razón) se venga. Las pasiones del alma turban los sentidos, y les producen falsas impresiones. Ellas mienten y se engañan recíprocamente»⁴⁷.

El hombre es un «rey caído»⁴⁸. Tiene una miseria que es signo de su grandeza. Por lo tanto su razón, que debiera ser *razonable* a menudo no lo es⁴⁹, ya sea porque se absolutiza a sí misma, ya sea porque saca consecuencias equivocadas de las intuiciones iniciales. En los escritos anteriores a su conversión religiosa, más precisamente anteriores al *Memorial* (1647), Pascal muestra una confianza mayor en el poder de la razón y en su capacidad de hacer ciencia. Recuérdese el famoso prólogo al tratado del vacío, en el que considera el progreso científico como el aprendizaje de un solo hombre, que se va perfeccionando de época en época⁵⁰. En los *Pensées* el aprecio por las ciencias decrece considerablemente. Tal vez por reacción contra la lectura del gran proyecto cartesiano; tal vez, como sospecha Lacombe, como antítesis a la gnoseología propuesta por la escolástica «jesuita»⁵¹. De hecho, es sorprendente ver que este hombre, que hizo aportes tan considerables a la ciencia matemática y física, exprese como uno de los proyectos de sus *Pensées*: «Escribir contra los que profundizan demasiado en las ciencias. Descartes»⁵². ¿Qué puede significar este rechazo a la excesiva profundización de las ciencias? No, evidentemente, que las ciencias carezcan de valor, ni que la razón sea incapaz de desarrollarlas⁵³. La propuesta pascaliana apunta más bien a que una confianza excesiva en el poder de la razón y en el éxito de los descubrimientos científicos, puede distraer de lo más importante: el conocimiento de sí mismo y de Dios⁵⁴.

Y es que la razón, en lugar de buscar su verdadera orientación en la búsqueda del Dios escondido, y dar lugar para el salto de la fe, vuelca toda su curiosidad hacia las cosas que le están en torno. El *divertissement* no es sólo una distracción buscada por los sentidos y las pasiones, que se largan hacia lo exterior, sino que es

⁴⁷ *Pensées*, B 83.

⁴⁸ «Toutes ces misères-là même prouvent sa grandeur. Ce sont miserées de grand seigneur, miserées d'un roi dépossédé» (*Pensées*, B 398).

⁴⁹ «Cela suffirait sans doute si la raison était raisonnable. Elle l'est bien assez pour avouer qu'elle ne désespère pas encore d'y arriver, au contraire, elle est aussi ardent que jamais dans cette recherche, et s'assure d'avoir en soi les forces nécessaires pour cette conquête» (*Pensées*, B 73).

⁵⁰ «De sorte que toute la suite des hommes, pendant le course de tous les siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement» (*Préface sur le traité du vide*, en *Pascal. Oeuvres complètes*, ed. Lafuma, p. 232).

⁵¹ Cfr. R.-E. LACOMBE, *L'apologétique de Pascal*, PUF, París 1958. No juzgamos decisiva esta última instancia por lo que se refiere al saber científico en cuanto tal, sino más bien en cuanto a la relación del pensamiento de Pascal con la metafísica y la teología natural.

⁵² *Pensées*, B 76. El motivo va más allá del rechazo de Descartes: «La nature a des perfections pour montrer qu'elle est l'image de Dieu, et des défauts pour montrer qu'elle n'est que l'image» (*Pensées*, B 580).

⁵³ «Deux excès: exclure la raison, n'admettre que la raison» (*Pensées*, B 253).

⁵⁴ «Vanité des sciences. La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale, au temps d'affliction; mais la science des moeurs me consolera toujours de l'ignorance des sciences extérieures» (*Pensées*, B 67). «Il faut se connaître soi-même: quand cela ne servira pas à trouver le vrai, cela au moins sert à régler sa vie, et il n'a rien de plus juste» (*Pensées*, B 66).

también una vía de yerro, una posibilidad real, de la razón⁵⁵. El cultivo de las ciencias como fines en sí mismas, es un modo de exteriorizarse de la razón, perdiendo la capacidad de volver sobre sí misma. La razón, impulsada por su lugar de origen, el corazón, hacia lo infinito, lo busca exclusivamente en lo exterior, perdiendo, por así decirlo, la ocasión para encontrar el Infinito intensivo⁵⁶. Por lo tanto, la excesiva y unilateral importancia dada a las ciencias sin el conocimiento de la propia «miseria» y de la propia dignidad, constituye un modo de *divertissement*, a nivel del *esprit*. Es una expresión mas de su situación caída que huye de la verdad: «Se nos trata como queremos ser tratados: nosotros odiamos la verdad, y se nos la oculta; queremos ser adulados, y se nos adula; amamos ser engañados, y se nos engaña»⁵⁷.

El motivo de esta debilidad es que en el interior del hombre hay una «guerra intestina» entre la razón y las pasiones. Y aún cuando en el terreno científico la razón parezca avanzar en un terreno seguro y objetivo, nada garantiza que ese avance redunde en un bien total del hombre. Esa es la misteriosa debilidad de la razón: que no obstante estar destinada a la verdad, es capaz de amar ser engañada⁵⁸. Pascal extrema así lo que había sido observado por otros autores de su época: el peligro que representa la imaginación para el pensamiento. En Descartes⁵⁹ y más tarde, aunque por diversos motivos, en Spinoza y en Malebranche, la imaginación es la gran enemiga que perturba el andar certero de la razón. Sin embargo en estos últimos autores la razón, si se mantiene despierta en su amor a la verdad, y sigue un método seguro y fundado, si es atenta a la manifestación de lo verdadero, puede escapar de las acechanzas de la imaginación. En Pascal la visión es más dramática. No sólo existen estos mutuos juegos de engaño entre la razón y los sentidos o la imaginación, sino que aún el andar de la ciencia, con un método racional, puede ser víctima de una pasión: la autosuficiencia⁶⁰.

«Imaginación. Es esta la parte engañosa en el hombre, esta maestra de error y de falsedad; y tanto más astuta como no lo es jamás ninguna otra; pues ella sería regla

⁵⁵ Aunque el concepto pascaliano de *divertissement* se refiere especialmente a las ocupaciones, juegos y pasiones volcadas a la exterioridad, en un sentido amplio abarca también cierto ejercicio de la razón que huye del conocimiento de sí mismo: «L'unique bien des hommes consiste donc à être divertis de penser à leur condition ou par une occupation qui les en détourne, ou par quelque passion agréable et nouvelle qui les occupe» (Lafuma, 134).

⁵⁶ «Lui Seul est son véritable bien, et de puis qu'il l'a quitté, c'est une chose étrange, qu'il n'ya rien dans la nature qui n'ait été capable de lui en tenir la place: astres, ciel, terre, éléments, plantes, choux, [...] Et depuis qu'il a perdu le vrai bien, tout également peut lui paraître tel, jusqu'à sa destruction propre, quoique si contraire à Dieu, à la raison et à la nature tout ensemble. Les uns le cherchent dans l'autorité, les autres dans les curiosités et dans les sciences, les autres dans les voluptés» (*Pensées*, B 425).

⁵⁷ *Pensées*, B 100.

⁵⁸ «Rien ne lui montre la vérité. Tout l'abuse; ces deux principes de vérités, la raison et les sens, autre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences; et cette même piperie qu'ils apportent à la raison, ils la reçoivent d'elle à leur tour» (*Pensées*, B 83).

⁵⁹ Cfr. *Les passions de l'âme*, aa. 20-21, ed. F. Alquié, III, pp. 968-969.

⁶⁰ Esta autosuficiencia puede ser también el efecto de una deformación producida por la imaginación: «L'imagination grossit les petits objets jusqu'à en remplir notre âme, par une estimation fantastique; et, par une insolence téméraire, elle amoindrit les grands jusqu'à sa mesure, comme en parlant de Dieu» (*Pensées*, B 84).

infalible de verdad, si ella fuera regla infalible de engaño. Pero siendo lo más frecuentemente falsa, ella no da ninguna señal de su cualidad, marcando con el mismo sello lo verdadero y lo falso⁶¹. Así, pues, según esta interpretación, aun lo verdadero que descubre la ciencia puede estar influido por esta presencia enmascarada, ocultadora, de la imaginación. El equilibrio entre ciencia y fe da así un paso más respecto de lo afirmado por Descartes. Ya no es lo definitivo la no-contradicción entre la una y la otra ni tampoco basta que Dios sea el garante de la verdad de las ciencias. La ciencia, en Pascal, sigue siendo un signo de grandeza. Pero el modo actual con que la ejerce el ser humano y la cultiva, puede estar subordinado a una tentación de *evitar lo esencial*. Y en ese sentido las pasiones pueden ocultar algo de la realidad incluso cuando la razón avanza con un método riguroso hacia el saber.

«Esta soberbia potencia —dice, refiriéndose a la imaginación— enemiga de la razón, se complace en controlarla y en dominarla; para demostrar cuánto puede ella en todas las cosas, ha establecido en el hombre una segunda naturaleza⁶². El problema de la razón y de la racionalidad en Pascal no es por lo tanto el sólo problema, de por sí decisivo, de la limitación. Puede también *ignorar*, por influencia de la imaginación, su propio límite, y eso la conduce a un estado de enceguecimiento. Hay por lo tanto, podría decirse, un *dynamismo contradictorio* entre todas las potencias, y es ilusorio que la razón pueda mantenerse en estado puro, indemne a todo engaño⁶³. Las potencias están signadas, cada una de ellas en particular y como conjunto, por un escape hacia lo que está fuera de sí mismas. Y esa acción, emancipada de toda unión con las demás por carecer de interioridad muestra facetas irrationales. O sea, según Pascal, de la salida unilateral de la razón hacia lo que está afuera, puede surgir lo *irracional*. En cuanto huyen de su centro de gravedad, la razón, la imaginación y los sentidos, se desencuentran recíprocamente, y producen cada uno de ellos, una falsa infinidad⁶⁴.

Digamos de paso que la lectura de Pascal implica dos facetas. Una es la antropología de la caída, que se puede o no compartir de acuerdo a las posturas de cada uno. Otra es, nos parece, una lección nueva, que encierra para nosotros una misteriosa actualidad: y es que *lo irracional puede ser generado también por modo unilateral de conducir la racionalidad*.

Podría tal vez reprocharse a Pascal el ser demasiado pesimista. Pero ha de tener-

⁶¹ *Pensées*, B 82.

⁶² *Pensées*, B 82. «Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous un précipice, quoique la raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudrâ» (*Pensées*, B 82). «Car la raison a été obligée à céder, et la plus sage prend par ses principes ceux que l'imagination des hommes a témérairement introduit en chaque lieu» (*Pensées*, B 83). Esta conexión entre imaginación y razón bien podría ser vista en su aspecto positivo, pero Pascal pone de relieve la situación *caída* de la razón.

⁶³ «Ne diriez-vous pas que ce magistrat, dont la veillesse venerable impose le respect à tout un peuple, se gouverne par une raison pure et sublime» (*Pensées*, B 82).

⁶⁴ «Tout le monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche, nous avons beau enfiler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonference nulle part. En fin c'est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu que notre imagination se perd dans cette pensée» (Lafuma, 199).

se en cuenta, de todos modos, que el verdadero sentido de su mensaje no es descalificar la razón en cuanto razón, sino notar que sus eventuales males y problemas no nacen exclusivamente de su situación *finita*. La finitud marca simplemente la línea divisoria que limita el alcance de la razón: el pertenecer a un fragmento del espacio y del tiempo, el pertenecer a una naturaleza mortal, contingente, hace que no pueda ser considerada como omnipotente y omniabarcadora. La situación de *caída* es en cambio la manifestación de esta misma autoglorificación, una orientación hacia el error y la falsedad, orientación que proviene de la miseria del hombre sin Dios⁶⁵.

El hecho de que Dios se haya ocultado⁶⁶, por la caída del hombre, hace que la razón carezca del punto de referencia de un absoluto, de un Ser infinito, de lo que está permanente y firme a lo largo del devenir del tiempo. Mejor dicho, este punto de referencia la razón lo busca, pero no lo llega a ver sino es por el salto de la fe⁶⁷. Por lo tanto, en la medida en que la razón se vuelve autosuficiente y asume el rol de guía de la entera vida humana, la búsqueda de lo infinito, vislumbrado por los dos abismos de infinitud que se abren al ojo corpóreo y espiritual del hombre, se expande hacia lo infinito dispersivo, no intensivo. Y la razón, lanzándose hacia ese infinito exterior, se proyecta en la huída de sí misma.

«Así la vida humana no es más que una ilusión perpetua; no se hace otra cosa que autoengañarse y autoadularse [...] El hombre no es entonces sino desilusión, mentira e hipocresía en sí mismo y con respecto a otros. El no quiere que se le diga la verdad⁶⁸. La ecuación clásica (y cartesiana) entre lógos y verdad, entre *raison* y *vérité*, se debilita en Pascal no sólo por el aislamiento de la razón con respecto al sentimiento y al corazón, sino también por el envanecimiento debido a la caída. Poner el remedio de los males del hombre en la razón, es por tanto una tesis que Pascal rechaza, aun cuando se quisiera precisar que dicho remedio consiste en un «recto uso» de la razón⁶⁹.

Son ampliamente conocidos los pensamientos dedicados al tema del *divertissement*⁷⁰. Ésta es la manera en que se expande una pasión decentrada de su verdadero

⁶⁵ La situación de caída se revela asimismo en la manera vacía en que se vive la temporalidad: «que chacun examine ses pensées, il les trouvera toutes occupées au passé et à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent; et, si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin: le passé et le présent sont nos moyens; le Seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre; et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais» (*Pensées*, B 172).

⁶⁶ Cfr. el ensayo de L. GOLDMAN, *El hombre y lo absoluto. El Dios oculto*, Península, Barcelona 1985, p. 289.

⁶⁷ «Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison» (*Pensées*, B 272).

⁶⁸ *Pensées*, B 100.

⁶⁹ «Saint Augustin. La raison ne se soumettrait jamais si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle se doit soumettre. Il est donc juste qu'elle se soumette quand elle juge qu'elle se doit soumettre» (*Pensées*, B 270). «Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment. Mais la fantaisie est semblable et contraire au sentiment, de sorte qu'on ne peut distinguer entre ces contraires. L'un dit que mon sentiment est fantaisie, l'autre que sa fantaisie est sentiment. Il faudrait avoir une règle. La raison s'offre, mais elle est ployable à tous sens; et ainsi il n'y en a point» (*Pensées*, B 274).

⁷⁰ En la edición de Lafuma, los pensamientos en torno a este tema han sido reunidos en los nn. 132-139.

objeto. Pero, como hemos observado, en la manera de ver las cosas propia de Pascal, la razón puede tener su propio *divertissement*, aun cuando proceda en forma lógica; eso se da cuando la razón vuelca su curiosidad a saber un conjunto indefinido de verdades exteriores, huyendo del conocimiento de sí misma e ignorando los propios límites⁷¹. La ciencia, por lo tanto, es una manifestación de la grandeza del ser humano, pero en cuanto se constituye en una satisfacción de la curiosidad o en un deseo de «dominar el mundo», en cuanto busca el conocimiento de una multiplicidad sin límites, escapando de lo único necesario, que incluye el reconocimiento de la propia ignorancia, se convierte en un modo de *divertissement*, en una huída de sí mismo.

Esta advertencia pascaliana va, como se ve, más allá de la tesis socrática y platónica del conocimiento de sí mismo, como condición de la verdad. Afirma además que la razón, en pugna con los sentidos e influida por la imaginación, está naturalmente caída. Aun cuando la tesis pueda ser vista como un signo de la visión pesimista y rigorista de Port-Royal, no deja de presentar interrogantes para el hombre contemporáneo. En la actualidad, la acumulación del saber científico y la expansión del dominio tecnológico, no siempre están al servicio de una visión sapiencial y pueden incluso obnubilar el sentido de la vida. El gran avance en la información, guiada por una cierta lógica racional, genera el imperio de una razón instrumental que no se encuentra a sí misma. ¿Es esa condición el punto necesario de la racionabilidad en cuanto tal, o no más bien un ocultamiento que revela cierta debilidad antropológica y gnoseológica? ¿Es preciso pues admitir que la razón genera lo irracional por una mera ley de dialéctica histórica, o porque ella está enferma y requiere, para su reencuentro pleno consigo misma, el paso a otro nivel: el de la fe?⁷²

Es objetivo constatar que en Pascal se da una cierta justificación de la ciencia moderna, pero no la aceptación incondicionada de la perspectiva de Bacon o del mismo Descartes, en cuanto a las posibilidades de un dominio de la tierra conforme a la razón. La razón, en cuanto dominadora sería una razón caída. Aunque no se comparten los puntos de vista teológicos de los que parte Pascal, sin embargo es preciso reconocer que ha visto por anticipado el destino contradictorio que esperaba al dominio de la razón sobre las cosas.

Otro punto en el cual Pascal se apoya para demostrar la incapacidad de la razón humana para estar al nivel de su misión, se da en el campo moral. Es la pérdida del verdadero sentido de la justicia⁷³. Los fragmentos dedicados a demostrar que el hombre no tiene un verdadero y certero sentido de la justicia moral, golpean por su dureza y hasta se prestan para ser interpretados como una justificación del rela-

⁷¹ «J'ai découvert que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre» (*Pensées*, B 139).

⁷² Hay un pensamiento que hace ver cómo para Pascal la contradicción tampoco es un signo dialéctico de la verdad. Y que por lo tanto, la razón no puede liberarse por sí misma de las contradicciones que su condición caída genera: «Contradiction est une mauvaise manque de vérité. Plusieurs choses certaines sont contredits. Plusieurs fausses passent sans contradiction. Ni la contradiction n'est manque de fausseté ni l'incontradiction n'est manque de vérité» (*Pensées*, B 384).

⁷³ Cfr. L. GOLDMAN, *El hombre y lo absoluto. El Dios oculto*, pp. 361-372.

tivismo moral. Pascal no niega que haya en el hombre una cierta intuición natural, apoyada en los primeros principios, de lo que es la justicia, pero remarca el peso deformante del uso y del devenir de las costumbres. «Ciertamente, si él la conoce-
ra (la justicia) no habría establecido esta máxima, la más general de todas las que están entre los hombres, que cada cual siga las costumbres de su país; el esplendor de la verdadera equidad habría sujetado a todos los pueblos, y los legisladores no habrían tomado por modelo, en lugar de esta justicia constante, las fantasías y los caprichos de los Persas y de los Alemanes. Se la vería implantada por todos los es-
tados del mundo y en todos los tiempos, en lugar de que no se vea nada de justo o de injusto, que no cambie de calidad cambiando de clima»⁷⁴.

Vivir según razón implicaría vivir en justicia. Y esta a su vez no debería presentarse en una forma tan múltiple y tan contradictoria como se encuentra de acuerdo a la variación de las culturas o de los régimen-
es políticos. Hay quien defiende la e-
xistencia de leyes naturales. Pascal en principio está de acuerdo con ello, pero re-
marca la incapacidad de la razón para dilucidar por sí sola tales leyes. En la práctica se siguen mil subterfugios para evitarla, y sólo queda la repartición del dominio so-
bre la conducta humana de acuerdo a la lógica del poder o de las costumbres here-
dadas: «Hay sin duda leyes naturales; pero esta bella razón corrompida, lo ha co-
rrumpido todo»⁷⁵.

Por lo tanto no puede hablarse en rigor de un orden moral basado en la razón. Ha de encontrárselo, una vez más, en el orden de la caridad. En la realidad cultural y social las opiniones se contraponen la una a la otra. Las fuerzas del dominio y los juegos del poder, por una parte, condicionan determinadas leyes; por otra, el clima, las costumbres, la historia de cada región hacen que no se tenga un criterio estable para vivir según la justicia: «Verdad de este lado de los Pireneos, error del otro la-
do»⁷⁶. De allí la dispersión y la relatividad de los pareceres: «Es por eso que el más sabio de los legisladores decía que, para el bien de los hombres, es preciso a menu-
do engañarlos, y otro, bien político, decía: *Cum veritatem qua liberetur ignoret, ex-
pedit quod fallatur*. No es necesario que él sienta la verdad de la usurpación: ella ha
sido introducida en otro tiempo sin razón; ella ha llegado a ser razonable; hay que hacerla mirar como auténtica, eterna; y ocultar el comienzo, si se quiere que ella llegue pronto a su fin»⁷⁷.

Pareciera que Pascal tuviera aquí presente, al menos en cierta analogía, la inter-
pretación hobbesiana de las leyes que, lejos de basarse en una norma interior y en una naturaleza estable, o en una recta razón, las transfor-mara en un fruto de los encuentros y desencuentros del poder⁷⁸. La contraposición entre el sentido de la justicia y la imposición de la fuerza, es descrita con intensidad: «*Justicia, fuerza*. Es

⁷⁴ *Pensées*, B 294.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Esto es coherente con cuanto Pascal sostiene en su lucha contra el relajamiento de la moral y contra la casuística: cfr. V. CARRAVO, *Pascal*, en M. CANTO-SPERBER, *Dictionnaire d'éthique et de phi-losophie morale*, PUF, Paris 1996, pp. 1076-1077.

justo que lo que es justo sea seguido; es necesario que lo que es más fuerte sea seguido. La justicia sin la fuerza es impotente: la fuerza sin la justicia, es tiránica. La justicia sin fuerza es contradicha, porque hay siempre malhechores; la fuerza sin la justicia es acusada. Hay que poner juntas la justicia y la fuerza; y por eso hacer que lo que es justo sea fuerte, o que lo que es fuerte sea justo⁷⁹.

El mismo planteo de Pascal, nos hace ver en qué sentido la razón interviene para el hallazgo de la norma de justicia, y en qué sentido, para hacerse valer, necesita de algo más que la recta razón⁸⁰. La finalidad de estas afirmaciones no es la de destruir un sentido moral, interior y perenne, de la justicia —el cual estaría sugerido por su necesidad racional—, sino hacer ver cómo, de hecho, en el mundo real, el hombre cambia de criterio y pierde la brújula del sentido de la justicia en el modo concreto de vivir su vida social y civil. Vemos así que no hay una razón que haya obtenido la victoria estableciéndose en el mundo objetivo de la cultura. En otras palabras, Pascal negaría la tesis hegeliana de un Espíritu que va proyectando y construyendo una *Gesetzgebende und gesetzprüfende Vernunft*⁸¹. El mundo cultural y social, por el contrario, estaría marcado por tendencias contradictorias y por la misma fuerza disolvente de una razón enferma, caída, víctima de una absolutización de sí misma, víctima de las trampas de la imaginación y de los sentidos. No es cierto que lo que triunfa sea, necesariamente, lo más razonable. A menudo se impone la ley del más poderoso, y la norma universal que habría de regir la conducta humana, queda obnubilada.

Por más benévolas que sea la interpretación, hay sin duda en Pascal una no aceptación de que la razón pueda volcarse y transparentarse, en cuanto racional, en el mundo objetivado de la cultura. Tal vez habría que decir, más bien, que es el sentido mismo de la cultura, en cuanto vida espiritual objetivada, lo que falta en todo este modo de ver al hombre y su realidad. No debemos olvidar que el descubrimiento de la conciencia de ese ámbito cultural del «espíritu» es una de las conquistas de la Ilustración. Hegel heredó en cierto modo la interpretación de la cultura y la unió con su filosofía del espíritu, transformándola en un itinerario ascendente racional. La filosofía de Pascal, aunque anterior a los planteos de Helvetius o Voltaire sobre la cultura y la historia, es incompatible, por sus mismas bases, con la racionalización de la historia cultural de los pueblos. Para su modo de ver, la impotencia de la razón a nivel social y político, es un signo más de su debilidad originaria⁸².

⁷⁹ *Pensées*, B 298.

⁸⁰ Cfr. *Pensées*, B 253 y 272.

⁸¹ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, pp. 311-323.

⁸² En este sentido, la visión de Pascal escapa a la alianza denunciada por K. Löwith entre imagen bíblica del mundo y centralidad del tema de la historia. La crisis de la historización del sentido de la vida es una confirmación indirecta de la certeza de la interpretación de Pascal. En éste encontramos un ejemplo de cómo la visión creacionista de la vida no ha conducido a una absolutización de lo histórico; cfr. K. LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona 1998, pp. 57-122.

Para nosotros, que venimos de una visión que ha hermanado la razón y la historia en diferentes modos, la meditación de Pascal, es un antícpo de la crisis de esa hermandad⁸³. La vida moral y social del hombre no pueden apoyarse en la sola razón. La solución pascaliana, es cierto, apunta a una fe interior y deja el mundo social y civil a su irredimible curso. Sólo la fe y la caridad pueden salvar⁸⁴. Pero, entonces, ¿vale la pena intentar ser razonables?

5. ¿ES POSIBLE SER RAZONABLES? FE Y RAZÓN

No obstante la condición limitada y caída de la razón, hay también en Pascal la intención de darle un sentido positivo. De hecho, no pocas veces hace referencia al carácter «razonable» de la opción de fe, no porque esta sea la simple consecuencia de una lógica discursiva, sino porque, como se dijo antes, el acto supremo de la racionalidad es reconocer su propio límite y pasar a una instancia superior⁸⁵. Sus *Pensées* tienden de algún modo a delinejar una apología de la religión cristiana, en una línea que evita el encuentro tanto con la nueva filosofía cartesiana como con la filosofía escolástica⁸⁶. La clave está dada por un camino que conduce desde el *corazón*, fuente primera del instinto, de las pasiones y de los primeros principios en los que se basa el ejercicio de la razón, hasta la opción de fe, que se apoya en el sentimiento y en el amor⁸⁷. Lo cual es como decir que, aunque la razón por sí sola no alcanza el conocimiento y el amor de Dios, sin embargo la radicalidad originaria de la razón, el *instinct*, está orientado hacia el amor de lo infinito. El punto desde el que hay que partir es, por lo tanto, que la raíz del pensamiento está en el *instinct*, en el que se da un primer impulso al amor y, al mismo tiempo, la intuición de los prime-

⁸³ La presencia de Pascal desmiente, al menos en parte, la tesis de K. LÖWITH, «Cristianismo, historia y filosofía», en *El hombre en el centro de la historia*, pp. 351-369.

⁸⁴ «Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison —qui voulait jouer de tout—, mais non pas à combattre notre certitude» (*Pensées*, B 282).

⁸⁵ «Soumission. Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut. Qui ne fait aussi n'entend pas la force de la raison. Il y en a qui faillent contre ces trois principes, ou en assurant tout comme démonstrative, manque de se connaître en démonstration, ou en doutant de tout, manque de savoir où il faut se soumettre, ou en se soumettant en tout, manque de savoir où il faut juger. Pyrrhonien, géomètre, chrétien: doute, assurance, soumission» (*Pensés*, B 268).

⁸⁶ Cfr. R.-E. LACOMBE, *L'apologétique de Pascal*, cit.

⁸⁷ Es fundamental al respecto todo el fragmento B 282 de los *Pensées*. Entresacamos aquí algunas de las afirmaciones más significativas: «Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le coeur». «Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison —qui voudrait juger de tout—, mais non pas à combattre notre certitude. Comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire, plutôt à Dieu que nous n'en eussions au contraire jamais besoin et que nous connaissons toutes choses par instinct et par sentiment, mais la nature nous a refusé ce bien; elle ne nous a au contraire donné que très peu de connaissances de cette sorte; toutes les autres ne peuvent être acquises que par raisonnement. Et c'est pour quoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment de coeur sont bien heureux et bien légitimement persuadés, mais ceux qui ne l'ont pas nous ne pouvons la donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de coeur, sans quoi la foi c'est qu'humaine et inutile pour le salut».

ros principios de los que parte la racionalidad.⁸⁸ La razón, separada del instinto originario, puede dar pasos en el descubrimiento del mundo externo, tanto natural como social, pero también yerra y se dispersa entre la inabarcabilidad de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, y la poquedad de su ser-situado. No hay, por tanto, que reprimir o destruir la razón, sino reorientarla hacia su verdadera meta, restableciendo los lazos que la unen al corazón desde su origen, y dándole una apertura hacia aquella realidad a que el corazón tiende⁸⁹.

Al explicar la diferencia y la relación entre el *esprit de finesse* y el *esprit de géometrie*, se sugiere que el uso pleno de la racionalidad no debe sacrificar ninguno de los dos aspectos. Pero la superación de la racionalidad requiere una continuación del *esprit de finesse*, el que consiste no sólo en un momento intuitivo de la razón, sino también en una correlación con el sentimiento. Es por eso que una racionalidad conducida exclusivamente sobre el hilo de lo geométrico, no alcanza a cumplir con su finalidad. De allí la paradoja de que «burlarse de la filosofía, es verdaderamente filosofar», del mismo modo que «la verdadera elocuencia se ríe de la elocuencia y la verdadera moral se ríe de la moral»⁹⁰. La verdadera moral, como la verdadera elocuencia y la verdadera filosofía, son las que emplean «el juicio», es decir las que superan el mero nivel del *esprit* y se elevan, por así decirlo, a una comprensión evaluativa, en la que se reúnen y reconcilian la intuición intelectiva y la afectividad. Así pues, la razón es verdaderamente razón cuando, evitando su autosuficiencia, se abre a un ámbito coherente con la naturaleza originaria del corazón. Seguir los dictados del *esprit de finesse* es la única manera de ser razonable⁹¹.

Es sabido que, como dijimos poco antes, en realidad Pascal postula la unión entre ambos *esprits*, y señala el defecto frecuente de separar el uno del otro: «Los que están acostumbrados a juzgar por el sentimiento no comprenden nada de las cosas de razonamiento, pues ellos quieren de entrada penetrar con una mirada y no están acostumbrados a buscar los principios. Y los otros, por el contrario, los que están acostumbrados a razonar por los principios, no comprenden nada de las cosas del sentimiento; buscando los principios, y no pudiendo ver por una sola mirada»⁹². El *esprit de finesse*, unido al *esprit de géometrie*, es decir la unión de las razones del co-

⁸⁸ «Nous savons que nous ne rêvons point. Quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison, cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent. Car les connaissances des premiers principes: espace, temps, mouvement, nombres, sont aussi formes qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours» (*Pensées*, B 282).

⁸⁹ «L'esprit croit naturellement, et la volonté aime naturellement; de sorte que, faute de vrais objets, il faut qu'ils s'attachent aux faux» (*Pensées*, B 81).

⁹⁰ «Géométrie, finesse. La vraie éloquence se moque de l'éloquence, la vraie morale se moque de la morale; c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit qui est est sans règles. Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit. Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher» (*Pensées*, B 4).

⁹¹ Cfr. *Pensées*, B 1.

⁹² *Pensées*, B 3.

razón con las razones del pensamiento racional, daría la posibilidad de escapar al círculo de una razón autosuficiente, y se haría capaz de juzgar las cosas como son en sí mismas.

Todo esto importa no ya para hacer ciencia en el sentido riguroso del término, que es para Pascal un modo particular del ejercicio de la razón, sino para pasar a lo que se refiere al conocimiento interpersonal, a la persuasión, a las grandes convicciones capaces de expresarse en una acción adecuada. Tanto el *esprit* como el *sentiment* son susceptibles de una buena formación y de una deformación⁹³. A través del ejercicio, de la conversación, del silencio, la mirada se vuelve más atenta y profunda. De esa educación nace la verdadera elocuencia y el arte de persuadir, el cual tiende no sólo a transmitir conocimientos, sino también a establecer entendimiento y afecto entre las personas. «Ella consiste pues en una correspondencia, que se trata de establecer, entre el espíritu y el corazón de aquellos a los cuales se habla por una parte, y por otra los pensamientos y las expresiones de que se sirve; lo cual supone que se habrá estudiado bien el corazón del hombre para conocer todos sus recursos, y para encontrar enseguida las justas proporciones del discurso que se quiere procurar»⁹⁴.

La salida natural de la razón consiste, por lo tanto, en ver las cosas como son⁹⁵, y en hallar una sintonía con la mente y el corazón del *otro* que escucha⁹⁶. La pregunta, sin embargo, va más allá. Para Pascal la razón está abierta a lo infinito. Por lo tanto, debe encontrar un modo en que su sed de infinitud supere la mera ampliación de horizonte que presenta constantemente el mundo material, y con él el mundo de las ciencias. Se requiere un paso hacia el conocimiento y el amor del verdaderamente Infinito, del Infinito intensivo. Y es aquí donde la razón, para ser coherente consigo misma, debe abandonar su autosuficiencia. El paso no puede darse por la razón sino por el amor; y para ello es necesaria la ayuda de la gracia, que es como decir que el Dios escondido se revele por un toque directo al corazón⁹⁷.

«La conducta de Dios, que dispone de todas las cosas con dulzura, es poner la religión en el *espíritu* por *las razones* y en el corazón por la gracia. Pero querer ponerla en el *espíritu* y en el corazón por la fuerza y por las amenazas, eso no es po-

⁹³ «Comme on se gâte l'*esprit*, on se gâte aussi le *sentiment*. On se forme l'*esprit* et le *sentiment* par les conversations. On se gâte l'*esprit* et le *sentiment* par les conversations. Ainsi les bonnes ou les mauvaises le forment ou le gâtent [...] Ainsi cela fait un cercle, d'où sont bienheureux ceux qui sortent» (*Pensées*, B 6).

⁹⁴ *Pensées*, B 16. Esta idea corresponde con lo expresado por Platón en el *Fedro*.

⁹⁵ «Il faut se renfermer, le plus qu'il est possible, dans le simple naturel; ne pas faire grand ce qui est petit, ni petit ce qui est grand» (*Pensées*, B 16).

⁹⁶ «Il faut se mettre à la place de ceux qui doivent nous entendre, et faire essai sur son propre coeur du tout qu'on donne à son discours, pour voir si l'un est fait pour l'autre, et si l'on peut s'assurer que l'auditeur sera comme forcé de se rendre» (*Pensées*, B 16).

⁹⁷ «Que Dieu s'est voulu cacher. S'il n'y avait qu'une religion, Dieu y serait bien manifeste [...] Dieu étant ainsi caché toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché, n'est pas véritable, et toute religion qui n'en rend pas la raison n'est pas instruisante. La nôtre fait tout cela. *Vere tu es deus absconditus*» (*Pensées*, B 585). Sobre el valor y los límites de las pruebas metafísicas acerca de Dios, véase lo que expresa Pascal en B 543.

ner la religión, sino el terror, *terrorem potius quam religionem*⁹⁸. Esta afirmación es doblemente importante: en primer lugar porque implica un principio de tolerancia que no se basa en una indiferencia o en un vago deísmo racionalista.⁹⁹ Y luego porque señala la vía para el cumplimiento del verdadero destino de la razón: conocerse a sí mismo y conocer a Dios. Este encuentro del «espíritu» con Dios a través de «razones», sin embargo, no es el simple descubrimiento de Él como causa suprema o como primer motor del universo físico. Es el encuentro con el Amor y el Bien, al que es preciso llegar por el corazón. Por eso Dios es a la vez cercano a la razón y *escondido* respecto de sus alcances¹⁰⁰. Cercano en cuanto la fuente del sentido moral y de los primeros principios; escondido, por cuanto la mera claridad racional que lo afirma como autor del mundo no alcanza a encontrarlo como Bien supremo, como amor.

«No hay sino tres clases de personas: los unos que sirven a Dios, habiéndolo encontrado; los otros que se empeñan en buscarlo, no habiéndolo encontrado; los otros, que viven sin buscarlo y sin haberlo encontrado. Los primeros son razonables y felices; los últimos son tontos e infelices; los del medio son infelices y razonables»¹⁰¹. Lo que es *razonable* por tanto es *buscar a Dios*. La felicidad, por la gracia, es haberlo encontrado. Es razonable buscar a Dios porque hay muchas cosas que nos sorprenden sobre nuestra vida, nuestra contingencia, nuestra apertura al infinito. La indiferencia en esta búsqueda sería signo de superficialidad, ni siquiera comparable con la fortaleza de ánimo que caracteriza al ateísmo asertórico¹⁰². Hay demasiados signos de Dios como para no preguntarse por El y no buscarlo. Hay demasiado pocos como para tranquilizar la razón en una posesión puramente teórica, que la dispense de una búsqueda cordial y apasionada.

Pascal no duda que, para el que ya conoce a Dios, la naturaleza aparezca como mensajera de su existencia¹⁰³. Tampoco duda del valor objetivo de ciertas pruebas basadas en argumentos científicos o filosóficos. Pero esa satisfacción de los interrogantes de la razón es algo efímera y no ayuda al compromiso de fe, que solo puede nacer del amor¹⁰⁴. Las vías racionales metafísicas, a la manera de las que pre-

⁹⁸ *Pensées*, B 185.

⁹⁹ Pascal considera el deísmo tan lejano del cristianismo como el ateísmo: cfr. *Pensées*, B 556.

¹⁰⁰ «Que si la misericorde de Dieu est si grande qu'il nous instruit salutairement, même lorsqu'il se cache, quelle lumière n'en devons-nous pas attendre, lorsqu'il se découvre?» (*Pensées*, B 848).

¹⁰¹ *Pensées*, B 257.

¹⁰² «Athéisme marque de force d'esprit, mais jusqu'à un certain degré seulement» (*Pensées*, B 225). «Pleindre les athées qui cherchent, car ne sont ils pas assez malheureux. Invectiver contre ceux qui en font vanité» (*Pensées*, B 190).

¹⁰³ [...] Car il n'est pas vrai que tout découvre Dieu, et il n'est pas vrai que tout cache Dieu. Mais il est vrai tout ensemble qu'il se cache à ceux qui le tentent, et qu'il se découvre à ceux qui le cherchent, parce que les hommes sont tout ensemble indignes de Dieu, et capables de Dieu: indignes par leur corruption, capables par leur première nature» (*Pensées*, B 557). Cfr. B 580, y sobre todo B 242.

¹⁰⁴ «Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments [...] Mais le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation» (*Pensées*, B 556). Este tema se halla unido en Pascal al de Cristo como mediador entre Dios y los hombres.

senta la escolástica o el pensamiento de Descartes, solo llegan a la antesala del verdadero conocimiento de Dios. Y es que lo razonable es ir más allá de la razón, porque Dios es un Dios escondido, y sólo se revela al corazón por el amor. Más aún, las pruebas metafísicas de Dios pueden dar lugar a cierta presunción de la razón, cuando no van acompañadas de la conciencia de la miseria del hombre¹⁰⁵.

El cristianismo no se contenta con una razón “pura”. Pide una razón que con humildad se abra a la gracia. No se contenta con reconocer la existencia de un Dios autor del mundo, o causa de su movimiento, sino que reconoce además la oscuridad con la cual se presenta el tema de Dios en la existencia humana, porque esa misma oscuridad es garantía de la cercanía del *Dios escondido*¹⁰⁶. «He ahí lo que veo, y lo que me perturba. Yo miro a todas partes y no veo más que oscuridad. La naturaleza no me ofrece nada que no sea materia de duda y de inquietud. Si yo no viera nada que indique una divinidad, yo me determinaría por la negativa; si yo viera por todas partes los signos de un Creador, yo descansaría en paz en la fe. Pero viendo demasiado como para negar, y demasiado poco como para asegurarme, estoy en un estado digno de compasión, y en el cual he deseado cien veces que, si hay un Dios que la sostiene, ella lo señalaría sin equívoco; y que, si las señales que ella da son engañosas, ella las suprimiría por completo; que ella diga todo o nada, a fin de que yo vea qué partido seguir [...] un corazón tiende por entero a conocer dónde está el verdadero bien, para seguirlo; nada me sería tan querido para siempre»¹⁰⁷.

Quien profese y reconozca el valor y el alcance de un conocimiento metafísico de Dios, no puede en este punto estar de acuerdo con Pascal. Su concepción de la finitud y de la caída de la razón, le impiden reconocer con total evidencia el valor de un conocimiento racional de Dios. Pero puede estar de acuerdo con Pascal en el sentido de reconocer que el conocimiento teórico metafísico de Dios no es de por sí el encuentro amoroso y viviente que dona la fe.

Para Pascal la razón nos ofrece señales importantes acerca de la existencia de Dios, pero su debilidad impide que se vea en ellas una total y absoluta evidencia. El hombre vive con este conocimiento y con esta incertidumbre. Por lo cual, paradójicamente, *no puede resolverse por vía exclusivamente racional el interrogante suscitado por la razón*; ni siquiera los caminos indicados por ella. Es preciso que la razón se supere a sí misma reencontrándose y reunificándose con el sentimiento y el instinto, y dando el paso, apostando por la fe. Sólo esta da cuenta de la cercanía de

¹⁰⁵ «Il importe également aux hommes de connaître l'un et l'autre de ces points; et il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère, et de connaître sa misère sans connaître le rédempteur qui l'en peut guérir. Une seule de ces connaissances fait, ou la superbe des philosophes, qui ont connu Dieu et non leur misère, ou le désespoir des athées, qui connaissent leur misère sans rédempteur» (*Pensées*, B 556).

¹⁰⁶ Es fundamental, por su profundidad y concisión B 242. En él Pascal reconoce la luz y la oscuridad con la cual la naturaleza nos puede mostrar a Dios.

¹⁰⁷ *Pensées*, B 229. Una vez más aparece la debilidad de la razón. «Il y a deux manières de persuader les vérités de notre religion: l'une par la force de la raison, l'autre par l'autorité de celui qui parle. On ne se sert pas de la dernière, mais de la première. On ne dit pas: "Il faut croire cela; car l'Ecriture qui le dit est divine"; mais on dit qu'il le faut croire par telle ou telle raison, qui sont de faibles arguments, la raison étant flexible à tout» (*Ibid.*, B 561).

Dios y, al mismo tiempo, de su carácter de Dios escondido. Solo ella, diríamos, da el encuentro personal con un Dios personal¹⁰⁸.

«La razón obra con lentitud, y con tantas miradas, sobre tantos principios, los que es preciso que estén siempre presentes, que a cada instante se adormece o se despierta; le falta tener todos sus principios presentes. El sentimiento no obra así: él obra en un instante, y siempre está pronto a obrar. Es preciso por tanto poner nuestra fe en el sentimiento; de otro modo, será siempre vacilante»¹⁰⁹. Este texto indica con claridad que para Pascal las vías de la razón son valederas; pero que son lentas y complejas, y están entramadas de tal forma que *nunca se las puede reducir a una intuición plena y unificada*, capaz de dar certeza y evidencia. Dice, en otras palabras, que no se puede renunciar a la razón ni tampoco confiar sólo en ella: «Dos excesos: excluir la razón; no admitir más que la razón»¹¹⁰.

Pareciera que la sugerencia de Pascal es que cualquier evidencia racional requiere la afirmación simultánea de una multiplicidad de vías y de principios. Lo que estaría más allá de los alcances de la razón humana tal como se halla de hecho. Es preciso que haya una *reunificación* de los signos y de los principios, en la que además de la razón entra el sentimiento. Y es una reunificación que se realiza en lo alto y desde lo alto. Para ella es necesaria la gracia: una inclinación, una certeza de otro género y de otra calidad, distinta de la certeza brindada por la razón. Es preciso que el Dios escondido venga al encuentro del corazón inquieto mediante el amor. Pasar de la razón a la fe es por tanto un paso «razonable», acorde con la coherencia de la razón que pide superarse a sí misma. La fe es la autosuperación de la suficiencia de la razón por obra de la gracia.

Estas tesis de Pascal tienen, es innegable reconocerlo, un toque fideísta. La armonía entre razón y fe es planteada de una manera distinta de lo que pudiera encontrarse en Santo Tomás o en San Agustín. Pero tampoco se trata de una contraposición entre ambas como se hallaría en Lutero o en el pietismo del siglo XVIII. La razón indica vías, pero no da certezas que satisfagan el corazón. La fe no entra en contradicción con ella, pero supera su autosuficiencia apoyándose en el sentimiento y en la gracia¹¹¹. «Hay tres medios para creer: la razón, la costumbre, la inspiración. La religión cristiana, que es la única que tiene la razón, no admite como sus verdaderos hijos a los que creen sin inspiración; no es que ella excluya la razón y la costumbre; al contrario: pero es preciso abrir el espíritu a las pruebas, confirmarse por la costumbre, pero también ofrecerse a través de las humillaciones, a las inspiraciones, que son las únicas que pueden obrar el verdadero y saludable afecto: *Ne evacuetur crux Christi*»¹¹².

¹⁰⁸ «[...] C'est un Dieu qui remplit l'âme et le coeur de ceux qu'il possède; c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère, et sa miséricorde infinie; qui s'unit au fond de leur âme; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même» (*Pensées*, B 556).

¹⁰⁹ *Pensées*, B 252. Ha de tenerse presente que para Pascal *sentiment* no es simple emoción, sino un acto que brota de la interioridad del *corazón*.

¹¹⁰ *Pensées*, B 253.

¹¹¹ Cfr. *Pensées*, B 425: «Que l'homme sans la foi ne peut connaître le vrai bien, ni la justice».

¹¹² *Pensées*, B 245.

La razón pascaliana está así ubicada entre dos modos o niveles de síntesis. Una síntesis *par en bas*, que sería la relación que los principios de la razón guardan con el corazón. Y una síntesis *par en haut* que consistiría en el paso por el que la razón, reconociendo su límite y su debilidad, confluye en la fe y en el amor hacia el descubrimiento del Dios escondido. Es en ese contexto que se ubican las famosas sentencias de Pascal sobre las razones del corazón. «El corazón tiene sus razones que la razón no conoce, se lo sabe en mil cosas. Yo digo que el corazón ama naturalmente el ser universal; y se ama naturalmente a sí mismo, (según como se lo presente); y se endurece contra el uno y el otro a su elección. Habéis rechazado el uno y conservado el otro: ¿es por razón que os amáis a vosotros mismos?»¹¹³. O también: «Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino también por el corazón y es de esta manera como conocemos los primeros principios, y es en vano que el razonamiento que no tiene parte en ellos, trate de combatirlos»¹¹⁴.

Esto por el lado de la base en que surge la razón. Y por el lado del término final, Pascal observa: «Es el corazón el que siente a Dios, y no la razón. He ahí lo que es la fe: Dios sensible al corazón, no a la razón»¹¹⁵. La fe, en consecuencia, no es una síntesis entre una teoría demostrada racionalmente, y el asentimiento voluntario a una autoridad divina. Ella es más bien la reconciliación en lo alto del sentimiento y de la razón, en el encuentro con el Dios viviente. Es por ello la meta final del corazón humano, y por lo tanto también la unión entre la actividad de búsqueda y la receptividad de una inspiración. El pirronismo está lejos de la postura general pascaliana, aunque nuestro autor hace, como puede verse en el *Entretien avec Mr. de Saci*, una asimilación dialéctica de las instancias del escepticismo a propósito de Montaigne. La razón, desenganchada de sus raíces y absolutizada en su autosuficiencia, muestra su debilidad y se transforma en algo dudoso. En la medida en que se une al sentimiento y se eleva al orden del amor, encuentra su sentido y su plenitud¹¹⁶.

6. LA RAZÓN Y LA LECTURA DE LAS PRUEBAS DE FE

La postura de Pascal avanza en su coherencia, hasta el punto de afirmar que los signos, los milagros y las profecías de la Escritura, están implicados en el mismo

¹¹³ *Pensées*, B 277.

¹¹⁴ *Pensées*, B 282. «Et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demand au coeur des preuves de ses premiers principes, pour vouloir y consentir, et qu'il serait ridicule que le coeur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre, pour vouloir les recevoir» (*Pensées*, B 282).

¹¹⁵ *Pensées*, B 278.

¹¹⁶ «Pyrrhonisme. L'extrême esprit est accusé de folie, comme l'extrême défout. Rien que la médiocrité n'est bon. C'est la pluralité qui a établi cela, et qui mord quiconque s'en échappe par quelque bout que ce soit. Je ne m'y obstinerai pas, je consens bien qu'on m'y mette, et me refuse d'être au bas bout; car je refuserais de même qu'on me mit au Aut. C'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu. La grandeur de l'âme humaine consiste à savoir s'y tenir, tant s'en faut que la grandeur soit à en sortir, qu'elle est à n'en point sortir» (*Pensées*, B 378).

claroscuro que rodea a las pruebas de la razón. Esto parecería sorprendente: una afirmación de que la razón debe ser superada por la fe, parecería llevar consigo un reconocimiento de que la Palabra de Dios tiene una evidencia más cercana. Sin embargo, no es así. También en los signos y pruebas bíblicas hay la posibilidad de una *razón contraria*. Y eso se debe a que Dios quiere manifestarse y ocultarse, a fin de que quien se acerque a El lo haga por fe y por amor, y no simplemente por la fuerza demostrativa de determinados argumentos.

«Las profecías, los mismos milagros y las pruebas de nuestra religión no son de tal naturaleza que pueda decirse que ellos son absolutamente convincentes. Pero ellos lo son también de tal suerte que no se puede decir que sea sin razón que se los crea. Así hay evidencia y oscuridad»¹¹⁷. Si el cristianismo se limitara a afirmar un Dios «eterno y poderoso», que está por encima de la naturaleza, se identificaría con el deísmo que, según Pascal, está tan lejos de la verdadera fe como el ateísmo¹¹⁸. Si las pruebas de la Escritura fueran tan vinculantes como argumentos legales, la respuesta no estaría dictada por el amor. Pero el Dios del cristianismo es justamente el Dios de la alianza, el Dios de Jesucristo que para ser encontrado necesita el salto de la fe y la cercanía del amor.

«El Dios de los cristianos no consiste en un Dios simplemente autor de las verdades geométricas y del orden de los elementos; esa es la parte de los paganos y de los epicúreos [...] Pero el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, el Dios de los cristianos, es un Dios de amor y de consuelo, es un Dios que llena el alma y el corazón de los que El posee»¹¹⁹. No le agrada por eso a Pascal que para llegar a la religión se utilice demasiado «la fuerza de la razón»¹²⁰. Esto se aplica no solamente a los argumentos científicos y filosóficos, sino también a los argumentos históricos y filológicos. Por eso no es tan sorprendente que niegue univocidad racional a los milagros y profecías de que habla la Escritura, sin por ello despojarlos de su carácter de signo: «Las profecías citadas en el Evangelio, ¿creéis acaso que han sido traídas para hacernos creer? No, es para alejarnos de creer»¹²¹. Es evidente que no han de tomarse estas expresiones al pie de la letra, sino para indicar que donde no hay disponibilidad para creer, los mismos signos pueden ofrecer oscuridades y contradicción. En suma, toda la argumentación de nuestro autor remarca fuertemente el sentido del Dios oculto, que es un Dios viviente, que sólo puede encontrarse por el amor. La religión que no toma en cuenta o que no da una razón suficiente de este ocultamiento de Dios, que lo presenta en suma como algo claro y distinto, geométricamente demostrable, no puede ser la religión verdadera¹²². En la comparación entre las dos partes de la Escritura, Pascal destaca sin embargo el concepto de *figura*. Todos los hechos de la Biblia se coordinan y apuntan a un centro, que es Jesucristo y al primado de la caridad.

¹¹⁷ *Pensées*, B 564.

¹¹⁸ Cfr. *Pensées*, 556.

¹¹⁹ *Pensées*, B 556.

¹²⁰ Cfr. *Pensées*, B 561.

¹²¹ *Pensées*, B 568.

¹²² Cfr. *Pensées*, B 575.

“Todo lo que no se refiere a la caridad, es figura. El único objeto de la Escritura es la caridad. Todo lo que no se refiera a ella con palabras propias, es figurado¹²³. En la *lectura* de estas figuras o signos interviene la razón pero interviene más el corazón inquieto que busca a Dios. No hay por lo tanto en Pascal un criterio de simple aceptación obediencial de la Escritura por el argumento de autoridad, sino una apertura hacia el descubrimiento del verdadero rostro de Dios por el amor.

Una vez más, por lo tanto, el equilibrio entre razón y fe no equivale en Pascal a una armonía entre ciencia y fe. Tanto la ciencia como la Escritura ofrecen signos que deben ser interpretados por una línea de fuerza que supera la simple razón y se abre al toque de la gracia. El papel reconocido a la razón humana es, por lo tanto, más modesto y restringido que en los sistemas escolásticos o que en el pensamiento cartesiano. Pero no es difícil captar que la intención profunda de Pascal es establecer un nexo entre la razón y la fe; nexo que consiste fundamentalmente en el reconocimiento del propio límite y en la apertura a lo que satisface el anhelo supremo del corazón humano. Hay por tanto una cierta «lógica» —lógica vital, axiológica— que rige el paso del nivel del *esprit* al nivel de la *charité*. No hay en rigor pruebas racionales de la fe, sino una cierta *razonabilidad* de la fe, en el sentido de que sólo la fe y la caridad dan cuenta de los límites y de los deseos verdaderos de la razón¹²⁴.

7. REFLEXIONES EN TORNO A LA ACTUALIDAD DE PASCAL

Como dijimos al inicio de nuestro ensayo, estamos viviendo en una época que se debate entre el triunfo de la razón instrumental y una evidente crisis de toda racionalidad. El mismo imperio de la razón instrumental deja aflorar la contradicción de la pérdida de los fines, del naufragio o la subjetivización de los valores. Pascal es en cierto modo el que ha previsto esta crisis en los albores de la modernidad. El afianzamiento de la confianza en la razón ha seguido varios caminos, hasta encontrar una cima en el período que va de Kant a Hegel.

En realidad es algo esquemático y simplificador afirmar que el trayecto de la historia del pensamiento occidental, que va de Descartes a Hegel, sea un avance pa- rejo y sostenido hacia el triunfo de la racionalidad. Sabemos por ejemplo que la vertiente empirista cuestionó algunos de los fundamentos del llamado racionalismo moderno. Pero la obra de Kant llevó toda esa crítica hacia el terreno de una nueva reafirmación de la razón¹²⁵.

¹²³ *Pensées*, B 670.

¹²⁴ «Qu'on examine l'ordre du monde sur cela, et qu'on voie si toutes choses ne tendent pas à l'établissement des deux chefs de cette religion: Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend. Qui le connaît?, la raison de toutes choses» (*Pensées*, B 556).

¹²⁵ Dice al respecto Hegel: «Cartesius setzte die Gewissheit als Einheit des Denkens und Seins. Jetzt (con Kant) haben wir da Bewusstsein des Denkens in seiner Subjektivität: d. i. a) als Bestimmtheit gegen die Objektivität; b) als Endlichkeit, Fortgehen an endlichen Bestimmungen. Wir sehen die Freiheit des subjekts wie bei Sócrates und den Stoikern; aber die Aufgabe in Ansehung des Inhalts ist

Después de la caída del idealismo hegeliano, se sintió la necesidad de remover los fundamentos de esa apoteosis de la razón. A partir de Schopenhauer, y luego de Nietzsche, se quiebra la confianza en la razón como constructora del mundo y en su lugar se entroniza la voluntad o la vida. Nietzsche ha obrado una acción tendiente a disolver el primado de lo intelectivo y de lo moral¹²⁶.

Todo a lo largo del siglo XX, se han sucedido formas diversas de irracionalismo. Muchos son los ejemplos que se podrían aducir en el período que va de Nietzsche a la postmodernidad¹²⁷. Lo importante —un dato perfectamente objetivo, por otra parte— es constatar que en la cultura actual hay, por muchos factores convergentes, una crisis de la racionalidad: por una parte una reducción de la razón a la razón científico-técnica, a la razón instrumental; y por otra una quiebra de la hegemonía de lo racional en vista de la afirmación de lo instintivo, de lo pulsional. La misma característica podría observarse en la evolución de la filosofía del lenguaje: desde la correspondencia con la lógica formal, a la multiplicidad de los juegos del lenguaje, los cuales son según el último Wittgenstein, manifestaciones de diversas formas de vida¹²⁸. Si observamos las cosas al margen de los sistemas filosóficos, vemos que en la vida ordinaria se entrecruzan las líneas contradictorias de una racionalidad calculadora, patente en la tecnificación del tejido económico-social, y manifestaciones de una vitalidad desordenada, de impulsos mal reprimidos, de brotes contradictorios de irracionalidad.

Pascal tiene el mérito de haber planteado por primera vez, en los albores de la modernidad, que la razón, disociada de sus raíces en el corazón humano, y desviada de su sentido del límite, conduciría a un vaciamiento de su propio significado: a una crisis producida desde su propio interior. Tampoco es mera casualidad que en Pascal se hayan unificado el creador de la primera máquina calculadora¹²⁹ —todo un símbolo de la razón instrumental que habría de imperar en el futuro— y el filósofo de la insuficiencia de la razón. Es que en el fondo ambos fenómenos —la culminación de la razón instrumental y la crisis de la hegemonía de la razón— son, en la interpretación pascaliana, manifestaciones del mismo movimiento de *divertissement* «racional». El *divertissement* no es un gesto exclusivo del sentimiento extraviado, volcado hacia lo exterior, olvidado de sí. También la razón, separada del sentimiento y de los primeros principios, «se divierte» explayando algunas de sus potencialidades: se vuelca con curiosidad incesante hacia el dominio autosuficiente del mundo exterior, a la organización de los artefactos, a la construcción de la técnica. Pier-

höher gestellt. Es wird gefordert die Erfüllung mit der Idee der Vollkommenheit, d. i., dass der Inhalt selbst sei die Einheit des Begriffs und der Realität (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, ed. cit., pp. 329-330).

¹²⁶ Cfr. K. LÖWITZ, *De Hegel a Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires 1974, pp. 246-282.

¹²⁷ Cfr. a modo de ejemplo, J.-F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Teorema, Buenos Aires 1987; J. PICÓ (Ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid 1988; J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1989.

¹²⁸ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, n. 241, Crítica, Barcelona 1988, p. 216.

¹²⁹ Cfr. *La machine d'arithmétique*, en *Oeuvres complètes*, ed. Lafuma, pp. 187-193.

de así su rumbo privándose del sentido teleológico, y agotando su capacidad de abrir horizontes de sentido¹³⁰.

El aporte de Pascal a la filosofía moderna, por lo tanto, no se limita a poner un toque de *esprit de finesse* dentro del nuevo racionalismo nacido con Descartes. Su visión encierra un *significado anticipador* más profundo: la razón, separada de su fuente cordial, vuelta omnipotente y omniabarcadora, termina mostrando su debilidad y su insuficiencia. La adoración de la razón, o su identificación con el Ser divino, incluye subrepticiamente la manifestación lenta pero segura de su propio naufragio. El *vacío* y el aburrimiento existenciales, nacen del hecho que la razón no encuentra una meta adecuada a su verdadera identidad, un fin en el que satisfacer su apertura a lo infinito¹³¹. El conjunto de la filosofía moderna, incluyendo el siglo XX, presenta, por lo tanto, este singular experimento: es como un camino emprendido con confianza en la fuerza y en la capacidad conductora de la razón, que la exalta hasta considerarla como la única guía valedera de la vida humana. El resultado es un *empequeñecimiento expansivo* de la razón (en el sentido de una reducción a la racionalidad científico-técnica), y una evidencia del vacío a que esa exaltación da lugar.

A pesar de este carácter anticipador del pensamiento de Pascal, es el caso de preguntarse si su solución, o la solución a la cual él apunta, no deriva hacia alguna forma de fideísmo o de irracionalismo. Es verdad que, según hemos visto, él condena tanto la oposición a la razón como el exceso de confianza en ella. Tal vez haya remarcado con tintas demasiado fuertes la debilidad de la razón, sus límites, su situación de *caída*. Si bien en la fe y en el amor vuelven a encontrarse las líneas convergentes del sentimiento y de la razón, el paso es siempre algo que va más allá de las posibilidades humanas: es un don, una gracia.

Hay algo de salto en el planteo de la «apuesta» (*pari*)¹³²: algo que toca el corazón y la voluntad, y en lo que la razón sólo encuentra indicios, signos que apuntan a una realidad, pero que no la presentan con total evidencia. Un lector demasiado suspicaz, tal vez pueda notar que hay algo de resentimiento en las críticas que Pascal hace contra la filosofía cartesianas, «inútil e incierta»¹³³, resentimiento que le hace subestimar la importancia de la renovación epistemológica llevada a cabo por Descartes. Hay numerosos pasajes en los que Pascal hace suya la convicción de que la grandeza del hombre reside en su pensamiento. Muchas de sus ideas sobre el lugar

¹³⁰ Ha descrito bien la relación entre razón tecnológica y debilitamiento del sentido teleológico U. GALIMBERTI, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 665-666 y 670-671.

¹³¹ «Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le desespoir» (*Pensées*, B 131). Cfr. también B 128.

¹³² «La raison n'y peut rien déterminer: il pencherons-nous? La raison n'y peut rien déterminer: il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un Jeu, à l'extrême de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile. Que gagerez-vous? Par raison, vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre; par raison, vous ne pouvez défendre nul des deux [...] Oui, mais faut parler» (*Pensées*, B 233).

¹³³ *Pensées*, B 78.

del hombre en el universo tienen innegable relación con la centralidad otorgada a la persona humana en el Renacimiento y la filosofía cartesianas. Sin embargo, Pascal refleja una postura que toma distancia de la sobrevaloración de la razón. Como hemos hecho notar, la relación entre razón y fe tal como la ve Pascal, difiere de la tradición escolástica, puesto que el acceso racional a Dios es relativizado en su importancia. Tampoco es acorde con las ideas de Descartes al respecto. La fe es vista como algo que interesa más decididamente al destino del hombre, y la razón como algo noble pero frágil, limitado, enfermo, casi como un lugar de paso para el encuentro de lo definitivo. La contraposición entre el Dios de los sabios y de los filósofos y el Dios de Jesucristo, es demasiado drástica y se aleja igualmente de la tradición filosófica agustiniana¹³⁴.

Tal vez no sea inoportuno señalar que Pascal acertó en cuanto a la previsión del desenlace al que daría lugar la exaltación de la racionalidad y la unilateral acentuación de los desarrollos de la nueva ciencia. No nos pronunciamos con todo aquí sobre su diagnóstico integral de la filosofía cartesianas. Más allá de la relación histórica entre Pascal y Descartes —y cualesquiera fueren las respectivas interpretaciones a que dan lugar— interesa señalar que *hoy no nos perjudica tanto la acentuación del valor de la razón cuanto la reducción de la razón a la instrumentalidad científico-técnica*¹³⁵. En plena crisis del racionalismo —tal como la describió hace más de sesenta años Edmund Husserl¹³⁶— la solución no hay que buscarla con exclusividad en el salto de la fe o en la apuesta existencial. Es preciso reconducir la razón a su relación con el sentimiento y los valores, pero también reconocerla en su verdadero alcance, distinguir su sentido interior de las aplicaciones científico-técnicas y superar el endiosamiento a que fue conducida durante la era moderna. La vuelta al *hombre interior* y a su relación con la trascendencia es algo inherente al verdadero sentido de la racionalidad.

Un aspecto que hay que tener presente, para la correcta evaluación del pensamiento de Pascal, es que su concepto de razón permanece, por decirlo así, en un nivel privado. No hay todavía en su época la concepción de cultura o de «espíritu» en el sentido sociocultural, que se introduciría con la Ilustración, especialmente después de la obra de Helvetius. Por lo cual, aunque hay en la lectura pascaliana elementos que ayudan a interpretar la crisis social y los conflictos de la razón en el campo cultural, sin embargo él piensa siempre en términos de la razón individual. La relación entre razón, pasiones, fe, apuesta, está siempre dada a nivel personal¹³⁷.

¹³⁴ Aun cuando en el agustinismo teológico hay temas que se acercarían a la problemática de Pascal (el pecado original), en el agustinismo filosófico hay una mayor armonía entre razón y fe. Un ejemplo de ello es, en el período moderno, el pensamiento de Malebranche. Véase nuestro ensayo «Malebranche y el *libertinage érudit*»: *Sapientia* 52 (1997) 41-74.

¹³⁵ A pesar de que autores como M. Heidegger y E. Severino vean una substancial continuidad entre la racionalidad cartesianas y la racionalidad científico-técnica, creemos que ambos aspectos deben ser distinguidos tanto desde el punto de vista histórico como teórico.

¹³⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Die Crisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen phänomenologie*, M. Nijhoff, La Haye 1954, cap. I.

¹³⁷ Cfr. todo el fragmento B 233.

Sin embargo, la interpretación de la crisis de la razón en Pascal tiene su proyección al campo histórico-social: la debilidad y la caída que Pascal ve en el hombre individual, se aplican análogamente a la razón cultural. El desarrollo de la cultura occidental en los últimos dos siglos ha desmentido la aserción hegeliana de que «todo lo real es racional y todo lo racional es real»¹³⁸. La historia no es la construcción de la razón en el tiempo, sino la mezcla de factores racionales e irracionales.

La interpretación de Pascal ha hecho brecha también en este sentido. La debilidad y el riesgo de autosuficiencia que él veía en la razón personal, se han proyectado de algún modo en la razón cultural y comunitaria. En la cultura, no todo es espíritu objetivado; hay también dispersión, disonancias, manifestaciones de lo irracional. En la cultura, como en la vida individual, se hacen evidentes las debilidades de la razón. Sin compartir el pesimismo tan acentuado de Pascal en torno a la vigencia de la vida moral y de la justicia, es bueno tener en cuenta que él acierta cuando ve en el «gran mundo» signos de vacío y de aburrimiento¹³⁹. La orientación agustiniana de Pascal y su propia experiencia interior le alejan en demasía del orden temporal y de los valores del mundo social y político¹⁴⁰. Pero su diagnóstico guarda una curiosa actualidad para nuestro tiempo.

Todo esto nos conduce a preguntarnos por los caracteres que ha de revestir una renovación de la auténtica racionalidad en nuestro tiempo. Es evidente la imposibilidad de compartir un racionalismo a la manera ilustrada, y tanto menos en la manera hegeliana. También se ha mostrado insuficiente el reclamo hacia una racionalidad científico-técnica, porque ella misma genera en su esencia, un vacío de sentido y un apocamiento de la finalidad. Menos satisfactoria aún es una solución que combina pendularmente la racionalidad técnica con una irracionalidad vital e instintiva.

Independientemente del problema de que se comparta o no una fe religiosa, es necesario recuperar la ecuación entre *verdad* y *razón*; no en el sentido racionalista, sino como una afirmación de que la vocación de la racionalidad es el descubrimiento de la verdad. Es el sentido de la gran tradición clásica, y que ha sido renovado con singular fuerza —aunque a menudo malinterpretado— por Husserl y la vertiente fenomenológica¹⁴¹. El «retorno a la razón» no debería significar una oposición a un sentido intuitivo. La razón necesita, junto con el elemento discursivo, también un diálogo con el intelecto y con el sentimiento. La razón y la vida debieran ser el nuevo ámbito en el que se capta lo real. Para ello es preciso que la razón se relacione con el ser y la verdad. Esta tesis concuerda, en su esencia más profun-

¹³⁸ «Was vernünftig ist, das ist wirchlich; und was wirklich ist, das ist vernüftig» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 24).

¹³⁹ Cfr. *Pensées*, B 139.

¹⁴⁰ Para el encauadre de las ideas de Pascal en el entorno agustiniano de Port-Royal, cfr. SAINT-BEUVÉ, *Port-Royal*, Sansoni, Firenze 1964; L. GOLDMAN, *El hombre y lo absoluto*, cit.

¹⁴¹ Cfr. E. HUSSERL, *Erste philosophie* (1923/1924), II, M. Nijhoff, La Haye 1959, §§ 32-32. Más recientemente ha insistido en estos aspectos de la fenomenología, alejándose de las reducciones idealistas a que da lugar la filosofía de Husserl, J. SEIFERT, *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 203-249.

da, con la concepción tomista de la razón¹⁴². El descubrimiento de la verdad interior y de la evidencia a que da lugar, es un punto de apoyo para el avance para cualquier otro develamiento de la verdad¹⁴³.

La crítica pascaliana al primado de la razón, no debería conducir a una negación del valor de la razón. Demasiadas son las formas que ha revestido el irracionalismo durante los dos últimos siglos, y demasiado evidentes sus falencias. Es preciso, por el contrario, reencontrar el verdadero sentido de la razón, estrechamente relacionada con la intuición y el sentimiento, en la búsqueda de la verdad del ser. Por lo tanto, la primera condición para que la razón se reencuentre a sí misma y reencuentre el propio destino, es ponerla *al servicio de la intelección del ser*¹⁴⁴. Para ello, la razón ha de renunciar, como bien lo indica Pascal, a toda pretensión de omnipotencia o de autosuficiencia. Orientada hacia la verdad y hacia el ser, se pone al servicio de la vida y de la realidad. La razón, siendo el pensamiento ejercido en el devenir temporal, no absorbe el ser y la realidad, sino que se subordina a ellos¹⁴⁵. El tema, luego, de la relación entre razón y fe no tiene en Pascal los mismos rasgos que en la gran tradición escolástica, y ni siquiera se asemeja al agustinismo filosófico propiamente dicho. Por el contrario, diríase que Pascal acentúa las distancias entre el saber científico y filosófico y el conocimiento de Dios por la fe y la caridad. La suya no es una posición netamente fideísta. Pero la «razonabilidad» de la fe no significa para él una armonía entre un sistema filosófico y la Palabra de Dios, sino más bien que el paso de la fe no encierra contradicciones para la razón. Pero es un salto que va más allá de sus posibilidades. Uno de los rasgos de la «razonabilidad» de la fe es que en

¹⁴² Lo que intentamos sugerir es que, no obstante la distancia que existe entre la concepción de la razón en Santo Tomás y la razón moderna, hay en el Aquinato una clara afirmación de la relación de la razón con la verdad: «Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam» (*Summ. theol.* I q. 79 a. 8c). Esa relación aparece aún más claramente en la distinción agustiniana, que Santo Tomás hace suya, entre la *ratio superior*, «quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis», y la *ratio inferior*, «quae intendit temporalibus rebus» (*Summ. theol.* I q. 79 a. 9c.) Puede verse una discusión más amplia del tema en *De verit.* q. 15 aa. 1-5.

¹⁴³ Ésta es la tesis que comparten Descartes y Husserl, aun en las diferencias de sus respectivas posiciones: cfr. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Paulinas, Madrid 1979. «Las palabras délficas *gnosti seautón* han cobrado un nuevo significado. La ciencia positiva es ciencia que se ha perdido en el mundo. Hay que perder primero el mundo por medio de la *epoché* para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo. *Noli foras ire*, dice San Agustín, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*» (*Ibid.*, p. 234).

¹⁴⁴ «Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplans, sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiens; *superior ratio* nominatur. Secundum vero quod ad inferiora convertitur vel conspicienda per contemplationem, vel per actionem disponenda, *inferior ratio* nominatur» (*De verit.* q. 15 a. 2c.). La visión tomista remarca con igual fuerza los alcances de la razón y su finitud.

¹⁴⁵ «Nec tamen est simpliciter dicendum quod sit alia potentia qua intellectus cognoscit necesaria, et alia qua cognoscit contingentia: quia utraque cognoscit secundum eamdem rationem obiecti, scilicet secundum rationem entis et veri. Unde et necesaria, quae habent perfectum esse in veritate, perfecte cognoscit; utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his de monstrat. Contingentia vero imperfecte cognoscit; sicut et habent imperfectum esse et veritatem» (*S. THOMAS, Summ. theol.* I q. 79 a. 9 ad 3um).

ella la razón encuentra una confirmación no contradictoria de los propios límites. La fe es un *obsequium rationale* también y sobre todo, en cuanto que el acto supremo de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la superan.

Hoy, el gran desafío que nos presenta la obra de Pascal es cómo reencontrar el valor de la razón, sin repetir las aporías de las diversas formas de racionalismo, y sin ceder a las tentaciones de retorno a lo instintivo y a lo pulsional¹⁴⁶.

FRANCISCO LEOCATA S. D. B.

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

¹⁴⁶ La tesis de que el afianzamiento de la razón instrumental va parejo con la expansión de lo irracional, ha sido defendida por la escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse), y más recientemente por J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid 1987. Extrema esta postura, estableciendo una suerte de apología de la técnica, U. GALIMBERTI, *Psiche e techne*, pp. 698-703.

LA CONTRIBUCIÓN DE JACQUES MARITAIN A LA TEOLOGÍA NATURAL

1. LAS BASES DEL PLANTEAMIENTO MARITAINIANO

1. J. Maritain ha sido un filósofo de conocida influencia en muchos ámbitos del pensamiento contemporáneo: desde la metafísica a la filosofía política, pasando por la ética o la estética, no hay área que no haya investigado personalmente y en el que no haya dejado su huella.

Aunque no haya sido, desde luego, el objeto predilecto de los investigadores de la obra maritainiana y sus aportaciones hayan pasado prácticamente desapercibidas, la teología natural tampoco ha escapado a la mirada de nuestro autor. ¿Cómo no iba a provocar su inquietud si se ocupa de cuestiones que tienen que ver con el destino humano y pueden dar respuesta a su agonía actual? El mal, el dolor, el amor, la existencia de Dios, son asuntos demasiado serios como para que el hombre pueda darles la espalda. Maritain no lo ha hecho, sino que sus reflexiones sobre ellos —en el marco de un saber con pretensiones de ciencia estricta— han nacido de su propia situación espiritual y de la contemplación del estado presente de la civilización humana.

Quizás por ello, los análisis maritainianos en este campo tienen un aire mucho más original y cercano a la realidad que las complicadas elucubraciones de otros filósofos. El hecho es, sin embargo, que no han tenido el eco que merecen en un tiempo poco receptivo para con estos temas y en el que, al decir de Maritain, «la razón está falseada y pervertida en su raíz»¹.

2. La conciencia de esta situación exigió a nuestro autor la realización de una tarea de «desescombro» antes de adentrarse en el dominio de la teología natural, una tarea de «liberación» y «saneamiento» de la inteligencia que consideró como la más importante de las necesidades prácticas impuestas por el estado actual del mundo. Se trata, en principio, de dos momentos —el uno, gnoseológico, el otro, por así decir «ontológico»— que acabarán convirtiéndose en columnas esenciales de nuestro acceso racional a Dios según la perspectiva maritainiana. Por un lado,

¹ J. MARITAIN, «Un nouveau livre sur Dieu», en *Jacques & Raissa Maritain. Oeuvres complètes*, Éditions Universitaires, Fribourg-en-Suisse 1986ss [=OC], t. I, p. 1106.

frente a los «males dominantes» del idealismo y el científicismo, Maritain pretenderá fijar de una manera sólida el valor universal, real, trascendental y analógico de nuestro conocimiento; y por el otro, nos pondrá en contacto con la sobreabundancia del ser a través del germen de su intuición metafísica.

a) La restauración de la objetividad de nuestra inteligencia, que constituye la solución maritainiana del problema gnoseológico planteado por el realismo crítico, se propone superar las limitaciones impuestas por otras soluciones fenomenistas y, con ello, garantizar en última instancia nuestro acercamiento especulativo a Dios. En efecto, el filósofo que reflexiona sobre Dios, dice Maritain, «debe saber que la inteligencia difiere de los sentidos en naturaleza y no sólo en grado; que lo que va a buscar en las cosas, es el ser; y que el ser es, en un grado u otro, inteligible o captable por la inteligencia»².

b) Junto a ello, la luz primordial de la idea de ser, que abraza en su analogicidad la totalidad de lo real y nos descubre el valor ontológico de los primeros principios, permitirá que nos apliquemos no sólo a un conocimiento objetivo de las realidades contingentes, sino, en modo parcial y diverso, al conocimiento de Dios mismo. Por eso, el filósofo del que hablábamos «debe saber, además, que el ser de las cosas no es uno y el mismo en todas ellas, sino que difiere en cada una a pesar de ser captado en la misma idea de ser y expresado por la misma palabra (es lo que los tomistas llaman la analogía del ser y los trascendentales, es decir, los objetos de pensamiento que desbordan todo género y toda categoría) [...] Debe saber que las leyes del ser tienen tanta extensión como el ser mismo; así, el principio de identidad —todo ser es lo que es— vale para toda la extensión del ser, absolutamente hablando; y el principio de causalidad para toda la extensión del ser que envuelva en algún grado contingencia o mutabilidad»³.

Precisamente estas herramientas serán las que nuestro autor utilice para edificar su teología natural: «Es gracias a la intuición intelectual del ser, por medio del principio de identidad y los principios que forman cuerpo con este principio supremo, por este único medio, primordialmente implicado en el juego natural de la inteligencia, como nuestra razón se eleva hasta Dios»⁴.

3. Los dos fundamentos citados se traducen para Maritain en un encuentro de la inteligencia con el misterio ontológico, que está a la base de toda reflexión filosófica. Hablar de encuentro significa aquí, en realidad, una exigencia de adecuación del pensamiento humano al ser y no la inclusión del ser en el pensamiento humano. En esta medida, el planteamiento maritainiano es un planteamiento «antimoderno». Pero, como hemos visto, exige también una consideración adecuada y no recortada de la inteligencia y un respeto por el carácter análogo y trascendental del ser, que permiten calificar la posición de Maritain como «ultramoderna».

Más allá de las concepciones modernas y su desconocimiento del papel de la idea, la recuperación del justo equilibrio pasaba, para nuestro filósofo, por una re-

² J. MARITAIN, *Approches de Dieu*, en OC X 25.

³ *Ibid.*, 25-26

⁴ J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne. Études critiques*, en OC I 176-177.

dención del carácter intuitivo y cognitivo de la percepción intelectual humana. Si hay algo propiamente original en su «epistemología existencial» que, a la vez, ha sido blanco de las mayores críticas por parte de algunos neotomistas, es este énfasis en una intuitividad que alcanza todas las operaciones del entendimiento y se halla presente en todos los saberes, y que no deja de ser un legado intelectual del tantas veces criticado maestro Bergson. La aplicación del intelecto a la experiencia es la que hace posible, a través de la intuición metafísica del ser, captar el valor analógico de este concepto y justificar un posterior conocimiento discursivo —positivo, aunque parcial— de la realidad divina, que había sido considerado imposible por el agnosticismo moderno.

Intuitividad y discursividad son, pues, inseparables. Como ha dicho V. Pellegrino, para el filósofo tomista «la razón sin intuición es ciega [...], la intuición sin la razón es incomunicable [...] y ambas, intuición y razón, son medios para la solución de los problemas y el conocimiento del misterio de lo real»⁵.

4. Este equilibrio entre intuición y razón es el que permite también a Maritain, ya inmerso en el ámbito de la teología natural, superar tanto el racionalismo como el irracionalismo: ni tenemos, en nuestro estado actual, una intuición de la realidad divina, ni podemos llegar a conocer ésta exhaustivamente; pero, partiendo de la intuición metafísica del ser y avanzando «al paso de la razón», sí podemos alcanzar un conocimiento analógico de Dios (*per speculum et in aenigmate*) que se transforma, además, en la cumbre, en una cierta contemplación filosófica⁶.

⁵ V. PELLEGRINO, «Intuizione, ragione e misterio in Jacques Maritain», en *Atti del Convegno internazionale di studio*, promosso dall'Università cattolica, Milano 20-23 ott. 1982, *Vita e pensiero*, ibi 1983, pp. 547-559.

⁶ A pesar de su rechazo esencial de la existencia de un conocimiento intuitivo de Dios, nuestro autor no deja de reconocer en nuestro conocimiento analógico de Dios un cierto grado de intuitividad, que ha depurado con el transcurso del tiempo y en el que la metafísica desembocaría. En *La philosophie bergsonienne*, Maritain había caracterizado el conocimiento analógico o indirecto mediante su oposición al conocimiento intuitivo o directo. Denomina *intuición en general* a «la percepción intelectual que tiene lugar cada vez que la inteligencia capta un objeto que le es connatural» (*La philosophie bergsonienne*, en OC I 244-245). Lo propio, precisamente, del concepto es esta referencia directa y sin mediación al objeto, que le libra de las redes del idealismo. No obstante, ya en esta misma obra admite una doble cuña intuitiva, incluso en el conocimiento analógico: en primer lugar, la intelección directa del objeto intermedio y por cuya similitud con el superior alcanzamos éste; en segundo lugar, la intuitividad propia del discurso que, contemplando la conclusión, ha asimilado en sí mismo el carácter intuitivo de los primeros principios que intervienen en el razonamiento. Muchos años después, tratando declarificar el papel desempeñado por el intelecto y por la razón en la construcción y desarrollo de los saberes, Maritain acentuará de manera notable este carácter intuitivo: «Cuando el *habitus* metafísico ha alcanzado su desarrollo en el hombre, y cuando, en particular, se dirige ante todo hacia Dios y las cosas divinas según son capaces de acceder a ellas las fuerzas naturales de la inteligencia humana, la metafísica desemboca sobre un género de contemplación que debemos llamar contemplación filosófica, y que, como toda contemplación, comporta una cierta manera superior de intuitividad» (*Approches sans entraves*, en OC XIII 983). ¿Qué entiende ahora nuestro autor por contemplación filosófica? En *Théonas*, uno de sus primeros escritos, había hablado de una cierta «contemplación de los filósofos», diferenciándola de lo que denominaba *contemplación cristiana* (*Théonas*, en OC II 796). Lo vuelve a hacer en *Degrés du savoir* (OC IV 743-745) y, con mayor amplitud y sentido un tanto distinto, en los *Quatre essais*. En esta última obra, al aplicar el conocimiento por connaturalidad intelectual al caso de Dios, se pregunta:

Siguiendo la tradición, reserva el título de conocimiento analógico al conocimiento que le es posible adquirir a la inteligencia humana de las cosas espirituales, o, con mayor precisión, de aquellos analogados superiores del ser que no caen primero bajo nuestra percepción y que sólo son alcanzados por intermedio de un analogo aprehendido previamente y con el que guardan alguna relación de semejanza. Se comprende entonces, por qué debe hablarse aquí de analogía de proporcionalidad propia. En ella, «se trata de un concepto de suyo análogo (por ejemplo *ser* dicho de la criatura y de Dios) que designa, en cada uno de los sujetos de los cuales se dice, algo que es dado a conocer por la semejanza de las relaciones que respectivamente tienen uno de estos sujetos (criatura) con el término (*ser*) designado en él por este concepto, y el otro (Dios) con el término (*ser*) designado en él de una manera semejante por el mismo concepto. Se ve de inmediato que en estas condiciones (siendo el concepto entonces análogo de suyo) la analogía de proporcionalidad propia hace aprehender la cosa analógicamente conocida, según el significado propio del concepto. El significado del concepto, que no es uno sino con una unidad de proporcionalidad, se halla, pues, intrínseca y formalmente en cada uno de los analogados⁷. Éstos, cuando son objeto de conocimiento analógico, si bien no se nos ofrecen como objetos y no son conocidos en su esencia (quiditativamente),

«¿Cómo la intelección ananoética, lanzada por el movimiento actual del pensamiento metafísico hacia la causa del ser, y sabiendo que la realidad divina, aunque encuadrada en el modo humano de conocer, sobrepasa infinitamente nuestro modo de conocer y no está circunscrita por ninguno de nuestros conceptos, no trataría de estabilizarse en una meditación más simplificada y mejor sentida de esa realidad? ¿No es éste un efecto normal del aumento intensivo del hábito de sabiduría natural, especialmente si, en cuanto a sus condiciones de ejercicio, se halla en el clima de las confortaciones de la gracia? Indudablemente, una tal contemplación es más especulación que contemplación y su inmovilidad permanece imperfecta con relación a la inmovilidad superior de la contemplación sobrenatural [...] Sin embargo, merece propiamente, aunque de una manera analógica, el nombre de contemplación» (*Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, en OC VII 163). En *Approches sans entraves* acabará de delimitarla: «Es una contemplación puramente intelectual —como la contemplación propia de la mística natural—, pero positiva y sin inversión del impulso natural hacia el saber, debida, cuando el espíritu se fija sobre ellos para absorberse, a los conceptos analógicos gracias a los cuales conocemos a Dios *per speculum in aenigmata*» (*Approches sans entraves*, en OC XIII 984). Pero, ¿cómo es posible esta contemplación y qué elemento de intuitividad comporta? El objeto que el filósofo que medita sobre Dios contempla no es otro que sí mismo, su modo humano de concebir a Dios, la desproporción de sus ideas respecto a la incontenible realidad divina, la experiencia cada vez más profunda de su ser de criatura frente al Creador que anhela conocer. Es precisamente esta conciencia de su ineficacia la que refleja nuevos destellos sobre sus pobres conceptos analógicos y dan mayor valor a su conocimiento de la trascendencia divina, «de una manera indirecta y por una especie de reversión sobre el objeto —en el que cambia de signo— de un dato negativo presente en el espíritu cognosciente (*Ibid.*, 986). Maritain insiste en que se trata de una experiencia y una contemplación puramente intelectuales, aunque puedan ir acompañados de un sentimiento de amor natural a Dios. La encuentra mucho más cercana a la adoración, a la que considera una virtud «esencialmente humana» que deriva de una especie de religión natural «transparente como en filigrana en todas las religiones de la humanidad». El elemento de «nescience» que comporta nuestro conocimiento analógico de Dios se convierte así en el sujeto que conoce, y por una especie de inversión, en una imagen —negativa— de algo infinitamente positivo en Dios: su «divina sublimidad». Este es el elemento de intuitividad que el espíritu capta y que, por lo demás, no añade demasiado a nuestro conocimiento efectivo de Dios.

⁷ *Les degrés du savoir*, en OC IV 1011.

sí son por tanto «designados intrínseca y propiamente». Maritain dirá que son «constituidos como objeto de intelección, pero como desde lejos, no en sí mismos»⁸. La luz de la inteligencia los habrá captado como por un reflejo del análogo conocido, mediante la abstracción del análogo trascendental y a través de lo que Maritain ha llamado «intelección ananoética».

Aunque ha distinguido en esta tres grados: el conocimiento humano de los espíritus puros creados, el conocimiento de Dios propio de la sabiduría teológica y el conocimiento de Dios propio de la metafísica como saber supremo del orden racional, es sólo este último el que aquí nos interesa y en el que nos vamos a extender un poco más.

2. EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO DE DIOS

1. A la hora de precisar la naturaleza de este conocimiento natural y determinar cómo puede constituirse en saber, Maritain afronta una cuestión fundamental que no puede quedar sin respuesta: ¿qué podemos conocer de Dios por la pura razón y cuál es el rango y estatuto epistemológicos de ese conocimiento? Maritain clarifica este punto de acuerdo con la distinción clásica entre *scire quia est*, o «saber *quia*», y *scire quid est*, o «saber *propter quid*».

«*Scire de aliquo quid est*, es saber tratar según sus exigencias propias la cuestión: ¿en qué consiste la esencia de la cosa? y por consiguiente, saber definir la cosa por sus predicados esenciales y saber asignar la razón de sus propiedades. Por eso el conocimiento del *quid est* consiste en conocer en el registro o en la perspectiva de la razón de ser, o en saber qué es la cosa en sí misma [...] *Scire de aliquo quia est* es saber tratar según sus exigencias propias la cuestión ¿existe la cosa o no?, aun cuando no se conozca su naturaleza sino por medio de lo que ella tiene de común (unívoca o analógicamente) con otras (*per communia*). Ello no implica en modo alguno ignorar absolutamente la naturaleza de la cosa, como tampoco es saberla en sí misma y por sus predicados esenciales hasta su última diferencia»⁹. (Maritain denomina a éste último «saber en el registro o en la perspectiva del hecho»).

2. Nuestro autor reserva el conocimiento quidditativo de la esencia divina a la visión beatífica e incluye en el género *quia*, en diversos grados, a todos los conocimientos alcanzados por intelección ananoética. En concreto, partiendo de los hechos sensibles e investigando sus razones de ser —lo visible forma también parte material del saber metafísico, aunque no constituye formalmente su medio de demostración ni en él se verifican sus conclusiones—, la metafísica se eleva hasta Dios mismo como Causa primera y transinteligible de la naturaleza, erigiéndose de este modo en teología natural¹⁰.

⁸ *Ibid.*, 656.

⁹ *Ibid.*, 1015-1017

¹⁰ Como bien ha dicho Vittorio Possenti, «En cuanto ontoteología, la metafísica de Maritain no se encierra en el ente, sino que es transóntica; asciende hasta el Ser por sí subsistente, fundamento abso-

En ella, la analogía constituye la forma misma y la regla del conocer; incluso el objeto término de nuestro conocimiento es contemplado aquí bajo una perspectiva puramente humana, en el espejo de las cosas sensibles y la analogía del ser —*Deus sub ratione primi entis*—. Nuestro autor hablará de «analogía incircumscripiva o no conteniente»: los conceptos que designan propiedades trascendentales y que se aplican propia e intrínsecamente a Dios, no circunscriben ni limitan su realidad. Concebimos en derecho esta aplicación con unos cánones distintos a los contornos con los que se nos muestran en los analogados inferiores.

Sin embargo, esta limitación que afecta a nuestro modo de concebir —ceñido al analogado inferior, material y creado—, no toca al significado del concepto —análogo y polivalente—: «Nosotros conocemos ananoéticamente los analogados superiores alcanzando dianoéticamente por el analogado inferior el análogo mismo»¹¹. El analogado divino queda así libre, en cuanto al significado del concepto, de las impurezas propias del analogado inferior, y aún le convendrá dicho nombre más propiamente que a éste, a pesar de ser deficiente respecto a su objeto por la manera de concebirlo.

3. Maritain distingue de forma general en todo signo, concepto o nombre, dos cosas: el objeto en sí que hace conocer y el modo en que hace conocer. Aplicados a Dios, los conceptos podrán sufrir, por tanto, de una doble limitación: unas veces, el límite procederá de su significado mismo, como en el caso de nociones como cuerpo, movimiento etc., cuyas perfecciones no pueden decirse de Dios sino metafóricamente y están en Él *virtualiter eminenter*.

En otras ocasiones —las nociones referidas a perfecciones trascendentales— lo deficiente será nuestro modo de concebir, adecuado al modo como existen en las cosas las perfecciones que, en estado puro, preexisten en Dios. «Síguese de aquí que los nombres y conceptos que en modo propio convienen a Dios, guardan al aplicarse a Él todo su valor inteligible y toda su significación: el significado está en Dios todo entero y con todo lo que lo constituye para la inteligencia (“formalmente”, y con más propiedad incluso que en las criaturas); al decir “Dios es bueno” calificamos intrínsecamente la naturaleza divina y sabemos que hay en ella todo lo que necesariamente comprende la bondad. Pero en esta perfección en acto puro —que es Dios mismo—, hay infinitamente más que lo significado por su concepto y su nombre (no lo circunscribe). Existe en Dios en una forma que excede al infinito nuestra manera de concebir (“eminentemente”). Sabiendo que Dios es bueno, ignoramos todavía qué es la Bondad divina, pues Él es bueno y verdadero como

luto y originario, absoluto en el tiempo y más allá del tiempo, hasta Dios, cuya captación racional es el vértice de la metafísica. Alcanza por ello a nombrar a Dios, realizándose como teología natural, como «teo-filosofía» (V. POSSENTI, «L'onto-teologia: Le intenzionalità fondamentali della teoresi di J. Maritain», en *Religione, ateismo e filosofia*, Biblioteca di Scienza Religiosa 39, Ed. Las, Roma 1980, p. 215). Josef Reiter ha hablado, en este mismo sentido, de una «teología natural modelada ontológicamente» (J. REITER, *Intuition und Transzendenz. Die ontologische Struktur des Gotteslehre bei J. Maritain*, Epimeleia 9, Pustet, München & Salzburg 1967, p. 177; cfr. también pp. 149-157).

¹¹ J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, OC IV 1013, nota 4.

ningún otro; y es como no es ninguno de los seres que nosotros conocemos»¹². La vía de la negación coronará, pues, las de causalidad y eminencia. ¿Qué queda entonces? Queda que nuestros conceptos pueden ser aplicados a Dios y significarán algo de la sustancia divina, pero no de forma perfecta, «no según lo que es —dice Maritain citando a Santo Tomás—, sino como es entendida por nosotros; no de un modo comprehensivo, sino imperfectamente»¹³.

En un inevitable movimiento pendular el conocimiento analógico, en sus diversos grados, salva a la filosofía del agnosticismo: no debe decirse, concluye Maritain, «no sabemos lo que es Dios», sino «no sabemos lo que es Dios en sí mismo». No afirmaremos pura y simplemente «sabemos lo que es Dios», sino «sabemos imperfectamente lo que es Dios sin llegar a aprehender su esencia en toda su constitución inteligible»¹⁴. Y lo que sabemos, lo sabemos en cuanto que la deidad en sí misma ha comunicado una verdadera participación creada de sí a lo que no es ella (el término “participación” es el equivalente ontológico del concepto “analogía” en el orden noético).

3. LA TEOLOGÍA NATURAL COMO SABER

Ahora ya podemos situar en su rango verdadero a la teología natural maritainiana e intentar caracterizarla de forma sucinta¹⁵.

1. Nuestro autor la define como «ciencia de Dios en cuanto Él es accesible a la razón natural, o como causa de los seres y autor del orden natural»¹⁶. Es, por tanto, un saber racional.

2. Es, además, un saber por el efecto que pertenece al género *quia*. Si la metafísica, como teología natural, no puede considerarse un saber *propter quid* es porque, en virtud de la superioridad de sus objetos viene a desembocar, por decirlo así, más allá de la explicación, pero de suyo exige descubrir la esencia de las sustancias inmateriales.

3. Es un saber analógico, pero puesto que «no hay saber sin intuitividad», no está exento, sobre todo cuando se reflexiona en el marco de la filosofía cristiana y el clima de las confortaciones de la gracia, de cierto grado de «contemplación filosófica».

4. Es un saber cuyo análisis propio es el análisis ontológico: se ocupa de descubrir la causa de los seres y llega a Dios, por tanto, *sub ratione primi entis*. Conoce

¹² *Ibid.*, 297.

¹³ *De potent. q. 7 a. 5*, cit. en *Les degrés du savoir*, en OC IV 1021.

¹⁴ *Ibid.*, 1029.

¹⁵ Maritain prefiere esta denominación a la de *teodicea*, nombre que se le otorga desde Leibniz para designar la parte de la filosofía que se ocupa de defender y justificar la Providencia divina, y que nuestro autor considera mal escogido por dos razones: porque la Providencia de Dios no tiene necesidad de ser defendida por los filósofos, y porque las cuestiones concernientes a la Providencia y el problema del mal no son las primeras ni las más importantes de la Teología Natural.

¹⁶ J. MARITAIN, *Éléments de philosophie I*, en OC II 249.

las naturalezas superiores; no simbólicamente «por el conocimiento de cierto género, próximo o remoto, al cual pertenece la cosa, y por el de ciertos accidentes que aparecen por fuera de ella, sino (análogicamente) por la negación de lo que ellas no son (que reemplaza al conocimiento del género) y por la relación de causalidad o de eminencia que aquellas tienen respecto a las sustancias sensibles (y que reemplaza al conocimiento de los accidentes)»¹⁷.

5. Por último, tratándose de un saber cuyo objeto «no es inmediatamente evidente para nosotros», deberá ocuparse en primer lugar de demostrar su existencia mediante el razonamiento y apoyándose sobre verdades indubitables. Por eso dice nuestro autor que «las primeras cuestiones que la teología natural debe tratar son, evidentemente, las que se refieren a la existencia misma de Dios», que responden a la pregunta *an sit*. Pero además, «debe también estudiar la naturaleza y las perfecciones de Dios, en particular su unidad, su simplicidad, su inmutabilidad, las cuales se deducen inmediatamente de esta perfección consistente en ser por sí, aseidad, que es lo que caracteriza ante todo al acto puro y manifiesta con la mayor claridad que es distinto del mundo absolutamente y por esencia; debe estudiar sus relaciones con lo creado, su ciencia, su acción creadora y motriz, y en fin, los problemas relacionados con la presciencia divina acerca de hechos contingentes y de los actos libres del hombre, y los que plantea la existencia del mal en el universo»¹⁸.

4. SENTIDO DE LA CONTRIBUCIÓN MARITAINIANA

1. En un artículo de esta índole resulta imposible analizar con detenimiento cada uno de los puntos de este programa: esa labor requeriría mucho mayor tiempo y espacio del que disponemos. Nos vamos a limitar, por ello, a la reseña de sus aportaciones principales y a un breve comentario sobre las mismas desde una perspectiva sintética. Digamos, pues, que Maritain ha investigado el significado del ateísmo actual, ha puesto al día y actualizado a nuestro lenguaje las tradicionales vías tomistas, ha descubierto —ya en un plano prefilosófico accesible a todos como una dote de la naturaleza— la vía intuitiva primordial de aproximación a Dios, ha propuesto una sexta vía perfectamente ajustada a las aspiraciones y mentalidad del hombre de hoy, ha reservado para ámbitos diversos de la razón práctica como el artístico, el ético o el místico otras vías de acercamiento a Dios de orden natural y prefilosófico y, por fin, no ha dudado en abordar con audacia y humildad a la vez la tragedia del mal, ahora más dolorosa y cercana que nunca a la sensibilizada conciencia del hombre.

2. Sobre la contribución maritainiana hay una amplia diversidad de juicios y de hipótesis interpretativas entre sus críticos. Hagamos una brevíssima referencia a los más importantes.

¹⁷ *Les degrés du savoir*, en OC IV 1020.

¹⁸ *Éléments de philosophie I*, en OC II 250-251.

a) M. F. Daly considera que la teología natural de nuestro autor está mediatisada por su concepción de la filosofía cristiana y no preserva, por ello, una autonomía real respecto de la teología de la fe¹⁹.

b) J. Reiter la juzga inseparable de su personal experiencia religiosa y sometida, por tanto, a sus mismas limitaciones subjetivas²⁰.

c) A. Gnemmi la cree «válida en su intención de fondo» (la vía prefilosófica), pero exige una «rigorización» que vendría dada por la institución adecuada del principio de no-contradicción como fundamento ineludible de nuestro acceso especulativo a Dios. Por eso habla de una «contribución perfectible»²¹.

d) A. Moschetti propone que debe ser contemplada en su conjunto y entonces aparece «integrada místicamente». El término de la metafísica desembocaría en Maritain, según este autor, en la mística natural²².

e) A. H. Winsnes, incidiendo en el carácter de misterio asignado por nuestro autor al ser, orienta su teología natural hacia una especie de «ontología de lo inagotable» cercana a las posiciones del existencialismo cristiano de Marcel²³.

f) Por fin, P. Coda considera que la línea en la que se insertan las reflexiones de Maritain y que es la que debe ser prolongada para caracterizar adecuadamente su teología natural, está fijada, por un lado, por la dinamicidad del *actus essendi* y, por otro, por la potencialidad teológica inmanente a la vía primordial, la noción de «creaturalidad» como relación ontológica del existente con «Dios-misterio»²⁴.

3. Todas estas propuestas tienen en común sus pretensiones de explicitar las virtualidades de una teología natural que, como la maritainiana, ha abierto más puertas de las que ha sellado. Pero creo que pecan de cierta unilateralidad. En mi opinión, la teología natural de Maritain —dirigida a responder, sobre todo, a la cuestión *an sit*— se orienta, en general, en dos vertientes perfectamente compatibles con los principios metafísicos tomistas y que ya estaban explícita e implícitamente presentes en la obra del propio Santo Tomás: una vertiente cosmológica y una vertiente antropológica, que comienzan en un plano prefilosófico y «cuasi-intuitivo» y se conceptualizan y justifican en el plano filosófico.

a) En la primera se enmarcan las cinco vías tomistas, cuyo principio material Maritain enriquece con las aportaciones de la ciencia moderna y cuyo principio formal —el principio de causalidad— ha intentado consolidar frente al empirismo, el trascendentalismo kantiano o, incluso, la filosofía modernista. Estrictamente, es

¹⁹ Cfr. M. F. DALY, *Natural Knowledge of God in the Philosophy of Jacques Maritain: A Critical Study*, Officium Libri Catholici, Rome 1966.

²⁰ Cfr. J. REITER, *Intuition und Transzendenz. Die ontologische Struktur des Gotteslehre bei Jacques Maritain*, cit.

²¹ Cfr. A. GNEMMI, «Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain», II: «La ricerca di Dio»: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 64 (1972) 485-517.

²² Cfr. A. MOSCHETTI, «La via esistenziale a Dio», en A. PAVAN (Ed.), *Jacques Maritain*, Quaderni di Humanitas, Morecelliana, Brescia 1967, pp. 289-318.

²³ Cfr. A. H. WINSNES, *J. Maritain. Saggio di filosofia cristiana*, SEI, Torino 1960.

²⁴ Cfr. P. CODA, «Percezione intellettuale dell'essere e percezione confusa di Dio nella metafisica di Jacques Maritain»: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 73 (1981) 530-556.

para estas pruebas para las que nuestro autor apunta la «vía primordial». Pero la intuición del ser también es, de alguna manera, la intuición de mi existencia. Por eso, en una intuición mucho más concreta y referida a la «vida propia del intelecto», juega también un importante papel, del lado antropológico, en la sexta vía.

b) No sólo gracias a esta segunda vertiente, en la que se pueden integrar también las vías de la razón práctica o la aproximación nacida de la antinomia entre sujeto y objeto, sino por su mismo origen —incardinado, como dijimos, en una inquietud vital personal— y hasta por el motivo fundamental de sus reflexiones —la necesidad de saciar la sed del hombre de hoy—, hay que estar de acuerdo con S. Kowalczyk en que la teología natural de Maritain se encuentra mucho más próxima de lo que parece a las corrientes antropológicas de la teodicea. Como el tomismo que representa, y que puede servir de enlace entre el tomismo existencial y el fenomenológico, las reflexiones maritainianas sobre Dios, aspirantes a erigirse en verdadera ciencia y auténtico saber demostrativo con fundamentos firmes y *status* propio, suponen una asunción enriquecida de la tradición y una apertura real a lo que nuestro autor concibe como más positivo de la modernidad²⁵.

Por otra parte, cimentar sólidamente la teología natural, que trata cuestiones concernientes al destino humano, resulta ser para Maritain un preámbulo absolutamente esencial para la ética y la religión. Para la primera, el concepto de Dios es uno de los conceptos metafísicos prerrequeridos. Para la segunda, en el plano personal, nos revela como realidad existente el polo principal de la relación religiosa, constituido por la divinidad; y en un ámbito más general, libera a la Religión positiva de las acusaciones de simbolismo u ontologismo. Como ha dicho acertadamente U. Pellegrino, «la demostración metafísica de la existencia de Dios, en cuanto concluye en un Espíritu Infinito, trascendente al mundo, no sólo funda objetivamente la religión natural, sino también la interpretación realista, y no exclusivamente subjetiva, de la revelación sobrenatural»²⁶.

c) En el marco de una preocupación antropológica se inserta también el discurso maritainiano sobre el misterio del mal: la cuestión requiere de una respuesta equilibrada a la relación entre la libertad de Dios y la libertad del hombre, el misterio divino y los misterios humano y del mundo, que dé satisfacción, de alguna manera, a la conciencia trágica del ser humano.

Nuestro filósofo ha proporcionado esa respuesta con la filosofía cristiana como instrumento de investigación y la inocencia de Dios como faro-guía garante de la posibilidad de integración de esas dos libertades y esos dos misterios. Junto a complejas explicaciones racionales, animadas por la convicción de que el misterio no debe confundirse con lo inconcebible, se impone también, sin embargo, el reconocimiento de que sus cumbres más altas son inalcanzables para la inteligencia humana.

²⁵ Cfr. S. KOWALCZYK, «Le rôle de la sixième voie de J. Maritain dans la philosophie moderne de Dieu»: *Divus Thomas* (Placentiae) 83 (1980) 381-393; e ID., «La sixième voie de Maritain et la philosophie moderne de Dieu», en *Jacques Maritain un philosophe dans la cité/A Philosopher in the World*, University of Ottawa Press, Ottawa 1985, pp. 73-83.

²⁶ U. PELLEGRINO, «Introduzione» a *Ateismo e ricerca di Dio*, Massimo, Milano 1982, p. 38.

na en su estado actual. ¿Qué otro modo hay, además, de responder a la experiencia de lo que de por sí no tiene consolación sino con otra experiencia de orden superior, la experiencia del amor pascual?

M.-J. Nicolas ha visto muy bien que si hay algo que el estudio de Maritain nos enseña desde un punto de vista especulativo es «un gran sentido de la libertad, de su grandeza, de su valor primordial a los mismos ojos de Dios. Que la esencia de la libertad lleva consigo la inevitabilidad del pecado (he ahí el lado patético de la creación) y que Dios prefiere salvar la esencia de la libertad antes que salvar a todos los hombres (sin ella), y toma sobre Sí mismo, por la Encarnación, el dolor que tiene su raíz en el pecado (he ahí una luz que pone en su lugar a todos los valores)»²⁷.

Asimismo, para una filosofía cristiana de la cultura como la de nuestro autor, el respeto divino por esta libertad como valor trascendente de la persona humana significará que ningún hombre puede violar esa dignidad, y la convertirá en criterio para juzgar de cualquier orden socio-político. Por eso puede decirse que el conocimiento que la teología natural nos procura de la realidad divina contribuye a que el sujeto humano, también por este lado, pueda participar en una verdadera conquista de la libertad que sea constructora de «una nueva época de civilización». «La empresa de esta nueva época [...], que deberá ser un humanismo teocéntrico [...], consistirá en rehabilitar al hombre en Dios y por Dios y [...] derivará [...] hacia una mayor comprensión y un más profundo respeto por la criatura, hacia un deseo mayor de descubrir en ella cualquier vestigio de Dios»²⁸. Pero, a la inversa, también dirá que, en la situación actual del género humano, será el «esfuerzo práctico» por redescubrir al hombre el que nos acabe conduciendo al redescubrimiento de Dios.

5. ALGUNOS ASPECTOS PROBLEMÁTICOS

Terminemos nuestra exposición tratando algunos aspectos de la contribución maritainiana a la teología natural que considero controvertidos. Como hemos visto, esta contribución ha sido calificada por algún crítico como «perfectible», y a pesar de las discrepancias que mantengo con este crítico a la hora de dar contenido a esta descripción, creo que se puede aceptar como una sugerencia válida en su generalidad. A mi juicio, hay seis aspectos en los que hubiera sido deseable una mayor explicación o, en su caso, una respuesta más y mejor definida.

1. En primer lugar, uno nota a veces cierta falta de claridad en la exposición maritainiana, al tratar el estatuto de un concepto tan importante en su filosofía como el de «intuición». Ciertamente, en *La philosophie bergsonienne* Maritain atiende a dos acepciones del término²⁹. En la primera, como percepción directa e inmediata, se trataría de un acto de conocimiento que se dirige a la cosa conocida sin interme-

²⁷ M.-J. NICOLAS, *La libertad humana y el problema del mal*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950, p. 269.

²⁸ J. MARITAIN, *Raison et raisons. Essais détachés*, en OC IX 363-364.

²⁹ Cfr. *La philosophie bergsonienne*, en OC I 242-243, nota 8.

diario alguno. Distingue a su vez aquí, cuatro sentidos diferentes: el que llama «absolutamente restringido», está limitado al conocimiento que Dios tiene de sí mismo, el que tiene el ángel también de sí y el que goza el bienaventurado de Dios en la visión beatífica; el «sentido estricto» se refiere a un conocimiento procurado por una similitud psíquica, pero capta la cosa como presente físicamente en su existencia actual y, por tanto, en su singularidad misma. Es el caso de la percepción sensible y el de la percepción de las cosas por el intelecto angélico; en un «sentido amplio», llama también intuición a la percepción introspectiva del yo, y por último, habla de un «sentido muy amplio» e impropio según los clásicos, para referirse a la percepción de las cosas por el intelecto humano. Se trata aquí de un conocimiento que no alcanza el objeto en su existencia actual sino en una existencia ideal o posible y merced al signo formal de la idea, pero también merece para Maritain que se le denomine «intuición». La segunda acepción, en cambio, tiene que ver, no ya con un sentido filosófico y técnico del término, sino con un sentido «vulgar», y se refiere al conocimiento espontáneo, a la capacidad por la cual el sujeto alcanza, en ciertos casos, un acto de conocimiento por medio de una especie de «adivinación».

Pues bien, a pesar de que estas distinciones fijan de manera clara diversos sentidos y de que Maritain ha vuelto en numerosas ocasiones sobre esta cuestión, da la sensación, a veces, de que el término «intuición» en la filosofía maritainiana es una especie de «comodín» que se aplica en situaciones muy diferentes sin concretar a qué sentido se refiere uno en cada caso. Por ejemplo, designa —de manera polémica, por otra parte— la captación metafísica del ser como una «intuición eidética», pero en un sentido que, evidentemente, no es el mismo al que alude cuando habla de «intuición abstractiva» en el seno del concepto, de «intuición creadora en el arte y la poesía» o de intuición en el conocimiento analógico.

2. En segundo lugar, se advierte cierta oscuridad en la determinación de la vía primordial de aproximación a Dios: ¿se sitúa en el plano del sentido común, como han creído algunos críticos? o, como yo tiendo a interpretar, ¿se trata de una actualización consciente del conocimiento como inclinación que Santo Tomás decía hallarse inscrito en la constitución ontológica de todo ser?

3. La sexta vía tiene también sus debilidades. En concreto, hay a mi entender una clara ambigüedad en la experiencia intuitiva que le sirve de base: en su origen, dice revelar que yo he existido siempre, pero el razonamiento posterior muestra que no soy yo propiamente el que ha preexistido en mi naturaleza pensante, sino como pensado por Dios.

4. En cuarto lugar, se da una curiosa ambivalencia en la consideración maritainiana de la subjetividad, entre la «sexta vía» y las «aproximaciones prácticas». Maritain dice que la subjetividad es «inconceptualizable» y no puede haber de ella un conocimiento por modo de conocimiento, pero mientras que en el primer caso (el de la sexta vía) la justificación metafísica de una intuición referida al yo pensante da lugar a una prueba de orden filosófico, en el segundo (el de las vías prácticas) no se puede hablar según él de pruebas, y nos mantenemos en un orden prefilosófico.

5. Respecto a las vías prácticas también hay algún otro punto conflictivo. Particularmente, es muy problemático el estatuto otorgado al conocimiento de Dios

que se halla implicado según nuestro autor en la dialéctica del primer acto de libertad, estatuto que se complica aún más cuando quiere trasladar sus reflexiones al plano teológico para dar razón del problema del ateísmo y la salvación de los infieles.

6. Por fin, en la consideración maritainiana de una cuestión teológica como la de la predestinación, creo que la admisión de predestinados «incondicionalmente elegidos» desde un principio rompe la línea argumentativa que se había iniciado con la ley de fructificación de los actos e introduce una cuña de arbitrariedad peligrosa para el resto de la respuesta maritainiana al mal.

Sea como fuere en relación con estos puntos controvertidos, lo que debe quedar claro en todo caso es que, desde un punto de vista global, el mérito principal de Maritain está en haber actualizado, plantándolo en una perspectiva antropológica y científica que nace de una inquietud personal, el problema de Dios. En este plano, su teología natural respeta los cánones clásicos pero no se conforma con ellos: se mueve entre la tradición y la modernidad. Aquí radica su atractivo.

JUAN J. ÁLVAREZ

Centro Universitario Francisco de Vitoria,
Madrid, España.



ONTOLOGÍA DE LO SOCIAL

«Le primat de l'ontologie parmi les disciplines de la connaissance ne repose-t-il pas sur l'une des plus lumineuses évidences? Toute connaissance des rapports qui rattachent ou opposent les êtres les uns aux autres, n'implique-t-elle pas déjà la compréhension du fait que ces êtres et ces rapports existent? Articuler la signification de ce fait —reprendre le problème de l'ontologie implicitement résolu par chacun, fut-ce sous forme d'oubli— c'est, semble-t-il, édifier un savoir fondamental sans lequel toute connaissance philosophique, scientifique ou vulgaire demeure naïve».

E. LEVINAS, «L'ontologie est-elle fondamentale?»: *Revue de Métaphysique et Morale* 56 (1951) 88-98.

1. Lo social (el hecho o acción social y por ende la sociedad misma) son susceptibles de una consideración ontológica, es decir, de una indagación sobre el tipo de entidad que corresponde al fenómeno llamado *social*. De esta realidad tenemos una intuición o experiencia irreductible e indubitable. Como no podemos ir más allá de esta experiencia originaria, aquí no nos ocuparemos de demostrar nada respecto de ella; sencillamente es evidente y no se puede, en tanto se da en intuición inmediata, dudar de ella. No hay, pues, el paso previo de demostrar la *existencia de lo social* en nuestra ontología de lo social. Su existencia es indubitable y es indubitable que todos tenemos tal experiencia originaria.

2. Cualquier consideración epistemológica o ética de la ciencia de lo social —la sociología— se verá condicionada por los supuestos ontológicos implícitos o explícitos que se tengan.

En teoría sociológica de lo que se habla es de relaciones y de estructuras sociales. Pues bien, a nuestro juicio lo social *formalmente considerado* se reduce, en última instancia, a *relaciones*. Las estructuras no son más que *sistemas de relaciones*. Para considerar *ontológicamente* lo social, es decir para considerarlo en cuanto al tipo de entidad de que se trata, no se puede ir más allá del concepto de relación. La sociedad tiene una unidad analítica irreductible que es la *relatio socialis*. Sabemos que

Parsons consideraba que la unidad de análisis del sistema social era el *rol*¹. Pero tal concepto (el rol) está constituido a su vez por relaciones, aunque no sólo. El rol se remite al concepto de *acción* social (que involucra, además, como se sabe, a los sistemas de sociedad, cultura y personalidad). La categoría predicamental *acción* (y su inversa la *passio*, que es recibir el efecto de una acción) son constitutivos también de lo social, pero aquí nos ocuparemos de la relación, que es el constitutivo último y más difícilmente conceptualizable. De alguna manera acción y pasión suponen el concepto de relación.

En lo social hallamos diversos tipos de estructura relacional, de lo que tendremos que ocuparnos más adelante. Comenzaremos tratando la categoría «relación», para aludir brevemente después a los tipos de relación.

ANALÍTICA DE LA RELACIÓN

La relación como categoría predicamental ha sido estudiada desde Aristóteles. Para el Estagirita la relación es una realidad accidental, algo que pertenece al ente, pero que no es el ente, entendido éste como cosa, objeto o sustancia. Como dice G. Soaje Ramos, para nuestra humana inteligencia el pensar cualquier accidente categorial comporta dificultades². La inteligencia se mueve con mayor holgura cuando se trata de pensar *entes* o *todos entitativos sustanciales*. Por ejemplo, es más inteligible pensar en un todo subsistente como es el hombre o la piedra, la célula o el cerebro, mi perro o el bosque, que sus meros accidentes. Entre estos últimos hay también diferencias de inteligibilidad. Pensar la cantidad de un ente material es pensar algo intrínsecamente constitutivo del mismo, es un accidente *intrínseco* al ente en cuestión. Pero pensar un accidente *extrínseco* como es la relación de un ente con otro, es mucho más difícil. *De esta dificultad deriva el carácter extremadamente abstracto de la ciencia sociológica y, contra lo que suele pensarse, los arduos procesos conceptuales a que obliga*. A nosotros la teoría sociológica nos ha parecido siempre más abstracta y en cierto sentido más abstrusa que la teoría psicológica o biológica.

La analítica de la *relación* fue muy desarrollada por los escolásticos. En épocas más recientes es interesante señalar que algunos filósofos se han ocupado de ella³. Para Kant, como se sabe, la relación no es una forma ontológica, sino lógica. Las categorías admitidas por Kant no son formas de ser, sino de entender, y no de entender el ser, sino los fenómenos. Son formas lógicas que pertenecen al juicio de la mente y no a la realidad (nouménica), que permanece incognoscible. No es esa nuestra posición. Para nosotros la relación *puede* ser (no necesariamente lo es) una forma ontológica o forma de ser real. Una posición semejante ha adoptado Nicolai

¹ Cfr. T. PARSONS & E. C. SHILS (Eds.), *Hacia una teoría general de la acción*, Kapeluz, Buenos Aires 1968.

² Cfr. G. SOAJE RAMOS, *El grupo social*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1969, p. 14.

³ Cfr. H. HÖFFDING, *La relativité philosophique*, Alcan, París 1929.

Hartmann⁴. Es de esta posición realista que nosotros concluimos la necesidad de una conexión entre la ontología de la relación social y la epistemología de la sociología.

Hay un caso de interrelación que ilustra bien lo que queremos decir: La esfera celeste. En efecto, tanto Tolomeo como Copérnico, al idear un «modelo» interpretativo de los movimientos aparentes de los astros, establecían un sistema relacional cuya inteligibilidad era, en realidad, *de razón*, aunque con *fundamento real*, porque efectivamente los astros se movían uniformemente unos por relación a los otros. Sin embargo, es recién con el descubrimiento de la gravitación universal por Newton, que se advierte que dichas interrelaciones son más que eso, que son interacciones físicas: La atracción recíproca es más que una relación. Se trata de una causa real actual (acto) que produce un efecto real actual (*passio*). La dinámica de grupos nos ha mostrado interacciones análogas, en su caso psicológicas, entre los miembros del grupo y el grupo y los individuos. En rigor más que de una interrelación se trata de una interacción.

La relación como tal, aún la relación real, tiene, según dijimos, una realidad más tenue que la acción y resulta enigmática para la inteligencia humana. Entre todos los accidentes o atributos del ente la relación es la que inviste la realidad más inasible. La relación mienta sólo un «referirse a», un cierto «orden a», un «respecto a». En la sociedad encontramos distintos tipos de relación. La relación entre el maestro y el discípulo, o entre el que manda y los que obedecen, la relación entre los que se aman o se odian, son relaciones cuya entidad real es innegable porque resultan en sus manifestaciones sensorialmente perceptibles. *Toda la interminable discusión teórico-metodológica* sobre el «holismo» y el «individualismo» sociológicos pende de este punto de partida ontológico: Que se acepten o no *relaciones sociales reales*. Cuando se discute si toda la realidad social no es más que las personas o individuos, lo que se está discutiendo es si lo social (para ser más concretos *el grupo social*) es algo real diferente de las personas involucradas. Esto nos lleva al problema de si hay relaciones reales y si hay otro tipo de relación que la relación real.

Para conceptualizar la «relación» es menester recurrir a ciertos principios de teoría del conocimiento. La relación, como cualquier entidad, sólo puede ser relación real o relación mental. La relación real es aquella que subsiste fuera del hecho de ser conocida o no. La relación de paternidad que existe entre padre e hijo es real, pues existe aunque el intelecto no la conozca. Es real, además, porque hay una causalización en la paternidad, una causa y un efecto reales, perceptibles. Lo que hace al padre, padre, es algo que efectivamente se da en él y cuyo efecto es un ente real, el hijo. Del ser sustancial del padre brota la materia viva fecundante que producirá el ser del hijo. Es, pues, algo bien perceptible. Lo mismo, aunque espiritual, sucede con la relación de amistad. El amigo es la mitad del alma del amigo, decía San Agustín. No hay aquí nada etéreo ni evanescente. Estas relaciones son bien reales y

⁴ Cfr. N. HARTMANN, *Ontología*, México-Buenos Aires 1954-1956, vol. III: «La fábrica [construcción] del mundo».

se perciben en sus manifestaciones. En el caso de la amistad, en la experiencia interna o vivencia.

Hay otros tipos de relación que son introducidas por el intelecto. Algunas lo son con fundamento real. Así las relaciones lógicas son ideales pero con fundamento real. Si yo digo *Juan es sujeto de una proposición* (*Juan es blanco*) esa afirmación se funda en hechos previos de conocimiento: *Abstracción* de Juan como sustancia; *separación* de la blancura (que realmente se da en Juan) y *devolución o unión lógica* de lo que está realmente unido. En un célebre trabajo de Coleman analizado por Boudon⁵, el autor muestra cómo se difunden los nuevos fármacos entre los médicos de hospital. Si representamos en ejes cartesianos la difusión del remedio en relación al tiempo que tardan los médicos en empezar a recetarlo, nos hallamos con que la curva de frecuencias tiene forma sigmoidal (o sea de S). En situaciones similares la curva tiende a adoptar esa forma. La curva y la ecuación correspondiente, aunque a primera vista resulte chocante, son entes de razón con *fundamento real*. La curva simboliza gráficamente algo que sucede en la realidad, aunque ella, en sí misma, sea un objeto ideal inventado por la mente.

También podemos producir relaciones puramente mentales sin fundamento real. Las relaciones que se dan en cualquier juego: No hay ningún fundamento real para que el as de espadas «mate» al as de bastos en el juego español del «truco» o los alfiles «se coman» a los caballos en el juego de ajedrez. Obsérvese que la ceguera, que es algo irreal, porque es una pura negación, sin embargo es una entidad con fundamento real, pues se funda en una carencia, es decir, no está algo que debiera estar (la vista). Si las relaciones lógicas fueran sólo de razón, la lógica no sería ciencia sino un complicado juego imaginativo⁶.

Pues bien, en la sociedad o, más concretamente, en los grupos u organizaciones sociales, se dan estos tres tipos de «relaciones»:

- *relaciones reales*,
- *relaciones de razón con fundamento en la realidad*,
- *y relaciones de razón sin fundamento real o extra-mental*.

ONTOLOGÍA DE LA RELACIÓN

Es cierto que lo social (un grupo, por ejemplo) no es una realidad *sustantiva*, un todo sustantivo. Es un todo relacional. Lo único sustantivo que hay allí son los integrantes del grupo, los individuos. Todo lo que yo hallo en un grupo social son o individuos (todos sustanciales) o relaciones entre ellos o con otros grupos o individuos de otros grupos. ¿Se agota la realidad de lo social en los individuos o hay algo real que sea propio del grupo?

Es obvio que una relación requiere un sujeto de la misma, porque todo accidente (es decir todo lo que es del ente pero no es el ente) requiere un sujeto en donde

⁵ Cfr. R. BOUDON, *La place du désordre*, PUF, Paris 1984, p. 43.

⁶ Agradezco al Prof. D. Cardozo Biritos sus precisiones sobre el tema.

inhiere o apoya. Se necesita un sujeto padre del que surje la paternidad. Pero no basta. Es necesario un sujeto-término, en este caso término de la relación paternal, el hijo. El sujeto de la relación es un *sujeto de inherencia*. Todo accidente necesita un sujeto de inherencia para ser. Algo del ente que no es el ente, pero que tiene entidad. En el caso de la paternidad, una entidad real, una entidad relacional real.

El término de la relación es hacia lo cual apunta y, por decirlo con Soaje Ramos⁷, *en lo cual se detiene la relación*. El fundamento de la relación es la realidad (en la relación real) o la idea (relación de razón) que hace que el sujeto de la relación se vincule con el término. En el caso de la relación de paternidad, el haber engendrado al hijo; en el caso de la idea, la referencia de la idea a los inferiores, supuesta la abstracción. En el caso de la paternidad, lo que se da entre el sujeto relacional padre y el término relacional hijo es, justamente, la paternidad. Se da también la filiación, si nos colocamos desde el punto de vista del hijo, el cual se convierte en sujeto y el padre en término, pues hemos cambiado el fundamento, hemos pasado de la paternidad a la filiación. Advirtamos que hay relaciones reales cuya inversa no es real, sino mental, es decir cuando lo que era sujeto lo ponemos como término de la relación en las relaciones mutuas. En el caso del hijo-padre, la relación es real desde cualquiera de los dos. Nótese que hay relaciones reales cuya inversa no es real, sino mental. En el caso de hijo-padre la relación es real desde cualquiera de los dos. Pero hay casos en que desde un lado (el sujeto) la relación es real, pero desde el otro (el término) no. Por ejemplo, el sujeto cognoscente es realmente informado cuando conoce, o sea, afectado por algo que no estaba antes en él. Pero el objeto conocido no recibe nada por el hecho de ser conocido. La relación cognoscente-conocido es real; la de conocido-cognoscente es sólo de razón o mental. En la relación real se da un «orden hacia», un «respecto a» que *realmente* afecta al sujeto del cual se afirma. En la relación de razón se da también un «respecto a» pero inventado por la mente y —esto es decisivo— *de realidad imposible*. Propiamente los entes de razón no son reales ni actual ni virtualmente, sencillamente no pueden ser en la realidad y su existencia es sólo mental.

Pues bien, la *societas*, como resulta evidente en los grupos sociales u organizaciones, es *un plexo de relaciones*. Un grupo es un *todo relacional*. Lo social, según esto, se define en términos relacionales, donde habrá relaciones reales, relaciones mentales y relaciones mixtas. Habrá también *procesos*, como ya dijimos, es decir acciones y pasiones (*passio* o recepción de efectos de acciones, en nuestro caso de la vida social, acciones de unos sobre otros). En sociología se habla indistintamente de *interrelaciones* y de *interacciones*. ¿Qué tipo de relaciones y procesos?

Esta pregunta exige cierto desarrollo. Observemos lo que pasa con un grupo social. Es un cierto «todo», pero no es algo «uno». Implica *pluralidad*. Una pluralidad que tiene cierta unidad. Por eso hablamos de *un grupo*. Goza de la unidad que pueden tener las pluralidades, es decir lo que comporta partes. La unidad de una multiplicidad. Pero la unidad de las pluralidades son diversas. Una pluralidad de la-

⁷ Cfr. G. SOAJE RAMOS, *El grupo social*, p. 15.

drillos no es más que un montón de ladrillos; la unidad de un todo sustancial (un ente biológico) es muy distinta y evidentemente más perfecta que la de un montón de cosas simplemente yuxtapuestas. Pero hay una unidad intermedia entre estas dos. Lo que llamaremos *unidad de orden*. Una biblioteca es una unidad de orden, como lo es el *hardware* de un computador. Quizá podamos decir de una ciudad que es una unidad de orden, pero sabemos que hay algunas cuyo orden no aparece claramente. La tierra es un todo de orden y parece difícil que pueda concebirse como un todo orgánico o vital y llámarsela Gaia. Esto es sólo poético, porque la tierra no parece ser un organismo o un todo sustancial, aunque sí un todo de orden. Un todo cósmico.

Lo social es también un todo de orden. No un todo sustancial. No un ente uno subsistente. Un grupo es un cierto orden. ¿Qué tipo de orden? Evidentemente no el de una biblioteca. Es un todo de orden dinámico, un todo de procesos o comportamientos, un todo de conductas. Justamente lo que ordena al grupo, o a lo social en general, es que una pluralidad de conductas se dirigen —siendo diversas en sí mismas— a un fin uno. Como un equipo de fútbol. Cada individuo se conduce de manera diferente pero conducente al mismo fin. Los constitutivos sustanciales del grupo son individuos. Pero lo que los agrupa socialmente son relaciones que apuntan a un mismo objetivo, el objetivo social, grupal. Obviamente puede haber grupos de segundo grado, grupos de grupos. Pero, finalmente, también se reducen a conductas de personas. *Lo ordenado en la sociedades son las conductas o praxis de los socios, en vistas a un objetivo común*. El grupo social es un todo práxico, un cierto orden comportamental que tiene algo común, a pesar de la pluralidad de sujetos relacionales.

No nos vamos a detener en la distinción —importante— de que podemos considerar el orden al que aludimos *a*) abstractamente, es decir con presidencia mental de las personas, o *b*) concretamente, sin abstraerlas. Generalmente la teoría sociológica quiere descubrir estos órdenes socio-conductuales abstracción hecha de los individuos involucrados en ellos. Suele llamarse a esto análisis *macro*. Si retornamos a los individuos y realizamos una consideración psicosocial, ética, jurídica, etc., volvemos al análisis *micro*, pudiendo luego retornar al análisis *macro* para completar la explicación: *Macro \rightarrow micro \rightarrow Macro (M \rightarrow μ \rightarrow M)*⁸.

ONTOLOGÍA DE LAS RELACIONES SOCIALES

La tendencia a conferir sustancialidad a lo que pensamos es, digamos, comprensible, porque la mente tiene como objeto propio los objetos o cosas, es decir, en primer lugar los entes o todos sustanciales. Y aquello que más entidad ofrece de lo que conocemos son las sustancias, mucho más que los procesos y relaciones. La relación, como vimos, tiene una entidad tenue, leve, y es difícil no caer en la tentación de sustancializarla. Así nos pasa constantemente con la *sociedad*. Por eso ha-

⁸ Cfr. R. BOUDON, *La place du desordre*, pp. 39ss.

blamos de ella como de una cierta cosa u objeto que subsistiera en sí al modo de las sustancias. Nada más alejado de la realidad y más peligroso por sus consecuencias epistemológicas y éticas. La sociedad, el matrimonio, el Estado, etc. no son más que conceptos universales y no hay nada en la realidad que pueda ser señalado: ese que va ahí es el Estado, aquél el matrimonio, etc., como podemos hacerlo con una piedra, un árbol, o un individuo humano. Sociedad, matrimonio, Estado se evanecerían si les quitáramos los individuos que los forman, y que los forman con sus interrelaciones, es decir con sus conductas, no con su ser sustancial. Como dice A. Krempel, la *sociedad*, el *matrimonio*, el *Estado*, «occupent aussi peu le monde objectif que l'*homme*, ou le *singe*»⁹. Fuera de nuestra inteligencia sólo circulan hombres y simios individuales.

Se comprenderá, a partir de esto, que aquí nos vamos a ocupar de lo social en sentido propio, es decir nos ocuparemos del *grupo social*, *realidad extramental perceptible*.

Un grupo social es un cierto todo, es decir comporta una pluralidad de partes que implica determinada *unidad*. Ya dijimos que un todo sustancial (un organismo biológico) implica una unidad bien diferente de la unidad de un simple montón de ladrillos. Entre ambas «unidades» existe algo intermedio, que es la *unidad de orden*. Los ladrillos de una casa pasan a relacionarse por un cierto orden que no existía antes de construida la casa. Lo mismo una pila de libros en relación a una biblioteca. Pues bien, el grupo social es una unidad de orden. Pero, como dijimos, una unidad *dinámica*, no estática, como la de la biblioteca. Es dinámica porque es *una unidad práctica*, es decir *de acciones o conductas sociales*. La unidad de orden se da por una referencia o relación de las partes a cierto principio. Lo que llamamos, justamente, principio de orden.

Este tipo de unidad de orden es muy débil y difícilmente aprehensible. De ahí la dificultad conceptual de la sociología. Esa unidad que une a los individuos en sociedad no deja rastros en los individuos en tanto sustancias o en tanto entes subsistentes en sí mismos. La realidad de su interrelación es verdaderamente tenue, aunque pueda ser dinámicamente formidable por sus efectos. Es este potencial dinámico el que ha hecho que muchos tiendan a sustancializar a la sociedad. Tienden a ver la sociedad como una sustancia que tiene vida propia, independiente de sus miembros. Pero, ontológicamente, la sociedad carece de realidad sustancial independiente de sus miembros, es decir del accionar de sus miembros. Esta teoría sustantivista podemos llamarla super-realista. Se desarrolló, como sabemos, a partir de Hegel y Fichte y sus derivaciones en Marx. Son, justamente, estas visiones super-realistas de la sociedad las que han alimentado, *nolens volens*, los sistemas totalitarios modernos. Lo que muestra a la evidencia la importancia de una buena ontología de lo social para arribar no sólo a una buena epistemología sino a una aceptable ética social. Cierta sociología moderna ha hecho posible la arbitrariedad en nombre de la ciencia, en nombre de un colectivo suprahumano. Antiguamente los tiranos

⁹ A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas*, Vrin, Paris 1952, p. 612.

lo hacían con justificaciones menos sofisticadas, como eran sus propias pasiones. Para nuestra concepción no hay tal realidad suprahumana a la que se hace sujeto de operaciones al margen de los individuos que la componen. Una sociedad, en rigor, no es más que una reunión de hombres en vistas a realizar concertadamente un bien único y por lo tanto un bien común. Esto no quita que los miembros busquen, además, y a través de su cooperación al grupo, otros bienes más o menos particulares. Pero como el bien común esperado de la cooperación social es un efecto futuro, la relación de orden del grupo antes de lograrlo o mientras es *in fieri*, es sólo un ser posible, no actual. Un ser que no es de algún modo todavía. Que pasa a la realidad a medida que se va realizando. Así como, a la inversa, el ente histórico es un no ser que es de algún modo todavía¹⁰. La noción de ente de razón es muy precisa: Aquello que, en sí mismo, es imposible que exista, como el círculo cuadrado. En cambio el ser posible (que puede existir) es real, aunque no actual.

Una precisión que deseamos hacer es que el *bien o fin societario común* se halla en dependencia del *fin o bien personal* de cada miembro, que es lo que en primera y última instancia mueve la acción social. Los sujetos se asocian porque les conviene, de alguna manera, hacerlo; y llegan al fin común para gozarlo *personalmente*. Esto no quita que existan acciones altruistas y desinteresadas. Pero no de manera absoluta, sino relativa. Este es, desgraciadamente, un tema que no podemos tratar aquí.

OTRAS POSICIONES ONTOLOGICO-SOCIALES

Por nuestra parte sólo nos falta recordar que en la sociedad (concretamente en los grupos) se dan relaciones reales entre los sujetos pero también se dan relaciones de razón con fundamento real, es decir conexiones que la inteligencia establece como principio de inteligibilidad de un hecho o fenómeno cualquiera. También la inteligencia puede introducir relaciones puramente lógicas. Estas dos últimas clases de relación son de especial relevancia para la epistemología de la sociología. Esto nos pone en contacto con otra concepción de la sociedad, derivada de la gnoseología de Kant.

El neokantismo de Simmel y, aún, de Weber, prefiere ver en los sistemas de relaciones sociales «modelos mentales formales» o «esquemas de inteligibilidad construidos por el observador» y cuyo contenido empírico es «a llenar»¹¹. Esta posición coincide parcialmente con la posición que hemos expuesto. Impide la sustancialización de los sistemas relationales sociales cosificándolos y, por lo tanto, atribuyéndoles a renglón seguido vida propia y primacía sobre el individuo, evitando los temibles «determinismos sociales» que hemos conocido a través de casi todo el siglo XX. Coincide con nuestra posición en cuanto, en efecto, la inteligencia introduce en la realidad relaciones y distinciones que no se dan *realmente* en ella, aunque la

¹⁰ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Ontología de la existencia histórica*, Rialp, Madrid 1955.

¹¹ Cfr. R. BOUDON, *La place du désordre*, pp. 230-231.

realidad dé pie para hacerlas y nos facilite así su inteligibilidad. Además, advierte que la mente puede introducir relaciones y distinciones puramente lógicas con el fin de hacernos más entendible lo real. Difiere esta posición con la nuestra, al parecer, porque no reconoce que haya relaciones *reales* en lo social. Sin embargo, es difícil negar que lo que se produce entre los miembros de un ente social cualquiera sea puramente ideal. No tenemos inconveniente en reconocer que el ordenamiento en un *modelo* de estas interrelaciones es, en gran parte, un procedimiento mental que la realidad sólo permite o inspira, pero que es, fundamentalmente, un recurso lógico de inteligibilidad, mediante una formalización abstractiva que tiene un carácter de construcción o artificio. Por ello tales *modelos* formales son cambiantes y mejorables, y no agotan la insondable posibilidad cognoscitiva de lo real. Son recursos mentales para orientarnos en el mundo, análogamente a un mapa que nadie consideraría *real* sino sólo en el sentido de que *tiene un fundamento real*. Y, en efecto, como dice Boudon, son a «rellenar» con lo real-empírico. El intelecto no agota, efectivamente, nunca la realidad. Y en este sentido tiene razón Boudon cuando dice que «la trampa del realismo (nosotros diríamos del super-realismo) consiste en interpretar como propiedades de las cosas, lo que no son sino un esquema de inteligibilidad»¹².

Nosotros nos permitiríamos hacer aún otra reserva: La inteligibilidad no proviene *primo et per se* de la inteligencia, sino de la realidad. Una realidad que captamos abstractamente, es verdad, en modelos formales, e incluso que «ordenamos», «recortamos» y «elaboramos», por así decirlo, para poder entender mejor y siempre de un modo *ad hominem*, pero que percibimos originariamente en intuiciones empíricas, que en sí son indubitables. Es en este carácter de experiencia intuitiva originaria que se funda nuestro realismo gnoseológico, un realismo moderado o metódico, como lo llamó Gilson¹³. Pero desarrollarlo nos llevaría demasiado lejos (lo hemos hecho incidentalmente en Pithod¹⁴).

CONCLUSIÓN: EPISTEMOLOGÍA Y ÉTICA DE LA SOCIOLOGÍA

La epistemología ha sido compañera inseparable de la sociología. La preocupación por los fundamentos científicos y metódicos de las ciencias sociales las ha acompañado desde que comienzan, con los padres fundadores, las primeras investigaciones sistemáticas sobre fenómenos sociales. Podrían caracterizarse estas primeras expresiones como el intento de fundar un saber social autónomo de las filosofías sociales. Pero no se puede decir que el intento de fundar epistemológicamente la sociología haya sido exitoso. Hay demasiadas opiniones diversas y hasta contradictorias sobre puntos esenciales. Esto no nos extraña, pues la misma matemática, la

¹² *Ibid.*

¹³ Cfr. É. GILSON, *El realismo metódico*, Rialp, Madrid 1950.

¹⁴ Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo. Una síntesis psicológico-antropológica*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires 1994, pp. 213-222.

lógica matemática y la física se hayan criticando, aún hoy y a veces ferozmente, sus propios fundamentos.

Es evidente que nuestra opción es intentar cierta aproximación *ontológica* que precise la naturaleza de lo social a fin de fundamentar algunos principios epistemológicos más firmes.

Lamentablemente no podremos aludir aquí a la necesidad de una ontología de lo social para establecer mejor las relaciones entre lo subjetivo y lo objetivo en sociología —y de manera conexa entre comprensión (*Verstehen*) y demostración—, pero se deduce fácilmente del hecho de que estas nociones son a su vez dependientes de una epistemología de la sociología y, por carácter transitivo, de la ontología.

ABELARDO PITHOD

Universidad Nacional de Cuyo.

RÉFLEXIONS SUR UNE INTRODUCTION À LA MÉTAPHYSIQUE

Louis Millet nous invite à entrer en métaphysique avec l'ouvrage que, à l'initiative de la collection «Que sais-je?», il consacre à la philosophie première¹. On se réjouira de cette parution qui met à la disposition d'un public soucieux d'une information puisée aux meilleures sources, les linéaments d'une métaphysique qui se réclame explicitement de saint Thomas d'Aquin. Il n'est pas si fréquent, en cette fin de siècle, de voir une publication universitaire célébrer le Docteur angélique comme le «sommet de la philosophie et de la théologie» (p. 108), ou comme «l'homme qui a vu plus large et plus vrai que tout autre philosophe» (p. 119), que l'on ne prenne soin dès l'abord de le relever. M'en tenant à ce souci de référence privilégiée au thomisme, je voudrais simplement, dans les pages qui suivent, exposer brièvement les quelques remarques ou interrogations que m'a inspirées la lecture de ce petit livre.

* * *

Respectant les normes de la collection, Louis Millet s'en tient à une introduction générale aux grandes données de la métaphysique. Attentif aux exigences d'une saine pédagogie, il répartit son texte en deux parties d'égales dimensions et relativement autonomes. La première est un «exposé rationnel» (pp. 3-61) qu'il est conseillé de lire pour lui-même d'abord. En effet, dépourvu de précisions trop techniques ou de références érudites, il entend faire appel simplement à l'intelligence de chacun et à sa capacité de réflexion et de jugement au contact du réel. En un second temps seulement, si l'on veut prolonger l'étude en creusant tel ou tel point plus particulier, on se reportera aux nombreuses notes appelées par certains passages ou formules de l'exposé initial, et qui —avec une utile annexe sur l'*«His-*

¹ Louis MILLET, *La Métaphysique*, «Que sais-je?» 3078, Presses Universitaires de France, Paris 1996, 128p.

toire générale de la philosophie: les philosophes; leurs "divergences"— composent la seconde partie (pp. 63-119). Dans ce travail d'approfondissement, on s'aidera des deux index très complets qui sont consacrés, en fin de volume, aux notions ou aux matières abordées ainsi qu'aux auteurs mentionnés (pp. 120-125). On consultera en outre la brève bibliographie, centrée sur les grands auteurs de l'histoire de la métaphysique, mais où l'on regrettera de ne pas voir apparaître un Maurice Blondel ou, parmi les thomistes contemporains, et à côté du seul Étienne Gilson, le nom de Jacques Maritain (p. 126).

1. L'OBJET DE LA MÉTAPHYSIQUE ET L'ANTHROPOLOGIE

L'ampleur du sujet traité, dans les limites imparties, pourra surprendre. La métaphysique, en effet, est prise ici en un sens considérablement élargi et délibérément axé sur la connaissance de l'existence humaine. D'entrée, son objet est clairement défini: «une description et une explication claires de la réalité qui est pour chacun d'entre nous la plus importante: l'existence humaine, ses aspects, son sens, sa destinée» (p. 3). Il s'agit de considérer «comment se déroule l'existence humaine», «ce qui fait l'humain de toute existence, et par quoi nous sommes frères», puisque «voir ce que nous avons en commun, tous, c'est avoir les données des problèmes métaphysiques» (p. 7). En effet, «le sujet de la métaphysique, c'est l'homme: sujet qui réfléchit, et sujet sur lequel porte sa réflexion» (p. 114). Par le fait même, la philosophie première se trouve décentrée des principes les plus universels, *principia maxime universalia*, que, relisant Aristote, saint Thomas lui reconnaissait pour sujet, à savoir l'être commun et ce qui s'y rattache, *ut unum et multa, potentia et actus*, c'est-à-dire tout ce qui est séparé de la matière selon l'être ou dans sa définition, *illa quae sunt separata a materia secundum esse et rationem*, la visée ultime étant la connaissance des causes premières de l'être, *prima causae essendi et, par conséquent, de Dieu et des substances intellectuelles*².

Sans doute, nous retrouvons chez Louis Millet cette structure théo-onto-logique de la métaphysique thomasienne, mais toute entière finalisée par une exigence anthropologique. L'élaboration d'une ontologie de l'être humain, comme fruit de ce que l'on pourrait appeler, par opposition à l'approche ascendante du philosophe de la nature, une métaphysique descendante, se conçoit aisément. On est en droit néanmoins de s'interroger sur le bien fondé d'un déplacement entier des perspectives, car le regard du métaphysicien, détaché de l'horizon des *maxime universalia* propres à la sagesse, est inévitablement détourné vers un mode d'existence particulier —celui-ci fût-il le plus haut de l'univers sensible— comme vers l'objet ultimement visé.

² Cf. Saint THOMAS D'AQUIN, *In XII lib. Met. exp.*, Prooemium (Turin, Marietti, 1964, pp. 1-2).

2. LA CONNAISSANCE HUMAINE

L'option cardinale en faveur d'une psychologie philosophique prise en ses fondements métaphysiques permet de comprendre que même si l'auteur en convient: «je connais d'abord des êtres et des choses» et non point le comment ou le pourquoi de ma propre connaissance— les trois premiers chapitres de l'«exposé rationnel» aient trait au «vivre» humain dans son activité caractéristique de la sensation, de la perception, de l'intellection, puis du «ressentir» ou de l'«éprouver» (pp. 7-29). «Vivre, c'est d'abord sentir», et «sentir, c'est donc désirer et percevoir» (p. 8). Mais la connaissance humaine atteint, avec l'intelligence, à un ordre nouveau, fondamentalement autre, qui n'est ni sensoriel ni corporel. L'intellect seul, à la différence des sens qui «ne trompent pas parce qu'ils ne donnent pas de vérité», peut prétendre, en jugeant de ce qui est, se conformer à la réalité en soi des choses (p. 12). Si nous voulons ainsi parvenir à un savoir fidèle au réel, c'est sans doute, d'une certaine manière, pour pouvoir agir, mais plus radicalement encore et en priorité c'est dans le pur dessein de comprendre que nous voulons appréhender le comment et le pourquoi. Cette ambition, qui est de la substance même de notre intelligence rationnelle, est assurément guettée par les deux tentations opposées du scepticisme ou du dogmatisme. En fait, «quel que soit son objet, toute connaissance, si elle est vraie, présente deux caractères contraires: d'un côté, elle connaît quelque chose de la réalité; mais, par ailleurs, elle comprend que la chose en soi, dans son être complet, lui échappe» (p.16).

Louis Millet insiste sur cette limite inhérente à la connaissance humaine. Il distingue, dans les réalités, la substance et les propriétés accidentielles. Celles-ci peuvent changer sans que la substance soit affectée en elle-même par ces éventuelles mutations accidentielles. En outre, l'en soi des choses ou leur substance «est au-delà de nos sciences physiques; *elle est posée, mais non connue, par la métaphysique*» (p. 19). En sorte que «la "chose en soi" est pour nous inconnaissable», l'intelligence ne pouvant assimiler que ce que nous livrent les sensations, à savoir les propriétés (p. 90). L'auteur n'hésite pas, on le voit, à forcer le trait. Dans les notes 20, 21 (pp. 70-72) et 24 (p. 73), il risque même un rapprochement, à mon sens hasardeux, de la doctrine de saint Thomas avec l'opposition kantienne du phénomène et du noumène. Le maître de Königsberg se voit crédité d'une juste description de la réalité: «nous pensons que la réalité en soi existe, mais nous ne la connaissons pas» (p. 73). Tout au plus, «ce qui a manqué à Kant ce fut de connaître *exactement* la philosophie de saint Thomas d'Aquin (et non pas ses commentateurs)» (p. 70). Il aurait alors compris que l'on ne saurait opposer radicalement, comme il le fait, *l'essence* d'une chose, à savoir «sa *determination intelligible complète, ce que cette chose est, en elle-même*», et *sa quiddité*, à savoir «ce que l'intellect voit de l'essence de la chose, telle qu'elle se manifeste par les effets sensibles qui nous sont donnés dans nos perceptions» (pp. 70-71). Et notre auteur d'expliquer comme il convient que, pour l'Aquinat, si «nous n'avons pas l'intuition intellectuelle des essences», c'est-à-dire une intuition eidétique pure et immédiate (p. 71), nous sommes capables en revanche de discerner les essences dans les opérations qui les manifestent.

Tout ceci, qui est très juste, montre qu'en réalité nous sommes à mille coudées de la *Critique de la raison pure*, et que le phénomène kantien ne recouvre aucunement la propriété accidentelle thomasiennne. Aussi bien Louis Millet est-il contraint d'apporter un correctif décisif à ses considérations positives sur la distinction kantienne du noumène et du phénomène. Il se rallie avec raison, en conséquence, à la position dépourvue de toute ambiguïté d'Étienne Gilson selon lequel pour saint Thomas, et à la différence de Kant, «notre connaissance par concepts, bien qu'elle n'épuise pas l'intelligible du réel comme ferait une intuition, l'atteint pourtant tel qu'il est en soi»³ (p.72).

Rappelons pour mémoire que, de son côté, Jacques Maritain qualifiait de «dianoétique» notre intelligence des choses corporelles qui, sans atteindre à une aperception «centrale», à savoir «une vision des essences, une connaissance qui procède du premier coup par le dedans, par le cœur de l'être», peut avoir des essences «une connaissance "radiale", qui va du dehors au dedans, n'atteint le centre qu'en partant de la circonférence», c'est-à-dire des propriétés en tant qu'elles sont les signes qui manifestent les formes essentielles. Maritain précisait néanmoins que cette connaissance dianoétique ne nous est pas toujours accordée. Au-dessous des choses humaines, en effet, et quand nous nous soustrayons à la lumière ontologique de la philosophie de la nature —qui, il est vrai, ne nous donne accès à l'intime des réalités matérielles que selon l'universalité de l'être dont elles participent—, nous devons nous contenter d'une connaissance «périnoétique» incapable de discriminer les «ultimes déterminations spécifiques», qui «porte sans doute sur l'essence, et l'enserre du dehors, mais comme à l'aveugle, sans pouvoir discerner ni l'essence elle-même ni les propriétés au sens ontologique de ce mot»⁴.

Ce n'est pas en premier lieu de ces limites propres à l'intellection humaine du réel sensible que s'occupe Kant, même s'il réserve à l'intelligence divine «archétypé» l'intuition absolue et parfaite de toute l'intelligibilité du réel (cf. p. 119). Le couple phénomène-noumène naît, bien plutôt, d'une philosophie de la connaissance qui conçoit l'objectivation comme une mise en forme autonome et a priori issue de l'immanence subjective et, par conséquent, comme une «désontologisation». Le phénomène kantien, en effet, est un pur «apparaître» dépourvu de toute densité d'être. Pour autant, il n'est déterminé objectivement qu'en étant structuré par le sujet selon des lois a priori, en dehors du lien connaturel et hétéronome —en tant que tel récusé— de l'esprit à ce qui est. Saint Thomas, assurément, eut tenu pour une pure fiction mentale, entièrement inintelligible, tant ce phénomène sans être que la nouménale «chose en soi» non manifestée par le phénomène et, dans cette mesure, inconnaissable. À la vérité, je ne crois pas qu'il soit expédient de s'efforcer de discerner, dans l'opposition kantienne de l'objet phénoménal et de la chose en soi nouménale, quelque pierre d'attente que ce soit d'un réalisme thomasien plus ou moins méconnu dans sa signification véritable. Les sources du kantisme sont à

³ Étienne GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, Paris 1939, pp. 223-224.

⁴ Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Oeuvres complètes, Fribourg-Paris 1983, vol. IV, pp. 628-633.

chercher plutôt, me semble-t-il, du côté de l'occamisme médiéval et de sa doctrine de l'*esse apparenſ seu objectivum*.

3. L'ÊTRE, LE POSSIBLE, LE CONTINGENT ET LE NÉCESSAIRE

C'est «corps et âme unis» que l'homme connaît et désire. «Distinctes, sensation et intelligence sont unies dans la réalité de la vie; de même pour le connaître et l'éprouver». Aussi, les «techniques de séparation», qui visent à «faire fonctionner le sensoriel pour lui-même», vont à «*détruire l'harmonie naturelle de l'existence humaine*» et provoquent un mal-vivre (p. 27). Mais on ne peut se contenter de décrire ce qui est sans accéder à la compréhension du pourquoi et, ce faisant, «chercher le sens de sa vie» (pp. 30-43). Or, mon être précède ma pensée et «il serait d'une fausseté énorme de croire que *je suis*, que *j'existe seulement toutes les fois que je forme un acte de pensée*». Je ne me fais pas être en pensant, mon être est au contraire «une sorte de grâce», un don. Atteindre la vérité, comprendre ce qui est, c'est donc toujours se conformer à l'être comme livré à la pensée, «ce n'est pas une propriété appartenant à ma pensée prise en elle-même», abstraite de son lien de nature à ce qui est et se constituant finalement en une subjectivité transcendante (p. 32).

C'est pourquoi l'être ne se présente pas d'abord à nous comme un possible mais comme un subsistant, une *substance* qui, d'une part, «a une nature particulière» et qui, d'autre part, *est ou existe*. C'est seulement «de la réalité existante» que «nous pouvons remonter à la possibilité» (p. 34 et l'importante n. 74, p. 91). La question de la possibilité réelle, qui ne se ramène pas à la simple possibilité logique (ce qui est pensable), engage en outre une juste élucidation des notions de nécessité et de contingence. Pour l'auteur, «est nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être», et c'est la raison pour laquelle «aucune chose réelle n'est nécessaire; toutes sont contingentes: elles existent parce qu'elles sont arrivées à l'être; elles auraient pu ne pas arriver» (p. 35).

On notera que, rejoignant au demeurant en cela nombre de disciples de saint Thomas, Louis Millet donne de la contingence une définition plus large que celle de l'Aquinate et qui englobe, de fait, la possibilité intrinsèque et la possibililité extrinsèque. L'être possible, à savoir le *possible esse et non esse*, se voit défini, en effet, à la manière avicennienne comme caractérisant tout existant créé qui, n'ayant pas l'être en lui-même, doit le recevoir d'une cause extérieure⁵. Pour saint Thomas, au contraire, l'existant contingent, et lui seul, est dit *intrinsèquement* possible, car il comporte, *dans son essence même*, une puissance à être et à n'être pas qui témoigne de son appartenance de droit à l'univers corporel et temporel de la génération et de

⁵ Cf. AVICENNE, *La Métaphysique du Shifa'*, Livre I^r, ch. 6, trad. par Georges C. Anawati, Vrin, Paris 1978, p. 113: «Nous dirons donc: l'existant qui de soi est nécessaire n'a pas de cause. L'existant qui de soi est possible a une cause». Cet existant est donc *possible*, puisque l'existence lui est donnée, et il est en même temps *nécessaire par autrui* au sens où l'existence lui est *nécessairement* donnée, selon une création-émanation, par le Nécessaire par soi. Cf. *id.*, p. 115: «Il s'avère donc que tout existant possible n'existe que si, par rapport à sa cause, il est nécessaire».

la corruption. Cet univers est, *de par sa matérialité même*, indifférent à l'être ou au non-être, puisque la matière, actualisée par une forme, demeure en puissance à une autre forme⁶. Ainsi, la puissance intrinsèque à être ou à ne pas être ne doit pas être confondue, selon Thomas d'Aquin, avec la possibilité *extrinsèque* de tous les existants finis qui n'existent qu'en vertu de la libre efficience créatrice de la Cause première⁷. Autrement dit, c'est la défectibilité *intrinsèque* de certains êtres, attachée à leur matérialité, qui fonde leur contingence⁸. En revanche, l'indéfectibilité *intrinsèque* dans l'être (compatible avec la possibilité *extrinsèque* liée à la dépendance totale vis-à-vis du libre vouloir créateur) fonde la nécessité des existants⁹. Et c'est la raison pour laquelle, selon saint Thomas, il existe, outre l'unique Nécessaire par soi, des réalités créées qui, dès là qu'elles sont dépourvues de matière, sont nécessaires alors même qu'elles ne tiennent aucunement d'elles-mêmes cette nécessité¹⁰.

4. LES PREMIERS PRINCIPES

La doctrine thomasienne du contingent et du nécessaire est tout spécialement éclairante pour notre compréhension de l'existence humaine qui, par sa spiritualité,

⁶ THOMAS D'AQUIN, CG, II, c. 30: «Dans les êtres où la forme ne remplit pas toute la puissance de la matière, il reste encore en celle-ci puissance à une autre forme. Et par suite, il n'y a pas en ces êtres nécessité d'existence, mais la force d'exister résulte en eux de la victoire de la forme sur la matière, comme on le voit dans les éléments et dans les êtres qui en sont composés».

⁷ ID., *De Pot.*, q. 5 a. 3: «Dans les choses que Dieu a faites, on peut dire de quelque réalité qu'elle est possible de deux manières. La première tient à la puissance de l'agent: ainsi, avant que le monde n'existaît, il était possible que le monde fût, non par la puissance de la créature qui était nulle, mais seulement par la puissance de Dieu qui pouvait produire le monde dans l'être. La seconde tient à la puissance intrinsèque aux choses faites: ainsi il est possible qu'un corps composé se corrompe». Cf. aussi CG, II, c. 30: «Dès là que les choses créées procèdent dans l'être de par la volonté divine, elles doivent être telles que Dieu a voulu qu'elles fussent. Or, dire que Dieu a produit les choses dans l'être par volonté et non par nécessité, n'empêche pas qu'il ait voulu que certaines choses fussent nécessairement et d'autres d'une manière contingente, et cela pour qu'il y eût dans le monde une diversité ordonnée. Rien ne s'oppose donc à ce que certaines choses produites par la volonté divine soient nécessaires».

⁸ ID., *De Pot.*, q. 5 a. 3: «En effet, la puissance à l'être et au non-être ne convient à quelque réalité qu'en raison de la matière qui est pure puissance».

⁹ ID., *Sum. theol.*, I q. 9 a. 2: «Les substances incorporelles, parce qu'elles sont formes subsistantes, et que néanmoins elles sont, à l'égard de leur être, dans la relation de la puissance à l'acte, sont incompatibles avec une privation de cet acte; car l'être est consécutif à la forme, et rien n'est dissous, sinon en perdant sa forme. Ainsi, dans la forme même, il n'y a pas de puissance au non-être, et c'est pourquoi ces substances-là sont immuables et invariables quant à leur être». Voir aussi CG, II, c. 30: «L'existence de ces choses en lesquelles il n'y a pas de possibilité au non-être est purement et simplement nécessaire. Or, certaines choses sont produites dans l'être par Dieu de telle sorte que, dans leur nature, il y a puissance au non-être. Ceci arrive du fait que la matière en elles est en puissance à une autre forme. Donc les choses en lesquelles il n'y a pas de matière, ou bien, s'il y en a, dans lesquelles elle n'est pas en puissance à une autre forme, ces choses ne sont pas en puissance au non-être. Leur existence est donc purement et simplement nécessaire».

¹⁰ Sur toutes ces questions, voir la magistrale étude du Père M.-V. LEROY, «La "troisième voie" de saint Thomas et ses sources», dans *Recherches d'islamologie*, Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis, «Bibliothèque philosophique de Louvain 26», Éd. Peters et Éd. de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain et Louvain-la-Neuve 1977, pp. 171-200.

appartient à l'ordre du nécessaire (créé) et qui, par sa matérialité, est soumise à la contingence. Mais, qu'elle soit de l'ordre du nécessaire ou de l'ordre de la contingence, il reste que dans l'univers des existants finis, vivants ou non vivants, «toute chose a d'être, reçoit ce don fondamental, condition de tout: être» (p. 35). Aussi bien le tout premier principe métaphysique est-il l'être lui-même, puisque «toute donnée sensible est l'effet d'une chose; mon intelligence voit, "intellige", qu'il y a quelque chose; même avant de savoir ce que c'est: elle voit que c'est» (p. 36).

Ce principe s'explique aussitôt dans un autre principe qui est «aussi évident» et «aussi simple», à savoir que «*de contradictoire n'existe pas; il n'est rien*» (id.). En effet, «je vois que ce qui est donné ici et maintenant ne peut pas être à la fois ceci et pas-ceci: car ce ne serait rien, ce ne serait pas» (id.). Louis Millet restitue ainsi, d'une manière très heureuse, un enseignement parfois oublié dans une école thomiste soucieuse de mettre en avant l'identité au point de ne voir, par exemple, dans le principe de non-contradiction que la forme négative ou bien logique du principe d'identité»¹¹.

Saint Thomas, qui connaît évidemment le principe d'identité, n'en est pas moins très clair: «Ce qui est saisi en premier lieu, c'est l'être, dont la notion est incluse dans tout ce que l'on conçoit. Et c'est pourquoi le premier axiome indémontrable cst que "l'on ne peut en même temps affirmer et nier", ce qui se fonde sur la notion d'être et de non-être; et c'est sur ce principe que toutes les autres vérités sont fondées, comme le dit le livre IV des *Métaphysiques*»¹². La raison de ce primat de la non-contradiction sur l'identité est que nous ne pouvons penser en sa finitude et en son unité l'être qu'en pensant conséutivement l'être et le non-être, *primo igitur intelligitur ens, et ex consequenti non ens*¹³. Dès lors, cette division que constitue l'opposition de contradiction entre l'être et le non-être, nous nions qu'elle puisse affecter notre intelligence de l'être: les contradictoires ne sauraient être vrais en même temps, on ne peut affirmer et nier le même du même en même temps et sous le même rapport, parce que l'être exclut le non-être et le non-être exclut l'ê-

¹¹ Cf. par exemple, R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1922³, pp. 106s: «Le sens commun perçoit d'abord dans l'être la vérité du principe d'identité [...] Le principe de non-contradiction n'est qu'une forme négative du précédent». Et J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Oeuvres complètes, vol. V, p. 622: «Le principe de non-contradiction [...] intéresse directement la logique et non la métaphysique, il n'est que la forme logique du principe d'identité, c'est le principe d'identité réfracté sur le plan de la vie que les choses mènent dans l'esprit pour être connues, pris comme concernant l'affirmation et la négation qui sont des œuvres logiques».

¹² *Sum. theol.*, Ia-IIae q. 94 a. 2. Cf. Pierre-Ceslas COURTÈS, «L'être et le non-être selon saint Thomas d'Aquin»: *Revue Thomiste* 67 (1967) 402: «Pour saint Thomas, la proposition première judicatoire et catégorique sur l'être est le principe de non-contradiction; il est fondé sur la raison d'être et de non-être, qui suit en notre esprit la présence de l'être tombant sous l'intellect agent. Il exprime la première et immédiate connaissance de l'être: *notitia entis*. Ce principe est absolument premier: *non est simul affirmare et negare*, ou "l'on ne peut attribuer et nier simultanément le même du même sous le même rapport"». Cet article du Père Courtès est repris (après avoir été refondu) dans P.-C. COURTÈS, *L'être et le non-être selon Thomas d'Aquin*, «*Croire et Savoir* 27», Téqui, Paris 1998.

¹³ Cf. *In IV Met.*, lect. 3, n. 566, p. 158.

tre, *esse tollit non esse, et non esse tollit esse*¹⁴.

Parmi les principes qui se rattachent à la non-contradiction, Louis Millet retient, outre le principe d'identité et celui du tiers exclus, le principe de raison suffisante. On sait qu'Étienne Gilson n'admettait pas que l'on s'employât à donner de ce dernier principe une explicitation se réclamant de saint Thomas, car elle ne se trouve pas dans son oeuvre¹⁵. Et il est vrai que l'Aquinate se contente de discerner en tout être fini l'intelligibilité qui le constitue dans sa *ratio* propre et appelle la considération de ses causes. L'essentiel est de voir que, comme l'affirme fortement l'auteur, «*ces principes ne sont pas des propositions édictées par l'esprit*: notre pensée ne fait pas la loi des choses; les deux grands principes métaphysiques ne sont pas établis, posés, de notre propre autorité: *nous les reconnaissons comme donnés avec toute donnée sensible*. Ce sont les principes constitutifs de la réalité quelle qu'elle soit» (p 37).

5. L'ÊTRE ET SA CAUSE PROPRE

Ainsi fondée en vérité, la pensée peut entrer dans le mystère de ce qui est et des multiples transformations qui affectent le réel: «Tout cela devient, rien n'est au sens fort où est ce qui tient de soi seul son être». Et puisque, «*de par soi-même, toute chose de notre expérience n'est rien, parce qu'il lui est donné d'être*» (p. 40), se pose à nous la question de sa cause. Il faut en arriver à reconnaître l'existence de l'Être qui, n'ayant pas reçu l'être, mais est l'Être même par identité, donne l'être aux choses. Par rapport à lui, «ce qui devient, ce qui à d'être, est dans une dépendance absolue» (id). Et Louis Millet de montrer de manière très précise que c'est là le sens même, indépendant de toute idée de commencement, de ce que le métaphysicien entend par création (cf. notes 85 et 87, pp. 96s). «Ayant reçu l'être, la créature, par elle-même seule, n'est rien; elle n'est que par ce qui la fait être, lui donne d'être, la crée» (p. 40).

Faut-il, pour autant, tenir que la création constitue «une sorte d'action *absolument autre* que produire par causalité»? (id.). Sans doute, «cette action créante ne fait pas nombre avec les processus des causes que nous observons, qui leur donne d'être, et donc d'être cause» (note 84, pp. 94s). Mais la notion de cause, en tant qu'elle signifie *principe d'être*, a une valeur analogique: la cause signifie toujours une certaine influence sur l'être même de l'effet, *causa importat influxum quemdam ad esse causati*¹⁶. Et c'est cette valeur analogique qui nous permet, en niant tout mode fini, d'attribuer éminemment au Créateur la causalité (selon un mode que nous ne pouvons pas concevoir). Il serait à coup sûr fâcheux de situer la Cause première dans la ligne des causes secondes, puisque, étant cause propre de l'être

¹⁴ Cf. *De Pot.* q. 1 a. 3.

¹⁵ Voir É. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, Paris 1983, ch. II: «Les principes et les causes», pp. 53-84.

¹⁶ Saint THOMAS D'AQUIN, *In v Met.*, lect. 1, n. 751, p. 208.

(*esse*) et donc de l'existant comme «ce qui a d'être» (*habens esse*), elle est la Cause totale et universelle *ex nihilo sui et subjecti* qui fonde l'être même de la série des causes particulières, lesquelles n'atteignent jamais l'être (*esse*) que comme déterminé à être ceci ou cela. Mais il n'en serait pas moins tout aussi dangereux de soustraire au créateur la dignité de causer au profit d'un mode d'action qui perd toute signification pour nous dès lors qu'il se veut «absolument autre» que la causalité.

6. MÉTAPHYSIQUE ET THÉOLOGIE NÉGATIVE

Dieu est l'au-delà de tout, il n'est pas le tout autre. Contre la tentation d'un apophatisme intégral, saint Thomas rappelle simplement que «si l'intellect humain ne pouvait rien connaître de Dieu affirmativement, il ne pourrait non plus rien nier de lui. Or il n'aurait aucune connaissance si rien de ce qu'il dit de Dieu ne se vérifiait affirmativement»¹⁷. Si l'action créatrice n'est pas une *effectuation à l'état pur*, si l'on ne peut appliquer à Dieu d'aucune façon la notion de causalité (même une fois niée ses caractéristiques créées qui en font un passage ou une mutation), comment comprendre que la créature ait, en un sens véritablement ontologique, une efficace propre (selon un mode fini et participé), puisque c'est précisément du créateur qu'elle la tient? Quelque soit le nom de perfection que l'on attribue à Dieu, «si l'on considère la chose signifiée par le nom, chaque nom est dit par priorité de Dieu, non de la créature; car c'est de Dieu que ces perfections dérivent dans les créatures»¹⁸.

Pour ce qui est de l'efficience, on ne saurait oublier que «s'il n'y a pas de premier, dans l'ordre des causes efficientes, il n'y aura ni dernier ni intermédiaire, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium»¹⁹. Pour se garder des dérives de l'univocité, l'apophatisme absolu en théologie rationnelle n'en aurait pas moins de possibles conséquences perverses et il ne nous permettrait même pas de poser qu' «il existe une cause efficiente première, que tous appellent Dieu, aliquam causam efficientem primam quam omnes Deum nominant»²⁰. Le risque de se faire de la causalité des créatures une vision réductrice excluant, comme chez Kant, sa densité ontologique et donc sa signification transcendante ou métaphysique, n'est pas imaginaire. La négativité intégrale ne garantit pas plus que l'univocité de l'ouverture métaphysique de l'intelligence. Au vrai, elle se conditionnent l'une l'autre aux dépens d'un véritable sens de l'analogie.

C'est le sens de l'analogie qui nous permet de comprendre que, en effet, si la créature n'est qu'en existant, puisqu'elle reçoit son être, «l'Origine créatrice n'existe pas: *elle est*». Elle est l' «Être qui n'est que par soi seul, qui n'a pas reçu l'être, *qui est*, d'une manière absolument parfaite, qui échappe à toutes les conditions du de-

¹⁷ ID., *De Pot.* q. 7 a. 5.

¹⁸ *Sum. theol.* Ia q. 13 a. 6.

¹⁹ *Sum. theol.* Ia q. 2 a. 3.

²⁰ *Ibid.*

venir, qui n'est pas contingent, mais nécessaire: seul Être nécessaire de par soi» (p. 41). Entrés ainsi en «théologie rationnelle» (pp. 44-51) —puisque la métaphysique, si elle est fidèle jusqu'au bout à son regard sur l'existant, ne saurait être athée—, nous sommes confrontés à cette interrogation redoutable, car c'est la plus haute que la raison peut se formuler à elle-même: «Dieu est; mais QUI est-il?» (pp. 46-50).

La nature de Dieu est d'être sans restriction et à la perfection. Des propriétés que nous lui attribuons, nous devons donc récuser toute limite, car «*il est*» et «n'est aucune nature particulière» (pp. 46-47). Louis Millet a raison de souligner fortement, en ce sens, que «la théologie rationnelle est négative» (p. 50), que «quand nous attribuons, il faut en même temps nier, pour que notre esprit voie au moins qu'il doit s'orienter vers un au-delà de tout» (p. 51). Peut-on cependant, là encore, pousser la négativité jusqu'à affirmer du Créateur que, «par rapport à la positivité toujours limitée d'une essence créée, il est comme un "*Rien superessentiel*"»? (p. 47). L'auteur se croit autorisé à reprendre cette formule d'inspiration néo-platonicienne en s'appuyant sur «des» mystiques (id.). On ne serait pas surpris qu'il fût explicitement fait appel à la mystique rhénane, on l'est beaucoup plus, je l'avoue, de voir convoqué le *nada* sanjuaniste (p. 38 et note 82, p. 93).

Il ne faut pas confondre le chemin et le terme. Le «Rien» de saint Jean de la Croix caractérise le sentier de la perfection. C'est la voie de la nudité de l'esprit par une désappropriation intérieure qui n'est pas un vide intellectuel ou une purification dialectique à la manière plotinienne, mais le fruit d'un amour qui veut faire place nette pour l'Hôte divin, mourir aux moeurs de la créature pour être conformé aux moeurs divines. Ce «rien» de l'âme expropriée d'elle-même ne vaut donc que comme la condition vécue de l'union au *todo*. Le terme, en effet, c'est le Tout, la plénitude de l'Amour à l'intime de Dieu, puisque pour l'âme ainsi radicalement transformée, «Dieu seul est le tout»²¹, que «la communication du Père et du Fils et du Saint Esprit est faite ensemble à l'âme, et qu'Ils sont lumière et feu d'amour en elle»²².

La démarche spéculative d'un Thomas d'Aquin est d'un autre ordre, mais, pas plus que la mystique sanjuaniste, elle n'ouvre sur un au-delà de l'essence. Bien au contraire, pour le Docteur angélique, «Dieu est identique à son essence» et «son essence est son être»²³. Dieu ne saurait être le Rien. En effet, selon saint Thomas, n'être rien de fini et être l'«Origine radicale» qui est «au-delà de tout ce qu'elle origine» (note 82, p. 94), c'est être l'Être même subsistant, *ipsum esse subsistens*. L'altérité transcendante de Dieu ne peut renvoyer au Rien que dans la perspective platonicienne où le non-être apparaît comme l'autre de l'être, à savoir comme un terme indéfini et non point purement négatif. Pour l'Aquinate, en revanche, le non-être est la négation pure et absolue de la *ratio entis* dans l'étant fini et participé. La voie

²¹ Saint JEAN DE LA CROIX, *La vive flamme d'amour*, Str. I, vers 6, *Oeuvres complètes*, éd. du Père Lucien-Marie de Saint-Joseph, Desclée De Brouwer, Paris 1967, p. 737.

²² Saint JEAN DE LA CROIX, *id.*, Str. III, vers 5-6, p. 801.

²³ Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* Ia q. 3 aa. 3-4.

d'un apophatisme inconditionnel des noms divins se trouve pour autant fermée. Selon saint Thomas, nommer Dieu comme le Rien, ce ne serait pas le nommer mais tenter de le soumettre purement et simplement —et contradictoirement— au critère absolu d'une négation simple.

7. GRANDEUR ET MISÈRE DE LA MÉTAPHYSIQUE

On lira avec reconnaissance le dernier chapitre de cet «exposé rationnel» sur le thème: «portée et limite de la métaphysique» (pp. 52-61). La grandeur de la métaphysique, qui en dessine en même temps les frontières, est d'ouvrir l'âme religieuse à «*un mouvement sublime d'adoration*» dont le silence fait écho au mystère de l'infini simplicité de Dieu (pp. 52s). Mais comment, face au «spectacle du mal autour de nous et en nous», particulièrement face à la souffrance et à la mort de l'être aimé, la métaphysique n'éprouverait-elle pas son impuissance? Elle «est tenue en échec; non point échec temporaire, en attendant de meilleures lumières rationnelles: échec essentiel, irrémédiable; elle ne peut rien y comprendre; elle ne peut rien dire de valable» (p. 54). Pourtant «ceux qui proclament que le monde est absurde le font par esprit de système, en dehors même de celle expérience du mystère du mal» (p. 55). En vérité, «le silence devant le mal doit aller plus loin que la révolte. Il se tait parce qu'il ne comprend pas. Il n'accepte pas, mais il ne trouve rien à dire —si non à souffrir avec celui qui souffre, à aimer, de son mieux, celui qui souffre» (p. 56). C'est assez pour la philosophie première de nous faire reconnaître l'existence de Dieu par qui, sans cesse, nous recevons l'être, «qui nous donne intelligence pour le connaître et liberté pour bien agir», et de qui nous pouvons affirmer q'il est «Amour, mais "amour" en un sens pur et parfait, dont nos amours, en leurs meilleures formes, ne sont que pâles reflets» (p. 58).

Nous disposons ainsi des londements de ce que doit être notre conduite dans «la pureté du regard de l'âme tournée vers le Bien». La métaphysique centre donc toute notre morale, puisqu'elle «expose la vérité; la morale en tire les conséquences, el répond à la question: "que faut-il faire?". La réponse est aussi sûre que la vérité métaphysique est évidente» (id.). Donnant une unité à tout notre savoir, la métaphysique unifie donc également toute notre vie. «L'acte suprême de la raison est celui où elle se saisit elle-même, où elle *juge* sa plus grande puissance de compréhension; tout ce qui est subjectif est alors surmonté dans la vue pure et rationnelle de la nécessité d'une intelligibilité totale, ardemment désirée, mais qui reste hors des puissances naturelles de notre condition. Ici s'effectue la plus haute démarche de notre raison; c'est là qu'elle s'oriente vers le Sublime, ce devant quoi tout le reste est petit, puisqu'il en provient» (p. 60).

* * *

Est-il besoin d'insister sur l'intérêt de ce petit livre jusque dans les discussions qu'inévitablement il suscite? Il se lit aisément et agréablement, car il est écrit d'une

plume alerte, qui ne s'embarrasse pas d'un langage abscons là où les choses les plus profondes peuvent être dites simplement. C'était une condition pour qu'il pût atteindre le large public concerné par celle collection encyclopédique auquel il vient apporter une pierre angulaire, et surtout pour que les esprits ne fussent pas découragés de se tourner vers les précieuses nourritures que seule peut procurer à notre raison, qui n'est pas «vouée à balancer, et même à être écartelée», «la métaphysique de l'essentiel, purifiée de la vaine gloire des "auteurs de système" —laissant la parole à la vérité» (pp. 118s).

YVES FLOUCAT

Centre Jacques Maritain, Toulouse.

EL CONOCIMIENTO DIVINO DEL ENTE FUTURO CONTINGENTE

La conocida especulación de Aristóteles acerca de la verdad de las proposiciones singulares de futuro en materia contingente, tal como la ha desarrollado en el capítulo noveno de su *Peri hermeneias*, no traspasa los umbrales de la lógica. Con todo, la temática allí expuesta ha sido objeto, en los siglos posteriores, de un gran debate teológico centrado sobre el problema de la coordinación entre la Providencia del Creador y la libertad de la criatura. En coherencia con este hecho, cuando expone el mencionado texto aristotélico, Santo Tomás, después de haber mostrado en qué consiste la contingencia que se observa en el mundo de las realidades naturales y en el de las acciones humanas libres, presenta, primero, la dificultad que la afirmación de la contingencia conlleva cuando se la piensa respecto de la Providencia divina y, luego, sobre la base de la metafísica del Estagirita, su propia solución del problema.

Es nuestro propósito analizar, a lo largo de las páginas que siguen, la doctrina del Aquinate sobre la cuestión de la ciencia divina del ente futuro contingente. Para alcanzar esta meta, imitando el orden temático seguido por Santo Tomás en su exposición del capítulo noveno del primer libro del *Peri hermeneias* aristotélico, expondremos, en primer lugar, en qué consiste, en general, la contingencia de las criaturas y, en particular, cuales son las notas definitorias del ente futuro contingente. En segundo término, mostraremos donde radica la verdadera dificultad de la cuestión del conocimiento de tal ente por parte de Dios. En fin, abordaremos la solución tomasiana al problema del conocimiento divino del ente futuro contingente¹.

¹ Las obras de Santo Tomás de Aquino las citaremos, en caso de que existan, por la edición Leonina, de lo contrario emplearemos la edición Marietti. Para el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo usaremos la edición de Mandonnet-Moos. Las siglas que utilizaremos son: CG (*Summa contra Gentiles*); CT (*Compendium Theologicum*); EPH (*Expositio Libri Peri hermeneias*); QDA (*Questio disputata De anima*); QDM (*Quæstiones disputatæ De malo*); QDP (*Quæstiones disputatæ De potentia*); QDSC (*Questio disputata De spiritualibus creaturis*); QDV (*Quæstiones disputatæ De veritate*); SA (*Sententia Libri De anima*); SCM (*Sententia super librum De cœlo et mundo*); SM (*Sententia super Metaphysicam*); SPH (*Sententia super Physicam*).

LA NATURALEZA DE LA CONTINGENCIA

Santo Tomás presenta, en dos series de textos distintos, una doble raíz de la contingencia en conformidad con dos diversos modos de considerar al ente contingente, a saber: en sí mismo, en cuanto efecto. En la primera serie de textos la raíz de la contingencia es colocada en la potencialidad de la materia². En la segunda serie, por su parte, dicha raíz es puesta en la no absoluta determinación de la causa próxima a producir su efecto³. El contenido de ambas series puede leerse en el siguiente texto:

«[...] assignat [Aristoteles] enim rationem possibilis et contingencie, in his quidem que sunt a nobis ex eo quod sumus consiliarii, in aliis autem ex eo quod materia est in potentia ad utrumque oppositorum. Set uidetur hec ratio non esse sufficiens: sicut enim in corporibus corruptilibus materia invenitur in potentia se habens ad esse et non esse, ita etiam in corporibus celestibus invenitur potentia ad diuersa ubi, et tamen nichil in eis evenit contingenter, set solum ex necessitate. Vnde dicendum est quod possilitas materie ad utrumque, si communiter loquamur, non est sufficiens ratio contingencie, nisi etiam addatur ex parte potentie actiue quod non sit omnino determinata ad unum; alioquin, si ita sit determinata ad unum quod impediri non possit, consequens est quod ex necessitate reducat in actum potentiam, scilicet passiuam, eodem modo»⁴.

La contingencia de los entes naturales radica en una *indeterminación* que es diversa según se considere al ente contingente en sí mismo o en su relación de dependencia de su causa. En el primer caso, la contingencia radica en una *indeterminación pasiva* que, en cuanto tal, es cifra de una imperfección. Su fuente, evidentemente, no puede ser la forma pues, siendo acto, es principio de determinación en el doble orden de la *essentia*, especificando la substancia, y en el del *esse*, dando el *ser*⁵. La forma, efectivamente, no puede ser principio de una especificación diversa de la propia o del no ser de la substancia⁶. En este sentido, entonces, la forma no es principio de contingencia sino más bien de necesidad⁷. Principio de contingencia, por

² Cfr. I q. 86 a. 3c: «Est autem unumquodque contingens ex parte materiae: quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam». Cfr. QDP q. 5 a. 3c; SM VI, lec. 2, n. 1186.

³ Cfr. EPH I, lect. 14, p. 78, l. 442-454: «[...] et ideo ex ipsa voluntate diuina originatur necessitas et contingencia in rebus, et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus autem quos uoluit necessarius esse disposuit causas necessarias, ad effectus autem quos uoluit esse contingenter, ordinauit causas contingenter agentes, id est potentes deficere: et secundum harum conditionem causarum, effectus dicuntur uel necessarii uel contingentes, quamvis omnes dependant a uoluntate diuina sicut a prima causa que trascendit ordinem necessitatis et contingencie». Cfr. CG III, 72, p. 214a, l. 8-10; I q. 22 a. 4c.

⁴ EPH I, lect. 14, p. 73, l. 192 - p. 74, l. 209.

⁵ Cfr. SM V, lec. 2, n. 775.

⁶ Cfr. QDA a. 14c: «[...] id quod per se consequitur ad aliquid, non potest removeri ab eo. Sicut ab homine non removetur quod sit animal, neque a numero quod sit par vel impar. Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam: unumquodque enim habet esse secundum propriam formam; unde esse a forma nullo modo separari potest».

⁷ Cf. I q. 86 a. 3c: «Necessitas autem consequitur rationem formae: quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt».

el contrario, es la potencialidad de la materia⁸ y, así, donde haya composición de materia y forma habrá también contingencia. Es más, como esta composición puede ser reducida a la composición de potencia y acto, también habrá contingencia en las substancias espirituales porque, aun siendo inmateriales, no son su propio acto de ser⁹.

Pero si consideramos el ente contingente en cuanto efecto, la indeterminación que es raíz de su contingencia no es ya la indeterminación pasiva de la materia o de la potencia respecto del acto, sino *la indeterminación de su causa próxima*¹⁰. Esta indeterminación puede ser *absoluta*, es decir, cuando la causa no está más inclinada a la producción de un efecto que a otro, o *no absoluta o mudable*, esto es, cuando está más inclinada a producir un efecto que otro, pero de manera que pueda ser evitada. En el primer caso, la indeterminación brota de una perfección. Así, por ejemplo, la Omnipotencia divina y la libertad humana. En el segundo caso, la indeterminación es la de una causa suficiente¹¹. En tanto tal, puede ser impedida, aún cuando produzca eficazmente su efecto¹².

En conclusión, un ente contingente es aquél que, en razón de la indeterminación pasiva de su materia o de su potencia pasiva y de la indeterminación absoluta o mudable de la potencia activa de su causa próxima, puede, tanto en el orden de la substancia como en el de los accidentes, ser y no ser. Considerado, además, en su condición futura el ente contingente no sólo será indeterminado sino también en potencia.

LA PROBLEMÁTICA DE LA CIENCIA DIVINA DEL ENTE FUTURO CONTINGENTE

De los cuatro significados fundamentales del ente que Aristóteles distingue, el primero es el *ens per accidens*¹³. Es accidental, por ejemplo, que un cocinero sane con su comida o que un músico edifique una casa puesto que, ni la acción de sanar,

⁸ Sin embargo, donde la potencialidad de la materia esté totalmente actuada o donde no haya materia no habrá contingencia. Cfr. CG II, 30, p. 339a, l. 2-8; QDP q. 5 a. 3c.

⁹ Cfr. QDSC a. 1 c: «[...] natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materia; si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprium dictum secundum communem usum nominum».

¹⁰ Cfr. CG III, 72, p. 214a, l. 8-14: «Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex causis remotis: nam fructificatio planta est effectus contingens propter causam proximam, quae est vis germinativa, quae potest impediri et deficere; quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens».

¹¹ La suficiencia de una causa puede ser doblemente considerada: en cuanto a la forma, que es principio del obrar; en cuanto a las circunstancias de la acción. Si la suficiencia de una causa se toma en este segundo modo, producirá necesariamente su efecto sin que pueda ser impedida. No sucede así con el primero que es al que nos referimos. Cfr. CAIETANUS, In I q. 115 a. 6 n. v.

¹² Cfr. EPH I, lect. 14, p. 73, l. 163-181. En esto consistía el error estoico. Para Santo Tomás, en cambio, un ente no es contingente porque sea impedido, sino que, por el contrario, es impedido porque es contingente.

¹³ Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica* Δ 7: 1017 a 7-22.

ni la de edificar se dicen del cocinero o del músico en razón de aquello que los define como tales. Es por esto, pues, que no se llama médico al cocinero, ni arquitecto al músico sino accidentalmente. Por su parte, dado que los efectos deben ser proporcionados a sus causas, resulta claro que de este ente *per accidens* no puede haber una causa *per se*¹⁴. De aquí se sigue que, siendo *per se* el efecto intentado por el arte o que finaliza una potencia factiva determinada a algo uno, del ente accidental no hay ningún arte ni ninguna causa determinada de su producción¹⁵. Su causa, dirá Santo Tomás, debe ser accidental, o sea, sin relación esencial a su efecto.

Como hemos visto, esta causa, desde el punto de vista de la causalidad material, no es otra que la materia, pues es ella la que, en virtud de su potencialidad, garantiza la accidentalidad del efecto. Desde la óptica de la causalidad eficiente¹⁶, en cambio, no habría efecto contingente si ella se encontrara absolutamente determinada a actualizar la correspondiente potencia pasiva. Por esto, de un efecto *per accidens* no podrá encontrarse, investigando la serie causal que lo produce, un principio eficiente próximo del cual dependa necesariamente.

Si se presta atención se verá que éste es, precisamente, el punto en el que los estoicos habían errado. Como es sabido, en razón de su particular materialismo y monismo panteísta, sostenían que todo en el mundo, aún las cosas más pequeñas, sucede necesariamente conforme con la ley inmanente del Lógos que impregna el universo entero y se identifica con él. Este Lógos que es Dios y Naturaleza, es también principio de inteligencia y orden, es decir, providencia, pero entendida ésta, de acuerdo con lo dicho, no como algo personal y trascendente, sino material e inmanente al mundo. Ella se revela como *fatum*, destino, *εἰμαρτένη*, es decir, como la necesidad ineluctable de la concatenación universal de diversas series causales irreversibles, en dependencia de la cual, como de una única causa *per se*, todo acontece infaliblemente¹⁷. Nada hay en este universo, ni nada sucede, que no pueda referirse, en última instancia, a esta red causal de la que depende necesariamente. Es claro, pues, que la visión del Pórtico, aceptando que los eventos fortuitos y casuales sean reducibles, en definitiva, a una causa eficiente *per se*, esto es, en función de una conexión esencial con ella, se coloca en las antípodas de la metafísica aristotélica, en cuyo realismo aún el *ens per accidens*, aunque sea más no-ente que ente, encuentra su propio lugar.

También los astrólogos, desconociendo la distinción entre lo que es *per se* y lo que es *per accidens* aplicada a los efectos de una causa, han sometido, por su parte todo ser y acontecer intramundano al destino (*fatum*), identificado esta vez con la

¹⁴ Cfr. EPH I, lect. 14, p. 76, l. 305-308: «[...] id autem quod est per accidens non potest reduci sicut in causam per se in aliquam virtutem naturalem, quia virtus nature se habet ad unum, quod autem est per accidens non est unum».

¹⁵ Cfr. SM VI, lect. 2, n. 1185.

¹⁶ Aristóteles ha mostrado, en *Phys.* B 6: 198 a 1-13 que los efectos *per accidens* no pueden reducirse a una causa final, ni formal, ni sólo a una causa material, sino además a la causa eficiente. Santo Tomás lo comenta en SPH II, lect. 6, nn. 11-12, y en SM VI, lect. 3, n. 1202.

¹⁷ Cfr. IOANNES AB ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1903, vol. II, f. 912sqq.

posición de los astros¹⁸. No distinguiendo adecuadamente entre inteligencia y sentidos, han afirmado que aún los mismos actos voluntarios del hombre están sujetos al poder astral. La refutación aristotélica de esta opinión consiste, esencialmente, en la negación de su supuesto fundamental. Efectivamente, ni el entender ni el querer son actos de algún órgano corporal, siendo lo corpóreo la única realidad sobre la cual las virtudes corporales pueden obrar directamente. Pero hay más, pues ni siquiera los seres naturales, aunque corpóreos, se someten necesariamente al influjo sideral, puesto que, como dijimos, lo que es *per accidens*, no siendo algo uno, no puede reducirse como a su causa a un principio natural *per se* determinado a algo uno. Y tampoco puede decirse que lo que no se reduce de este modo a un principio puede ser reducido al encuentro de varios, ya que dicha concatenación no es necesaria¹⁹. Los mismos principios aristotélicos, por tanto, muestran suficientemente que el destino o *fatum*, entendido como fuerza ciega y fatal a la que todas las criaturas se someterían necesariamente, simplemente no existe.

La alternativa, sin embargo, no se reduce a afirmar, en oposición a esta necesidad universal, una casualidad también universal. La refutación de la enseñanza estoica o de los astrólogos no debe olvidar que algunos efectos, considerados fortuitos o azarosos respecto de sus causas próximas, proceden, en referencia a las remotas, con cierto orden, de manera tal que, en relación con ellas, no pueden decirse accidentales²⁰. Efectivamente, el orden con que proceden los efectos es coextensivo con la eficiencia de la causa en la que tienen su principio²¹. Es así que lo que se percibe como desordenado respecto de causas próximas menos universales puede apreciarse como ordenado en referencia a otras remotas más universales. Los efectos, ciertamente, se asemejan en sus naturalezas a sus causas próximas y no a las remotas cuya condición no pueden alcanzar²². El ejemplo reportado por el Aquinate

¹⁸ En EPH I, lect. 14, p. 75, l. 270-276, Santo Tomás reporta una definición del *fatum* traída, aparentemente, de San Agustín en su *De Civ. Dei*, 5, cap. 1 y que según la citación de I q. 116 a. 1c. dice: «*dispositio siderum in qua quisque conceptus est vel natus*». En el capítulo segundo de aquella misma obra, San Agustín indica a Posidonio como asociado a este modo de pensar. Sin embargo, aun cuando estoico y, por lo tanto, materialista, parece percibirse en Posidonio una tendencia a distinguir a Dios del mundo. En él, la tríada estoica, Dios, Naturaleza y Destino ya no se muestra tan íntimamente unida. Dios, más bien, sería identificado con el cielo, es decir, con la superficie esférica que rodea el mundo, mientras que el destino o *fatum*, distinto ya de la providencia, se identificaría con lo que Platón denominaba la necesidad del principio material. Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Milano 1996, vol. III: «I sistemi dell'età ellenistica», pp. 450-453.

¹⁹ Cfr. EPH I, lect. 14, p. 75, l. 270 - p. 76, l. 320.

²⁰ Cfr. SM VI, lect. 3, n. 1204: «Quæ enim secundum aliquem ordinem procedunt, non sunt per accidens. Sunt enim vel semper vel in maiori parte». Si, a pesar de esto, hemos dicho que remontando las series causales de un evento fortuito o casual no se encuentra ninguna causa eficiente *per se*, es porque el azar y la fortuna, o la contingencia en general, se establecen en relación, como dijimos, con las causas próximas. Así, nada impide que lo que sucede casualmente respecto de un principio próximo no lo sea en referencia a uno remoto. El error estoico radicaba en hacer de la concatenación de causas una única causa *per se* que terminaba anulando las causas próximas accidentales.

²¹ Cfr. SM VI, lect. 3, n. 1205: «Ordinatio, autem quæ est in effectibus ex aliqua causa tantum se extendit quantum extendit se illius causæ causalitas».

²² Cfr. SM VI, lect. 3, n. 1221: «Effectus enim in suis naturis similantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem pertingere non possunt».

sobre la floración simultánea de dos plantas distintas es claro²³: aunque la simultaneidad de dicho efecto sea accidental respecto de la virtud vegetativa, no lo es en referencia a la causalidad del sol pues por su virtud más universal es causa de aquella floración en un mismo momento. Consiguientemente, la negación del *fatum*, que en base a los principios aristotélicos es necesario sostener, no conduce, en contrapartida, a la afirmación universal del caos y del azar.

El verdadero problema, empero, se suscita cuando en vez de tener en cuenta causas universales *secundum quid* e inmanentes al universo, se presta atención a una causalidad trascendente y *simpliciter universalis*²⁴. Como acabamos de decir, la virtud solar es causa de la floración simultánea de dos plantas distintas, sin que ello niegue su contingencia, porque dicho efecto no está esencialmente contenido en sus causas próximas. Aunque la virtud del sol sea, en el pensamiento tomasiano, incorruptible e impasible, es recibida por la fuerza vegetativa según sus propias condiciones materiales, de manera que la simultaneidad en la floración puede no darse por defecto de la virtud generativa de la planta: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Hay algo, pues, que escapa a la acción de la actividad solar y ello se debe a que el sol no es una causa absolutamente universal. Actúa moviendo, es decir, suponiendo una materia que reciba en su potencialidad, su influjo. La causa primera y universal, en cambio, no supone ninguna materia sobre la cual ejercer su poder. Su acción es motora, ciertamente, pero ante todo es creadora y, en cuanto tal, universal e infinitamente eficaz²⁵. Estos razonamientos nos muestran el núcleo del dilema: la contingencia del mundo creado no parece compatible con una causa absolutamente eficiente y universal, como lo es la divina.

Se complica además esta dificultad en un punto esencial y es que Dios, causa primera eficiente y universal de todo lo que es, no obra *per naturam*, sino *per voluntatem*. Esto ya estaba implicado en la afirmación aristotélica de que del ente *per accidens* no puede haber ningún arte (*ars*), es decir, ninguna ciencia práctica. Se dirá, tal vez, con verdad, que nada impide que un efecto *per accidens* pueda ser conocido por una inteligencia creada. Así, por ejemplo, el encuentro entre dos personas, que sería captado como no fortuito por aquél que ha previsto su encuentro enviándolas a un mismo lugar, no perdería su condición casual respecto de esas mismas personas. Con todo, lo dicho no parece que pueda aplicarse únicamente a Dios²⁶, y esto por dos motivos. El primero viene a coincidir con el anteriormente dilucidado y es que el saber divino es causal y, en cuanto tal, universal e infinitamente eficaz. El segundo compete a la ciencia de Dios en cuanto ciencia y es su certeza. La

²³ Cfr. SM VI, lect. 3, n. 1206.

²⁴ Cfr. SM VI, lect. 3, nn. 1207-1209.

²⁵ Cfr. SM VI, lect. 3, n. 1215.

²⁶ La consideración de la inteligencia que ve el encuentro de dos hombres, fortuito para cada uno de ellos, no se limita al hecho de la simple visión sino que añade la causalidad que respecto de tal acontecimiento compete al vidente. Con ello el Aquinate nos muestra por anticipado, y un tanto veladamente, donde radica el verdadero problema. No en la ciencia divina en tanto ciencia solamente, sino también en cuanto que es causa de lo que conoce, es decir, en tanto que conoce *per rationem cause* y *causa per rationem ide.c.*

contingencia de las criaturas, pues, no parece compatible ni con la certeza de la ciencia divina ni con la eficacia de su causalidad. ¿Qué criatura, en efecto, puede sustraerse al orden de la causalidad inteligente y absolutamente universal de Dios?. Si Él ha conocido y querido algo, no podrá no ser tal como lo ha previsto. Pero en el ejemplo reportado, en cambio, el encuentro entre esas dos personas podría no producirse si una de ellas decidiera libremente no cumplir la orden que le fuera impuesta.

Ahora bien, si lo hasta aquí dicho es verdadero, el dinamismo escondido en la imposibilidad de reducir últimamente los efectos *per accidens* a una causa inteligente *per se* parece obligarnos no sólo a negar el *fatum*, sino también, y con mayor razón, la Providencia divina. Esta aparente implicancia de la posición del Estagirita ha sido claramente vista y expresada por el mismo Santo Tomás: «*Videtur ergo quod secundum intentionem Philosophi non sit ponere neque providentiam neque fatum*»²⁷. ¿Cómo sostener, entonces, desde esta perspectiva, la conducción providencial divina sin reducir todo a una ineluctable necesidad?. Es claro que el Aquinate no se dejará llevar por apariencias ficticias, no sólo porque por fe sabe que la providencia todo lo dirige sin anular la contingencia de las criaturas²⁸, sino también porque, a sus ojos, negar el saber divino del ente contingente no significa más que trasladar unívocamente a Dios el modo del conocimiento humano, acción que rechaza vigorosamente y a cuyos sostenedores no duda en calificar, en contra de su acostumbrada moderación, de *stulti*²⁹. El dilema que se despliega ante el Angélico no es tal que lo ponga en el trance de elegir uno de los polos de una alternativa falsamente irreconciliable sino el de dilucidar los principios que permitan afirmarlos conjuntamente sin detrimento de ninguno de ambos. En esta coyuntura, nuestro autor mostrará de qué manera la solución buscada no sólo no es incompatible con los principios aristotélicos sino que, por el contrario, se apoya en ellos, a pesar de que, a primera vista, parecen serle contradictorios.

LA SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS A LA CUESTIÓN DE LA CIENCIA DIVINA DEL ENTE FUTURO CONTINGENTE

El primer paso a dar en la búsqueda de la solución del problema que nos ocupa es el de discernir claramente los diversos aspectos que lo configuran. La Providencia, a semejanza de la prudencia, pertenece a la ciencia sin excluir, por supuesto, la voluntad. Es más, es precisamente porque incluye mayor razón de voluntad que la mera ciencia práctica del artesano que, para pensar la Providencia, la metáfora de la *prudentia* ha sustituido tempranamente a la del *ars*³⁰. Es en razón de estos dos atri-

²⁷ SM VI, lect. 3, n. 1204.

²⁸ Cfr. SM VI, lect. 3, n. 1216.

²⁹ Cfr. EPH I, lect. 14, p. 76, l. 338.

³⁰ Habiendo estudiado en *1 Sent.* d. 39 q. 2 a. 1, la Providencia divina sobre la metáfora de la ciencia práctica del artesano, Santo Tomás la abandona luego para utilizar la comparación con la prudencia que connota mayor razón de voluntad que el *ars*. Cf. QDV q. 5 a. 1 ad 2um, p. 140, l. 202-209: «[...] provi-

butos divinos que la Providencia no parece mostrarse compatible ni con la contingencia en general ni, *a fortiori*, con el futuro contingente. La ciencia divina, en efecto, es cierta y en cuanto tal no puede fallar porque no puede ser que Dios conozca algo como real y que no sea. La voluntad de Dios, por su parte, es sumamente eficaz de manera que su querer no parece dejar lugar a una contingencia de suyo falso³¹. La solución del problema de la verdad del ente futuro contingente planteado a nivel de la Providencia divina requiere, por tanto, calibrar con precisión los pormenores e implicancias de su ciencia y voluntad, en sí y en su mutua articulación. En lo que sigue, sin embargo, nos concentraremos sobre la cuestión del divino saber.

El Aquinate ha afrontado directamente el problema del conocimiento divino del futuro contingente en diversas oportunidades y, en otras tantas, lo ha tratado incidentalmente. Siempre, sin embargo, la objeción que presenta la certeza de la ciencia divina ha sido resuelta por recurso a la eternidad del ser y conocer de Dios. Gracias a ella se comprende cómo las cosas temporales son presentes a la mirada divina que las conoce determinadamente. La dificultad de la eficacia causal de su ciencia, en cambio, no ha sido abordada siempre en la misma cuestión o capítulo en el que era analizado el problema de la certeza del divino saber, sin embargo, no por ello su solución deja de constituir un momento fundamental en la resolución de la problemática planteada. En efecto, explicar la compatibilidad entre la certeza de la ciencia divina y la indeterminación y contingencia del ente futuro en función de su presencia a la eternidad no resultaría suficiente si al mismo tiempo no se diera razón de su realidad de hecho como de un efecto de la causalidad sapiente y libre de Dios³².

Santo Tomás ha distinguido claramente estas dos dificultades en *I Sent.* d. 38 q. 1 a. 5. Ambas han sido aludidas y solucionadas en CG I, 67. En QDV q. 2 a. 12, en cambio, el doctor Angélico se concentra sobre la certeza de la ciencia desplazando el tema de su causalidad principalmente a los artículos 8 y 14 de la misma cuestión. En su exposición del capítulo noveno del *Peri hermeneias* (lect. 14), por su parte, distingue las objeciones que derivan de la certeza de la ciencia de las que provienen de la eficacia de la voluntad divina, mientras que en la *Summa theologiae* I q. 14 a. 13 se alude, ciertamente, al tema de la causalidad, pero el grueso de la argumentación se dedica a la solución del problema de la certeza del conocimiento de Dios.

dentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute; scientia enim practica absolute communiter se habet ad cognitionem finis et eorum quae sunt ad finem, unde non præsupponit voluntatem finis ut sic aliquo modo voluntas scientia includatur sicut de providentia dictum est.

³¹ Cfr. EPH I, lect. 14, p. 77, l. 358-364: «[...] primo quidem ex parte sciencie eius, non enim potest eius sciencia falli et ita ea que ipse scit, uidetur quod necesse sit evenire; secundo ex parte voluntatis: voluntas enim Dei inefficax esse non potest, uidetur igitur quod omnia que uult ex necessitate eveniant».

³² Cfr. M. MATTHIJS, «De ratione certitudinis divinæ scientiæ circa futura contingentia»: *Angelicum* 13 (1936) 496: «Fundamentum omnis certitudinis divinæ scientiæ quantum ad alia a se est Ipsius universalis causalitas ex eo quo res in esse prodeunt, successive ex parte ipsarum secundum successionem temporum, sed in eodem nunc æternitatis respectu Ipsius Causæ Primæ. Potius dicendum est quod certitudo quam res habent in nunc æternitatis derivatur a scientia causali mensurata æternitate».

En cuanto a lo que a nosotros concierne, tomaremos este último texto como punto de referencia fundamental concentrándonos especialmente sobre el cuerpo del artículo pues es allí donde se presenta la substancia de la argumentación tomasiana. Recurriremos, sin embargo, a los demás textos citados en la medida en que sus exposiciones de la cuestión brinden nuevas luces de comprensión del mencionado artículo de la *Suma de teología*. Prestaremos atención, en particular, al problema de la certeza de la ciencia y de la presencia a la eternidad del ente futuro contingente. Dejamos para otra ocasión el estudio de la cuestión de la causalidad del saber divino. Para marchar sobre terreno firme antepondremos un breve análisis del cuerpo del artículo mencionado que nos permita distinguir sus grandes divisiones y las temáticas en ellas afrontadas.

La argumentación de I q. 14 a. 13c

La estructura interna del cuerpo del artículo permite su división en dos grandes partes. En la primera el Aquinate resuelve por la afirmativa la cuestión que analiza: Dios conoce el ente futuro contingente que es potencialmente en su propia potencia o en la de las criaturas. En la segunda, en cambio, recurriendo a la presencia real de las cosas a la eternidad, nuestro autor explica que tal conocimiento es cierto sin que ello comprometa la contingencia de las criaturas. Veamos cada una de estas dos partes por separado.

a) La ciencia y causalidad divinas del ente futuro contingente

He aquí el texto en el que Santo Tomás presenta la razón general por la cual no puede faltar a Dios el conocimiento del ente contingente futuro:

«Cum supra ostensum sit quod Deus sciat omnia non solum quæ actu sunt, sed etiam quæ sunt in potentia sua vel creature; horum autem quedam sunt contingentia nobis futura; sequitur quod Deus contingentia cognoscat»³³.

Para facilitar la discusión dispongamos el texto citado al modo de un silogismo: *M*: Todo lo que es *indeterminadamente* en la potencia de alguna criatura es un ente futuro contingente³⁴. *m*: Pero Dios conoce *todas* las cosas, aún las que se encuentran en su propia potencia o en la de las criaturas. *C*: Luego, Dios conoce el ente futuro contingente.

La mayor no presenta particulares dificultades de comprensión. Al respecto nos parece suficiente lo que ya ha sido dicho sobre la naturaleza de la contingencia. La menor, por su parte, brinda el principio de solución del silogismo. El Aquinate no

³³ I q. 14 a. 13c.

³⁴ No todo lo que se encuentra en la potencia divina o en la de las criaturas constituye un ente futuro contingente. Es para precisar mejor el sentido de la expresión *horum quedam* que introducimos en el silogismo el término *indeterminadamente*.

lo declara aquí sino que nos remite allí donde lo ha desarrollado, es decir, al artículo noveno de la misma cuestión en el que se pregunta: *utrum Deus habeat scientiam non entium*. En tal contexto, el conocimiento de los denominados *non-entia* es fundado sobre la universalidad de la causalidad divina. Ello permitió al Aquinato comenzar su respuesta asentando el principio: *Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque modo*, porque su efecto propio es el ser³⁵. Expliquemos brevemente el sentido de esta afirmación.

La infinita perfección de Dios, efectivamente, es incompatible con la negación de su ciencia respecto de ninguna parte del ser, por mínima o insignificante que ésta sea. Acto puro, suma inmaterialidad, Dios es infinitamente cognoscible y cognoscente; absoluta y perfecta autocomprensión de sí; pensamiento del pensamiento, que alcanza en un único acto de conocimiento, con el que desde siempre y para siempre se identifica, su misma esencia. Por esto, conociéndose perfectamente Dios no puede desconocer su virtud³⁶ y así no puede ignorar todos los efectos a los que ella se extiende pues siendo su principio, los contiene³⁷. Negar de Dios este saber implicaría automáticamente la negación de su perfección pues el conocimiento divino no sería absolutamente autocomprendido si ignorase lo que no es Él mismo. Ahora bien, la virtud productiva divina tiene por efecto propio el ser, como hemos dicho. Ello significa que nada que de algún modo pertenezca al ser podrá ser ajeno a su causalidad y como la virtud creadora divina no es ciega ni fatal³⁸, no hay sector del ser que sea opaco a la inteligencia de Dios. Su ciencia de los así llamados *alia a se* es tan universal como su causalidad³⁹.

El ente futuro contingente, entonces, siendo un ser real en potencia, participa según su propio modo de la *ratio entis* y, por consiguiente, no puede ser ignorado por Dios, principio sapiente y amante de todo ser en cualquier modo que sea. Repitámoslo una vez más: la universalidad de la causalidad divina fundamenta la afirmación del conocimiento por parte de Dios del ente futuro contingente⁴⁰. Pero ¿cómo es posible este conocimiento? Éste es el tema abordado por el Aquinato en la segunda parte del artículo que nos ocupa.

³⁵Cfr. I q. 45 a. 5c: «Illiud autem quod est proprium effectus Dei creantis, est illud quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute». Cf. CT I, cap. 68, p. 103, l. 4-6: «Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus presupponunt et super ipsum fundantur».

³⁶Cfr. I q. 14 a. 5c: «Manifestum est enim quod seipsum [Dios] perfecte intelligit: alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur».

³⁷Cfr. SM XII, lect. 11, n. 2615: «Quanto autem aliquid principium perfectius intelligitur, tanto magis intelligitur in eo effectus eius: nam principiata continentur in virtute principii». Cfr. CG III, 56 p. 155a, l. 30-32: «Idem igitur est cognoscere omnia in quæ potest aliqua virtus, et ipsam virtutem comprehendere».

³⁸Cfr. CG II, 23-24.

³⁹Cfr. I q. 14 a. 11c.: «[...] cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est, intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit eius causalitas».

⁴⁰Cfr. CG I, 65, p. 179a, l. 4-5: «Deus cognoscit alia inquantum est causa eis». Principio válido, en cierto sentido, para la ciencia de simple inteligencia pues ella puede decirse, *causa rerum* en acto primero en cuanto que enfoca su objeto como realizable. Así lo piensa también S.-TH. BONINO, *Thomae d'Aquin. De la vérité, Question 2 (La science de Dieu)*, [«Vestigia», 17], Fribourg 1996, p. 219.

b) Ciencia divina y presencia de las cosas en Dios

La ciencia de visión, en razón de su certeza, no parece que pueda extenderse al ente futuro contingente. En efecto, siendo que la infalibilidad del conocimiento divino exige también, abstracción hecha de su causalidad, determinación en lo conocido⁴¹, ¿cómo puede Dios conocer el contingente futuro si, por definición, es incierto, es decir, indeterminado en su causa?. Santo Tomás prepara la respuesta al interrogante planteado distinguiendo dos diversos modos de considerar al ente contingente. Para mayor claridad conviene reproducir el texto en cuestión:

«Uno modo, in seipso, secundum quod iam actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens: neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum. Et propter hoc, sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere.

Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum: quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem»⁴².

La incertidumbre del efecto contingente en su causa no puede fundar más que un conocimiento conjetural de manera que, siendo la ciencia divina cierta e infalible, no podría tenerlo como objeto si lo captase *ut futurum*. Así, al menos, parece indicarlo la universalidad de la afirmación del Aquinate: *quicumque cognoscit*. Conclusión que el siguiente texto confirma:

«[...] contingens ut futurum est per nullam cognitionem cognosci potest cui falsitas subesse non possit. Unde cum divinæ scientiæ non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus si cognosceret ea ut futura sunt»⁴³.

Aparentemente, entonces, Dios no conoce el ente futuro contingente. Sin embargo, bajo la luz de un análisis más detenido, los textos citados revisten otra tonalidad. En efecto, el conocimiento del ente futuro contingente es conjetural sólo (*tantum*) si se lo capta en su causa, esto es, *ut futurum*. Puede ser conocido en sí mismo, en cambio, si es alcanzado en su posición *extra causam*, es decir, cuando pasa de su estado de futurición al de presencialidad⁴⁴. Aquel *tantum*, por consiguiente, indica la condición de aquella inteligencia que no tenga acceso a su realidad presente más que a través de un devenir temporal. Ahora bien, a esta condición está

⁴¹ Cfr. *1 Sent. d. 38 q. 1 a. 5 sol.*: «[...] cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit» [...]».

⁴² *I q. 14 a. 13c.*

⁴³ QDV q. 2 a. 12c, p. 83, l. 180-186.

⁴⁴ Se trata de una presencialidad, sin embargo, sin embargo, que no debe ser captada a través de un devenir temporal porque al final de tal devenir el futuro no sería más futuro sino presente.

sujeto, es verdad, el conocimiento humano pero no del divino. Si así no fuera, es claro que Dios no podría conocer el contingente por venir más que en su causa y consiguientemente, indeterminadamente. Pero las cosas suceden en Dios de diversa manera pues su ser trascendente e inmutable no se encuentra sujeto al tiempo. Por el contrario, es la eternidad la que mide el ser y conocer divinos y es precisamente por ello que abraza (*ambit*) la totalidad del decurso temporal:

«Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse: æternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus [...]»⁴⁵.

No deje de advertirse que la eternidad envuelve todo el tiempo *en cuanto que mide el ser y el conocer de Dios*. Ello nos previene, desde el comienzo, contra toda separación exagerada entre un conocimiento de las cosas que las capte en una presencia objetiva y otro que las toque en su ser físico y actual. Como sea, la autoposición plena, total y simultánea de su vida inmutable, conjurando definitiva y totalmente en Dios una adquisición sucesiva de la ciencia, permite afirmar su conocimiento del contingente futuro no exclusivamente (*tantum*) *ut futurum*, sino también en cuanto que es en acto, es decir, *ut præsens*:

«Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso»⁴⁶.

Por consiguiente, la ciencia divina del futuro, no implicando una relación que vaya del pasado al futuro sino del siempre presente de su eternidad al presente temporal de las cosas, no se encuentra de ninguna manera sometida al tiempo⁴⁷. Con esto, empero, no se quiere hacer de la eternidad el medio del conocimiento de Dios del futuro contingente pues éste permanece siempre su propia esencia, sino más bien la condición que permite explicar dicho conocimiento. Todo lo que existe en el tiempo, pasado, presente y futuro, es presente a Dios en su eternidad. Presencia, además, que no se agota en las razones de las cosas en la mente divina, sino que engloba también la presencia de las cosas en el tiempo en que son o, como dice el mismo Santo Tomás, *in sua præsentialitate*, donde las alcanza la mirada divina:

«Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt: sed quia eius intuitus fertur ab æterno super omnia, prout sunt in sua præsentialitate»⁴⁸.

⁴⁵ I q. 14 a. 13c.

⁴⁶ I q. 14 a. 13c.

⁴⁷ Cfr. QDV q. 2 a. 12c, p. 83, l. 187-194: «Tunc autem aliiquid cognoscitur ut futurum est quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo præteriti ad futurum; hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcumque rem contingentem sed semper ordo divinæ cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo præsentis ad præsens [...]».

⁴⁸ I q. 14 a. 13c.

La eternidad explica, pues, de qué manera la ciencia divina alcanza las cosas en su propia presencialidad aún cuando para nosotros todavía no se hayan producido. Y puesto que bajo su estado de realización actual el objeto conocido goza de una verdadera determinación, su presencia física permite comprender la certeza de su conocimiento por parte de Dios sin que, a su vez, se comprometa, al menos en primera instancia, su contingencia, dado que ella depende de su comparación con la causa próxima:

«Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam präsentialitatem: et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata⁴⁹.

Esta breve presentación del texto tomasiano nos ha mostrado, en sus líneas generales, los principios por los cuales el Angélico resuelve el problema noético del ente futuro contingente a nivel del conocimiento divino. La eternidad divina, en efecto, explica cómo Dios conoce con certeza y determinadamente el ente futuro contingente en cuanto que lo capta en su realización presente y determinada sin por ello destruir sino confiriéndole su modalidad ontológica contingente. Con todo, el problema no puede considerarse resuelto, ni mucho menos. Más bien es recién ahora que se nos revela en todo su peso. Efectivamente, aunque la visión del contingente futuro en su propia presencia salva la certeza y determinación del conocimiento divino manteniendo a salvo, al mismo tiempo, su contingencia real, nada dice aún del hecho de que dicho ente no sería presente si no fuera conocido por la ciencia causal de Dios. ¿No hay aquí una evidente incongruencia puesto que desde este punto de vista la certeza de la ciencia se salva por una certeza *in scito* que, por otro lado, es debida al *sapiente* obrar divino, determinadamente eficaz? Y, además, ¿cómo salvar, en este caso, la contingencia real del ente futuro? Como hemos adelantado, en lo que sigue no responderemos a todos estos interrogantes. Nos concentraremos solamente sobre el problema de la ciencia divina del ente futuro contingente prestando atención al tema de la presencia de dicho ente a la eternidad de Dios.

LA PRESENCIA DEL ENTE FUTURO CONTINGENTE A LA ETERNIDAD DIVINA

A lo largo del análisis precedente hemos aludido a la distinción que el Aquinate establece entre dos diferentes modalidades de presencia del ente futuro contingente a la eternidad: la que le compete en cuanto conocido, llamada por Juan de Santo Tomás, *objetiva*⁵⁰, la que le corresponde por el hecho de ser en acto y determinada-

⁴⁹ I q. 14 a. 13c.

⁵⁰ Cfr. IOANNES A S. THOMA, *Cursus Theologicus* II, disp. 19 a. 4 n. 2, p. 426a: «Objectiva präsentia non est präsentia rei in duratione nunc mensurata, sed in cognitione nunc existente, in quacumque duratione res ipsæ sint, sive præteritâ, sive futurâ, sive präsentî».

mente en su ser temporal, denominada también por el doctor lusitano, presencia *física*⁵¹. La misma distinción puede leerse en el comentario de Santo Tomás a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En efecto, también allí insistía en que el conocimiento divino del ente futuro contingente era cierto porque lo captaba en cuanto presente, es decir, permitiéndonos emplear una terminología no usada por el Aquinate, según una presencia *no sólo* objetiva, *sino también* física, esto es, en su propio ser actual y determinado:

«Cum ergo Deus uno aeterno intuitu, non successivo, omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis ab aeterno praesentia taliter videt non tantum ut habentia esse in cognitione sua. Non enim Deus ab aeterno cognovit in rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua; sed etiam ab aeterno vidit uno intuitu et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore et in hoc deficere»⁵².

¿En qué consisten estas dos suertes de presencia?. ¿Cómo influyen en la ciencia divina del ente futuro contingente?. En la respuesta a estas cuestiones nos será de provecho consultar la correspondiente interpretación de Juan de Santo Tomás esperando que, en comparación con su pensamiento, la genuina doctrina tomasiana resalte con mayor nitidez.

La doctrina de Juan de Santo Tomás

Fiel a su maestro, el discípulo lusitano considera la presencia de las realidades creadas y temporales a la eternidad *no sólo* en cuanto conocidas, es decir, en tanto contenidas en las ideas, *sino también* en cuanto alcanzadas por la divina mirada en su existir físico o real⁵³. Este discernimiento le permite resolver aquella doble captación de las realidades en dos presencias distintas a las que denomina, como decíamos: *presentia objectiva vel cognitionis* y *presentia durationis et existentiae realis in aeternitate*⁵⁴, presencia esta última requerida como *conditio sine qua non* del carácter intuitivo de la ciencia divina de visión⁵⁵. Nuestro autor lee la distinción predicha en los mismos textos tomasianos como una exigencia de su coherencia interna. Así, por ejemplo, cuando el Doctor Angélico dice que los futuros contingentes son *visitatos en sí mismos* por Dios porque (*quia*) le son presentes *en razón de su eternidad*

⁵¹ Cfr. *Cursus Theologicus II*, disp. 9 a. 2 n. 5, p. 58b-59a. En disp. 19 a. 4 n. 2, p. 426a, así describe Juan de Santo Tomás la presencia física: «Physica praesentia est satis nota: importat enim existentiam rei extra causas in duratione nondum præterita, sed actu mensurata nunc».

⁵² *I Sent.* d. 38 q. 1 a. 5 sol.

⁵³ Cfr. *Cursus Theologicus II*, disp. 9 a. 2 n. 5, p. 58b-59a.

⁵⁴ Cfr. *Cursus Theologicus II*, disp. 9 a. 3 nn. 9 et 5, p. 68a, 66ab.

⁵⁵ Cfr. *Cursus Theologicus II*, disp. 19 a. 4 n. 1, p. 426a: «Nam certitudo in cognitione sumitur ex connexione mediorum cum objecto, et ex lumine illis mediis innixo (lumen enim ex parte intellectus, sine medio et ratione cognoscendi, est sicut potentia visiva sine specie aut sine medio illustrato); at vero intuitio præter certitudinem etiam praesentiam exigit rei visam et coexistentiam cum ipsa scientia intuente».

(*in ratione aeternitatis*)⁵⁶, Juan de Santo Tomás entiende el «ser vistos en sí mismos» (*in seipsis*) de dichos entes como su estar objetivamente presentes en la mente divina de manera que su «presencia en razón de la eternidad divina», no puede concebirse como *objetiva* dado que así el Angélico hubiera demostrado la presencia objetiva de las cosas en Dios por su presencia objetiva⁵⁷.

El maestro portugués, pues, distinguiendo la *præsentia cognitionis vel objectiva* de las criaturas, es decir, en tanto sujetas en sí mismas al conocimiento de Dios, de su *præsentia physica*, en la que aquella encuentra su fundamento⁵⁸, nos revela su particular concepción de la noción tomasiana de la presencia de las cosas a la eternidad. En efecto, según ella, estar sujetos *in se ipsis* a la visión divina y *præsentia objectiva* indican lo mismo⁵⁹. Por el contrario, la *præsentia physica* o real de las criaturas temporales a la eternidad es la presencia de las criaturas en su ser actual en cuanto medidas como términos del acto creador considerado activamente, no porque se trate de una producción distinta y anticipada de las criaturas de la que se da en el tiempo, sino de su mismo ser creatural, aunque no medido por el tiempo⁶⁰, si no en tanto elevado y mensurado por la eternidad que mide el actuar divino⁶¹.

Estas indicaciones nos permiten comprender el modo en el que nuestro autor entiende el texto de *Summa theologiae* I q. 14 a. 13. Efectivamente, habiendo estimado que *videri ut præsens* es igual a *habere ut præsens objective*⁶², el futuro contingente será considerado como presente a la eternidad divina no sólo objetivamente

⁵⁶ Cfr. CG III, 154, p. 450b, l. 31-33: «[...] futura contingentia, quæ etiam soli divinæ cognitioni subsunt, quia ea in seipsis videt, cum sint ei presentia ratione suæ aeternitatis [...].»

⁵⁷ En *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 3 n. 7, p. 67a, después de citar CG III, 154 (ver nota precedente), Juan de Santo Tomás añade: «[...] sed subesse cognitioni in se ipsis est esse præsentes cognitioni objective; ergo si id probat quis sunt præsentes in aeternitate, non probat ex præsentia objectiva, sed ex reali: alias probaret præsentiam objectivam ex objectiva».

⁵⁸ Cfr. *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 3 n. 7, p. 67a: «Probat ergo D. Thomas res futuras, et quæcumque in tempore aguntur, cognosci a Deo quia præsentes sunt in aeternitate: non vero præsentes esse quia cognoscuntur». Y un poco más adelante (p. 67b): «Ergo probat [S. Tomás] Deum videre in se ipsis res futuras, quia aeternitas, in qua illas videt, adest omni tempori et concludit illud; ergo hæc præsentia aeternitatis concludentis tempus, est ratio illius præsentia in visione; ergo non est ipsa præsentia visionis, sed alia, scilicet præsentia realis et durationis».

⁵⁹ Cfr. *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 3 n. 9, p. 68a: «Intueri ut præsens sibi, est esse præsens objective, et ut cognitum».

⁶⁰ Cfr. *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 3 n. 2^{bi}, p. 65a: «[...] non dicimus esse res in aeternitate per aliquam anticipatam productionem distinctam ab ea qua in tempore res producuntur: sed eadem quæ est in tempore, est etiam in aeternitate [...]».

⁶¹ Cfr. *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 2 n. 9, p. 60b: «[...] quando asserimus aeternitatem esse mensuram creaturarum, non loquimur de creaturis prout intra Deum, id est, prout sunt Deus ipse: nec prout solum sunt in potentia objectiva vel in cognitione Dei: sed prout sunt res creatæ extra Deum, et attinguntur per actionem divinam. Sed in hac actione possunt considerari duo: scilicet vel ipsa immutatio passiva termini, quam actio divina infert in tempore (licet secundum se sit aeterna), quia in initio temporis creavit omnia: vel potest considerari ex parte ipsius actionis divinæ ut respicit terminum ab aeterno, non solum in esse possibili, sed in esse faciendo, supposito decreto divino de productione creaturæ [...] Secundo vero modo ipsa actio Dei, ut mensurata aeternitate, elevat terminum quem respicit ad suam mensuram».

⁶² Cfr. *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 3 n. 7, p. 67a: «[...] videri ut præsens, est habere illud ut præsens objective [...]».

(en su idea)⁶³ puesto que (*quia*), dicha presencia (*præsentia cognitionis*), que sigue a la visión intuitiva, supone la presencia física de las criaturas a la eternidad (*præsentia æternitatis*):

«Et ita intelligi debet quod dixit D. Thomas I P. q. 14, art. 13 [...] nimurum quod Deo in aeternitate omnia sunt præsentia «quia ejus intutus fertur ab aeterno super omnia prout in sua præsentialitate»; quia scilicet ille intutus supponit talem præsentiam in aeternitate, et non solum facit ipsam præsentiam objectivam in cognitione: hanc enim præsentiam probat per illam [...] et ipsa intuitiva visio requirit: quæ est de re præsenti in reali duratione, non solum objective seu cognoscitive præsenti»⁶⁴.

Valoración crítica del pensamiento de Juan de Santo Tomás

Digamos, ante todo, que retenemos como válida la afirmación de que las criaturas son medidas por la eternidad en cuanto términos de la creación activa puesto que Dios no «sale» de sí mismo para ver el mundo en tanto pasivamente creado en su presencia real o física, esto es, en cuanto que es medida por su propia duración temporal. Esto equivaldría a hacer depender el conocimiento divino de las criaturas. Por otro lado, juzgamos también correcta, y con apoyo en los mismos textos tomasianos, la distinción entre presencia objetiva y presencia física de las cosas temporales a la eternidad⁶⁵.

Sin embargo, esta primera y positiva apreciación no puede desconocer las dificultades que entraña la perspectiva desde la cual nuestro autor entiende aquella distinción. En efecto, conforme a su propia interpretación de la presencia de las cosas creadas a la eternidad, parece difícil negar que ellas gocen, en tanto conocidas, de una cierta entidad, gracias a la cual puedan ser en sí mismas presentes a la mente divina. Esto nos explica por qué, más que en una doble modalidad de presencia de las criaturas a la eternidad, el maestro lusitano piensa en dos presencias distintas, respectivamente correspondientes, en cierta manera, a una suerte de doble entidad de la realidad creada, esto es: real o física en el tiempo; objetiva en el cognosciente. E-

⁶³ Cfr. *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 2 n. 5, p. 59a: «Sed secundum rationes rerum, [todas las cosas temporales] sunt præsentia objective et cognoscitive».

⁶⁴ *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 3 n. 7, p. 67b.

⁶⁵ Preferiríamos, sin embargo, no usar el término *præsentia objectiva* para evitar el peligro de concebirla según una entidad de orden objetivo, es decir, en cuanto re-presentada a la inteligencia y de alguna manera autónoma, al modo de una instancia intermedia entre el cognosciente y lo conocido. Nos parece mejor en este caso el empleo del lenguaje tomasiano que habla de presencia de lo conocido en el cognosciente según un ser inteligible o intencional. Cfr. QDSC a. 1, ad 11um: «[...] species intelligibilis quæ est in intellectu angeli intelligentis, differt ab angelo intellecto non secundum abstractum a materia et materiae concretum, sed sicut ens intentionale ab ente quod habet esse ratum in natura [...].» Cfr. I q. 56 a. 2 ad 3um: «[...] unus angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quæ differt ab angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale». Cfr. I q. 15, a. 1, c.: «In quibusdam enim agentibus præexistit formam rei fienda secundum esse naturale, sicut in his quæ agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quæ agunt per intellectum [...].» Teniendo en cuenta esta salvedad, nos permitiremos, sin embargo, el uso de esta terminología por razones de simplicidad literaria evitando así las locuciones pesadas y complicadas.

fectivamente, esta especie de desdoblamiento ontológico del ser de la criatura y de su correspondiente presencia, estrecha vínculos con la gnoseología del doctor portugués en conformidad con la cual interpreta ternariamente el proceso cognoscitivo colocando entre la cosa conocida fuera del alma y el intelecto cognoscente, la cosa misma en su ser conocido u objetivo. En efecto, Juan de Santo Tomás considera, a nivel del juicio humano, la *enuntiatio apprehensiva* como dotada de un sentido inteligible inmanente, independiente y anterior al acto del asentimiento por medio del cual aquella es comparada con la realidad⁶⁶. Pero esta posición entraña una gran dificultad. Si la dinámica interna del conocimiento de una cosa exige la mediación noética de su presencia objetiva, ¿por qué camino, entonces, la realidad podrá ser en sí misma alcanzada? En este supuesto, ¿cómo no permanecer encerrado en el subjetivismo de las representaciones eidéticas de las cosas? Y respecto de la ciencia de Dios, ¿cómo sostener que conoce las cosas en sí, esto es, en su propia presencialidad?

En base a las premisas del pensamiento del maestro portugués, es decir, sin deshacerse de la influencia de la noción de un *esse objectivum* de las cosas conocidas en tanto conocidas⁶⁷, nos parece que el único camino que queda para responder afirmativamente al último interrogante planteado consistirá en, de alguna manera, «duplicar» el conocimiento divino y afirmar, al margen de la intelección de las cosas según su presencia objetiva, otro acto cognoscitivo, el de la visión intuitiva de las mismas, atendidas, esta vez, en su ser físico y temporal. Es claro que si el conocimiento de una realidad cualquiera considerada en su presencia objetiva no conduce a su conocimiento en su presencia física⁶⁸, este último deberá asegurarse por medio de otro acto cognoscitivo, en este caso, la visión intuitiva. La afirmación, pues, de la presencia física de las criaturas a la eternidad como distinta de su presencia objetiva viene, en la mentalidad del doctor lusitano, a garantizar el realismo de la ciencia de Dios. De aquí la importancia decisiva que Juan de Santo Tomás adjudica al recurso del Angélico a la presencia física de la cosa conocida a la eternidad. Sin esta presencia, en efecto, no hay visión, y sin visión, se priva al intelecto divino de la captación de las cosas en su propio ser temporal, dado que en su ser objetivo, en el que no se tiene en consideración su existencia, las cosas son alcanzadas (*attacta*) abstractamente⁶⁹.

⁶⁶ Cfr. *Cursus Phil. Thom.*, *Nat. phil.*, P. 4 q. 11 a. 3, vol. III, p. 370a, l. 43 - p. 370b, l. 2: «Nam per enuntiationem apprehenduntur extrema ut coniuncta inter se, et fit collatio seu comparatio unius extremi ad aliud; iudicium autem facit comparisonem et collationem illius propositionis compositae ad id, quod est in re vel ab principia, a quibus dependet veritas rei».

⁶⁷ Es verdad, sin embargo, que el maestro portugués ha procurado neutralizar la inmanencia entitativa del verbo en la inteligencia y sus peligrosos efectos elaborando su doctrina de la *species* como signo formal. Cfr. *Cursus Phil. Thom.*, *Ars log.*, P. 1 q. 22 a. 2, vol. I, p. 705ab.

⁶⁸ Cfr. *Cursus Theologicus* II, disp. 19 a. 4 n. 2, p. 426a: «Objectiva praesentia non est præsens tia rei in duratione nunc mensurata, sed in cognitione nunc existente, in quacumque duratione res ipsa sint, sive præteritam, sive futuram, sive præsenti; et sic cognitio versatur circa ipsam durationem rei suo tempore ponendam vel positam, ideoque dicitur præsentia objectiva, id est, objecta cognitioni et attacta, etiamsi modo et pro ista duratione seu nunc non existat, seu suo tempore».

⁶⁹ Cfr. *Cursus Theologicus* III, disp. 18 a. 1 n. 8, p. 375a: «[...] abstractiva cognitio in hoc præcise distinguitur ab intuitiva, quia intuitiva attingit rem ut existentem et coexistentem cognoscenti, abs-

En fin, digamos que la posición de Juan de Santo Tomás respecto de la ciencia divina del ente futuro contingente, tal como hasta aquí lo hemos visto, pone de manifiesto un cierto paralelismo entre la dualidad entitativa de la *realidad* que es *objeto de conocimiento*, las dos presencias, *real* y *objetiva*, que a ella corresponden y su doble conocimiento, *intuitivo* y *abstractivo*, por parte de Dios.

La doctrina de Santo Tomás.

La presencia de las criaturas a la eternidad

En el texto de la *Suma de teología* que estamos analizando el Aquinate nos ha indicado que las criaturas están presentes a la eternidad del conocimiento de Dios según las *rationes rerum* que en su mente se encuentran y que esta presencia no basta para garantizar la certeza de su ciencia del ente futuro contingente. Esta presencia se distingue de la que hemos denominado presencia física pero, a nuestro entender, no constituyen dos presencias distintas sino dos diversas modalidades de presencialidad de una misma e idéntica realidad. El Angélico, pues, no se refiere a dos objetos de conocimiento distintos, diferenciados según dos modalidades entitativas diversas que reclamarían, en tanto conocidos, sendos actos cognoscitivos. Según la doctrina gnoseológica de Santo Tomás no nos es posible admitir un conocimiento de la realidad singular según una presencia intencional que no sea, por ello mismo, un conocimiento de dicha realidad en su presencialidad física. En efecto, el realismo gnoseológico tomásiano expresado en la identidad en el acto de conocer entre el entendimiento y lo entendido⁷⁰, impidiendo todo desdoblamiento objetivo de la realidad conocida, nos cierra el camino a una consideración de un doble acto cognoscitivo (intuitivo y abstractivo), por parte de Dios, de aquella realidad. Es para mantener a salvo esta unicidad real y cognoscitiva, que preferimos hablar de una doble modalidad de presencia de una misma cosa conocida antes que de dos presencias diversas de ella según dos modalidades entitativas distintas. Santo Tomás, pues, nos habla de una realidad, el ente futuro contingente; un conocimiento, la ciencia divina (de visión). ¿Por qué, entonces, distingue una doble modalidad de presencia?

Para responder a este interrogante tengamos en cuenta que con la expresión *rationes rerum* el Aquinate designa las ideas de las criaturas en la mente divina en cuanto que son principio del conocimiento⁷¹. Ellas se distinguen del *exemplar*, principio de producción de las cosas exemplificadas, en cuanto que éste pertenece sólo al saber práctico divino, mientras que aquéllas pueden pertenecer también a la cién-

tractiva autem sine tali coexistenteria».

⁷⁰ Cfr. I q. 85 a. 2 ad 1um.

⁷¹ Cfr. I q. 15 a. 1c.: «Forma autem alicuius rei præter ipsam existens, ad duo esse potest: vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas».

cia teórica⁷². Si las primeras reciben el nombre de *similitudo*, las segundas son conocidas también con el nombre de *forma*, pero no en el sentido de una forma intrínseca sino extrínseca o ejemplar que informa por imitación⁷³. No se trata, sin embargo, de dos géneros de ideas diversas, sino de dos modos de considerarlas⁷⁴. Como quiera, la idea puede ser definida como la forma extrínseca al mismo ideado a semejanza de la cual son creadas todas las cosas⁷⁵.

Pues bien, ni en cuanto principio de conocimiento, ni en tanto principio formal extrínseco de la producción de las cosas, las ideas no se erigen en algo producido que termine objetivamente *in actu exercito* el conocimiento divino. En primer lugar, porque si fuera algo «producido» por la divina inteligencia sería criatura mientras que, en realidad, es la misma esencia divina⁷⁶. Si se distingue de ella es sólo por su comparación con las cosas que pueden recibir su participación⁷⁷. Segundo, porque la idea no es objetivada por el conocimiento divino más que en un estadio reflejo o *in actu signato*, con lo cual, ciertamente, no se atenta contra su carácter ejemplar, pues ella es modelo de la obra a realizar, no en cuanto conocida *ut quod*, sino en el sentido de que a su semejanza, Dios o el artesano, efectúan la realidad que la imita. Al igual que el verbo humano o *species expressa*, la idea divina no constituye un *quod* conocido que remitiría posteriormente al conocimiento de la realidad que representa. En efecto, la cosa conocida, en tanto conocida, no posee en el cognosciente un ser objetivo sino intencional, es decir, según el acto de conocer. Por eso, a diferencia de lo que sucede con las teorías representativas del conocer, en la gnoseología de Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, en el acto de conocer la forma de la cosa entendida es la forma del intelecto cognosciente⁷⁸. Si el verbo mental es conocido por el sujeto cognoscente es *in actu signato*. *In actu exercito*, en cambio, lo que es conocido es la realidad. El concepto objetivo, pues, no es la realidad en el concepto según un ser objetivo sino el objeto del concepto. Por esto, si el

⁷² Cfr. I q. 15 a. 3c: «[Idea] secundum quod est principium factionis rerum, *exemplar* dici potest; et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, propriè dicitur *ratio*; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere».

⁷³ Cfr. QDV q. 3 a. 3c.

⁷⁴ Cfr. QDV q. 3 a. 3 ad 6um, p. 108, l. 210-214: «[...] idea practica et speculativa in Deo non distinguunt quasi duas ideas sed quia secundum rationem intelligendi practica addit super speculativam ordinem ad actum [...]».

⁷⁵ Cfr. QDV q. 3 a. 1c, p. 100, l. 220-223: «Hac ergo videretur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis qui determinat sibi finem». Cfr. p. 99, l. 182: «[...] idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur». Cf. I q. 15 a. 1c.: «Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patet, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae».

⁷⁶ Cfr. QDV q. 3 a. 1 ad 5um, p. 101, l. 310-311: «[...] ideae existentes in mente divina non sunt generatae [...]. Cfr. I q. 15 a. 1 ad 3um: «Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia».

⁷⁷ Cfr. I q. 15 a. 2 ad 1um: «[...] idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae».

⁷⁸ Cfr. QDP q. 8 a. 1c.: «[...] forma intellectus est res intellecta». Cf. I q. 85, a. 2c et ad 1um.

Aquinate habla de la idea divina como de algo conocido⁷⁹, no es porque el intelecto divino la objetive como tal sino porque ella *expresa lo conocido*. La captación *ut quod* de la idea como idea, o sea, en cuanto que es un cierto ser, pertenece, como dijimos, a una instancia refleja del conocimiento. Ello no significa, para nuestro autor, otra cosa que conocer que conoce la realidad de la que la idea o ejemplar es modelo⁸⁰. La idea ejemplar no es, pues, algo producido e independiente de la esencia de Dios a la cual su inteligencia dirigiría su mirada para efectuar la realidad. Ella es la misma esencia conocida (*intellecta*) como participable por las criaturas⁸¹.

En base a lo dicho se nos revela el sentido de la distinción, respecto de la presencia de las cosas a la eternidad, entre la presencia denominada objetiva y la real. En efecto, si la idea es enfocada por la inteligencia como un *quod* conocido no conduce directamente al conocimiento de la cosa de la cual es modelo, sino indirectamente, es decir, en tanto que se conoce (en la idea) que la conoce (la cosa). Pero, una captación de la idea de este tipo no se da más que en una instancia refleja del conocimiento. *In actu exercito*, en cambio, *la idea no es término de ninguna objetivación de la inteligencia divina y así, conducirá al conocimiento de la misma realidad según su propia presencia física*. De aquí se desprende que la distinción establecida entre las dos modalidades de presencia objetiva y física, no implica necesariamente una oposición entre un conocer las cosas *per rationem ideæ* y otro *per rationem visionis* o, si se quiere, entre conocer la realidad según su presencia objetiva y conocerla en su presencialidad física. Con todo, sin una aclaración especial, la sola afirmación del hecho de que el futuro contingente esté presente en Dios según su propia razón (*ratio*) no indicaría que éste sea alcanzado en su propia presencia real, puesto que, efectivamente, la razón práctica del artesano puede convertirse a su i-

⁷⁹ Cfr. I q. 15 a. 2c: «[...] in mente divina sint plures ideæ. Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente adificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format». Por esto, Santo Tomás añadirá: «Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut proprium rationem et ideam huius creaturae». Dios conoce la criatura y su idea porque conoce su propia esencia en cuanto participable por la criatura. Tal vez se podría objecar a esta afirmación que entre el conocimiento de la idea y el de la realidad no puede haber simultaneidad ya que aquella es principio de conocimiento y, por lo tanto, primera, bien entendido, con prioridad de naturaleza. A esta posible objeción respondo que si bien la idea es principio de conocimiento, no lo es sino en cuanto idéntica con la esencia divina. Por consiguiente distingo: Si la idea es tomada en su identidad con la esencia de Dios, concedo. El conocimiento de la idea posee prioridad respecto del conocimiento de la criatura. Si, en cambio, la idea es considerada en cuanto distinta, con distinción de razón, de la esencia divina, niego. La idea no solamente es entendida (y, así, ya no es considerada como principio de conocimiento) sino que además es conocida simultáneamente con la cosa dado que la forma de la realidad conocida es la forma que la idea expresa. Es en este sentido que entendemos el texto de Santo Tomás que hemos resaltado en la citación con letras cursivas.

⁸⁰ Cfr. I Sent. d. 38 q. 1 a. 5 sol.: «Non enim Deus ab æterno cognovit in rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua; sed etiam ab æterno videt uno intuitu et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore, et in hoc deficere».

⁸¹ QDV q. 3 a. 2c, p. 104, l. 202-204: «[...] essentia sua [de Dios] est idea rerum non quidem ut est essentia sed ut est intellecta».

dea o ejemplar de diversos modos conforme lo explica el Doctor Angélico en *I Sent.* d. 27 q. 2 a. 3, sol.:

«[...] in speciem vel in imaginem contingit fieri conversionem dupliciter: vel secundum quod est species talis rei, et tunc est eadem conversio in rem et speciem rei; vel in speciem secundum quod est res quedam; et sic non oportet quod eadem conversione convertatur quis per intellectum in speciem rei et in rei; sicut quando aliquis considerat imaginem inquantum est corpus lapideum, et inquantum est similitudo Socratis vel Platonis».

Y en el ad 4um, aplicando lo anterior al conocimiento de Dios, nuestro autor aclara:

«[...] artifex potest converti ad speciem artis quae apud ipsum est, tripliciter. Vel secundum quod est similitudo rei per ipsum fienda, et sic absolute convertitur in rem artificiam, nullam considerationem habens de arte sua. Vel in ipsam speciem artis, secundum esse quod habet in anima ejus; et sic est consideratio absoluta ipsius speciei, inquantum est res quedam: nec aliquid tunc de re artificata considerat. Vel comparando unum ad alterum, dum considerat illam speciem quae apud se est, esse causam eorum quae ab ipso fiunt. Et ita etiam est de intellectu divino, secundum quod convertitur supra seipsum, vel inquantum est res quedam, vel prout est similitudo rerum tantum, vel prout illa res quae est similitudo est causa eorum quae sibi assimilat, quamvis istae cognitiones in Deo simul sint, et realiter non differant».

En conclusión, pues, las *rationes rerum*, siendo principios cognoscitivos, conducen al conocimiento de las cosas, *en la medida en que no sean captadas como constituyendo un cierto ser*, sino en tanto que sean atendidas como *semejanzas* de las realidades que representan. Así, pues, la presencia de la criatura a la eternidad en razón de su idea no niega, de suyo, la posibilidad de una ciencia cierta por parte de Dios del ente futuro contingente. Si Santo Tomás distingue una doble modalidad presencial de las criaturas a la eternidad no es para oponer un conocer de la cosa en el ser objetivo de la idea a un verla en su presencia física sino, más bien, un conocimiento que alcanza la idea en sí, en cuanto que es un cierto ser, a un acto cognoscitivo que alcanza a la criatura en su propio existir temporal. Mientras que en esta segunda coyuntura Dios entiende muchas cosas por su esencia; en el primero conoce que conoce muchas cosas por su esencia⁸².

La *presentia cognitionis* se distingue de la *presentia aeternitatis* en el sentido de que ésta última designa la presencia de la realidad temporal en su propio acto en cuanto medida por la eternidad divina como término de la creación activa. Esta rea-

⁸² Cfr. I q. 15 a. 2 ad 2um: «Deus autem uno intelligit multa; et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum: dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum; vel, plures ideas esse in intellectu eius ut intellectas».

lidad, en tanto que es conocida, es sin duda presente en el cognoscente pero no, como lo sugiere el pensamiento de Juan de Santo Tomás, según una entidad objetiva sino según el ser que le confiere el acto de ser entendida (*intellecta*). En otras palabras, en cuanto tal no constituye una instancia intermedia del conocimiento. Purificando la expresión de su inevitable antropomorfismo digamos que, *ut quod*, la idea no es conocida por Dios sino en una mirada refleja y es en este sentido que se dice que conduce oblicuamente al conocimiento de las cosas exemplificadas. Y mejor aún, teniendo en cuenta que la relación entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente se invierte cuando se habla del conocimiento divino, diremos que la presencia de la criatura en Dios en cuanto que la conoce, es una presencia según un ser inteligible (entendida nuevamente esta expresión no entitativamente sino en cuanto al acto de conocer) del cual deriva, por creación libre, el ser de la misma en su presencia real y durativa. Así como en el acto del conocer humano la forma de la cosa conocida es la forma del intelecto cognoscente, también respecto del conocimiento de Dios, aunque en sentido inverso, la forma conocida por el Intelecto divino es la forma de la cosa creada. La criatura es, en efecto, una participación del ser divino, participación creada con libertad y sabiduría, es decir, según la forma conocida y querida por Dios al conocer su esencia y sus infinitos modos de participación.

Como se puede observar, la distinción del doctor lusitano entre presencia objetiva y física de las cosas a la eternidad divina se distancia de la distinción establecida por su maestro entre presencia de las cosas a la eternidad según sus *raciones* y presencia según su ser actual y temporal. En efecto, lejos de admitir un desdoblamiento entitativo de las diversas realidades, esto es, en su propio ser y en cuanto conocidas, Santo Tomás entiende aquella doble presencia, como dos distintas *modalidades de presencialidad* de una misma entidad, no implicando, en consecuencia, dos actos cognoscitivos diversos, intuitivo y abstractivo, sino un mismo acto de visión que toca la realidad en su ser físico en (*in quo*) su idea que, además, en tanto idéntica al ser divino, no se constituye en un medio alternativo de conocimiento. No hay lugar, pues, en el pensamiento del Aquinate para la consideración de ningún ser objetivo y por ello no nos es posible aceptar la afirmación del doctor lusitano según la cual el estar en sí mismas de las cosas temporales actualmente sometidas a la ciencia divina signifique su ser presentes a Dios *objetivamente*, es decir, según alguna suerte de *esse objectivum*.

Se nos objetará, tal vez, que no es el mismo el modo de ser de lo conocido en el cognoscente y en sí mismo, es decir, fuera del alma, y es verdad, pero ello no necesariamente implica que en la mente de aquel que conoce deba gozar de una *entidad objetiva o re-presentada* conocida *ut quod in actu exercito* y unívoca con el ser de la realidad considerada en su entidad *extramental*. Advirtamos, sin embargo, que negando este ser objetivo no queremos excluir de Dios el conocimiento de las realidades según su presencia en sus *raciones*, sino tan sólo que semejante conocimiento no implica, por el hecho de la posición de su acto, la objetivación de la idea. Si decimos que la idea constituye un *quod* conocido lo será en cuanto nos refiramos a su captación *in actu signato*, a menos que con tal afirmación se quiera significar el co-

nocimiento de la realidad (*quod*) que ella representa. En otras palabras, si en tanto *quod* conocido la consideramos como un cierto *concepto objetivo* no será sino en cuanto que ella muestra el *objeto del concepto*⁸³.

Pues bien, para terminar la presente parte de nuestra investigación, prestemos atención a los diversos niveles en los que el texto del Aquinate puede ser interpretado, ello nos permitirá, al mismo tiempo, explicitar algunas problemáticas que el texto tomasiano esconde y que su plena comprensión recomienda sacar a luz.

Los diversos sentidos del texto tomasiano

Digamos, ante todo, que en su sentido más obvio, el texto del Aquinate se limita a afirmar que la eternidad mide no sólo el conocimiento divino sino que también abraza la totalidad de las cosas creadas de manera tal que su presencia a la eternidad no puede ser sólo la que tienen en cuanto a sus *rationes*, sino también en cuanto a su ser físico. Según este primer modo de entender el texto, pues, el Doctor Angélico habla de dos modalidades de presencia del ente creado, en Dios como conocido y en su propio ser temporal, en razón de que la eternidad abraza y mide *no sólo* el ser y entender divinos, *sino también* todo el decurso del tiempo.

En un sentido más escondido, sin embargo, aquel texto enseña que Dios conoce con certeza el ente futuro contingente porque lo capta en su propio ser real no confundiéndose tal conocimiento con el de su *ratio* considerada como un cierto ser. El texto en cuestión, entonces, no nos indica tan sólo dos modalidades de presencia medidas ambas por la eternidad divina, sino también dos modos de conocer las realidades presentes según aquella doble modalidad. Sólo el conocimiento que capta la cosa en su propia presencialidad puede fundar una ciencia cierta del futuro contingente mientras que el otro, centrado en la idea como idea, es decir, en cuanto atendida como un cierto ser, no lo alcanza sino concomitantemente, es decir, en cuanto que conoce que lo conoce. No se olvide, sin embargo, que este sentido del texto no viene a negar que en sus ideas Dios conozca las cosas en su propio ser temporal y físico, ni quiere introducir momentos o instantes de conocimiento en Dios. Se trata de distinciones de razón que la inteligencia humana se ve forzada a hacer para pensar dentro de los límites de sus posibilidades el misterio divino.

Por su parte y en tercer lugar, el *ut quidam dicunt* del texto que estamos analizando denuncia tímidamente la conocida oposición de la doctrina del Aquinate sobre el conocimiento divino de los seres singulares a la correspondiente especulación aviceniana⁸⁴. En efecto, Avicena enseña una ciencia divina del singular no en

⁸³ Cf. CAIETANUS, *De nominum analogia, De conceptu entis*, Opusculum a P. N. Zammit prius editum, iterum recognovit P. H. Hering, Roma, 1952, p. 31: «Et quia in nominibus tria inveniuntur, scilicet vox, conceptus in anima, et res extra, seu conceptus obiectivus [...].»

⁸⁴ Así, al menos, lo indica L. ELDERS, *La metafísica dell'essere di S. Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, vol. II: «La teología filosófica», p. 303, nota 84, cuando, tratando del conocimiento divino del futuro contingente según el artículo de la *Suna de teología* que tenemos entre manos, remite al capítulo sexto del octavo tratado de la metafísica

su singularidad, como lo sostendrá Santo Tomás, sino en sus causas universales. ¿En qué consiste un conocimiento por el estilo? Significa alcanzar el particular no en sí mismo sino en la naturaleza común de la que participa⁸⁵. La razón de la posición aviceniana estriba en que, según ella, las criaturas no son alcanzadas *inmediatamente* por la acción divina en su individualidad aún cuando las ponga en el ser necesario. Es esta indicación la que hace comprender de qué manera concreta en el sistema aviceniano, Dios conoce el singular (y el futuro contingente que es también singular), a saber: deduciéndolas a priori a partir de sus causas universales puesto que sólo en razón de una conexión necesaria puede deducirse a priori a partir de una causa universal un efecto singular. Es evidente que, para Santo Tomás las cosas no suceden de esta manera.

Por un lado, efectivamente, enseña el Aquinate, conocer un singular universalmente es no conocerlo, ya que jamás la agrupación de formas universales puede dar origen a un singular⁸⁶. Es por su principio de individuación, en cambio, que un ente se constituye en singular de manera que un conocimiento que lo capte con propiedad no podrá ignorar tal principio⁸⁷, esto es, la materia para los entes corpóreos.

Por otro lado, mientras que en la teología del Angélico Dios crea, sin mediación alguna, todas las cosas, incluida la materia por la que se confiere a las criaturas corporales su singularidad, en la posición aviceniana, en cambio, la ciencia divina del singular se apoya sobre la rigidez e inamovible mediación de la cadena causal que partiendo del primer principio, alcanza a los seres creados en su propia individualidad. Es claro que en este sistema no puede haber cabida para la contingencia puesto que ella representaría una fisura al interno de aquella inflexible concatenación causal. En la concepción tomasiana, por el contrario, siendo la creación obra inmediata de Dios, ni la contingencia, ni la singularidad de las criaturas puede impedir que las conozca.

de Avicena como al aludido por la referencia anónima del Angélico. Lo mismo hace, en idéntico contexto, la edición bilingüe de la *Suma de teología* de la Biblioteca de Autores Cristianos, vol. I. Y aún más, pues en nota, esta edición envía a I q. 14 a. 11, donde, en coincidencia con la edición Leonina y según el paralelo de QDV q. 2 a. 5, se identifica a Avicena, en el texto de la *Metafísica* recién mencionado como el sostenedor de un conocimiento divino del singular por sus causas universales. Un indicio de que esta cuestión se debata en el fondo del tratamiento de la ciencia divina del contingente lo tenemos en el hecho de que el texto paralelo de la cuestión disputada *De Veritate* (q. 2 a. 12) lleva como título *utrum Deus sciat singulare futura contingentia*. Quede en claro, sin embargo, que la edición Leonina no da ninguna referencia a las palabras *ut quidam dicunt* del cuerpo de I q. 14 a. 13.

⁸⁵ Cfr. *I Sent.* d. 36 q. 1 a. 1 sol.: «Universales enim causæ non ducunt in cognitionem particulatum, nisi secundum quod particularia participant naturam communem». Cfr. QDV q. 8 a. 11c., p. 255 l. 157-164: «Alius modus est quem Avicenna ponit in sua Metaphysica dicens quod Deus et angeli singularia cognoscunt universaliter et non singulariter; ut intelligatur aliquid singulariter cognosci quando cognoscitur prout est hic et nunc et secundum omnes conditiones individuantes, universaliter vero quando cognoscitur secundum principia et causas universales [...]».

⁸⁶ Cfr. QDV q. 2 a. 5c, p. 62, l. 235-239: «[...] ex formis autem universalibus congregatis, quotcumque fuerint, non constitutur aliquod singulare quia adhuc collectio illarum formarum potest intelligi in pluribus esse [...]».

⁸⁷ Cfr. QDV q. 2 a. 5c, p. 62, l. 232-235: «[...] ex causis universalibus non consequuntur nisi formæ universales si non sit aliquid per quod formæ individuentur».

Frente a esta doctrina, entonces, la distinción operada por Santo Tomás entre la presencia objetiva y la presencia física de las cosas a la eternidad viene a negar, primero, y en oposición a la enseñanza aviceniana de la ciencia divina del singular, que Dios conozca los seres singulares sólo (*tantum*) en sus ideas universales. Antes bien, lo capta también en su presencia física pues de lo contrario no lo alcanzaría en su propia singularidad. Pero esto no significa, digámoslo otra vez, que Santo Tomás establezca alguna oposición entre un conocimiento de visión y un conocimiento por las ideas, puesto que, en sus *razones*, Dios conoce el singular con propiedad. En efecto, en su mente existe también la idea de la materia por la cual se individualiza el singular corpóreo. Segundo y en contra del emanatismo de Avicena, la doctrina del doctor Común niega que Dios deduzca a priori su conocimiento de las realidades singulares. No sólo porque la inmediatez del obrar divino excluye la necesidad de la cadena causal de las inteligencias avicenianas, sino también porque la producción inmediata de las cosas no sigue los caminos de un determinismo intelectual de cuño aviceniano sino que, muy por el contrario, hunde sus raíces en el libre designio divino.

En la línea de esta crítica del texto del Aquinate a la suficiencia de la idea para dar a conocer el ente futuro contingente podría, tal vez, descubrirse otra polémica que tendría como trasfondo la noción de la ciencia divina como *causa rerum*. En efecto, si se presta atención al hecho de que las cosas no son en sí mismas sino en cuanto creadas, la afirmación del Aquinate según la cual ellas son presentes a la eternidad no sólo *secundum rationes suas* sino también *secundum præsentialitatem ipsarum*, ¿no señalaría una cierta oposición entre quienes afirman que Dios puede conocer el futuro contingente en su idea independientemente (*tantum*) de su causalidad, es decir, en una *ratio* que no implique ninguna *habitudo causæ*, y los que dijeron que Dios lo conoce, también (*etiam*), en su ciencia *que es causa de todas las cosas*?⁸⁸. Habida cuenta de que ni nuestro autor, ni la edición Leonina identifican explícitamente los *quidam dicunt* con el que se cierra la afirmación de la insuficiencia de la sola presencia de las cosas en Dios según sus *rationes*, nos atrevemos a aventurar la hipótesis de que con aquella expresión se estaría haciendo una velada alusión al pensamiento de San Buenaventura para quien la ciencia divina de los *alia a se*, incluidos los seres futuros contingentes, no es *per rationem causæ*, sino *per rationem ideæ*. Y si desde la óptica de la crítica textual, respecto de la cual carecemos de los elementos necesarios como para poder dirimir la cuestión, no hubiera apoyo suficiente como para sostener nuestra conjectura, con todo, desde el punto de vista de la comparación de las doctrinas no creemos errado considerar la advertencia de Santo Tomás como una oculta referencia a la oposición de su enseñanza a la respectiva buenaventuriana. Así, en efecto, se expresa el Seráfico Doctor:

«Quidam enim dixerunt, quod Deus non cognoscit secundum rationem ideæ, sed secundum rationem causæ. Et ponunt simile: sicut si punctus cognosceret suam virtute, cog-

⁸⁸ Recordemos el texto de *1 Sent. d. 38 q. 1 a. 5 sol.*: «Non enim Deus ab aeterno cognovit in rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua; sed etiam ab aeterno vidit uno intuitu et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore, et in hoc deficere».

nosceret lineas et circumferentiam; similiter, si unitas haberet potentiam cognitivam, per quam converteret se super se, cognosceret omnes numeros. Per hunc modum dicunt ir Deo esse. Quoniam enim Deus habet virtutem producendi omnia et cognoscit totam suam virtutem, ideo cognoscit omnia. Et hoc dicunt, Dionysium sensisse, cum dixit quod «non secundum ideam, sed secundum unam excellentia causam cognoscit omnia»⁸⁹

Santo Tomás conoce también el ejemplo del punto y las líneas y lo trae a colación en el contexto cercano de la propiedad con que Dios conoce los entes creados⁹⁰. Allí lo critica, sin embargo, porque no lo considera suficiente como para ejemplificar la ciencia divina, cuya causalidad, aunque universal, no es genérica, sino que alcanza a las cosas conocidas en su singularidad y recíproca distinción. Efectivamente, la universalidad y precisión de la ciencia divina se funda en la profunda y universal extensión de su causalidad. Es cierto, sin embargo, que conocer las criaturas *per rationem causæ*, si se entiende esta frase sobre el trasfondo de la comparación mencionada, no puede conducir a un conocimiento cierto y preciso de las mismas. Si las cosas se dieran conforme a este punto de vista, tendría razón San Buenaventura al negar que la ciencia divina de los *alia a se sea per rationem causæ* y no *per rationem ideæ*. Santo Tomás, empero, no puede aceptar sin más esta postura porque no es el conocimiento en razón de causa lo que él considera equivocado si no la metáfora sobre la que se lo comprende. Pero el Doctor franciscano no comparte esta manera de pensar la causalidad divina entendiéndola, más bien, como una concesión de hecho a una visión emanatista de la creación del universo. Según ella, en efecto, Dios conocería las cosas contenidas en la virtud incontenible de su esencia independientemente de su ciencia y libertad. ¿No negaban, acaso, los discípulos del Areopagita que Dios conozca todas las cosas *secundum ideam*? Para evitar este error el Seráfico Doctor estima necesario invertir el orden pretendido y decir que las cosas no son conocidas en cuanto producibles sino, al contrario, producibles en tanto conocidas⁹¹. Según este modo de pensar, pues, la ciencia divina lleva la primacía sobre la causalidad.

Como se puede apreciar, la intención del doctor Seráfico es garantizar la libertad del acto creador divino y para ello denuncia, en los partidarios de la interpretación expuesta del texto dionisiano, una disociación entre el conocimiento divino de las criaturas *per rationem ideæ* y el que se realiza *per modum causæ*⁹². Ciertamente,

⁸⁹ *I Sent.* d. 35 a. un. q. 1 resp., t. I, p. 601a.

⁹⁰ Lo leemos, por ejemplo, en QDV q. 2 a. 4c, p. 57, l. 170-181. Como lo enseña S.-TH. BONINO, *Thomas d'Aquin. De la vérité, question 2*, p. 436, nota 29, su origen se encuentra en DIONISIO, *De Div. Nom.* v, 6. Allí tiene un sentido ontológico pero ha sido utilizado ya en un contexto noético por ALEJANDRO DE HALES, *Summa fratris Alexandri*, nn. 172-173, t. 1, pp. 255-256. Hablando del centro en vez del punto el ejemplo puede leerse en Santo Tomás en I q. 14 a. 6c.

⁹¹ S. BONAVENTURA, *I Sent.* d. 35 a. un. q. 1 resp., t. I, p. 601a: «[...] omnis cognoscens ideo distincte producit, quia distincte cognoscit, non e converso: ergo ratio producendi non est ratio cognoscendi».

⁹² Al igual que Santo Tomás, conoce también S. Buenaventura una interpretación indulgente del texto del Areopagita. En efecto, en QDV q. 3 a. 1 ad 6um, p. 101, l. 323-325, el Aquinate entiende el pensamiento dionisiano como orientado a descartar de Dios un conocimiento «secundum ideas» *recluidas* de las cosas; en I q. 15 a. 1 ad 1um, en cambio, refiere las palabras del Areopagita a las ideas pla-

San Buenaventura no negará que Dios sea causa del universo, pero acentuará, podríamos decir, en un modo un tanto reductivo, la primacía de la causalidad ejemplar sobre las otras causalidades en la que de algún modo las sintetiza. Esto explica por qué ha puesto por encima de la *ratio producendi* la *ratio cognoscendi*, como si la causalidad divina consistiera tan sólo en efectuar lo que en su ciencia conoce y libremente en su voluntad determina.

A pesar de su aparente corrección este modo de entender la causalidad primera divina no es exhaustivo, pues deja en penumbras las causalidades eficiente y final del obrar de Dios. Queriendo escapar al necesitarismo que lee en la afirmación de la primacía de la causalidad eficiente divina por encima de la ejemplar, el Doctor Seráfico no termina de deshacerse de un cierto platonismo residual que lo hace reunir en la causalidad ejemplar las demás modalidades causales⁹³. Este principio, cuando se aplica en particular al conocimiento divino del ente futuro contingente, que en el presente trabajo especialmente nos interesa, introduce algunas dificultades. Efectivamente, *la primacía de la causalidad ejemplar se traduce en una suficiencia de la existencia de las criaturas en la idea divina para garantizar su conocimiento por parte de Dios*. En concreto, el futuro contingente será así conocido en tanto presente en el ejemplar divino que lo representa en cuanto futuro (*sicut futura est*) y no en su propia presencia actual (*nec aliter cognoscitur, postquam facta est*):

«[...] duplex est rei esse, scilicet in se, et in sua causa, id est in proprio genere, et in exemplari. Et ad cognitionem rei sufficit existentia eius in causa sive in exemplari; et quia per exemplar representatur, sicut futura est in proprio genere, ideo per existentiam in exemplari omnino cognoscitur, sicut futura est, nec aliter cognoscitur, postquam facta est⁹⁴».

Lo mismo enseña en *1 Sent. d. 39 a. 2 q. 3* donde, preguntándose si Dios conoce todas las cosas *presencialmente* (*præsenter*), contesta afirmativamente precisando al mismo tiempo que, alcanzando la ciencia divina todas las cosas *præsenter et simul*, dicha presencialidad no puede entenderse más que *ex parte cognoscentis* puesto que *ex parte cognitorum* las cosas no existen todas simultáneamente presentes. En base a esta distinción entiende la presencia simultánea de las criaturas en Dios como la simultánea presencia en Él de sus ideas:

«[...] Deus omnium ideas habet præsentes et simul, per quas cognoscit res futuras ita certitudinaliter, sicut si essent præsentes⁹⁵.

tónicas. Por su parte, San Buenaventura, en *1 Sent. d. 35 a. un. q. 1 ad 1um, t. I, p. 601b*, dice: «Quod enim obiicitur, quod non secundum ideam singulis se immittens; dicendum, quod Dionysius ex hoc non vult removere rationem ideal A Deo, sed vult dicere, quod non sic est multitudo et differentia idearum secundum singula, sicut in nobis».

⁹³ Cfr. J.-M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, [«Étude de philosophie médiéval, 10»], J. Vrin, Paris 1929, p. 89: «Personne en doute, d'ailleurs, que l'ensemble de sa propre théorie [=de S. Buenaventura] sur l'exemplarisme —et spécialement ce qui concerne les idées— ne soit soumis, à travers saint Augustin, à l'inspiration de la philosophie platonicienne [...]».

⁹⁴ S. BONAVENTURA, *1 Sent. d. 39 a. 1 q. 1 ad 3um, t. I, p. 686b*. Nótese que se afirma lo contrario de lo que Santo Tomás pretende enseñar en *1 q. 14 a. 13c*.

⁹⁵ S. Bonaventura, *1 Sent. d. 39 a. 2 q. 3 resp., t. I, p. 696b*

Sicut si essent præsentes, es decir, como si las alcanzara en su propia presencialidad física. Este conocimiento de las criaturas no se realiza sucesivamente sino que todo él se perfecciona en un mismo acto y momento al interno de la mente divina. Es de este modo que la simplicidad trascendente de su acto cognoscitivo abraza todos los tiempos⁹⁶. No, como ya ha dicho, porque alcance las cosas en su propio presente, sino porque ellas son presentes a Él en sus ideas desde toda la eternidad y, así como la simplicidad e infinitud divinas explican la presencia de todo Dios en todas y cada una de las cosas a la vez, así también la simplicidad e infinitud de su eternidad dan razón, en última instancia, de la presencialidad simultánea de la totalidad de las cosas al conocimiento divino⁹⁷. De este modo Dios juzga que algo es futuro aunque no respecto de sí mismo, claro está, porque bajo este aspecto conoce todas las cosas *præsenter*.

Como se puede observar, el pensamiento buenaventuriano considera suficiente el conocimiento divino del ente futuro contingente en cuanto que es presente a la eternidad de su ciencia *en su idea*. Para Santo Tomás, sin embargo, las cosas son diversas. Aunque en la idea Dios conozca la cosa en sí misma, la sola afirmación de un conocimiento *per rationem idæ*, podría conducir, como el ejemplo de Avicena lo muestra, a un determinismo de tipo intelectualista inaceptable para el doctor Angélico.

Por otro lado, mientras que en el Doctor Seráfico la eternidad que mide el conocimiento divino permite entender cómo todas las cosas son simultáneamente presentes en el momento extratemporal del único acto del saber de Dios, en el Doctor Común, consiente poner bajo su mirada intuitiva la presencia actual y simultánea de todas las cosas que para nosotros sucederán en distintos momentos futuros. En vez de abstraer de su condición temporal las realidades que existen en el tiempo, la mirada divina las alcanza en su presencia física actual y simultánea. Esto explica por qué, mientras que Santo Tomás habla de un conocimiento que capta las realidades temporales *in sua presentialitate*, San Buenaventura habla de un conocimiento que las alcanza *præsenter*. Si para el primero la presencialidad afecta realmente a las mismas cosas, en el segundo es considerado como un atributo perteneciente sólo al conocimiento divino. Usando una terminología que ya nos es conocida, decimos, entonces, que el doctor franciscano admite sólo una presencia objetiva de las cosas en Dios, mientras que Santo Tomás considera también una presencia física.

Pero, según nos parece, la razón más profunda que sostiene la postura del Aquinate es otra, a saber: su propia concepción de la *scientia Dei* como *causa rerum*. Dígamos, sin más, que nuestro autor no puede menos que compartir la intención de

⁹⁶ Cfr. S. BONAVENTURA, *I Sent.* d. 39 a. 2 q. 3 resp., t. I, p. 696b: «[...] super omnes illas [ideas] simul et præsenter se convertit, et ita simul et præsenter cognoscit. Et iterum, præsens suæ cognitionis est præsens simplicissimum, quod circumplectitur omnia tempora».

⁹⁷ S. BONAVENTURA, *I Sent.* d. 39 a. 2 q. 3 resp., t. I, p. 696b: «[...] presentialitas divinæ cognitionis, quæ quidem aeternitas est, est simplex et infinita. Quia simplex est, ideo semper præsens; quia infinita, ideo sunt ei omnia præsentia».

su coetáneo franciscano de rescatar la acción creadora divina de todo necesitarismo. Ambos concuerdan, además, en que la noción de ciencia no dice, de suyo, causalidad⁹⁸. Al igual que la forma, en efecto, que en cuanto tal no es principio activo sino por su unión a una *virtus*, la ciencia no es *causa rerum nisi mediante voluntate*⁹⁹. Sin embargo, Santo Tomás se distancia de San Buenaventura porque no considera que las dificultades por él denunciadas sigan necesariamente la doctrina de la ciencia divina *per rationem causæ*. A diferencia de éste, pues, concebirá la causalidad primera de Dios sin dar la primacía exclusiva a la causalidad ejemplar sino coordinando en aquélla sus tres modalidades, eficiente, ejemplar y final¹⁰⁰. En otras palabras, para el Doctor Angélico no es necesario corregir los errores de la afirmación del conocimiento divino *per rationem causæ*, contraponiéndole la doctrina de las ideas divinas como lo ha hecho el Doctor franciscano. Por el contrario, pondrá toda la obra de la creación en dependencia absoluta de la causalidad de su Agente Creador pues no se tiene en ella una virtud causal eficiente ciega sino, por el contrario, una causa eficaz unida, en la identidad de su esencia, al principio ejemplar de su sabiduría y a la finalidad de su bondad. Estas tres modalidades causales (eficiencia, ejemplaridad y finalidad), reagrupadas bajo la causalidad primera de Dios, presiden todo el orden creado de manera que tanto la causalidad divina está penetrada de sabiduría, como su inteligencia es libremente creadora según el ejercicio de una causalidad ejemplar.

Las razones antedichas, en conclusión, nos explican a diversos niveles de interpretación los distintos motivos por los cuales el Aquinate ha fundado la certeza de la ciencia divina del ente futuro contingente no sólo en su presencia objetiva sino además en su presencia física a la eternidad, esto es, no porque la idea ejemplar que él imita no sea un principio suficiente para conocerlo en sí, sino porque la fundamentación de su conocimiento por parte de Dios tan sólo en su presencia intencional, sin otras aclaraciones adicionales, podría inducir a una concepción equivocada de la ciencia divina del contingente por venir, sea en la línea del necesitarismo aviceniano, sea en la línea del ejemplarismo de San Buenaventura.

Como quiera que sea, aunque el recurso a la eternidad divina permita suficientemente dar razón de la captación del ente contingente por venir en su propia presencialidad física y, consiguientemente, de la certeza de su conocimiento por parte de Dios, no termina de explicar el hecho de su misma presencia. Siendo causa primera universal, es evidente que aquella no puede ser real sino en cuanto causada por Dios. Pero esta afirmación equivale a replantear desde el comienzo el problema del conocimiento divino del futuro contingente. Efectivamente, no siendo la causalidad divina ni ciega ni arbitraria, la existencia real de los seres contingentes en al-

⁹⁸ Cfr. QDV q. 2 a. 14c, p. 92, l. 92-94: «Sciendum tamen quod scientia in quantum scientia non dicit causam activam sicut nec forma in quantum est forma».

⁹⁹ Sobre la relación forma-virtus, puede consultarse CAIETANUS, *In I* q. 14 a. 8, n. IV Cfr. también, S.-TH. BONINO, *Thomas d'Aquin. De la vérité, question 2*, p. 555, notas 22-25.

¹⁰⁰ Cfr. I q. 44 a. 4 ad 4um: «[...] cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum tantum secundum rem».

gún momento del devenir temporal no puede no tener en la sabiduría y libertad de Dios su fuente y principio. Así, pues, el análisis que hasta aquí hemos desarrollado parece concluir en una especie de callejón sin salida ya que, si la presencia física de los seres contingentes futuros a la eternidad permite, por un lado, explicar la certeza de su conocimiento divino, por el otro, es este conocimiento el que funda, en cuanto causa, dicha presencia. Para resolver esta cuestión será necesario analizar la causalidad de la ciencia divina. Esta tarea, sin embargo, cae fuera de los límites metodológicos que nos hemos impuesto. Lo estudiaremos, Dios mediante, en otro artículo.

GABRIEL DELGADO

Seminario Mayor de La Plata.

INSEGNAMENTO SOCIALE CRISTIANO

MAGISTERO E SCIENZE UMANE

1. NATURA DEL MAGISTERO SOCIALE

1.1. *Gli insegnamenti morali della Chiesa*

La dottrina della fede ha sempre sostenuto la competenza della Chiesa su tutta la legge morale, non soltanto su quella evangelica, ma anche sulla legge naturale: «l'autorità del Magistero si estende anche ai precetti specifici della *legge naturale*, perché la loro osservanza, chiesta dal Creatore, è necessaria alla salvezza. Richiamando le prescrizioni della legge naturale, il Magistero della Chiesa esercita una parte essenziale della sua funzione profetica di annunziare agli uomini ciò che essi sono in verità e di ricordare loro ciò che devono essere davanti a Dio»¹. Questo compito ha una diretta applicazione nell'ordine sociale²: la Chiesa «anche sul terreno più sopra accennato [l'ambito socioeconomico], come dovunque si agitano e regolano questioni morali, non può dimenticare o negligenze il mandato di custodia e di magistero conferitole da Dio»³. Non sono mancati, tuttavia, taluni teologi che negano l'esistenza di una dottrina sociale cristiana⁴. In fondo, questi autori non ammettono la competenza del Magistero circa insegnamenti concreti, universali e immutabili della morale naturale, perché non ammettono neanche la possibilità di tali norme e negano anche la stessa idea di legge naturale⁵. Perciò, prima di studiare

¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2036. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-8-1993, n. 27.

² Cfr. R. BUTTIGLIONE, «Cinque tesi sulla dottrina sociale cristiana»: *La Società* 4 (1994) 1-30.

³ PIO XI Enc. *Quadragesimo anno*, 15-5-1931, n. 96 (per gli scritti che non hanno numerazione interna si usa quella riportata in R. SPIAZZI (cur.), *I documenti sociali della Chiesa* (2 vol.), 2a ed., Massimo, Milano 1988). È ugualmente significativo che negli ultimi decenni i documenti magisteriali in campo sociale si indirizzino non soltanto ai fedeli, ma anche a tutti gli uomini di buona volontà.

⁴ Questa opinione ha avuto il suo apice nel postconcilio e nel decennio 1970; non mancano neppure adesso epigoni di quelle teorie che, con diverse sfumature, vorrebbero svuotare di contenuto questo aspetto del Magistero.

⁵ Un trattato filosofico sulla legge naturale, molto opportuno nell'attuale dibattito della teologia morale, si trova in M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Natur-*

in concreto la competenza del Magistero nell'ambito sociopolitico, occorre precisare tale competenza nel più ampio campo morale⁶.

La Rivelazione non è la sorgente onnicomprensiva di tutto l'agire morale; ciò pone il problema teologico sulla possibilità, per il Magistero, di proporre autenticamente —ed anche infallibilmente— norme morali naturali, che non siano rivelate né essenzialmente connesse con la Rivelazione. La risposta positiva si fonda sull'intima connessione che esiste tra morale naturale e morale evangelica, tra l'ordine della creazione e l'ordine della redenzione: sono due livelli diversi ma non separati, esiste tra essi un'intima unione senza confusione⁷. Infatti, tutto è stato creato per mezzo di Cristo e in vista di Cristo (*Col 1,16*): la finalizzazione a Cristo di ogni creatura è una finalizzazione ultima, trascendente, che sarà realizzata in pienezza quando tutte le cose saranno ricapitolate in Lui (*Ef 1,10*); per ciò stesso, questa finalizzazione ultima suppone un certo modo di essere e di agire: l'essere in *vista* di Cristo del cosmo è intimamente collegato con il suo *essere in e per* Cristo; sicché soltanto alla luce del Verbo incarnato si può conoscere pienamente il cammino delle creature verso il loro fine ultimo (*Gv 14,6*) che, nel caso dell'uomo, implica tutto l'ordine etico: naturale e soprannaturale, individuale e sociale⁸.

La connessione essenziale *in Cristo* dell'etica naturale e di quella teologica comporta che non esiste, di fatto, un'etica meramente naturale, poiché ogni atto umano concreto risulta ordinato —o disordinato— riguardo al fine ultimo che è soltanto soprannaturale; più che di un'etica naturale, si dovrebbe parlare di una dimensione naturale dell'etica soprannaturale e del mistero della salvezza, che Cristo ha affidato pienamente alla Chiesa. Insomma, «la Chiesa non potrebbe compiere adeguatamente la sua missione di trasmettere “tutto quanto essa è, tutto quanto essa crede” —non potrebbe compiere adeguatamente la sua missione di sacramento

gesetzes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik, Tyrolia, Wien 1987. Più brevi, benché non meno profonde ed illuminanti, sono le pagine dedicate a questo tema da A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Etica*, Le Monnier, Firenze 1992, pp. 205-219.

⁶ Cfr. A. DEL PORTILLO, «Magistero della Chiesa e Teologia morale», in AA.VV., *Persona, Verità e Morale*, Città Nuova, Roma 1987, pp. 19-23; C. CAFFARRA, «La competenza del Magistero nell'insegnamento di norme morali determinate»: *Anthropotes* 4 (1988) 7-23.

⁷ Un tema dogmatico con grandi ripercussioni in campo morale e, conseguentemente, sociale è il rapporto tra l'ambito della creazione o intramondano (ragione umana, libertà, impegno etico, legge naturale, autonomia morale, ecc.) e quello della salvezza o soprannaturale (illuminazione della fede, grazia, filiazione divina, legge di Cristo, autorità morale del Magistero, ecc.). Non sempre lungo la storia della teologia tale rapporto è stato ben impostato, e non è qui il luogo per approfondirlo. Tuttavia conviene ricordare che *tutto* è stato creato in Cristo, e che *ogni uomo* è stato chiamato da Dio (e, pertanto, ha ricevuto le necessarie qualità) a riprodurre in sé «l'immagine del Figlio». Così, se da un lato va respinta una metodologia che avalli il dualismo tra ordine naturale e ordine soprannaturale, dall'altro non si possono confondere i due livelli: distinguere senza separare risulta più che mai necessario, sebbene una nitida spiegazione del loro rapporto forse non sarà raggiungibile in questa vita.

⁸ «La Sapienza creatrice che dona la misura ad ogni realtà, nella cui Verità ogni creatura è vera, ha un nome: è il Verbo incarnato, il Signore Gesù morto e risorto. In Lui ed in vista di Lui l'uomo è creato, poiché il Padre —nel suo liberissimo progetto— ha voluto che l'uomo partecipasse nel Figlio Unigenito alla stessa vita trinitaria. E, pertanto, solo l'etica teologica può dare risposta interamente vera alla domanda morale dell'uomo. Da ciò deriva una competenza vera e propria del Magistero della Chiesa nell'ambito delle norme morali» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 10-4-1986, n. 5: AAS 78 (1986) 1101).

universale di salvezza—, senza l'insegnamento di tutto quanto è necessario agli uomini per essere salvi. In altri termini, non si potrebbe esporre *adeguatamente* la verità morale rivelata —cioè, *in modo conducente alla salvezza*—, se non insegnando anche le altre norme necessarie anch'esse per la salvezza. E questo vale anche per eventuali norme (se esistono) che non avessero nemmeno una *materiale* connessione essenziale con le norme rivelate. Perciò, la competenza e possibile infallibilità del Magistero sulle norme particolari di morale naturale non è fondata necessariamente sulla loro eventuale rivelazione, ma lo è invece sulla natura stessa di tali norme in quanto includente una *necessaria* connessione con la salvezza⁹. Tutti i valori morali dunque, compresi quelli naturali e quelli sociali, formano parte della competenza del Magistero della Chiesa, poiché sono essenziali per condurre l'umanità, anche nelle sue dimensioni naturali e sociali, verso la ricapitolazione in Cristo¹⁰.

1.2. Natura e metodo dell'insegnamento sociale della Chiesa

Come afferma Giovanni XXIII, riassumendo una costante e ferma convinzione del Magistero, «la dottrina sociale cristiana è parte integrante della concezione cristiana della vita»¹¹. Il messaggio di Cristo nell'ambito morale e, pertanto, il Magistero della Chiesa in questo campo, considera l'uomo completo: anima e corpo, intelligenza e volontà, dimensione individuale e sociale, impegno terreno e destino trascendente¹². E benché soltanto da Leone XIII in poi si sia formato un *corpus* dottrinale specificamente riferito a questa dimensione dell'agire umano, non è meno certo che «in questo insegnamento, peraltro, l'attenzione al problema risale ben al di là degli ultimi novant'anni [...] Essa appartiene fin dall'inizio all'insegnamento della Chiesa stessa, alla sua concezione dell'uomo e della vita sociale e, specialmente, alla morale sociale»¹³. Infatti, non è moralmente indifferente, per il conseguimento del fine soprannaturale, l'indirizzo che prendono le strutture temporali; perciò i problemi sociali non sono estranei alla legittima preoccupazione della Chiesa considerata come *istituzione religiosa*, ed essa mai ha fatto propria la pretesa di ridurre il fatto religioso alla sfera esclusivamente privata¹⁴. Sicché il Magistero ha

⁹ F. OCÁRIZ, «La competenza del Magistero della Chiesa in moribus», in AA.VV., «Humanae vitae» 20 anni dopo, Ares, Milano 1989, pp. 132-133.

¹⁰ Cfr. CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Donum veritatis*, 24-5-1990, n. 16/2.

¹¹ GIOVANNI XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, 15-5-1961, n. 231.

¹² «Al riguardo esiste attualmente un errore diffuso sia nell'ambito di una Teologia della Liberazione radicale, che nel Neoliberalismo militante. Consiste nel dissociare il campo delle scienze economiche, politiche e sociali da quello della morale e della fede cristiana, in modo che la morale e la fede solo in un secondo tempo possono intervenire per pronunciarsi sui dati della scienza che devono rimanere intoccabili. Il fatto stranamente curioso, ma sintomatico, è che le tesi che vengono presentate come scientifiche sono diametralmente opposte, a seconda che si tratti della Teologia della Liberazione radicale o del Neoliberalismo militante. Per la prima, il dato scientifico è il socialismo, per il secondo il liberalismo» (H. DE NORONHA GALVÃO, «Anno sabatico messianico e missione sociale della Chiesa»: *Communio* n. 134 (1994) 19).

¹³ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Laborem exercens*, 14-9-1981, n. 3/1.

¹⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-12-1987, n. 8/2.

il diritto-dovere di insegnare, alla luce delle verità naturali e della Rivelazione, i principi di riflessione, i criteri di giudizio e le direttive di azione, necessarie per indirizzare moralmente le realtà sociali in cui si sviluppa la vita degli uomini. Tale insegnamento altro non è che l'esplicitazione delle conseguenze sociali dell'impegno cristiano, e l'applicazione della regola cristiana di fede e di costumi all'ambito sociale: questa dottrina sfocia dall'incontro del messaggio evangelico e delle sue esigenze con le questioni che sorgono nella vita della società; tiene in debito conto gli aspetti tecnici dei problemi, ma sempre per giudicarli dal punto di vista morale, allo scopo che i cambiamenti richiesti dalle diverse situazioni sociali abbiano un solido fondamento etico e siano attuati in modo da contribuire al vero bene degli uomini¹⁵.

Questo Magistero sociale è stato chiamato «dottrina sociale della Chiesa»; ci accingiamo a fare adesso un rapido percorso per analizzare la sua natura e il suo metodo¹⁶.

— *Nome:* la locuzione «dottrina sociale della Chiesa» è di questo secolo e si è venuta delineando a poco a poco con lo svilupparsi del recente Magistero sociale; ha subito diverse alternative di fortuna, ed è stata suggerita la sua sostituzione con «insegnamento sociale della Chiesa» per sottolinearne la sua praticità; tuttavia la denominazione tradizionale, se ben capita, continua ad essere valida ed attuale sebbene la si possa sostituire con espressioni sinonime¹⁷. Inoltre occorre ricordare che frequentemente si usa la stessa espressione, in senso analogo, per applicarla a quattro diversi livelli; sicché bisogna sapere in ogni momento quale concetto si trova dietro tale denominazione. I quattro livelli sono: a) Magistero sociale, cioè gli insegnamenti autoritativi proposti in questo campo dal Magistero della Chiesa; b) Teologia morale, ossia le esposizioni scientifiche (*fides quaerens intellectum*) che sviluppano i teologi a partire dai suddetti dati; molte volte è anche chiamata «morale sociale»¹⁸; c) Pensiero sociale cristiano, che implica non solo l'insegnamento sociale contenuto nella Rivelazione e nel Magistero sociale della Chiesa, ma anche le ulteriori riflessioni che realizzano gli autori cristiani su tale insegnamento e le sue applicazioni al mondo sociale; perciò è un pensiero che include le elaborazioni teoretiche e le incombenze pratiche in ambito sociale di tali pensatori¹⁹; d) Prassi sociale di ispirazione cristiana, che sarebbe la concrezione pratica delle idee precedenti; in tale prassi sociale si accetta un pluralismo ancora più ampio della morale sociale e del pensiero sociale cristiano.

¹⁵ Cfr. CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istr. Libertatis conscientia*, 22-3-1986, n. 72.

¹⁶ Ci siamo ispirati al breve e profondo libro: M. COZZOLI, *Chiesa, vangelo e società. Natura e metodo della dottrina sociale della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

¹⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1-5-1991, n. 2/1. L'uso che faremo dell'abbreviazione ISC si riferirà tanto a «dottrina sociale della Chiesa», quanto a «insegnamento sociale della Chiesa» ed anche «Magistero sociale».

¹⁸ Mentre l'ISC richiede il consenso di tutti i cattolici, la morale sociale come ogni ambito della teologia gode di un autentico pluralismo purché rispetti le fonti teologiche.

¹⁹ Indubbiamente esiste un forte rapporto fra morale sociale e pensiero sociale cristiano, benché quest'ultimo non usa abitualmente il metodo teologico per il suo sviluppo.

— *Significato*: più importante del nome è il significato di tale locuzione; si tratta di un *corpus* dottrinale (che include l'impegno pratico) relativo all'insegnamento cristiano sulla vita sociale; esso si è costituito attingendo dalla parola di Dio in rapporto alle mutevoli situazioni della società lungo le diverse epoche della storia. È, pertanto, un insegnamento intimamente collegato alla totalità della vita e della missione della Chiesa, che ha le sue radici nella S. Scrittura e tiene conto di tutto il patrimonio dell'insegnamento cristiano. Tuttavia, soltanto in epoca recente ha raggiunto un carattere organico e sintetico, al fine di dare una risposta cristiana ai crescenti mutamenti economico-sociali e di fronte ad un insieme di proposte di organizzazione sociale non rispondenti all'autentica verità sull'uomo. In questo senso lo stesso Magistero ecclesiale —principalmente quello pontificio— ha preceduto il lavoro teologico e lo ha stimolato a svolgere un ruolo di sistemazione e di approfondimento in questo campo della teologia morale.

— *Soggetto*: il soggetto dell'ISC come di ogni insegnamento di salvezza, è tutta la comunità cristiana secondo i diversi compiti e carismi: il Magistero pontificio ed episcopale, i teologi laici o preti che siano, gli esperti nei diversi ambiti della vita sociale e i fedeli comuni che cercano la propria santità in mezzo ed attraverso il loro inserimento nel mondo.

— *Oggetto e finalità*: l'oggetto o *principium quod* dell'ISC è la difesa e l'accrescimento della dignità personale di ogni uomo e di tutti gli uomini nei loro rapporti sociali: economici, politici, culturali, ecc. Da qui derivano le preoccupazioni sociali della Chiesa, che non sono di indole tecnica, bensì morale, ma che non rimangono neppure ad un livello meramente astratto poiché devono raggiungere l'uomo reale e concreto. La sua finalità, in consonanza con il suo oggetto, è indubbiamente uno scopo etico-formativo: illuminare le coscienze al fine di indicare le vie, guidare gli uomini ed orientare i comportamenti per tutelare e per promuovere la persona umana nella società e, di conseguenza, per stabilire rapporti sociali umani e umanizzanti. A tale scopo l'insegnamento cristiano denunzierà le ingiustizie e soprattutto annunzierà le vie adatte per spiegare il contenuto sociale della fede, senza dimenticare gli effetti sociali del peccato e la riserva escatologica della vita cristiana.

— *Destinatari*: sono tutti gli uomini di buona volontà, come esplicitamente indicano i documenti sociali da Giovanni XXIII in poi; tuttavia, i primi chiamati a conoscere e a praticare tale dottrina sono tutti i cristiani secondo la loro propria vocazione, ed in particolare i fedeli laici sui quali ricade principalmente l'impegno propriamente secolare che questo insegnamento suscita.

— *Fonti*: le fonti dalle quali l'ISC attinge il suo contenuto sono le stesse di ogni aspetto del pensiero cristiano, ossia la Rivelazione e la natura umana; in certo qual modo si potrebbe aggiungere la prassi sociale, non tanto come una terza fonte ma come un insieme di situazioni, o segni dei tempi, che vanno interpretati alla luce della fede e della ragione. La parola di Dio costituisce il principio fontale primo e decisivo, senza dimenticare il ruolo necessario della ragione; entrambi le sorgenti sono state utilizzate dal Magistero dall'inizio sistematico dell'ISC, sebbene nei primi decenni veniva prevalentemente accentuata la funzione della legge naturale.

— *Ambito teologico*: la competenza ecclesiale e la legittimità dell'ISC si fondano sul-

la natura e sul ministero affidato alla Chiesa dal suo Fondatore. Infatti, la missione evangelizzatrice e salvifica della Chiesa abbraccia tutto l'uomo inclusi i suoi rapporti sociali; per cui il *proprium* della Chiesa, che è di indole religiosa, le conferisce un'evidente competenza nella sfera sociale per quanto riguarda gli aspetti etici. Da qui deriva anche la valenza teologica dell'insegnamento sociale: il diritto-dovere della Chiesa ad intervenire in questo campo è sorretto da ragioni di fede. Questi motivi teologici si possono riassumere nella struttura d'incarnazione dell'essere ecclesiale cristiano, nell'integrità della salvezza, nella missione evangelizzatrice della Chiesa, nell'intimo rapporto tra ortodossia e ortoprassi e nella promessa della speranza escatologica che sottintende le esigenze dell'oggi sociale. La formalità teologica non ne diminuisce affatto l'universalità, in quanto ogni uomo è chiamato alla salvezza in Cristo, anche nell'ambito sociale; perciò l'ISC assume e dà senso pieno alle prescrizioni meramente umane della vita in società.

— *Teologia morale*: la concreta specificità teologica di questa disciplina è quella morale; siccome l'ISC è una dottrina orientata alla prassi, racchiude un ordinamento dell'agire morale sociale; a tale riguardo include un momento fondante o metaetico in rapporto all'antropologia biblico-teologica, un momento direttivo o morale che implica l'insieme delle norme regolatrici della vita sociale, e un momento deliberativo o prudenziale che applica tali norme alle concrete situazioni delle persone nella sfera sociale. Così, sotto il profilo contenutistico, l'ISC include principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive per l'azione sociale.

— *Metodologia*: il metodo dell'ISC denota il modo logico-conoscitivo di procedere nella sua elaborazione, chiamato anche oggetto formale (*principium quo*); non si può negare che esso ha avuto dall'inizio la forma logica e metodologica della teologia, poiché si tratta di una dottrina indirizzata alla liberazione e alla promozione sociale della persona all'interno dell'economia della salvezza cristiana; tuttavia è pure certo che solo dopo il Vaticano II, e più esplicitamente con la *Sollicitudo rei socialis*, questo insegnamento ha assunto uno spessore eminentemente teologico. Siccome l'ISC deve essere fedele alla verità e alla storia, il suo metodo non può essere —né mai lo è stato— puramente induttivo o puramente deduttivo: sebbene con sottolineature diverse, tale dottrina procede secondo una metodologia di deduzione dalla verità sociale della persona (sia essa razionale o rivelata), e di induzione dalla realtà storica e sociale, per cogliere meglio il disegno creatore e redentore di Dio nella concretezza di ogni momento e circostanza. Il metodo induttivo-deduttivo elimina il pericolo dei cedimenti idealistici e positivistici, per assumere tutte le determinazioni e gli incentivi della realtà sociale, interpretandole alla luce del Vangelo.

1.3. Autorevolezza dell'ISC

L'autorevolezza dottrinale di questo insegnamento si trova collegata con il diritto-dovere della Chiesa a istruire e ad incoraggiare la pratica della dottrina della salvezza; perciò l'ISC richiede lo stesso consenso e ossequio dovuto al Magistero morale della Chiesa; esso obbliga le coscienze a seconda della natura e dell'autorità

del documento, dell'insistenza con cui si propone, del tenore delle sue affermazioni²⁰. Per cui non tutte le proposte hanno lo stesso valore: si deve distinguere tra i principi fondamentali, i vari criteri di giudizio più o meno contingenti e le direttive per l'azione frequentemente adatte ad una concreta situazione. Risulta molto diversa l'adesione dovuta ad un'enciclica papale o ad una lettera pastorale di un vescovo, da quella dovuta ai documenti di un segretariato tecnico di una conferenza episcopale o alla dichiarazione di un gruppo, più o meno ampio, di ecclesiastici; è ugualmente chiaro che un «documento di lavoro» non può propriamente considerarsi un testo del Magistero, giacché si pubblica come elemento di studio per una posteriore elaborazione; ancor minore è il peso dei semplici commenti di stampa. La frequente riproposizione della stessa dottrina riveste una speciale importanza nel campo dell'ISC, soggetto agli adattamenti richiesti dai flussi della storia e dalle mutevoli condizioni della società. Ugualmente risulta significativo il tenore delle espressioni: a volte lo stesso documento indica il proprio carattere di norma etica o, al contrario, quello di semplice orientamento o proposta, in qualche parte del suo contenuto.

L'ISC è un insegnamento dinamico e vitale, poiché riferito ad una realtà viva con uno sfondo duraturo; ciò comporta unità e permanenza dottrinale in rapporto alla stabilità attinta dai valori evangelici ed antropologici, ma comporta anche un costante rinnovamento richiesto dall'incessante fluire degli eventi sociali. Per cui tale dottrina non è paragonabile ad un'ideologia o ad un sistema chiuso e astratto: insieme ad elementi immutabili come sono la verità cristiana sull'uomo, sul mondo e sulla società, contiene elementi contingenti rapportati alla novità delle situazioni storico-sociali. Così è una dottrina stabile (anche se possiede elementi mutevoli), attuale e sempre aggiornata sui significati e sui doveri dell'agire sociale cristiano. Insomma, per conoscere il grado di obbligatorietà della dottrina sociale si deve discernere tra gli aspetti immutabili dell'etica naturale ed evangelica nel campo sociale e la mutevole situazione storica. «Essenzialmente orientato verso l'azione, questo insegnamento si sviluppa in funzione delle circostanze mutevoli della storia. Appunto per questo, pur ispirato a principi sempre validi, esso comporta anche dei giudizi contingenti. Lungi dal costituire un sistema chiuso, esso resta costantemente aperto alle nuove questioni che si presentano di continuo, ed esige il contributo di tutti i carismi, esperienze e competenze»²¹.

Questo bipolarismo tra la norma immutabile e i mutevoli «segni dei tempi» richiede una speciale perspicacia, sia per proporla sia per la sua concreta applicazione, al fine di non convertire l'ISC in un insieme di norme morali teoriche con scarsa incidenza sulla vita pratica, né in una specie di «prontuario sociale» di proposte più o meno contingenti. Perciò, sebbene tale insegnamento «non interviene per autenticare una data struttura o per proporre un modello prefabbricato, non si limita neppure a richiamare alcuni principi generali»²². Si riafferma così, una volta in più,

²⁰ Cfr. CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 25.

²¹ CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Libertatis conscientia*, 22-3-1986, n. 72/2.

²² PAOLO VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, 14-5-1971, n. 42.

«la *continuità* della dottrina sociale ed insieme il suo costante *rinnovamento*. In effetti, continuità e rinnovamento sono una riprova del *perenne valore* dell'insegnamento della Chiesa. Questa doppia connotazione è tipica del suo insegnamento nella sfera sociale»²³: è perenne e si adatta alle vicissitudini della storia.

2. COMPONENTE STORICA

2.1. *Immutabilità e rinnovamento dell'ISC*

Un aspetto importante dell'ISC, come già accennato, è la sua dimensione storica; perciò è bene ricordare alcuni punti fermi del rapporto storia-ISC, sebbene in una successiva sezione (n. 5.8) riprenderemo il tema da un'altra prospettiva. L'importanza di tale rapporto si evince anche perché l'ISC deve studiare i problemi sociali sorti in questi due ultimi secoli, la risposta data dai cattolici e dal Magistero, e l'evoluzione del cattolicesimo sociale. E tutti questi temi sono, per così dire, capitoli della storia della Chiesa e, più in generale, della storia dell'umanità. Inoltre, la filosofia moderna ha rilevato con forza la storicità della persona umana e di tutte le sue realizzazioni; tuttavia il rapporto persona-storia non si è sempre impostato secondo l'intera verità sull'uomo, e sono nati diffidenze e contrapposizioni in tale riscontro. Qui vogliamo riferirci ai due errori più frequenti in questo ambito: il contrasto tra storicità e sostanzialità, e il valore normativo della storia.

Sul primo aspetto bisogna mettere in evidenza come la verità sull'uomo rileva tanto la sua storicità quanto l'invariabilità di alcune sue dimensioni. Nonostante ciò, un pensiero di taglio storicista ha, frequentemente, contrapposto l'elemento storico dell'essere umano ad un certo essenzialismo proprio della filosofia classica. E, certamente, in un primo momento può sembrare che essenzialismo e storicismo siano assolutamente incompatibili; così lo hanno pensato diversi sostenitori di entrambe le parti. Perciò molte volte la proposta dell'uno o dell'altro campo è stata *aut, aut*: o storicismo o essenzialismo; in tal modo non si è potuto arrivare ad una soluzione ragionevole, poiché le due proposte hanno ragione in molte cose che affermano, ma sbagliano nell'attestare che i due aspetti sono incommensurabili. Infatti, la persona umana e le sue realizzazioni possiedono un'intrinseca componente storica, ma anche una certa immutabilità essenziale. Così ogni esistenza umana si deve confrontare sia con la propria dimensione essenzialmente oggettiva e immutabile, sia con la propria dimensione storica mutevole²⁴.

²³ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-12-1987, n. 3/1-2.

²⁴ «Le dottrine evoluzionistico-storiciste avevano voluto abolire il cielo dei principi per immergersi negli avvenimenti e studiarne le leggi interne evolutive, nella convinzione che il corso della storia portasse per sua natura al bene, fosse anzi esso stesso il bene. Un certo fissismo tradizionale aveva invece voluto difendere i principi contro la storia. Si tratta adesso piuttosto di cercare di dirigere il cammino della storia secondo le verità elementari che sono costitutive del soggetto umano. Per quanto esse siano mescolate nella storia del mondo, l'uomo può intuirle nella loro purezza ma dalla loro contemplazione è rigettato nella storia del mondo per cercare in essa forme sempre più piene ed adeguate della

D'altro canto, per risolvere la questione del valore normativo della storia, è bene ricordare che di fronte a questo assunto esistono «due posizioni, opposte ed irriduttabili, almeno in parte, tra di loro che contribuiscono, ognuna a suo modo, ad allontanarci dalla verità: a) in primo luogo, l'atteggiamento di chi considera la storia come norma assoluta di comportamento e di condotta [...] b) in secondo luogo, e nell'estremo opposto, l'impôtazione di chi considera la storia come il regno del male e del peccato, di chi vede la società come una realtà così segnata dalle defezioni umane che disperano completamente di una sua possibile rigenerazione [...] La realtà è che, al di sopra della loro opposizione e divergenza, [tali posizioni] coincidono in un punto decisivo: negare la signoria dell'uomo sulla storia»²⁵. Alla fin fine sono due atteggiamenti che dimenticano la piena verità sulla persona umana.

Per quanto riguarda il nostro tema, oltre che la dimensione storica dell'uomo, occorre sottolineare l'intrinseca mutabilità delle comunità umane, la cui natura è più cangiante —più storica— della natura delle persone. Come conseguenza quella parte della teologia il cui oggetto è la società umana —appunto l'ISC—, necessariamente sarà al contempo perenne in quegli aspetti intrinsecamente collegati con gli elementi inalterabili dell'uomo, e mutevole in quegli aspetti sociali più intimamente connessi con la storicità della persona. Ciò è ancora più palese oggi giorno che si è passati da una società quasi statica —come erano la società antica, medievale e, in alcuni casi, la moderna— ad una società dinamica e molto interdipendente, in cui i mutamenti sociali si sono accelerati e hanno messo più in evidenza la dimensione storica della società e, conseguentemente, dell'ISC.

Tale componente storica si evince nella dottrina della Chiesa anche nei modi diversi, adeguati al momento storico concreto, in cui si è incarnato l'ISC nei duemila anni del cristianesimo: in forma più pastorale nell'epoca apostolica e patristica, in maniera più teologica nel Medioevo, in modo più giuridico-sociale all'inizio dell'età Moderna, in forma più di sintesi con il Magistero sociale dell'ultimo secolo²⁶. Un'altra prova è che questo Magistero —benché con diverse sfumature— ha sempre tenuto conto della necessità di adattarsi alle diverse situazioni storiche: rimandiamo ad un insieme di documenti dell'ISC che palesano la consapevolezza dei Pontefici sul bisogno di applicare questa dottrina con riferimento alle concrete circostanze del momento e del luogo²⁷.

loro realizzazione» (R. BUTTIGLIONE, *Il problema politico dei cattolici*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 100-101. L'autore rimanda all'opera di A. DEL NOCE, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, Giuffrè, Milano 1972, pp. 14ss.

²⁵ J. L. ILLANES, *Historia y sentido*, Rialp, Madrid 1997, pp. 236-238; questo libro offre una panoramica della teologia della storia dedicata in buona parte agli aspetti sociali: capp. IX a XV (pp. 171-349).

²⁶ Anche all'interno delle encycliche sociali si verifica un'evoluzione, come può constatarsi negli studi di I. CAMACHO, *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Paulinas, Madrid 1991; L. NEGRI, *Il Magistero sociale della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1994.

²⁷ Cfr. LEONE XIII, Enc. *Rerum novarum*, 15-5-1891, n. 46/1; PIO XI, Enc. *Quadragesimo anno*, 15-5-1931, nn. 18, 34 e 40; PIO XII, Discorso 29-4V-1945, in *Discorsi e Radiomessaggi*, Tip. Poligl. Vaticana, vol. VII, pp. 37-38; GIOVANNI XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, 15-5-1961, n. 54; PAOLO VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, 14-5-1971, n. 42; GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-12-1987,

Tutto ciò mostra che, sia nel proprio agire sociale, sia nei documenti ad esso riferiti, la Chiesa mai ha dimenticato l'esigenza di contemplare il suo insegnamento e la sua pratica alle evenienze di luogo e di tempo. Ciò comporta, come conseguenza, che le insistenze e le sottolineature del Magistero sociale dell'ultimo secolo siano state diverse, come riprova di questa consapevole dimensione storica. «Le differenze di impostazione, di procedimento metodologico e di stile che si notano nei diversi documenti, tuttavia, non compromettono l'identità sostanziale e l'unità della dottrina sociale della Chiesa. Giustamente perciò si usa il termine di continuità per esprimere la relazione dei documenti tra di loro, anche se ciascuno risponde in modo specifico ai problemi del proprio tempo»²⁸.

2.2. Elementi storici della *Rerum novarum*

La *Rerum novarum* è considerata universalmente come l'inizio sistematico dell'ISC; perciò è bene evidenziare come tale enciclica, ugualmente a tutto il successivo Magistero sociale, incorpora un insieme di elementi storici: Franco Biffi, nel no-

n. 3/2; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2422.

²⁸ CONGR. PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 30-12-1988, n. 12/1. Può servire di maggiore chiarimento una citazione, forse un po' lunga ma molto utile, del Card. Karol Wojtyła che, in un'intervista del 1978 sul tema dell'ISC, impostava così questo tema: «è facile, infatti, notare un'unità e una continuità della problematica nell'insegnamento sociale della Chiesa da Leone XIII a Pio XII. Invece a partire da Giovanni XXIII avviene una svolta, che continua nell'insegnamento di Paolo VI. Penso tuttavia che questa svolta non costituisca una frattura della continuità e dell'unità [...] Questa svolta non consiste nell'interruzione di una certa continuità unitaria, ma in un chiaro spostamento di accenti. Quindi per prima cosa i documenti del magistero pontificio usano un'ottica diversa: se prima si trattava di un'ottica "interna al sistema", legata alla critica e insieme al tentativo di correggere il sistema capitalistico per salvaguardare l'integrità della vita sociale ed economica dallo shock della rivoluzione e del collettivismo marxista, a partire da Giovanni XXIII (e precisamente dall'enciclica *Mater et magistra*) quest'ottica cambia: si prendono in considerazione il mondo intero e l'intera umanità [...] Di conseguenza è mutato anche il carattere dei documenti: è diventato in un certo senso meno deduttivo, meno focalizzato sui principi, e ha assunto una forma più induittiva, descrittiva, più concentrata sui fatti. Secondo me questo è il primo tratto caratteristico di questa svolta. In secondo luogo, vi si può notare (soprattutto se partiamo dall'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII e proseguiamo lungo tutto il magistero di Paolo VI così ricco sul tema della pace) un evidente legame fra l'insieme dei problemi economico-sociali e il problema della pace mondiale [...] Tenuto conto di questo, si può parlare di soluzione di continuità nell'insegnamento sociale della Chiesa? Penso di no, in nessun modo. È solo un'altra prova che questa dottrina possiede una propria dinamica interna, che le viene dalla forza e in certo qual modo dalla fertilità di quel primo, fondamentale livello che va cercato nel vangelo stesso e che in un certo senso è "indipendente" dai diversi, mutevoli contesti storici. Ciò non significa che essa sia "a-storica", ma che nel rapporto con questi contesti rivela, davanti alle loro esigenze, un nuovo volto di verità e di esattezza. L'evoluzione di cui stiamo parlando deriva anche dalla funzione della sapienza e della prudenza, chiamata anticamente "auriga virtutum". La prudenza insegna a guardare e a leggere i "segni dei tempi" (come sottolineava papa Giovanni XXIII), la sapienza porta al cuore dei problemi che si nascondono nell'anima e nella storia dell'uomo. La dottrina sociale della Chiesa non può essere rigida, deve farsi guidare dalla sapienza e dalla prudenza. Questo le assicura continuità e sviluppo omogeneo» (K. WOJTYŁA, «Intervista», in V. POSSENTI, *Oltre l'illuminismo. Il messaggio sociale cristiano*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, pp. 251-252).

vantesimo del documento leoniano, si chiedeva se la *Rerum novarum* è stata un'enciclica «a-storica», e rispondeva che «è stata ripetutamente qualificata come "documento a-storico": la ragione di tale a-storicismo andrebbe ricercata nella sua base più filosofica che religiosa e nel suo metodo deduttivo [...] A nostro modesto parere, è stato proprio Leone XIII a darci un lucido e coraggioso esempio di lettura dei "segni dei tempi". Certo, con quei limiti che è facile arguire; ma è pur sempre un'almeno embrionale lettura concreta d'un contesto storico»²⁹. Perciò Giovanni Paolo II ha sottolineato che il 15 maggio 1891 costituisce «una data che merita di essere scritta a caratteri d'oro nella storia della Chiesa moderna»³⁰. Infatti, «la "Rerum novarum" del Papa Leone XIII fu un documento di tale importanza da divenire punto di riferimento dei successivi interventi pontifici d'indole sociale, a cominciare da Pio XI nel quarantesimo dell'enciclica e poi, via via, ad ogni scadenza decennale»³¹. La ragione del suo valore non è soltanto l'importanza del tema trattato, neppure l'essere la prima enciclica sulla «questione operaia». Oltre a ciò, e forse al di sopra, la sua importanza si trova nell'indole stessa del documento: la *Rerum novarum* fa una lettura teologica dei segni dei tempi riguardo ai problemi socioeconomici, in modo da dare inizio, non soltanto cronologicamente, ma anche metodologicamente, all'ISC. Così l'enciclica leoniana *costituisce* [per la Chiesa] *un punto di riferimento dinamico della sua dottrina e della sua azione sociale nel mondo contemporaneo*³². Sicché la *Rerum novarum* non soltanto tenne in grande conto gli aspetti storici, ma offrì anche una metodologia (in cui si intersecavano i principi immutabili e il riguardo ai segni dei tempi) che poi sarà costante nell'ISC³³. Il secondo intreccio che si trova nel documento leoniano tra la luce della fede e l'attento studio delle realtà sociali ha prodotto, a distanza di un secolo, una comprensione dei problemi e una proposta di soluzione che si sono rivelate più aderenti alla realtà di quanto non lo siano state le ideologie liberale e collettivista.

Bisogna constatare qui un altro aspetto: taluni autori, anche cattolici, hanno sostenuto che l'ISC arrivò in ritardo. È vero che tra il *Manifesto del partito comunista* e la *Rerum novarum* trascorrono più di quaranta anni; ma quella opinione dimentica tutta una storia precedente di attività e di scritti da parte dei cattolici

²⁹ F. BIFFI, «A novant'anni dalla *Rerum novarum*»: *La Rivista del Clero Italiano* 62 (1981) 951. Vedi anche E. COLOM & E. VOLPACCHIO, «La situazione storica secondo la *Rerum Novarum*»: *Annales theologici* 5 (1991) 5-54.

³⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 13-5-1981, n. 1, INS IV-1 (1981) 1171. Le stesse parole si possono trovare in PIO XII, Radiomessaggio *La Solemnità* 1-6-1941: AAS 33 (1941) 196.

³¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 13-12-1986, n. 3, INS IX-2 (1986) 1940.

³² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 13-5-1981, n. 6, INS IV-1 (1981) 1174.

³³ A ragione si è scritto: «dei tanti insegnamenti che si possono ricavare dall'Enciclica di Leone XIII [...] ci limitiamo a metterne in evidenza solo uno: il senso di concretezza e di aderenza delle parole pontificie alla condizione reale, dell'operaio reale, in una società reale [...] L'Enciclica propone l'equilibrio tra storicità e trascendenza, tra naturale e soprannaturale, indicandolo come criterio per fare una teologia delle realtà terrene ed una filosofia delle realtà eterne, guardate, per usare l'espressione che sarà "inventata" da Paul Claudel, "con anima cattolica"» (S. NICOLOSI, «L'enciclica *Rerum novarum* e le dottrine politiche dell'Ottocento», in AA.VV., «*Rerum novarum*. L'uomo centro della società e via della Chiesa», Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1992, pp. 464 e 468).

—semplici fedeli e gerarchia— che cercano di impostare con criteri evangelici le nuove problematiche sorte con l'industrializzazione; dimentica anche che quando il Magistero, con i suoi documenti, affronta i problemi proposti dalla società, lo fa dopo un profondo e rigoroso studio. Inoltre i due scritti non si possono paragonare data la loro eterogeneità: il *Manifesto* e anche *Il Capitale*³⁴ sarebbero più simili —se si può fare questo confronto— ad una *Summa theologiae*³⁵, che esprime un insieme di fondamenti teorici per sorreggere i diversi «programmi» con indicazioni più pratiche e incisive; questi programmi di azione sociale verranno dopo, come accadde, ad esempio, con quello di *Gotha* (1875: respinto da Marx) o quello di *Erfurt* (uscito nello stesso 1891)³⁶. Se l'ipotesi del presunto ritardo della Chiesa nella «questione sociale» continua a ripetersi, ciò è dovuto forse alla pigrizia mentale di certi autori che, invece di studiare seriamente i documenti e il loro contesto storico, si limitano a ripetere luoghi comuni. Ci sembra, con il prof. Belardinelli, che tale giudizio vada debellato con la presentazione dei fatti: «un'opinione ampiamente diffusa afferma che la Chiesa arrivò troppo tardi a prendere coscienza della "questione operaia". Tra il 1848, anno in cui Marx e Engels pubblicarono il *Manifesto comunista*, e il 1891, anno in cui Leone XIII pubblica l'enciclica *Rerum novarum*, trascorre, effettivamente quasi mezzo secolo. Certamente le date sono importanti. Tuttavia se si tiene conto anche del contenuto dei due scritti, non credo che ci sia da lamentarsi tanto del presunto ritardo. Il quale, per altro, è molto relativo, se si considera la necessità da parte di Leone XIII di conoscere nel modo più chiaro possibile gli aspetti sociali, economici ed ideologici, di una rivoluzione —l'industriale—, che non fu un evento omogeneo, ma un processo caratterizzato da diverse fasi, da diversa intensità, e che, oltre l'Inghilterra e il Belgio, cominciò ad estendersi unicamente a partire dal 1890. Non fu senza intenzione che Paul Jostock, uno dei commentatori più acuti della *Rerum novarum*, affermò che essa arrivò Apiuttosto presto che tardi»³⁷.

³⁴ Il primo volume uscì nel 1867, ma il terzo si protrasse fino al 1895 (dopo la morte di Marx).

³⁵ «Né il *Manifesto comunista* del 1848, né il *Capitale* (1867), opere essenzialmente critiche, potevano sostituire un programma; come gli articoli della *Summa theologiae* di san Tommaso, alla quale s'ispira la *Rerum novarum*, non costituiscono una dottrina sociale per il XIX secolo» (P. DE LAUBIER, *Il pensiero sociale della Chiesa Cattolica*, Massimo, Milano 1986, pp. 42-43).

³⁶ «La *Rerum novarum* precede di circa sei mesi anche il primo programma autenticamente marxista adottato da una organizzazione di massa, cioè il *Programma di Erfurt*, redatto in gran parte da Kautsky per la social-democrazia tedesca sotto la supervisione di Engels installato a Londra. Ci sono dunque voluti, nel caso del marxismo (essenzialmente impernato sulla questione sociale e la lotta operaia), più di quarant'anni per ispirare un programma destinato a guidare l'azione di un grande partito organizzato. Aggiungiamo che sul piano internazionale non si troverebbe niente d'analogo. Ciò al punto che un rappresentante del partito socialdemocratico olandese, Troelstra, al congresso internazionale socialista di Stoccarda del 1907, si stupì che nessun progetto preciso di organizzazione della società socialista fosse stato ufficialmente proposto» (P. DE LAUBIER, *Il pensiero sociale della Chiesa Cattolica*, p. 42.)

³⁷ S. BELARDINELLI, «El contexto socio-económico y doctrinal en la época de la *Rerum novarum* y en nuestros días», in AA.VV., *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica*, Eunsa, Pamplona 1991, p. 67. «L'encíclica *Rerum novarum* non arrivò assolutamente troppo tardi. Era una parola giusta al tempo giusto» (H. MAIER, «La *Rerum novarum* e la dottrina sociale della Chiesa Cattolica dal 1891 al 1991»: *La Sociedad* 2 (1992) 113).

Il compito assunto da Papa Pecci non era semplice, sia per il problema che per l'ambiente sociale del momento; perciò dopo aver fatto studiare e aver studiato lui stesso i principi cristiani che dovevano illuminare la questione operaia, emanò un documento che indicava il cammino cristiano per risolvere la questione. Si potrebbe dire che il Pontefice riprese l'insegnamento biblico e la tradizione patristica e scolastica, per applicarli ad un problema nuovo; facendo così, benché l'enciclica sia legata al momento storico in cui fu scritta, aprì una grande porta all'insegnamento cristiano contemporaneo. Si spiega in questo modo che Giovanni Paolo II, commemorando il centenario della *Rerum novarum*, abbia scritto: «la presente Enciclica [*Centesimus annus*] mira a mettere in evidenza la fecondità dei principi espressi da Leone XIII, i quali appartengono al patrimonio dottrinale della Chiesa»³⁸.

2.3. Rilevanza del giudizio storico nell'ISC

Da quanto detto scaturisce che, per capire bene e per mettere in pratica correttamente l'ISC, è assolutamente imprescindibile un'accurata attenzione ai «segni dei tempi»; tale necessità non dipende da una «tradizione» consolidata, ma piuttosto dalla stessa natura dell'insegnamento sociale: anzi, si dovrebbe dire che tale tradizione si è consolidata appunto per la sua intima connessione con la profonda verità dell'ISC. «Né i Sommi Pontefici hanno trascurato di illuminare con tali interventi anche aspetti nuovi della dottrina sociale della Chiesa. Pertanto cominciando dal validissimo apporto di Leone XIII, arricchito dai successivi contributi magisteriali, si è ormai costituito un aggiornato “corpus” dottrinale, che si articola man mano che la Chiesa, nella pienezza della Parola rivelata da Cristo Gesù e con l'assistenza dello Spirito Santo (cfr. *Gv* 14,16.26; 16,13-15), va leggendo gli avvenimenti mentre si svolgono nel corso della storia. Essa cerca così di guidare gli uomini a rispondere, anche con l'ausilio della riflessione razionale e delle scienze umane, alla loro vocazione di costruttori responsabili della società terrena»³⁹. In questo senso il Magistero sociale, dal suo inizio, è stato particolarmente attento alle realtà culturali, sociali, politiche, economiche, ecc., circostanti, per proporre un insegnamento che fosse un lievito adatto al momento storico.

Tuttavia va ricordato che i «segni dei tempi» non si possono considerare, alla pari della Rivelazione e della ragione, una nuova fonte dell'ISC: «la prassi storico-sociale dei cristiani non è semplicemente una “terza fonte” di questa dottrina né, ancor meno, una fonte primaria che regola le altre due [...] Per essere corretta, la stessa pratica deve essere illuminata dalla luce naturale della ragione e dalla luce soprannaturale della fede. A sua volta, l'unità strutturale che le due luci compongono, corrisponde all'unità dell'oggetto proprio della dottrina sociale della Chiesa: l'uomo nell'integrità concreta del suo essere, temporale e spirituale, storico ed eterno, personale e sociale»⁴⁰. Si tratta dunque di un insegnamento orientato alla

³⁸ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1-5-1991, n. 3/5.

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-12-1987, n. 1/2.

⁴⁰ J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *La dottrina sociale della Chiesa*, Ares, Milano 1989, pp. 11-12.

prassi che, partendo dalla fede e dalla tradizione cristiana e con l'aiuto della ragione naturale, illumina le situazioni concrete della società e tende a che essa venga organizzata secondo la volontà divina⁴¹. Occorre, pertanto, approfondire sul modo corretto di interpretare i segni dei tempi alla luce del Vangelo.

3. FUNZIONE DELLE SCIENZE UMANE

La formalità teologica dell'ISC implica, come si è detto, l'uso della ragione umana, e più specificamente l'uso della filosofia con particolare riguardo all'antropologia filosofica: essa è necessaria per formulare, chiarire e approfondire i diversi concetti, principi ed indicazioni indispensabili per sviluppare l'insegnamento morale della vita sociale. A questo riguardo la sana filosofia svolge una funzione critica di fronte alle ideologie e alle pratiche sociali che contrastano la dignità della persona ed è il veicolo della sua comunicabilità universale; ancora, l'uso della filosofia all'interno della metodologia teologica evita la ricaduta negli estremi del razionalismo e del fideismo. In modo simile va sottolineato il contributo delle scienze, particolarmente delle scienze umane e sociali: anche se non è sufficiente, l'apporto di tali scienze risulta ineluttabile per elaborare il pensiero teologico, allo scopo che esso sia maggiormente aderente alla realtà concreta. Ciò è tanto più importante nell'ISC, che si sviluppa in funzione delle circostanze mutevoli della storia; perciò è sua competenza stabilire con queste scienze un mutuo rapporto con reciproci benefici: le scienze umane ne ricevono il senso e i valori profondi del vissuto sociale, e l'insegnamento della Chiesa ne ricava l'ermeneutica e il discernimento adeguato per realizzare la sua funzione; è quanto vogliamo spiegare nella presente sezione.

3.1. L'ISC e le scienze sociali

Il rapporto fra scienze sociali e ISC segue lo stesso statuto del ruolo del sapere razionale in teologia⁴²: il teologo, da una parte conosce —anche per Rivelazione— la possibilità di cogliere razionalmente con certezza alcuni punti attinenti a Dio come principio e fine di tutte le cose, ordine sociale incluso; dall'altra sa —anche per

⁴¹ «In questa prospettiva, dinamica e storica, risulta che il vero carattere della dottrina sociale è dato dalla rispondenza delle sue indicazioni, relative ai problemi di una determinata situazione storica, con le esigenze etiche del messaggio evangelico, che richiede una trasformazione in profondità della persona e dei gruppi per ottenere una liberazione autentica e integrale» (CONGR. PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 30-12-1988, n. 18/2).

⁴² Come si distingue fra ISC —che è una parte del Magistero— ed elaborazione teologica della morale sociale —che forma parte della teologia—, così si distinguono i loro rapporti con le scienze sociali: per il Magistero possono costituire un aiuto, per la teologia sono indispensabili purché secondarie. Tuttavia, in parecchi punti si può parlare indistintamente del rapporto scienza-fede o scienza-teologia: così si è fatto in questo capitolo, tranne in quei temi specifici in cui è necessaria una chiara distinzione.

Rivelazione— i limiti di questa conoscenza nel presente stato del genere umano⁴³. Ossia, si può parlare di necessità, utilità e limiti dell'uso delle scienze umane in ambito teologico; ciò ha una valenza speciale nella morale sociale, per diversi motivi intimamente connessi tra loro: a) Sebbene la Sacra Scrittura contenga testi relativi alla vita sociale, il suo linguaggio è abitualmente concreto e attinente alle circostanze storiche del momento; perciò tali testi devono essere interpretati alla luce del Magistero ecclesiastico, tenendo conto degli sviluppi sociologici, per poterli applicare all'epoca attuale. b) Le scienze sociali moderne si consolidano in un momento in cui la filosofia attraversa una grave crisi del sapere metafisico-ontologico, che rivolge la ragione contro se stessa e cerca di impostare la filosofia come una sublimazione o trasformazione di impulsi sensibili⁴⁴; sicché l'uso di queste scienze, benché necessario ed utile, deve essere oculato⁴⁵. c) La società, per molto tempo quasi statica, si evolve oggi celermente: la novità e la complessità dei suoi problemi spiega come la teologia morale del sociale (del lavoro, della liberazione, delle realtà terrene, ecc.) si trovi ancora ai suoi inizi, e non siano mancate incertezze e deviazioni, anche per un non corretto uso dell'analisi sociale⁴⁶.

Così lo riassume un documento del Vaticano: «la dottrina sociale [oltre che delle fonti proprie della teologia,] si serve pure dei dati che provengono dalle scienze positive e in modo particolare da quelle sociali, che costituiscono uno strumento importante, anche se non esclusivo, per la comprensione della realtà. Il ricorso a queste scienze richiede un attento discernimento, in base anche ad una opportuna mediazione filosofica, giacché si può correre il pericolo di piegarle alla pressione di determinate ideologie contrarie alla retta ragione, alla fede cristiana, e in definitiva ai dati stessi dell'esperienza storica e della ricerca scientifica»⁴⁷.

Il Magistero della Chiesa ha fatto abbondante ricorso alle scienze umane —storia, diritto, sociologia, ecc.— per meglio esporre il suo insegnamento sociale, sin

⁴³ Cfr. CONC. VATICANO I, Cost. dogm. *Dei Filius*, cap. 2 e 3, DS 3004-5 e 3019; CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Dei Verbum*, nn. 3 e 6. Vedi anche AA.VV., *Scienza e fede* (a cura del Card. P. POU-PARD), Piemme, Casale Monferrato 1986; G. TANZELLA-NITTI, *Questions in Science and Religious Belief*, Pachard, Tucson AZ 1992; ID., «Cultura scientifica e rivelazione cristiana»: *Annales theologici* 8 (1994) 133-168.

⁴⁴ Cfr. R. BUTTIGLIONE, *Il problema politico dei cattolici*, pp. 114-115.

⁴⁵ «Poiché la morale della Chiesa implica necessariamente una dimensione normativa, la teologia morale non può ridursi a un sapere elaborato solo nel contesto delle cosiddette *scienze umane*. Mentre queste si occupano del fenomeno della moralità come fatto storico e sociale, la teologia morale, che pur deve servirsi delle scienze dell'uomo e della natura, non è però subordinata ai risultati dell'osservazione empirico-formale o della comprensione fenomenologica. In realtà, la pertinenza delle scienze umane in teologia morale è sempre da commisurare alla domanda originaria: *Che cosa è il bene o il male? Che cosa fare per ottenere la vita eterna?*» (GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-8-1993, n. 111/2).

⁴⁶ «La difficoltà della teologia morale a "governare" (scientificamente, s'intende) la complessità del contenioso sociale di fatto raccomandato alla sua attenzione dipende certo anche da questa stessa complessità obiettiva; dipende però, per altro lato, dal difetto di tradizione scientifica. Manca di fatto una consistente tradizione di riflessione teologica intorno al tema preciso della società e dei problemi morali connessi alla mediazione sociale dei rapporti umani» (G. ANGELINI, «Il trattato teologico di etica sociale»: *Theologia* 13 (1988) 170.

⁴⁷ CONGR. PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 30-12-1988, n. 10.

dai primi documenti sistematici sulla «questione operaia». Ciò è stato specialmente sottolineato negli ultimi tempi, come si può vedere negli scritti del Concilio Vaticano II e negli interventi di Paolo VI⁴⁸. Il Papa attuale, in totale continuità con il Vaticano II, imposta il rapporto tra scienze e teologia all'interno del dialogo tra fede e mondo: la fede suppone una sicurezza della verità raggiunta per Rivelazione, ma in quanto *quaerens intellectum* richiede anche di integrare il contributo delle verità conosciute razionalmente; si instaura così un fecondo dialogo con proficui risultati per entrambe le parti: «le indagini delle scienze sociali possono efficacemente contribuire al miglioramento dei rapporti umani, come dimostrano i progressi realizzati nei diversi settori della convivenza, soprattutto nel corso del secolo che volge ormai al suo termine. Per questo motivo la Chiesa, sempre sollecita del vero bene dell'uomo, si è volta con crescente interesse a questo campo della ricerca scientifica, per trarne indicazioni concrete nell'adempimento dei suoi compiti magisteriali»⁴⁹.

3.2. Rapporto armonico tra scienza e ISC

Con l'Incarnazione, il Figlio di Dio si è unito in qualche maniera ad ogni uomo, ad ogni realtà propriamente umana, malgrado tutte le apparenti sue assenze⁵⁰. Tale presenza del Signore in tutto ciò che è prettamente umano, attesta la profonda concordanza tra fede e ragione, tra verità umana e verità divina; e, al contempo, manifesta la possibilità —e la necessità— di un dialogo tra scienze umane e ISC, affinché l'uomo comprenda in modo nuovo e profondo la propria umanità nelle sue dimensioni personale e sociale⁵¹. Inoltre, il Signore usa dei segni umani per trasmettere la Rivelazione divina: Dio utilizza il nostro linguaggio —con il modo umano di essere e di agire— per comunicare le realtà soprannaturali; pertanto i principi della morale sociale della Chiesa presuppongono un certo grado di conoscenza sociale umana, un certo discernimento dei segni dei tempi, e le direttive cristiane di azione implicano un agire nella società temporale, anche perché possano essere capite e messe in pratica dagli uomini.

Dall'inizio del pensiero cristiano la Chiesa ha sostenuto ininterrottamente che la distinzione tra le due sfere del sapere —fede e ragione— non comporta conflitto o contrapposizione, poiché derivano entrambi dalla Suprema Verità. Anzi la piena verità sull'uomo postula un'alleanza organica, una simbiosi feconda, tra di essi⁵². Certamente, si tratta di due ordini di conoscenza diverse, ciascuna con la sua propria epistemologia, che tuttavia possono, e devono complementarsi vicendevolmente per cercare l'unica e profonda verità, giacché «la cultura non rimane estranea

⁴⁸ Cfr. CONC. VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, nn. 5, 57, 62; Decr. *Apostolicam actuositatem*, nn. 7, 32; Decr. *Christus Dominus*, n. 16; Decr. *Optatam totius*, n. 20; PAOLO VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, 14-5-1971, n. 40.

⁴⁹ GIOVANNI PAOLO II, Motu proprio *Socialium Scientiarum*, 1-1-1994, INS XVII-1 (1994) 15.

⁵⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 4-3-1979, n. 13.

⁵¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-12-1987, n. 1/2.

⁵² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 10-3-1984, n. 2, INS VII-1 (1984) 669-670.

alla fede e alla grazia ma ne riceve profondi e benefici influssi»⁵³. Se sorgesse qualche opposizione, ciò sarebbe dovuto ad un modo non corretto di impostare il problema, ad un disorientamento di metodo; ciò può succedere quando la teologia o la scienza travalicano la propria identità epistemologica e, senza accettare i loro peculiari confini, esaltano il proprio metodo come l'unica via sicura di accesso alla verità. Il fatto che una realtà non possa essere pienamente afferrata da un certo metodo scientifico non significa (sarebbe un errore scientifico) l'inesistenza di tale realtà e neanche l'impossibilità di una sua vera conoscenza ottenuta attraverso un altro metodo. Da qui la necessità di una mente aperta, al di là delle peculiari frontiere epistemologiche, verso la verità completa. Né va dimenticato che la parcellizzazione della scienza odierna rende difficile in pratica questa apertura e dialogo con le altre scienze, poiché ognuno finisce per essere specialista in un campo molto ristretto del sapere; ed è bene rilevare che tale frazionamento introduce ancor di più una difficoltà metodologica: la consapevolezza dei limiti della propria disciplina propende ad assegnarsi scopi molto circoscritti, mentre considera come astratte ed inconcludenti le questioni di largo respiro.

3.3. Beneficio della collaborazione scienza-teologia

Quando si persegue l'ottenimento della verità, un corretto rapporto fra scienze e teologia scongiura gli estremi degli errori e delle esagerazioni dei sistemi parziali. Così entrambe, la Chiesa e la comunità scientifica, hanno bisogno e possono avvantaggiarsi di un mutuo dialogo⁵⁴, anche per il bisogno di chiarire i concetti: infatti, la stessa parola non ha sempre la stessa risonanza nelle diverse discipline⁵⁵.

Il dialogo di cui parliamo facilita il progresso delle scienze; certo, la fede non offre soluzioni scientifiche, ma —in determinati casi— assicura che queste si possono trovare: il mondo è coerente e finalizzato verso il bene, giacché partecipa della verità e della bontà di Dio; così la fede fornisce «il senso del senso» e stimola lo scienziato a proseguire la ricerca⁵⁶. Di tale aiuto hanno maggior bisogno le scienze

⁵³ A. LUCIANI, *Catechismo della Chiesa Cattolica sociale cristiano*, Mondadori, Milano 1992, p. 100.

⁵⁴ «Solo un rapporto dinamico tra teologia e scienza può rivelare quei limiti che salvaguardano l'integrità delle due discipline, in modo che la teologia non sconfini in una pseudo-scienza e la scienza non diventi inconsciamente teologia. La conoscenza reciproca porta ciascuna di esse ad essere più autenticamente se stessa» (GIOVANNI PAOLO II, *Lettera* 1-6-1988, INS XI-2 (1988) 1716).

⁵⁵ Ad esempio, la superiorità che l'ISC conferisce all'«essere» sull'«avere» non significa che il pensiero cristiano ritenga che una persona (tranne casi eccezionali e quasi patologici) si proponga come obiettivo il mero possesso dei beni: l'«avere» si cerca quasi sempre in funzione di «potere», di «godere», di «servire», ecc. Perciò quando l'ISC contrappone «avere» ed «essere» si pensa ad un «avere» non indirizzato ad un «essere» migliore; ossia un «avere» che cerca come scopo mete meno umane, meno razionali. Si potrebbero indicare altri esempi, come la condanna dell'«individualismo» che, per l'ISC, significa un egocentrismo chiuso ai bisogni altrui ed è molto diverso dall'essere in possesso di una personalità ben delineata.

⁵⁶ Condizione per lo sviluppo della scienza è la convinzione della razionalità dell'universo e della capacità umana di scoprire tale razionalità; così si è potuto mostrare che la scienza moderna trovò la propria possibilità di crescita in una cultura di radice cristiana, convinta che l'universo è opera di un Dio infinitamente intelligente, e che l'uomo è, a sua volta, immagine e somiglianza di Dio: cfr. J.-M.

sull'uomo: la versatilità dell'oggetto, la difficoltà per studiare «assetticamente» i problemi umani, la complessità di tali questioni, ecc., le rendono più vulnerabili all'assedio delle ideologie; anzi, un'assolutizzazione del sociale non ha base «scientifica» e deve ammettere l'esistenza di molte «irrazionalità» nel comportamento comunitario. Una tale chiusura —individualistica o collettivistica, teoretica o pratica—, oltre ad essere un errore teologico, risulta pure un errore antropologico: «soltanto al prezzo di ignorare ciò che è precisamente umano sarebbe possibile analizzare la questione della morale nella maniera ordinaria della conoscenza umana. Il fatto che questo venga concretamente tentato oggi in vari ambienti, rappresenta la grave minaccia interna all'umanità di oggi»⁵⁷. Una spiegazione che rimanga nella superficialità delle raccolte fenomeniche o che applichi un a priori riduttivo, insomma che non accetti l'armonia fede-ragione, finisce per togliere all'uomo quello che è più umano⁵⁸.

Ciò è così perché la dimensione etico-religiosa non coglie le attività umane, anche quelle sociali, come giustapponendosi dall'esterno, ma si trova inscindibilmente compenetrata con la natura e la dinamica stessa di tali attività. Ci sono realtà socioeconomiche che riguardano la persona in modo molto periferico: in questo caso l'incidenza della dimensione etico-religiosa sarà anche relativamente debole; ma nella misura in cui si avvicina al nucleo intimo dell'essere umano, tale dimensione acquista un'importanza centrale: come conseguenza le scienze sociali non possono rifugiarsi in una pretesa «neutralità antropologica», poiché necessariamente ed inevitabilmente suppongono una determinata immagine dell'uomo e contribuiscono, volenti o nolenti, alla sua diffusione. La dimensione antropologica, sia dell'ISC sia delle scienze sociali, è pertanto il presupposto per instaurare un dialogo fruttuoso tra di essi; ma è allo stesso tempo il punto dove possono sorgere le maggiori divergenze nei reciproci rapporti. Sicché prima di avviare un discorso —e una cooperazione pratica— tra una concreta analisi sociale e la morale cristiana nello stesso campo, risulta imprescindibile esaminare ed interloquire sull'antropologia sottostante: un modo diverso di impostare le relazioni potrebbe offrire frutti a breve scadenza, ma in poco tempo si scoprirà la trappola —l'impossibilità insomma— di questa doppia fedeltà. Anche in questo modo la fede aiuta lo studioso a cercare la verità, facilitando una comprensione antropologica più profonda: «lo stimola a guardarsi dal rischio che v'è nell'affidarsi passivamente alle "ricette pronte", fornite dalle ideologie, e lo induce ad impegnarsi, invece, nella riflessione personale sui problemi fondamentali, per poter in tal modo maturare scelte responsabili e costruttive»⁵⁹.

AUBERT, *Cosmologia. Filosofia della natura*, Paideia, Brescia 1968, pp. 93-122; S. L. JAKI, *La strada della scienza e le vie verso Dio*, Jaca Book, Milano 1988.

⁵⁷ J. RATZINGER, «Relazione nel Pope John XXIII Center, Dallas, Texas», febbraio 1984, pubblicato in italiano da *Cris documenti*, n. 54, Roma 1985, p. 11.

⁵⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-8-1993, n. 112.

⁵⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso 8-3-1982*, n. 4, INS V-1 (1982) 777.

La stretta collaborazione con le scienze sociali reca beneficio anche alla teologia, poiché le verità scientifiche, specialmente nel campo sociale, propongono nuove sfide alla vita degli uomini, pertanto alla vita della Chiesa⁶⁰; al contempo aprono vie inedite per lo sviluppo della teologia, che in ogni epoca ha conquistato un aspetto della verità: la teologia, nella fedeltà alle fonti della Rivelazione, si rinnova costantemente, mostrando la fede immutabile nel linguaggio mutevole della storia⁶¹. Se la morale sociale si chiudesse alla verità delle scienze umane, finirebbe per trasformarsi in una riflessione di tipo fideista-integralista, che verrebbe squalificata, a ragione, dal mondo scientifico e relegata alla categoria di un'innocua fantasia, purché non voglia intromettersi a proporre un ordinamento sociale diverso da quello «scientificamente dedotto»⁶². D'altro canto, non va dimenticato che il rapporto delle scienze sociali con il pensiero religioso dipende grandemente, se non esclusivamente, dalla cultura dominante; e se è vero che la cultura odierna si è allontanata dall'ambito religioso, non è meno vero che il pensiero religioso dell'epoca moderna non sempre ha superato la tentazione di chiudersi in se stesso; forse tale chiusura è stata una causa, chissà la più importante, dell'altro distacco. Perciò occorre una maggiore incidenza del pensiero cristiano sulla sfera culturale, il che sarà possibile soltanto se usa un'analisi scientifica rigorosa fatta in un'ottica prettamente religiosa.

3.4. Il servizio alla verità e all'uomo

Il legame armonico fra scienze sociali e ISC sarà fruttuoso se si realizza a servizio della verità e dell'uomo integrale (di tutto l'uomo e di tutti gli uomini), evitando le parzializzazioni, rendendo le persone capaci di diventare artefici responsabili del proprio progresso materiale, dell'autentico sviluppo morale e dello svolgimento pieno del loro destino spirituale. A questo riguardo, l'ISC «ha un'importante dimensione interdisciplinare. Per incarnare meglio in contesti sociali, economici e politici diversi e continuamente cangianti l'unica verità sull'uomo, tale dottrina entra in dialogo con le varie discipline che si occupano dell'uomo, ne integra in sé gli apporti e le aiuta ad aprirsi verso un orizzonte più ampio al servizio della singola persona, conosciuta ed amata nella pienezza della sua vocazione»⁶³. La modalità dia-logica del rapporto suaccennato implica una costellazione di virtù e di atteggiamenti personali verso i «partners» del dialogo quali, ad esempio, l'amicizia, la comprensione, la tolleranza, la fedeltà nei rapporti, la mutua fiducia, il rispetto per le persone sostenendo i propri argomenti, l'accurato studio delle posizioni altrui tenendo conto i loro metodi, le loro teorie, i loro risultati, ecc., poiché spesso è l'ignoranza che porta alla diffidenza. Alle volte si è tentati di pensare che questo tipo di dialogo è una perdita di tempo, giacché ognuno finisce per fidarsi della propria

⁶⁰ Cfr. CONC. VATICANO II Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 5/7.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, n. 44/3.

⁶² Cfr. J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, 2a ed., Paoline, Roma 1979, p. 13.

⁶³ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1-5-1991, n. 59/3.

scienza e diffidare delle altre; tuttavia un colloquio sincero e rispettoso può aiutare a trovare una verità più alta, che componga le verità parziali dei diversi saperi. Inoltre, sarebbe già un grande vantaggio se il dialogo servisse soltanto a far capire cosa gli altri intendono con le nostre parole, sicché il proprio modo di parlare e di scrivere guadagnerebbe in consistenza e precisione.

Tutto ciò suppone un forte impegno morale per la verità⁶⁴. Così la sollecitudine a favore dell'uomo, prima ancora di essere una realizzazione pratica di applicazione della scienza, sarà uno sforzo teorico per cercare e per servire la verità⁶⁵, come modo migliore di servire l'uomo: «la scienza è per la verità e la verità per l'uomo, e l'uomo riflette come una immagine l'eterna trascendente Verità che è Dio»⁶⁶. Quando non si persegue una finalità funzionale, ma ci si propone uno scopo veritativo e di servizio alle persone è più facile evitare argomenti forse di grande effetto ma inconcludenti; tali argomenti portano sovente a rafforzare di più le idee di chi si voleva indurre a cambiare e rendono un fiacco servizio allo sviluppo delle scienze⁶⁷. Oltre al servizio alla verità teorica, non va dimenticato che le scienze, specialmente quelle umane, non si limitano a strutturarsi come un sapere puramente teoretico, ma si propongono anche come criterio direttivo della vita umana, sia a livello individuale (psicologia, ecc.) sia a livello sociale (sociologia, economia, ecc.)⁶⁸. «Così i rapporti che possono stabilirsi tra la teologia e le scienze sociali non si riducono solo a quelli che potrebbero stabilirsi tra due discipline particolari, tra due autonomi principi di organizzazione del sapere che ricorrono alle proprie fonti di informazione e ai propri meccanismi di verifica, ma sono in gioco anche il rispettivo ruolo sociale che ognuna di queste discipline cerca di rivendicare per sé»⁶⁹. Pertanto il rapporto tra scienze sociali e morale cristiana non può limitarsi ad un discorso

⁶⁴ Al dialogo fra teologi e scienziati possono applicarsi queste parole del Papa: «per un tale impegno di servizio all'umanità e al suo avvenire è tuttavia necessario che gli uomini di scienza e cultura possiedano un vivo senso dei valori, così da tener fede alla propria missione al di là di tutti gli allettamenti che il mondo moderno e il mercato spesso propongono alla ricerca. Inoltre, agli uomini di scienza e di cultura, agli stessi studenti, è necessaria una forte carica etica, un intenso impegno morale» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 17-6-1985, n. 6, INS III-1 (1985) 1896.)

⁶⁵ E in tal modo assicurare anche la propria libertà e autonomia, poiché la verità scientifica deve rendere conto soltanto alla verità stessa. Nel suo discorso agli scienziati nel duomo di Colonia, il Papa parlò dell'errore di una scienza «funzionale», non impegnata verso la verità, ma concepita semplicemente come un sistema funzionale allo scopo di cercare soltanto il successo tecnico. Questo errore è più grave se si tratta delle scienze umane: esse «certamente hanno apportato importanti e continue conoscenze sull'agire e sul comportamento dell'uomo. Tuttavia, in una cultura dominata dalla tecnica, corrono il pericolo di essere utilizzate abusivamente per manipolare l'uomo, per padroneggiarlo economicamente e politicamente» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 15-5-1980, n. 3, INS III-1 (1980) 1204).

⁶⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 22-12-1980, n. 2, INS III-2 (1980) 1781.

⁶⁷ Facciamo un esempio: alle volte si è usato il «dilemma del prigioniero» per dimostrare che una condotta egocentrica non paga; se il ragionamento fosse impeccabile, con esso si potrebbero convincere soltanto le persone egocentriche che cercano ricompensa per quanto fanno; ma neppure l'argomento è concludente giacché ci sono situazioni simili al «dilemma» in cui un comportamento definito altruisco ha esiti peggiori di uno egoistico.

⁶⁸ Cfr. R. K. MERTON, *Teoria e struttura sociale* (3 vol.), Il Mulino, 2a ed., Bologna 1983.

⁶⁹ P. MORANDÉ, «Scienze sociali e teologia»: *Il Nuovo Arcopago* 1986, n. 4, p. 69.

accademico; si tratta di instaurare una cooperazione organica —un’alleanza, come già affermato— per risolvere i problemi del singolo e della società⁷⁰.

3.5. Autonomia delle scienze sociali

Le scienze umane, come ogni ambito della vita terrena, godono di una vera autonomia. Tale libertà non significa però un’indipendenza dal Creatore. Perciò la Chiesa ha avuto cura di definire il vero senso dell’autonomia delle realtà temporali: «se per autonomia delle realtà terrestri intendiamo che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l’uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore [...] Se invece con l’espressione “autonomia delle realtà temporali” si intende che le cose create non dipendono da Dio, e che l’uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore, allora tutti quelli che credono in Dio avvertono quanto false siano tali opinioni. La creatura, infatti, senza il Creatore svanisce»⁷¹. A questo riguardo vanno evitati due errori, apparentemente opposti, ma che sgorgano ugualmente da una stessa sorgente che, in ultima analisi, è un’antropologia distorta:

a) Che il teologo tentasse di imporsi alle scienze umane per via di autorità, il che costituirebbe un abuso poiché in queste scienze soltanto la ragione è omogenea con il loro oggetto. Infatti, sebbene il pensiero cristiano possa apportare utili suggerimenti ed elementi per sviluppare correttamente le scienze sociologiche, non è meno vero che il loro progresso si deve realizzare con i principi metodologici propri della scienza. In questo senso non è proprio della missione della Chiesa indicare soluzioni tecniche concrete che d’altra parte, innanzi ai nuovi problemi sociali che sorgono, non sempre sarà in grado di offrire⁷². Si tratta, pertanto, che le scienze sociali siano guidate e giudicate da un criterio superiore, che in questa sede sarà l’antropologia cristiana, ma senza annullare la propria epistemologia.

b) L’altro errore sarebbe l’assoluta autarchia delle scienze, molto in consonanza con l’odierno mondo pragmatico; esso protende a sopravvalutare i successi tecnici raggiunti ed identifica ciò che si può fare con successo (tecnica) e il modo corretto di agire (etica); questa ideologia riduce il criterio ultimo della verità alle possibilità del fare poietico (utilitarismo, verità-prassi), e deriva dal concepire un mondo pienamente autonomo, indipendente da Dio. Tuttavia, se la realtà sociale sembra ambigua e indifferente dal punto di vista morale, è perché già previamente la si pensa priva del suo nesso con il Signore; effettivamente senza questo legame perde la sua ordinazione etica. Nel mondo, però, non esiste nulla se non in relazione a Dio: come ricordato, la creatura senza il Creatore svanisce. Questo è stato appunto l’inizio dei problemi sociali: non accettare la dipendenza e la finalizzazione che ogni cosa e tutto l’agire umano —individuale e sociale— hanno rispetto a Dio, principio

⁷⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso 27-6-1986, nn. 3-5, INS IX-1 (1986) 1943.*

⁷¹ CONC. VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 36/2-3.

⁷² Cfr. *ibid.*, n. 43.

e fine ultimo di tutta la creazione, incluse le tecniche e le scienze sociali; e, di conseguenza, impostare la pratica sociale al margine della legge divina.

3.6. Centralità della fede

L'ISC è una proposta di carattere teologico; perciò non può restare solo nel campo filosofico-scientifico, ma deve integrare, ed anzi mettere in primo piano le verità attestate dalla fede cristiana⁷³. Si dovranno, quindi, evitare due rischi: quello di limitare tale insegnamento ad una scienza meramente umana e quello di usare un'analisi razionale incompatibile con la Rivelazione. Entrambi i pericoli procedono dalla stessa matrice —lo scientismo— che facilmente fa scivolare dal primo pericolo nel secondo. Il teologo moralista che utilizza il bagaglio proprio delle scienze umane per studiare le realtà sociali potrebbe —con l'intento di un migliore adattamento al mondo e di una più efficace trasmissione del messaggio cristiano— dimenticare la differenza specifica che queste scienze hanno rispetto alla teologia, riducendo quest'ultima ad un sapere puramente naturale, e rivendicando quell'autonomia dal Magistero ecclesiastico propria delle scienze umane che, in questo caso, sarebbe impropria. Tale esaltazione del metodo scientifico-positivo si basa su di un *a priori* empiristico: ossia ritenere che è vero soltanto ciò che possono provare le scienze positive⁷⁴. Daltra parte le difficoltà delle scienze umane —già accennate— portano taluni a prescindere dal concetto di verità, per reggersi soltanto sulla prassi e ad utilizzare criteri epistemologici chiusi alla trascendenza ed incompatibili con la Rivelazione.

Il mondo odierno, anche quello teologico, ha un grande bisogno di avere «fede nella fede»⁷⁵, per delineare correttamente le soluzioni ai problemi della vita sociale. In questo senso si devono affermare due asserzioni complementari: «a) sicuramente si deve escludere ogni “dispotismo” dell’etica e della teologia, ossia ogni intento di fissare norme a partire da premesse etico-teologiche astratte e discontinue di una analisi particolareggiata della realtà: il sapere umano non procede in modo rigidamente deduttivo, come pensarono Descartes, Spinoza o anche Marx, bensì mediante successive approssimazioni alla realtà e dando origine ad una pluralità di scienze, che debbono mantenersi in costante e mutuo dialogo; b) però si deve evitare anche ogni modo di pensare per cui la dimensione etica sarebbe solo una “realità seconda”, che si limita a toccare appena le “realità prime”, lasciandole immutate nella loro sostanza»⁷⁶.

⁷³ «Le scienze umane e la filosofia sono di aiuto per interpretare la centralità dell'uomo dentro la società e per metterlo in grado di capir meglio se stesso, in quanto “essere sociale”. Soltanto la fede, però, gli rivelà pienamente la sua identità vera, e proprio da essa prende avvio la dottrina sociale della Chiesa, la quale, valendosi di tutti gli apporti delle scienze e della filosofia, si propone di assistere l'uomo nel cammino della salvezza» (GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1-5-1991, n. 54/1).

⁷⁴ Non è necessario insistere sul fatto che tale proposizione —«è vero soltanto...»— non viene provata dalle scienze positive.

⁷⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-8-1993, n. 112/2.

⁷⁶ J. L. ILLANES, «Lavoro, produttività e primato della persona»: *La Società* 2 (1992) 268-269.

* * *

Riassumendo questa sezione dobbiamo dire che il modo di impostare il rapporto ISC-scienze, più che dallo statuto della teologia e delle scienze, dipende dall'antropologia sottostante: è la concezione complessiva che si ha dell'uomo ciò che determina tali relazioni, in modo tale che un pre-giudizio integralista e fideista, sorretto da un'antropologia di stampo pessimistico, squalificherà le scienze umane senza comprovare la validità delle loro affermazioni; parimenti un pre-giudizio scientifico, basato su di un'antropologia immanentistica, rigetterà i contributi della fede e della teologia. Occorre pertanto un dialogo autentico tra scienze umane e morale sociale cristiana, tenendo conto che «quanto più la missione svolta dalla Chiesa si incentra sull'uomo, quanto più è, per così dire, antropocentrica, tanto più essa deve confermarsi e realizzarsi teocentricamente, cioè orientarsi in Gesù Cristo verso il Padre»⁷⁷.

4. LA SOCIOLOGIA RELAZIONALE

4.1. *Interfaccia relazionale e ISC*

Sebbene gli insegnamenti testé ricordati sono patrimonio comune del pensiero cristiano, in questi due ultimi secoli il dialogo fra ISC e scienze sociali si è impostato molte volte in modo conflittuale, arrivando frequentemente ad una rottura radicale, anche in quei temi che dovrebbero vedere accomunate le due sfere del sapere. Sovente si ritiene che l'ISC e le scienze sociali non abbiano punti di intesa ed anche che siano semplicemente incommensurabili, giacché —molti affermano— la fede non ha nulla a che fare con le scienze, e viceversa. Qui si affaccia una proposta del prof. Donati, che ci sembra carica di ottime possibilità: cercare uno strumento tipicamente sociologico che, salvaguardando l'autonomia dei due poli, consenta un dialogo aperto e fecondo tra di essi: «la teoria relazionale specificamente sociologica è l'interfaccia —non solo utile, ma indispensabile— per comprendere se esistano, o se possano esistere, e in che senso e modo, delle connessioni significative fra pensiero cristiano (teologia, etica, filosofia) da un lato e interventi sulla società (legislazione, politiche sociali e pubbliche) dall'altro»⁷⁸. Senza tale strumento una sfera collassa sull'altra, oppure ciascuna si sviluppa per conto proprio; se la teologia volesse tradursi direttamente in agire politico e legislativo diverrebbe una teocrazia e, viceversa, se le scienze umano-sociali volessero prescindere totalmente da un supporto etico-teologico rischierebbero, come la storia si incarica di evidenziare, l'anomia e la rovina della vita sociale. È in questo senso che un collegamento rela-

⁷⁷ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dives in misericordia*, 30-XI-1980, n. 1/4.

⁷⁸ P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, A.V.E., Roma 1997, p. 20. Le riflessioni della presente sezione si basano sulle idee di questo libro.

zionale fra sociologia e pensiero cristiano sembra in grado di indirizzare entrambi verso scopi ispirati ad un comune sentire, alla ricerca di una nuova laicità (non laicista), di un'autentica manifestazione dell'essere umano-sociale, di una vera liberazione ed emancipazione di tutte le persone.

La prima domanda che occorre impostare è: può l'ISC essere un punto di riferimento per le società complesse in via di postmodernizzazione? La risposta è positiva a patto che esso riesca a dialogare con le scienze sociali a base empirica; ciò deve farlo senza intaccare né la specificità del pensiero cristiano né l'autonomia delle scienze sociali, ossia se utilizza un quadro concettuale che sia valido per entrambi e che consenta loro un dialogo a giusta distanza. Questo quadro è oggi fornito dall'approccio relazionale alla società; ma non è soltanto tale possibilità che lo rende utile, bensì il suo carattere veritativo per raggiungere la realtà dell'agire sociale. L'ISC è un'ermeneutica cristiana della realtà esistenziale e sociale umana, indirizzata ad illuminare eticamente la condotta degli uomini alla stregua di determinati valori, come sono la giustizia e la dignità personale; la sua peculiarità è quella di riferirsi ad una verità al contempo immanente e trascendente l'uomo: questa struttura apparentemente paradossale spiega le difficoltà che, per la sua comprensione, si trovano in una cultura chiusa, in grande misura, a qualsiasi realtà sovrannaturale.

È plausibile che l'ICS consenta di capire, culturalmente e scientificamente, la nostra società complessa e di offrire la prassi adeguata per sviluppare una vita sociale degna della persona umana? La risposta a questa domanda non è immediata giacché esistono argomenti a favore e argomenti contro. Questi ultimi sostengono che l'ISC è una teoria obsoleta, in quanto basata su un insegnamento sorto in un contesto non più esistente; inoltre i suoi presupposti metafisici e rivelati lo renderebbero un pensiero astorico, utopico e astratto, che vorrebbe imporsi per via autoritaria incompatibile con le tendenze odierne. È vero che, sia il Magistero che la morale sociale, hanno ripetutamente mostrato che, in sede teoretica e pratica, tali critiche non rispondono alla realtà⁷⁹; tuttavia il neoilluminismo in voga sembra allargare il divario fra ISC e società: la postmodernità forte (fortemente ideologica) semplicemente non accetta i contrargomenti, e il neoilluminismo debole tende ad inglobare l'ISC in un polimorfismo culturale come uno fra i tanti possibili (ma non definitivi né necessari) *optionals* sociali. Nonostante ciò, anche dal punto di vista sociologico, si alzano voci in favore di un rapporto mutuamente sinergico tra teologia e scienze sociali; tali argomenti si potrebbero così riassumere: l'ISC possiede un nucleo di valori umani fondamentali la cui esclusione mette in serio pericolo la sopravvivenza del tessuto sociale; tra questi valori primeggiano l'emancipazione e la liberazione da ogni sorta di sfruttamento (libertà e sussidiarietà cristiana), e l'uguaglianza e la fraternità fra tutti gli uomini (carità e solidarietà cristiana). In breve, le critiche che solleva la postmodernità all'ISC palesano uno sfondo di autoreferenzialità proprio dei sistemi sociali sorti dall'illuminismo.

⁷⁹ Vedi quanto detto ai nn. 2 e 3.

4.2. La bussola AGIL

A tale autoreferenzialità occorre dirigere la contro critica: la mancanza di un'interfaccia relazionale rende incomprensibile il valore sociale dell'ISC, ma spiega anche l'ingovernabilità dei radicali mutamenti sociali odierni. Infatti, quando le scienze sociali perdono il loro *humus* metafisico, affievoliscono il senso dell'umano e si sviluppano alla stregua di un «sistema funzionale disumano» o di un «dialogo razionale senza verità»; perciò non sono in grado di offrire giustificazioni ultimative accettabili e, come insegnava la storia, conducono a disastrosi effetti perversi. L'ISC, incorporando l'interfaccia relazionale secondo lo schema AGIL, può divenire un sistema simbolico proficuo allo scopo di orientare la prassi sociale proprio là dove la sociologia empirica si rileva disorientata e mancante di fondamento. Il codice AGIL⁸⁰ è una sorta di «bussola di orientamento» dell'agire sociale; affinché tale agire si sviluppi armonicamente deve far fronte a quattro requisiti: a) l'adattamento strumentale dei mezzi e delle risorse dell'azione (*adaptament: A*); b) il raggiungimento dei fini e delle mete sociali (*goal: G*); c) l'integrazione della società tramite le norme sociali convenzionali (*integration: I*); d) il mantenimento del modello di valori che identificano il gruppo sociale (*latency: L*). Tale schema evidenzia che ogni sistema sociale viene formato dalla «rel-azione» dei quattro sottosistemi, tutti necessari, in cui la *latency* serve da guida etica della teoresi e della prassi.

L'ISC, specialmente nei suoi più recenti sviluppi, sottolinea con forza le implicanze relazionali dell'agire sociale; ed è facile riformulare in questa prospettiva i quattro principi basilari di tale insegnamento della Chiesa: a) la *dignità della persona umana*, in quanto essa implica (e, in un certo senso, viene costituita da) la relazione ad altro di sé: la relazione fa dell'individuo umano una persona e della socialità un'alterità vitale⁸¹; b) la *solidarietà*, come consapevolezza dell'interdipendenza umana e sociale, e il conseguente impegno per il bene comune; c) il *bene comune* (in intimo rapporto con la destinazione universale dei beni), che richiede una relazione di coordinamento tra i beni singoli che rafforza la loro crescita in una dinamica di mutuo arricchimento umano⁸²; d) la *sussidiarietà*, che significa una relazio-

⁸⁰ Lo schema AGIL fu ideato da Parsons ed è stato rielaborato dal prof. Donati nel suo libro *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991, cap. 4.

⁸¹ L'essere personale non soltanto significa rapporto ad altro, ma ancor di più, rapporto di amore obblativo; perciò il vero sviluppo dell'uomo si raggiunge trattando gli altri con amore; infatti, la struttura personale dell'autopossesso e dell'autocontrollo non comporta una chiusura in se stessi, «al contrario, entrambe implicano la speciale disposizione dell'uomo di fare dono di sé e di farlo disinteressatamente. Invero, soltanto l'uomo che possiede se stesso, può offrire se stesso, e farlo disinteressatamente. Ancora, soltanto se l'uomo controlla se stesso può fare di se stesso un dono disinteressato [...] L'affermazione del concilio [Gaudium et spes, n. 24] riguardo l'impossibilità per l'uomo di ritrovare pienamente se stesso se non attraverso il dono di sé ci permette di concludere che è appunto facendosi dono per gli altri che egli diventa pienamente se stesso. Nella struttura dinamica della persona è iscritta profondamente ciò che si potrebbe chiamare la "legge del dono"» (K. WOJTYŁA, «The Personal Structure of Self-determination», in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario*, Congresso Internazionale, Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974, pp. 388-389).

⁸² Si è scritto, a ragione, che «non è soltanto possibile reintrodurre la nozione di bene comune nelle nostre società pluralistiche, ma anche che tale impegno si presenta come il più urgente se veramente

ne di mutuo rispetto fra le diverse persone e formazioni sociali, ed un impegno per svolgere i propri ruoli senza sostituirsi agli altri. Tutti e quattro i principi si rapportano alla «bussola» quadri-funzionale indicata, secondo il paradigma AGIL: tale interfaccia relazionale accosta l'ISC all'ambito fenomenico delle scienze sociali, lasciando da canto un normativismo rigido senza perdere però il suo ruolo di guida etica di orientamento dei sistemi sociali. E, d'altra parte, le scienze sociali si accostano alla loro base metafisica ed acquistano la consapevolezza che i principi non si possono calpestare senza gravi distorsioni sociali. Tuttavia, l'uso dell'interfaccia relazionale, come di qualsiasi collegamento limite tra due ambiti diversi, non è un iter facile; ancor di meno quando si tratta di rapportare vicendevolmente ed armonicamente gli aspetti trascendenti con quelli empirici; tale accostamento tra ISC e scienze empiriche «non è un processo intellettuale semplice che si compie in poco tempo; è un processo di confronto tra i principi e la loro applicazione, e tra la messa in pratica e i principi. Questo andare e venire tra la riflessione e la pratica arriva a forgiare dentro di ognuno il giusto giudizio intuitivo che permette poi di agire rettamente, sebbene il cammino non sia stato già tracciato in precedenza. Si acquisisce, in questo modo, una sensibilità, uno stile di vita, un metodo per interpretare la realtà umana»⁸³.

Dopo la caduta del socialismo reale si è diffuso nelle scienze sociali, ogni volta con più forza, che «l'individualismo metodologico» (solo gli individui esistono) sarebbe l'unico codice simbolico a fondare razionalmente la vita sociale e, più in concreto, la possibilità di una società democratica. Nonostante siano vere le critiche che questi autori muovono all'«olismo metodologico» (sociologismo, collettivismo, ecc.), non sono meno veri i loro limiti: infatti, la sociologia moderna evidenzia il ruolo decisivo della cultura nello spiegare i comportamenti umani e nel capire i fatti sociali, non riconducibili alla mera azione degli individui, poiché la persona non è soltanto individuo, bensì individuo-in-relazione⁸⁴. Da qui la necessità di prospettare una metodologia relazionale o comunitaria (non comunitaristica), che enfatizzi la «soggettività della società»⁸⁵: solo un soggetto relazionalmente adeguato può essere produttore e portatore di senso vitale; perciò i fenomeni sociali devono essere capiti e regolati secondo il prisma della relazionalità delle persone umane. Così il sociale può ancora configurarsi come umano⁸⁶, in quanto articolato su nuove

siamo interessati a vivere all'interno di una buona società» (J. MARTÍNEZ BARRERA, «El bien común político y la filosofía política actual»: *Sapientia* 50 (1995) 356.

⁸³ C. MOREDA DE LECEA, «L'orientamento pratico della dottrina sociale: alcuni aspetti della *Centesimus annus*»: *La Società* 3 (1993) 498.

⁸⁴ Qui si può ricordare l'influsso importante che esercitano sul comportamento personale gli effetti perversi e le strutture di peccato, ma anche quello non meno considerevole delle «strutture di virtù».

⁸⁵ Come vedremo più avanti la famiglia e le associazioni intermedie svolgono funzioni di primo ordine ed attivano specifiche reti di solidarietà: questi gruppi «maturano come reali comunità di persone e innervano il tessuto sociale, impedendo che scada nell'anonimato e in un'impersonale massificazione, purtroppo frequente nella società moderna. È nel molteplice intersecarsi dei rapporti che vive la persona e cresce la "soggettività della società"» (GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1-5-1991, n. 49/3).

⁸⁶ In contrasto con la disumanizzazione del funzionalismo luhmanniano ed altri simili.

soggettività sociali che promanano dalla sorgiva soggettività della persona. Ciò non implica la difesa di un anticomunitarismo o di un antistatalismo, neppure l'opzione per uno Stato «minimo» (o anarchia); il paradigma proposto suppone l'esistenza di uno Stato, ma che non si considera come il vertice della società bensì come un necessario sottosistema, in relazione con gli altri sottosistemi, al fine di promuovere lo sviluppo armonico della società civile.

4.3. *Applicazioni della bussola AGIL*

Studieremo adesso diverse istanze del mondo sociale, allo scopo di spiegare come funziona l'interfaccia relazionale fra ISC e scienze sociali empiriche.

Diritti inalienabili della persona: In primo luogo si tratta di ripensare la dignità umana; essa può essere considerata come un metacodice del complesso dei diritti umani, così rappresentati secondo lo schema AGIL: A, riguarderebbe i diritti civili legati ai beni individuali privati; G, raccoglierebbe i diritti politici in rapporto ai beni individuali e collettivi di partecipazione democratica; I, si riferirebbe ai diritti sociali di *welfare* e cioè ai beni individuali e collettivi di carattere pubblico; L, sarebbe in rapporto ai diritti della persona in quanto tale, vale a dire ai beni comuni relazionali fondati sulla dignità umana. Tale «bussola» mostra la realtà di una differenziazione nella società, che va preservata, integrata e promossa, e l'esistenza di un valore ultimo (quello della dignità umana) che deve guidare le relazioni tra le diverse sfere senza togliere loro la legittima autonomia: la dignità umana non è pertanto un retaggio culturale più o meno permanente, ma è anche il fondamento di ogni società, in quanto è il «bene dei beni comuni» della persona. In tale contesto si evidenzia che la democrazia non può essere anomica se vuole svilupparsi come società «umana»; occorre pertanto incentivare una cultura della vita umana come esigenza propria dei rapporti sociali, una cultura fondata su un quadro interpretativo di connessione (relazionalità) fra i diversi ambiti della vita sociale, la cui guida etico-culturale si trova nella *latency*, cioè nella dignità e nei diritti delle persone.

La solidarietà come bene relazionale: La società odierna sembra camminare per le vie dell'autochiusura (di persone, di gruppi, di nazioni, ecc.) e dell'egoismo; appaiono nuove forme di esclusione; si erigono potenti barriere di difesa dei propri privilegi «contro» altre persone. Affinché la solidarietà diventi la base del bene comune è necessario che essa si configuri come un valore e come un mezzo simbolico su cui poggiare gli interscambi fra tutti i sottosistemi sociali; cioè la solidarietà va concepita e praticata come un valore che pervade tutta la società (è un valore universale), è riconosciuto da tutti (siano individui che sottosistemi), e si concretizza in forme diverse nei distinti ambiti sociali (è anche un valore specifico). Tutto ciò è congruente con il cammino che sta percorrendo l'odierna società complessa; in essa emergono fenomeni associativi che non seguono la logica del mercato né quella dello Stato: si tratta dell'ambito «privato sociale» o «terzo settore». La novità fatta e teoretica di questo terzo settore implica una riorganizzazione dell'intero sistema societario; qui la solidarietà diventa direttrice specifica (benché non esclusiva), mezzo di comunicazione, criterio simbolico ed, infine, diritto-dovere relazio-

nale. Invero ciò non significa scordare e cancellare i vantaggi prodotti dalle altre forme di solidarietà, bensì integrare questi diversi tipi secondo lo schema AGIL: solidarietà economica legata al mondo del lavoro (A), solidarietà politica riferita ai diritti di cittadinanza e di bene comune statuale (G), solidarietà sociale in rapporto ai beni del *welfare* prodotti secondo il principio di sussidiarietà (I) e solidarietà dei mondi vitali che si concretizza nei diritti più profondamente umani delle persone (L). Secondo questa bussola tutti e quattro i sottosistemi della solidarietà sono necessari, e nessuno può prevalere sugli altri, anche se la solidarietà dei mondi vitali (L) acquista un ruolo di primo ordine nella costituzione del bene comune; il mancato riconoscimento di tale solidarietà genera un insieme di effetti perversi nelle altre tre forme (e nei loro mutui rapporti) che provoca le palese crisi odierne della vita sociale.

In questo àmbito l'ISC è quanto mai aggiornato ed illuminante: per il cristianesimo la carità è l'anima di tutto l'agire spirituale e morale e, di conseguenza, dell'attività culturale, sociale, politica ed economica; nel tema concreto adesso affrontato, esso sottolinea tre componenti intimamente collegate: a) il rispetto delle differenze che permette, anzi incoraggia ogni persona ed ogni gruppo a sviluppare le proprie virtualità seguendo le peculiari inclinazioni ed idiosincrasie, senza attribuirsi presunte superiorità ed evitando le discriminazioni; b) la fratellanza universale che aggiunge al precedente l'impegno positivo per la crescita di tutto l'uomo e di ogni uomo: ogni persona deve essere considerata, in Cristo, come un altro sé stesso⁸⁷; c) la solidarietà fra tutti gli uomini, anche se diversi per razza, salute, fortuna, religione, ecc., che comporta l'istituzione di strutture sociali (organismi, leggi ed altri) idonee a ravvivare l'interdipendenza relazionale fra persone e gruppi.

Le associazioni: Da quanto detto si evince che la nuova organizzazione sociale dovrà porre come asse centrale della sua attuazione le strutture sociali indirizzate a spiegare i diritti umani in senso relazionale. Perciò vanno favorite le istituzioni che sono la sorgente delle solidarietà primarie e secondarie, vale a dire la famiglia e le associazioni; in contemporanea con la consapevolezza, più o meno riflessa, di una crisi crescente dello Stato e degli evidenti limiti del mercato nel perseguitamento del bene comune, si sono sviluppate forme di autorganizzazione della società nel senso indicato. L'esperienza della solidità di tali gruppi li ha resi oggetto di nuovi studi, una volta impensabili; e sebbene questi studi abbiano accentuato molte volte la contrapposizione fra tali categorie e la società moderna, è più necessario e positivo mettere in evidenza gli intrecci e gli apporti di questi sottosistemi alla formazione di una società aggiornata, certamente più complessa di una volta, ma anche più umana. Si tratta di capire e di praticare la differenziazione e l'interdipendenza sociale

⁸⁷ «Il primo e decisivo connotato [della carità] è dato dalla capacità di trasformare l'azione di soccorso e aiuto in uno scambio comunicativo, in cui la relazionalità non si iscrive nella polarità soggetto-oggetto, ma nella reciprocità soggetto-soggetto. A questo scopo si richiede una rivoluzione di mentalità e una conversione continua» (S. LANZA, «Linee pastorali per la formazione di una comunità cristiana soggetto di evangelizzazione e di testimonianza della carità», in AA.VV., *Il Vangelo della carità per la Chiesa e la società* (a cura di A. MONTAN), EDB, Bologna 1994, p. 177).

fra le quattro sfere dell'agire sociale: mercato, Stato, terzo settore e reti primarie (in primo luogo la famiglia) secondo lo schema AGIL. In questo modo, la configurazione dei rapporti sociali che ne deriva è quella di una società intesa come «reti» relazionali costituite da soggetti non funzionalizzati dallo Stato/mercato.

Secondo il pensiero sociologico un'associazione è tale se i suoi componenti la sentono e la vivono come un bene proprio per cui vale la pena di impegnarsi personalmente, e non solo come un mezzo esterno ad essi usato per trarne alcuni vantaggi. Perciò le associazioni devono avere una specifica identità culturale, un sistema di valori ed un insieme di strutture interne al fine di raggiungere i propri scopi; in tal senso le coordinate che configurano un'associazione sono quattro: a) autonomia dal punto di vista costitutivo, strutturale e processuale; b) libertà di azione e la sua corrispondente responsabilità; c) stile relazionale in grado di sviluppare interazioni vitali; d) struttura reticolare come *mix* lungo il *continuum* «società contrattuale»-«senso comunitario», senza annullare né l'una né l'altro. Il punto di forza di tale pensiero si trova nel sottolineare che il bene comune fa riferimento a valori universali che devono essere «incarnati» in luoghi specifici, come sono le forme sociali intermedie. Questa impostazione relazionale per gestire le associazioni, oltre a produrre vantaggi economici ed una migliore e più mirata partecipazione politica, sarà anche la sorgente più efficace di solidarietà sociale e di valorizzazione etico-culturale della persona umana.

La famiglia: Indubbiamente l'istituto familiare (soprattutto nei paesi più sviluppati) attraversa una grave crisi e sembra in processo di decomposizione; tuttavia non si possono dimenticare le spinte di fatto che promuovono la rivalutazione della vita domestica né la centralità che ad essa assegna l'ISC. Esso, certamente, non ignora le distorsioni e le ambiguità che, sulla famiglia, sono presenti nel mondo odierno: tendenza alla frammentazione, alla privatizzazione, all'amoralità, alla perdita di rilevanza pubblica; al contempo però non si stanca di sottolineare un insieme di fenomeni positivi e, soprattutto, insiste nell'affermare ciò che la famiglia è e rimane. Inoltre, quando le indagini sociologiche si realizzano con la garanzia della scientificità vengono a galla diversi indicatori che collimano con l'ISC: la famiglia a) è il soggetto prioritario per eccellenza della solidarietà e, conseguentemente, della socialità; b) è l'agente delle reti primarie della salute e del benessere sociale; c) non si lascia chiudere nella pura funzionalità sistematica; d) è stato in grado di sviluppare una nuova imprenditorialità, sia come famiglia singola che come associata ad altre famiglie; e) ha sprigionato una più profonda sensibilità riguardo alle questioni etiche della vita e della procreazione umana; f) di fronte alle crisi matrimoniali e generazionali, ha cercato modalità relazionali più umanizzanti tra i coniugi e tra le generazioni. Nel mondo odierno si osserva un *trend* delle famiglie per risolvere al proprio interno i problemi che le riguardano⁸⁸; tale tendenza è anche incoraggiata

⁸⁸ Si può allora parlare di una nuova soggettività della famiglia che, insieme alla soggettività delle persone, è l'unica base ferma di una società più umana: «la persona è infatti un soggetto e tale è pure la famiglia, perché formata da persone le quali, strette da un profondo vincolo di comunione, formano un unico soggetto *comunitario*. Anzi, la famiglia è soggetto più di ogni altra istituzione sociale: lo è più del-

dalla consapevolezza che le maggiori patologie della società attuale scaturiscono da patologie familiari causate dalla mancata valorizzazione della famiglia in ambito economico, politico, sociale e culturale; ed è anche favorita dalla palese esperienza che lo Stato sociale ha bisogno, per evitare distorsioni e realizzare una funzione benefica, di famiglie in grado di gestire in modo autonomo ed efficiente i problemi della vita quotidiana.

Affinché il suddetto *trend* si spieghi in senso positivo occorre mettere in evidenza che la famiglia è e resta (in ciò che la società ha di più unitivo, progettuale e fattivo) il fondamento strutturale primario, in quanto suo paradigma etico di base. Applicando qui la bussola AGIL, si potrebbe così schematizzare: la radice del sistema morale si trova nei valori umani ultimi che, nel caso della famiglia sono l'amore oblativo e il servizio alla vita (L); su di essa si innesta l'etica sociale delle convinzioni, che favorisce la formazione e il mantenimento della famiglia normale (I); si aggiunge poi l'etica politica dei diritti-doveri umani e familiari, che richiede un insieme di istituzioni politico-giuridiche per conseguire le mete convenienti e che, pertanto, dipendono dalla concreta situazione sociale (G); infine, l'etica della responsabilità (armonicamente interrelazionata con le precedenti) incanalà l'attività socio-familiare in base alla ponderazione (calcolo) delle conseguenze dello stesso agire (A). In questo compito l'ISC favorisce una ricerca sociologica di ampio respiro, poiché non si chiude nella cultura neoilluministica, ma attinge all'autentica realtà familiare con le sue luci e le sue ombre; tale ermeneutica evita sia il puro fenomenologismo che il puro deduttivismo, giacché i principi ontologici appaiono come un quadro di lettura che va confrontato con la realtà sociale.

La democrazia: La democrazia nella dottrina della modernità corrisponde al pensiero politico che converge verso un'economia di mercato, sia esso di libera concorrenza (democrazie liberali), di mercato centralizzato (democrazie popolari) o di un mix intermedio (democrazie *lib-lab*). In ogni caso la modernità concepisce la democrazia come sviluppo di una società in cui si implementa un mercato «generalizzato», dove concorrono e si scambiano idee ed opinioni, beni prodotti e servizi di ogni genere. In tale società, si pensa, i partiti politici ed altri gruppi di potere sociale (sindacati, corporazioni, etnie, associazioni varie ed anche religioni) assumono la rappresentanza dei cittadini, facendosi portatori degli interessi del mercato (in senso ampio). Tuttavia, stimare la democrazia come una pura funzione del mercato (anche se generalizzato) è un pensiero semplicistico: indubbiamente il mercato può essere considerato come un prerequisito della vita democratica, però non può mai costituire il suo esclusivo paradigma simbolico. La democrazia oltrepassa la libera concorrenza di idee e di interessi, poiché ha bisogno di un progetto culturale di società e, di conseguenza, deve fondarsi su rapporti sociali che sono pre e meta-contrattuali.

la Nazione, dello Stato, più della società e delle Organizzazioni internazionali. Queste società, specialmente le Nazioni, in tanto godono di soggettività propria in quanto la ricevono dalle persone e dalle loro famiglie» (Giovanni Paolo II, Lettera alle famiglie *Gratissimam sane*, 2-2-1994, n. 15/7.)

L'ISC, a tale riguardo, può essere un potente aiuto per spiegare una cultura democratica all'interno di quattro sottosistemi che si devono armonizzare in modo prudente e relazionale (bussola AGIL): a) democrazia economica (dimensione tecnica: A); b) democrazia politica (dimensione strategica: G); c) democrazia sociale (dimensione di identificazione associativa: I); d) democrazia etico-culturale (dimensione dei valori: L). Ciò rileva come la democrazia non possa identificarsi semplicemente con la regola della maggioranza: infatti, un'azienda che lavorasse sotto tale criterio è chiamata all'insuccesso; si tratta piuttosto di proporre una democrazia sostanziale, il cui funzionamento valorizza la dignità, la partecipazione e la responsabilità di ogni suo componente. Occorre pertanto un'antropologia veritativa di base per costruire un'autentica democrazia, ed è ciò che manca nelle democrazie di stampo neoindividualista; queste ultime si limitano ad implementare procedure nell'ambito tecnico-strumentale e strategico (AG), mentre trascurano le sfere dell'identità e dell'appartenenza (IL). Insomma, la vera democrazia, cioè il sistema politico chiamato a promuovere la partecipazione e la libertà di tutte le persone, deve essere al contempo un valore, un'identità associativa, una capacità strategica e una tecnica. È ciò che offre l'ISC come ispirazione e possibilità pratica per il rinnovamento della democrazia⁸⁹.

5. RAPPORTI DELL'ISC CON LE DIVERSE SCIENZE UMANE

5.1. Premesse

Il nesso fra teologia e scienze sociali non è stato facile e continua a non esserlo. Tale rapporto sembra oggi più fattibili usando l'interfaccia della sociologia relazionale, spiegata precedentemente; con tale interfaccia la sfera sociale (economica, politica, ecc.) si considera «in relazione con» la religione e non semplicemente «dentro o fuori» di essa. Occorre pertanto affrancarsi da un'ideologia monadologistica ed autopoiética, per assumere un punto di vista relazionale che, senz'altro, gioverà sia allo sviluppo della teologia (ISC) che delle scienze sociali.

Perciò, dopo aver studiato in forma generica tale rapporto, bisogna adesso rilevare alcuni aspetti specifici della relazione fra ISC e diverse scienze sull'uomo, che possono aiutare a capire meglio il modo corretto di impostare tale relazione⁹⁰.

⁸⁹ «Ciò che incrina ed indebolisce maggiormente le democrazie contemporanee è, forse, il crollo degli ideali e dei valori, complice una cultura abbondantemente nichilista o retta da "pensiero debole" [...] Ora, la rivitalizzazione delle democrazie contemporanee non può che passare attraverso il recupero sia di una ragione plenaria, aperta a tutto il reale, secondo tutte le sue dimensioni, comprese quelle metafisiche, sia di un'etica "oggettiva" oltre che, ovviamente, "soggettiva"» (M. TOSO, *Realtà e utopia della politica*, Dehoniane, Roma 1989, pp. 12-13).

⁹⁰ Seguiamo in questa sezione alcune delle idee sviluppate nell'opera: AA.VV., *Scienze sociali e dottrina sociale della Chiesa*, Univ. Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1997, quaderno curato dal «Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa», in cui diciassette esperti in scienze sociali scandagliano le mutue relazioni che intercorrono tra la propria area di investigazione e l'ISC.

5.2. *La teoria economica*

Non è frequente e, probabilmente, neppure facile che gli esperti nell'ISC a diversi livelli siano contemporaneamente esperti in teoria economica; questo mutuo disconoscimento comporta spesso reciproche diffidenze ed anche che una parte attribuisca all'altra defezioni (meno frequentemente meriti) che essa non ha. Per un verso, tenendo conto anche dell'evoluzione della teoria economica, è bene che l'ISC non le attribuisca la difesa a oltranza di idee o di sistemi non da tutti accettati e, quando accettati, non sempre in modo totale. Per un altro verso, come già indicato, gli studiosi di teoria economica non devono cercare nell'ISC criteri tecnici di valutazione e di applicazione dei fenomeni economici, ma soltanto principi, giudizi e direttive che riguardano la dignità delle persone; non troveranno perciò un'analisi scientifica dei meccanismi che promuovono le attività socioeconomiche, né gli strumenti adeguati per risolverle: ciò è appunto un compito della scienza economica.

Un tema di indubbia importanza per entrambe le scienze, che occorre impostare e risolvere interdisciplinamente, è quello della libertà umana in questo campo. Per l'economia, la libertà si specifica nella scelta dei prodotti e dei servizi: in tale studio sarebbe insensato fare delle ipotesi semplificative che rendono difficile capire in profondità gli atteggiamenti delle persone, come pure sarebbe dimenticare i dati di fatto e i comportamenti prevalenti in una comunità; ciò perché di fronte a problemi concreti, non si può ragionare a partire da un limbo semplicistico o idealistico, senza fare i conti con gli atteggiamenti profondi delle persone ed anche con le possibilità reali di risolvere le questioni impostate. Bisogna pertanto essere attenti ai motivi personali e ai meccanismi sociali che regolano le interazioni tra gli agenti economici (persone e comunità): eliminati i fraintendimenti, occorre anche analizzare dal punto di vista economico quali saranno le conseguenze di certi *desiderata* che, forse per le condizioni della concreta situazione socioeconomica, possono arrecare più danni che benefici, poiché non sempre è possibile raggiungere gli effetti desiderati.

Perciò è di grande portata lo studio delle motivazioni dell'interagire economico: qui occorre, come già accennato, rilevare il senso delle parole usate; ad esempio, bisogna capire bene il significato che si dà nelle due scienze alle parole «egocentrismo» e «altruismo», ed altre simili⁹¹. L'analisi economica, anche per l'ambiente culturale in cui è nata, mette a fondamento delle decisioni personali il soddisfacimen-

⁹¹ Quando alcuni autori cristiani condannano senza appello l'egocentrismo economico, non si può non vedere l'influsso di una certa morale incentrata sulle norme, che è più kantiana che cristiana. L'autentica morale evangelica ha il suo apice nelle virtù (che identificano la persona con Cristo) e mette a fondamento la ricerca della felicità (certamente non in modo egoistico, ma altruistico) il che, in parte se non in tutto, è compatibile con la ricerca del proprio bene (senza chiudersi agli altri); e la ricerca del proprio bene è, appunto, ciò che la teoria economica indica come motivo dell'interazione fra gli agenti economici. Da un punto di vista più generale si veda la possibilità, secondo il pensiero classico (Aristotele e Tommaso d'Aquino), dell'esistenza di un amor proprio ordinato di fronte ad un amor proprio disordinato (chiuso agli altri) in M. L. L. DE STIER, «El aristotelismo y el tomismo frente al egoísmo psicológico»: *Sapientia* 52 (1997) 3-13.

to dei propri bisogni, lasciando la distribuzione della ricchezza a raccomandazioni di volontaria beneficenza e ad eventuali politiche fiscali che non sempre offrono i vantaggi previsti. Anche gli economisti che accettano una visione trascendente dell'uomo e che, pertanto, capiscono la distanza tra questa concezione e quella economica, usano normalmente tale metodologia nello studio dei rapporti economici, pensando che l'oggetto dell'analisi non può essere cambiato né è accettabile introdurre nuove variabili non economiche (come sarebbero il bene comune o la solidarietà); tutt'al più, seguendo la teoria dei giochi, si potrebbe evidenziare che le integrazioni cooperative, normalmente, sprigionano risultati più convenienti di quelle non cooperative; e qui si evince una notevole congiunzione tra teoria economica e ISC. Tuttavia, ogni problema umano, anche se presenta risvolti economici, non può ridursi alla mera analisi economica: la metodologia corretta per una scienza dipende dall'obiettivo proposto; sicché gli studi economici possono offrire soluzioni adeguate al proprio ambito, senza dimenticare che la vita umana è più ricca dei singoli problemi economici e, di conseguenza, richiede un approccio scientifico globale. Da qui la necessità di ripensare la teoria economica basata su fondamenti diversi da quelli utilitaristici e da quelli che danno piena fiducia all'atteggiamento egoistico delle persone. Inoltre va sottolineato che l'odierna epistemologia scientifica ha messo in rilievo l'insufficienza di un'analisi esclusivamente razionale, che dimentica altre sfaccettature genuinamente umane. Insomma, è quanto mai necessario stimolare la ricerche che, insieme alle valutazioni economiche non perdano di vista l'intera verità sull'uomo.

5.3. *L'azienda*

Il rapporto tra la scienza del *management* e l'ISC dipende molto dalle teorie economiche sottostanti; tuttavia tale rapporto possiede delle caratteristiche proprie che è bene rilevare e che, in grande misura, scaturiscono dalla concezione stessa dell'attività aziendale; infatti, la nozione di *management* non è antropologicamente (e, pertanto, né politicamente né moralmente) neutra: il modo di impostare l'attività aziendale si trova intimamente legata alla preconcezione che si ha dell'essere umano; perciò sarà utile chiarire cinque concetti che sono a fondamento di tale attività:

a) «i bisogni delle persone»: la parola bisogni non è univoca; alle volte significa ciò che è indispensabile; altre volte aggiunge ciò che è conveniente secondo la propria situazione; può anche riferirsi a capricci ed ancora a desideri dannosi per le persone;

b) «i consumatori»: qui occorre accertare se il concetto viene limitato a quelli che hanno il sufficiente potere di acquisto o dovrebbe includere, almeno idealmente, tutti gli uomini;

c) «la comunicazione per favorire la diffusione del prodotto»: ci sono forme di comunicazione non ammissibili anche se potenzialmente efficaci (la menzogna, ecc.), e prodotti soggetti ad una comunicazione ristretta (recentemente il tabacco);

d) «prezzi e condizione di vendita»: esistono alcuni prodotti e certe circostanze in cui i prezzi e le condizioni di vendita non possono essere lasciate alla mera decisione dei *managers* o ai giochi del mercato;

e) «il benessere del produttore/consumatore e della società»: questo tema, intimamente legato con quanto detto in a), richiede una nozione integrale di persona in modo da poter determinare il suo autentico benessere e quello della società.

Quanto detto sottolinea il mutuo arricchimento che può derivare da una migliore compenetrazione tra le persone che lavorano nelle aziende, gli studiosi di *management* e i cultori dell'ISC.

5.4. Il lavoro

L'organizzazione del lavoro è forse uno dei campi delle scienze sociali che si è sviluppato più consistentemente negli ultimi decenni; si è abbandonato il paradigma tradizionale che legava il lavoro quasi esclusivamente alle leggi del mercato, per rilevarne il peso che esercitano la contrattazione collettiva, le istituzioni statali, le relazioni comunitarie e la stessa cultura del lavoro. In questo ultimo aspetto va sottolineato l'impatto dovuto alla maggiore soggettività che si riconosce alla persona che lavora; alla consapevolezza dei limiti dello Stato assistenziale, che non significa lo smantellamento dello Stato sociale, bensì la sua piena realizzazione; ai vantaggi che derivano da un rapporto di cooperazione e di non conflittualità fra le parti sociali; all'utilità della formazione (e, quando necessaria, della riqualificazione) professionale; alla convenienza di una decentralizzazione delle politiche del lavoro, con l'adozione di un'ottica locale che valorizzi le risorse economiche e metaeconomiche dei dintorni, e che peraltro non dimentichi le esigenze della solidarietà in ordine a debellare le sperequazioni sociali e geografiche. In tutto ciò si avverte l'influsso, sebbene non solo, dell'ISC che ha sempre ribadito l'importanza dell'iniziativa privata insieme alla sussidiarietà dello Stato; l'ammisibilità del mercato quando è a servizio dell'uomo; la visione dei rapporti di lavoro come interazioni fra persone libere, responsabili e cooperative; la necessaria attenzione al problema della disoccupazione, che non va risolto soltanto con provvedimenti economici poiché ha pure bisogno di strumenti culturali e morali.

D'altro canto, le mutazioni tuttora in corso dell'assetto lavorativo richiede dallo studioso dell'ISC un costante aggiornamento, allo scopo di proporre criteri di giudizio e direttive di azione consone alla situazione reale. Si segnalano alcuni aspetti che occorrerebbe approfondire: a) il passaggio da una politica regolativa del lavoro ad una politica attiva o promozionale, soprattutto in favore dei soggetti più deboli; b) la necessità di una partecipazione operosa di tutte le parti sociali in questa politica di stimolo lavorativo; c) la dovuta attenzione alla formazione professionale, con contratti di tirocinio, ecc.; d) la promozione dei lavori atipici, con orari flessibili e differenziati, contratti *part-time*, lavoro nel proprio domicilio, attività socialmente utili, ed altri; e) il sostegno alle nuove imprenditorialità e alle innovazioni; f) l'attenzione alle specificità dei diversi mercati e alle possibilità delle risorse locali; e tanti altri mezzi che possono favorire l'umanizzazione delle attività lavorative nell'odierna congiuntura.

5.5. Lo sviluppo

Sotto la spinta di documenti precedenti la Chiesa ha fatto proprio, specialmente dalla metà del secolo XX, il problema dello sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli

uomini; basterà ricordare l'enciclica *Mater et Magistra* (parti II e III), la costituzione *Gaudium et spes* (nn. 64-66 e 85-88), le encicliche *Populorum progressio* e *Sollicitudo rei socialis* e tanti altri interventi degli ultimi Pontefici. E non c'è dubbio che molti scienziati di questo ambito hanno ricevuto ricchissime indicazioni di approfondimento dall'ISC, tra cui si può sottolineare l'adozione di un'ottica positiva, sebbene non idealistica, sull'effettiva possibilità di raggiungere uno sviluppo reale⁹²; ed insieme l'attenzione a fattori più strettamente culturali ed umani di misurare lo sviluppo, che non si circoscrive ai soli elementi economico-materiali, come riconosce la stessa *World Bank*⁹³. Perciò lo sviluppo non va interamente affidato al gioco del mercato o all'imitazione di modelli foranei, bensì richiede l'avvedutezza politica e culturale di saper scegliere gli obiettivi adatti alla propria situazione e di aver l'abilità di attenuare gli effetti perversi⁹⁴.

In molti casi la parola sviluppo ha finito per indicare unicamente il risultato di un insieme di provvedimenti di politica socioeconomica; in una visione più umanistica e cristiana lo sviluppo fa riferimento più direttamente all'agire personale in quanto sorgente di crescita umana, poiché alla fin fine l'uomo è la principale risorsa per il proprio progresso. Inoltre, la natura sociale della persona e la crescente interdipendenza in tutti gli ambiti della vita richiamano uno sforzo solidale per lo sviluppo: l'esistenza di fasce di nuove povertà anche nei paesi più avanzati ne è una prova.

Il tema dello sviluppo si rapporta ad altri fenomeni studiati tanto dalle scienze sociali quanto dall'ISC; uno di grande portata attuale è quello del flusso migratorio, collegato anche al problema dei rifugiati: un'autentica collaborazione fra la dottrina e le scienze positive potrebbe aiutare a risolvere meglio il problema, a patto di evitare le richieste idealistiche e i ritardi pragmatici. Un ultimo aspetto che bisogna rilevare, legato alla multidimensionalità dello sviluppo, si trova nell'importanza che va attribuita all'analisi relazionale (vedi n. 4): non si tratta soltanto di affrancarsi (come in gran parte è stato fatto) dalla separazione fra azienda (economia) e società, ma anche di pensare lo sviluppo secondo il paradigma relazionale; cioè il vero progresso umano si attua con quegli atteggiamenti che accrescono armonicamente i rapporti significativi della persona con il mondo, con gli altri uomini e con Dio.

5.6. La comunicazione

La comunicazione come scienza (o insieme di scienze) è relativamente recente, e ha preso speciale slancio nell'ultimo mezzo secolo. Il suo rapporto con l'ISC sembra paradossale: da un canto, gli sviluppi delle scienze della comunicazione tendono ad avvicinare i loro esiti a quanto insegna la dottrina della Chiesa; da un altro

⁹² L'ISC e le stesse scienze sociali denunziano l'esagerato ottimismo che esisteva negli anni 60 su una rapida riuscita della crescita economica generalizzata. Tuttavia il cristianesimo difende ed avalla un ottimismo relativo: è possibile uno sviluppo veramente umano, a patto che non lo si voglia settorializzare in senso qualitativo (deve raggiungere tutto l'uomo) o quantitativo (deve arrivare a tutti gli uomini).

⁹³ Inoltre, non si può dimenticare che la diffusa ricerca di una migliore qualità di vita e del soddisfacimento di esigenze postmaterialistiche possono sfociare anche dall'ambiente edonistico proprio delle società opulente; perciò tale ricerca si deve fondare su di un'autentica concezione antropologica.

⁹⁴ Cfr. PAOLO VI, Enc. *Populorum progressio*, 26-3-1967, nn. 40-41 e 54-55.

canto, non si può negare il limitato influsso che tale dottrina esercita sui *media*, tenendo conto anche delle molte iniziative cristiane realizzate in tale ambito. La consonanza tra la ricerca sulla comunicazione e l'ISC si può rilevare nei seguenti punti vicendevolmente concatenati: a) i *media* non sono più visti come uno strumento ad una sola direzione (da trasmettitore a ricettore), ma come interazione comunicativa tra due soggetti attivi; b) il progetto comunicativo comporta la definizione idealtipica del ricettore a cui si indirizza e, pertanto, tale progetto volente o no-lente racchiude un certo ideale culturale ed etico; c) i *media* si costituiscono come un importante elemento (sovente di grande peso specifico) per la costituzione dell'*ethos* di una comunità⁹⁵; d) tale *ethos* funziona anche come *feedback* sugli stessi progetti comunicativi, perciò si può parlare di un circolo virtuoso o vizioso a seconda che tale interazione tenda verso una maggiore umanizzazione o disumanizzazione della società; e) tutto ciò ha una speciale valenza nei *media* audiovisivi (TV e cinema): la loro somiglianza con il mondo reale comporta la possibilità di identificiarli acriticamente e, di conseguenza, produce una maggiore difficoltà per discernerne la valutazione.

A questa convergenza tra le idee più recenti delle scienze della comunicazione e l'ISC, si deve aggiungere lo sforzo dei cattolici, e di altri gruppi cristiani, per sviluppare iniziative *mass-mediali* di matrice cristiana⁹⁶. Nonostante ciò, come già indicato, l'influsso del pensiero cristiano sugli organi di comunicazione è abbastanza scarso e, forse, tende a diminuire: perciò la Chiesa, che ha promosso istituzioni ed ambiti educativi di grande portata (scuole, università, centri culturali, ecc.), dovrebbe anche sviluppare ambienti ed organismi comunicativi e, soprattutto, stimolare l'educazione dei suoi fedeli in questa sfera. Concretamente, e per non dilungarci troppo, segnaliamo due campi: a) Una maggiore formazione di base per gli utenti dei *media*, che offre i criteri essenziali e le direttive di azione necessarie per una ricezione comunicativa che si trovi in concordanza con la vita cristiana; qui è indispensabile un rapporto organico fra le diverse istituzioni formative: pastorale, catechesi, scuola, università, famiglia e associazioni familiari (di consumatori, di telespettatori, ecc.). b) Una migliore formazione dei trasmettitori di comunicazione: senza dimenticare l'aspetto etico e l'impegno sociale, ci sembra che oggi è altrettanto (e forse più) importante la formazione tecnica specifica, cioè il saper trasmettere in modo piacevole ed efficace il senso profondo della vita cristiana.

5.7. La sociologia

Abbiamo già sviluppato il rapporto tra ISC e sociologia, anche con proposte molto concrete (interfaccia relazionale). Adesso vogliamo far riferimento ad alcu-

⁹⁵ Il Magistero ha frequentemente ricordato che i *media* (specialmente la TV) non sono soltanto una finestra sul mondo, ma anche un veicolo dei segni interpretativi del mondo stesso: cfr. PAOLO VI, *Messaggi per la 10* (2-5-1967) e *la 40* (6-4-1970) *giornate delle comunicazioni sociali*, in INS V (1967) 204 e INS VIII (1970) 280; GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptoris missio*, 7-12-1990, n. 37.

⁹⁶ In Italia questo fenomeno assume caratteristiche proprie quando, ad esempio nel campo dell'editoria e della distribuzione dei libri, si fa una netta separazione tra editrici e librerie «cattoliche» e «laiche»; in altri paesi tale distinzione non è così palese. Tuttavia non si può dimenticare che anche in Italia come in altre nazioni di vecchia cultura cristiana, sono molti gli operatori della comunicazione che lavorano nei *media* non ufficialmente cattolici, e che lo fanno con una mente autenticamente cristiana.

ne questioni sociologiche attualmente dibattute, in cui si intravede una mutua interazione nell'evoluzione congiunta dei due ambiti del sapere. Riguardo alla *famiglia* non c'è dubbio che per molti secoli il pensiero cristiano ha avuto un influsso determinante nelle società cosiddette occidentali; oggi, tale influenza è diminuita in certi aspetti mentre in altri sembra resistere meglio; sicché un vicendevole intendimento è quanto mai necessario. Sull'*organizzazione dello Stato* le due scienze si trovano a diverso livello, tra le quali occorre, tuttavia, una proficua sinergia: l'ISC si muove a livello dei principi (dignità di ogni persona, democrazia sostanziale, solidarietà planetaria, ecc.), che poi devono essere empiricamente applicati, a livello sociologico, tenendo conto delle situazioni concrete di ogni particolare comunità (cultura, idiosincrasia, fattori socio-storici e tecnici, ed altri). A questo riguardo sarà specialmente utile un dibattito generalizzato sulla *democrazia* che, secondo l'ISC, non può limitarsi (benché costituisca una soglia minima) a garantire una democrazia formale sul piano politico: è ancor più necessaria la democrazia sostanziale nei diversi ambiti della vita sociale: educazione, cultura, informazione, economia, strutture del potere politico e simili.

La *pace* e la *guerra* sono fenomeni in cui la mutua influenza fra ISC e sociologia è stata particolarmente utile: si pensi all'evoluzione del concetto di «guerra giusta», alla figura dell'ingerenza umanitaria, al ricorso ogni volta più frequente al criterio della mediazione, al maggior peso accordato alle autorità sovranazionali, ecc. Sono tutti elementi che derivano dal pensiero evangelico in cui la Chiesa si è impegnata in prima persona nella vita pratica; basti ricordare istituzioni come il diritto di asilo e la tregua di Dio e, più recentemente, le mediazioni della diplomazia vaticana, episcopale e di altri organismi ecclesiastici; i messaggi di pace (generali e particolari); e i richiami contro ogni forma di violenza. Né si può dimenticare la necessità di un profondo studio sociologico sull'origine, le forme e le vie dei conflitti sociali per tentarne un superamento. Un altro tema molto attuale è la preservazione dell'*ambiente*, evitando gli estremismi opposti del disprezzo e dello sfruttamento della natura e dell'atteggiamento fisiocentrico che idolizza la natura dimenticando l'uomo; bisogna perciò tendere un ponte sinergico fra sociologia e ISC per sviluppare un'etica ambientale rispettosa del mondo e dell'ecologia umana. Ci sono altri campi di questo mutuo rapporto (*lavoro, impresa, sviluppo e comunicazione*) dei quali abbiamo già trattato.

5.8. *La storia*

Il rapporto tra ISC e storia è specialmente solido, poiché come già indicato, l'elemento storico è uno dei tre aspetti propri di tale dottrina, e cioè, la componente teoretico-dottrinale, la componente storica e la componente pratica. Adesso, però, ciò che si vuol sottolineare è l'influsso vicendevole tra la metodologia storica e quella dell'ISC. Non c'è dubbio che il grande sviluppo della storiografia nell'età contemporanea ha segnato profondamente il pensiero moderno; ancor di più, in molti casi (ad esempio, Hegel e Marx) ha portato ad una sorta di cosmovisione storicistica: tali impostazioni pretendevano di conoscere a priori il «senso della storia» e, conseguentemente, proponevano (a volte con la costrizione) i comportamenti che si troverebbero nella direzione di tale senso. Diverse vicissitudini hanno sconvolto queste cosmovisioni, e la storiografia contemporanea è stata provocata e rinnovata da una mutazione metodologica: ogni cultore della storia, volente o no-lente, agisce all'interno di un quadro di preconcetti, che influiscono sul materiale

che raccoglie, sull'importanza che gli attribuisce, e sul modo di organizzarlo e di esporlo. Perciò nessuna storia può pretendere di offrire il senso completo della Storia.

Soltanto un «testimone qualificato», che fosse onnisciente, potrebbe offrire un tale senso della Storia. Il cristianesimo sa che tale testimone esiste: Dio; e che non è soltanto testimone, ma anche attore principale della storia: il Suo intervento più qualificato è l'evento Cristo. Perciò Gesù Cristo è il Signore della Storia, è il suo centro, è l'unico che conosce il suo senso profondo e che lo può comunicare agli uomini. Tuttavia, ciò non fa scivolare in una specie di cosmovisione storiografica cristiana⁹⁷ almeno per due motivi: a) il Signore ci ha lasciato liberi per costruire una vera storia che, come ogni realtà umana, gode di autentica autonomia; b) la conoscenza umana dei disegni divini è soggetta alle fallibilità delle persone, e Gesù ha concesso alla Chiesa la garanzia della verità soltanto per quanto riguarda la fede e la morale e per ciò che ne è immediatamente connesso. Sicché il rapporto tra ISC e storia deve essere, come con le altre scienze, molto oculato: occorre usare con fiducia e libertà i segni dei tempi, i progressi della storiografia, le scoperte scientifiche; ma al contempo bisogna interpretarle alla luce del Vangelo, con la consapevolezza che soltanto il Signore possiede il vero senso della storia. Difatti, per questo motivo, la dottrina della Chiesa in diversi ambiti e non soltanto in quello sociale si è mostrata più aderente alla realtà di tante proposte razionalistiche⁹⁸.

5.9. *La politica*

Intendiamo qui per scienza politica lo studio teorico-pratico di configurare la *polis*. In tal senso la politica ha percorso una lunga parabola: i classici e i medievali l'abbinavano all'etica, in quanto forma di organizzare la società allo scopo di facilitare la «vita buona» dei cittadini; la modernità invece la considerava come l'arte di ottenere, gestire e conservare il potere. I grandi sopravvissuti cagionati da questo modo di intendere la politica ed anche l'influsso di molti pensatori e politici cristiani, hanno aiutato ad un ritorno alle origini, a mettere cioè a fondamento della filosofia politica non tanto le strutture del potere quanto le persone che ne sono coinvolte. Sicché la metodologia politica va basata su un'antropologia non di tipo quantitativo (che cerca un gran numero di consensi), bensì su un'antropologia qualitativa che cerca la fiducia dei cittadini; una fiducia che occorre conquistare giorno per giorno tramite un complesso di istituzioni e di leggi che siano in sé affidabili. Tutto ciò sfocia dalla maggiore consapevolezza che le persone hanno sulla propria libertà e sulla necessità di viverla in comune con gli altri⁹⁹.

Il primo e decisivo foro della politica è dunque la persona, come ha costantemente sottolineato l'ISC. Da qui derivano due aspetti che vanno armonicamente sviluppati: a) La necessità di promuovere la crescita integrale della persona, il che

⁹⁷ Che si potrebbe chiamare «agostinismo storico» per somiglianza con l'agostinismo politico che, come si sa, deriva da una deformazione del pensiero di Agostino di Ippona.

⁹⁸ Serva come esempio il fallimento di tante teorie nate in opposizione all'ideario cristiano; su questo tema, benché in riferimento alla sfera più ampia dell'etica, rimandiamo a C. I. MASSINI, *La falacia de la falacia naturalista*, Idearium, Mendoza 1995.

⁹⁹ Su questo tema si veda J. GARCÍA-HUIDOBRO, *Naturaleza y política*, Edeval, Valparaíso 1997, specialmente il cap. VII (pp. 97-137).

comporta il progresso della vita virtuosa, ma anche la persuasione che la buona riuscita della società dipende in primo luogo dalle virtù dei cittadini che ne fanno parte. b) L'altrettanta necessità di promuovere strutture sociopolitiche che facilitino la vita virtuosa delle persone¹⁰⁰. Poiché l'ordine politico deve essere accetto a tutti, deve essere costruito su una gamma di principi che favoriscano il bene di tutti: la solidarietà, per cui nessuna fascia sociale (economica, etnica, religiosa, ecc.) deve essere esclusa dal bene comune; l'instaurazione di uno Stato di diritto, in cui i diritti fondamentali di tutti vengono protetti; la sussidiarietà e l'autonomia delle diverse associazioni; la possibilità di cambiare periodicamente i governanti e le stesse istituzioni politiche.

Come si vede, al livello dei principi, l'ISC e le moderne teorie politiche coincidono in molti aspetti. Ciò non significa che la concreta prassi politica sia sempre in consonanza con il pensiero cristiano: sono ancora molti i pensatori e i politici che si trovano in una virtuale schizofrenia tra i principi teorетici e la concreta pratica sociopolitica. Tuttavia, l'evidente crisi odierna nel governo degli affari pubblici preme nella direzione di diminuire tali schizofrenie e di lavorare per l'instaurazione di una politica veramente a servizio di tutto l'uomo e di ogni uomo.

6. CONCLUSIONE

Sebbene esistano molti punti di vicinanza ed un gran bisogno di intesa fra le scienze sociali e l'ISC, il dialogo tra di esse non è stato semplice, ed ancora diversi autori pensano che è impossibile o almeno inefficace; infatti, una certa epistemologia riduttiva ha comportato la tendenza dall'una e dall'altra sfera a voler colonizzare la controparte, oppure a propugnare una sorta di incommensurabilità fra entrambe. Il superamento della modernità¹⁰¹ induce anche ad andare oltre tali auto-chiusure, e propone una relazionalità sinergica fra di esse, che sia capace di distinguere senza separare né confondere i due ambiti. Difatti il disegno dell'ISC non esclude il sapere razionale (filosofia e scienze), ma lo supera arricchendolo con un sapere più elevato (la Rivelazione); in tal senso la relazione tra scienze sociali e ISC non si riduce ad una mera trasposizione a livello superiore di un sapere umano, ma consiste in un vero dialogo tra due realtà diverse che versano sullo stesso oggetto, senza rinunciare alla propria verità. Questo dialogo sarà fruttuoso se permane aperto alla fede trasmessa dalla Chiesa, purché ogni scienza lavori con la sua peculiare metodologia; ed indubbiamente, poiché gioverà al raggiungimento della piena verità, favorirà il corretto sviluppo sia dell'ISC che delle scienze umane.

ENRIQUE COLOM

Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹⁰⁰ Certo, lo Stato non è il garante etico della società, ma il garante del bene comune; tuttavia esso include necessariamente un insieme di virtù umane.

¹⁰¹ Senza, certamente, rinnegare i suoi pregi.



AQUINAS ON ARISTOTLE AND CREATION USE OR MISUSE?

The question of the Aristotelianism of Aquinas has no better theatre of debate than Aquinas' discussions of creation. Perhaps on no other issue can one find so much controversy involving the «pure» Aristotle, the «pure» Thomas, the nature of Thomas' commentaries and even what Thomas understood himself to be doing in his use of Aristotle. The fact that Thomas employed Aristotle in his discussions of creation raises serious concerns among modern scholars about Thomas' reading of Aristotle, especially of the *Metaphysics*¹. According to some Thomas turned the water of pagan philosophy into the wine of Christian theology and was thereby writing as a theologian². There are not a few, on the other hand, who argue that

¹ Since the work of Eduard Zeller in the late 19th century, it has become customary for scholars to distinguish between the young «Platonic» Aristotle and the mature «independent» Aristotle. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtliche Entwicklung*, 5th ed. (Leipzig: O. R. Reisland, 1920-1923). W. Jaeger later employed Zeller's work to identify the authentic Aristotle and the various stages of thought as opposed to the material of later editors. W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (Berlin: Weidmann, 1912). More recent scholarship has witnessed a return to the study of the *Metaphysics* as a unity; e.g., E. BERTI, «Origine et originalité de la métaphysique aristotélicienne»; *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63 (1981) 227-252; F. INCARTE, «Die Einheit der aristotelische Metaphysik»; *Philosophisches Jahrbuch* 101 (1994) 1-21. In either approach, the notion of creation in Aristotle is generally disallowed except as it may be found in certain presuppositions or as the implicit yet logical conclusion to certain arguments; e.g., R. JOLIVET, «Aristote et la notion de création»; *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 19 (1930) 5-50, 209-235. Those who study Thomas' commentary on the *Metaphysics* bolster this reading of Aristotle as they emphasize the great advance on the philosophical discussion made by Aquinas as a Christian philosopher; e.g., F. X. MEEHAM, *Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1940); E. GILSON, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, trans. A. H. C. Downes (New York: Scribner, 1940), pp. 69ff; J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian «Metaphysics»: A Study in the Greek Background of Medieval Thought* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1951), ch. 19; ID., «Aquinas as Aristotelian Commentator», in *St. Thomas Aquinas: 1274-1974: Commemorative Studies* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974), esp. pp. 217-229.

² Cf. J. OWENS, «Aquinas as Aristotelian Commentator», p. 236f; M. JORDAN, «Theology and Philosophy», in *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. by N. Kretzmann and E. Stump (New York: Cambridge University Press, 1993), p. 247. The image, of course, is Thomas' own; cf. *In Boethium De Trinitate*, q. 2 a. 3 ad 5um. However, Thomas was concerned in that text with the use of philosophy *within* theology, and so the status of the commentaries remains problematic.

Thomas' position is warranted by Aristotle's own principles and hence not exactly abusive of the texts³. But therein lies the real question: is the Aristotle who appears in Thomas' discussions of creation the historical Aristotle or a Thomistic Aristotle? Are the arguments ones that Aristotle would recognize as his own or accept them as logically deducible from his own?

Even in his own day Thomas' use of Aristotelian philosophy was not without controversy. We can see a great uneasiness about Aristotelian philosophy in the condemnations of 1277 in which Thomas' own teachings seem to have been implicated⁴. The heated debates of that time are now continued in the controversy over what Thomas understood Aristotle to know and what constitutes a proper use of his texts⁵. Thomas was no doubt interested in pointing out the errors in Aristotle⁶. Yet at other times, he radically transforms Aristotelian terminology without calling attention to it⁷. Among Thomists there are those who want to emphasize the profound contribution made to philosophy by the Christian philosopher. Others see Thomas as simply a good philosopher advancing Aristotle's arguments on their own terms. Still others have no concern for evaluating Aquinas as a philosopher, Christian or otherwise, and view his work as inescapably theological, shot through with the fuller perspective that revelation provides.

What has become a touchstone of the debate is a controverted text from the *Summa Theologiae* in which we find the following judgment on ancient philosophers and their knowledge of creation:

³ E.g., L. J. ELDERS, «St. Thomas Aquinas' commentary on the *Metaphysics* of Aristotle»: *Divus Thomas* (Placentiae) 86 (1983) 307-326; A. GHISALBERTI, «Percorsi significativi della *Metafisica* di Aristotele nel Medioevo», in A. BAUSOLA and G. REALE (Eds.), *Aristotele: Perché la metafisica* (Milano: Vita e Pensiero, 1994), pp. 451-470.

⁴ Cf. R. HISSETTE, «L'implication de Thomas d'Aquin dans la censure parisienne de 1277»: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévale* 64 (1997) 3-31.

⁵ M. JOHNSON, «Did St. Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle?»: *The New Scholasticism* 63 (1989) 129-155. Johnson contends that Thomas indeed did attribute such a doctrine precisely because the error regarding Aristotle's view of creation is at many points explicitly limited to positing an eternal world. T. NOONE, «The Originality of St. Thomas's Position on the Philosophers and Creation»: *The Thomist* (1996) 275-300. Noone contends that Thomas proposed an original position that separated the question of the eternity of the world from its createdness thereby allowing him to posit a notion of creation in Aristotle. Creation is then defined not in terms of temporal beginning but in terms of total ontological dependency.

⁶ E.g., on Aristotle's mistake regarding the motion of the stars, *In XII Metaphysicorum*, lect. 9, n. 2558; on the eternity of the world, *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis*, 1, 116-119 (Leonine ed.); on the eternity of motion, *In VIII Physicorum*, lect. 2, n. 986.

⁷ E.g., *Summa Theologiae* I-II, qq. 6-17. One might argue then that the «Aristotelianism» of Thomas is fundamentally a myth because the only thing Thomas takes over from his distant predecessor is terminology. Cf. M. JORDAN, «Philosophy and Theology». More common perhaps has been the assertion that Thomas could not help but interpret Aristotle according to Christian revelation and therefore unknowingly infused pagan philosophy with bits of revelation, finding full-blown doctrines where only rudimentary notions obtain. Cf. J. OWENS, «Aquinas as Aristotelian Commentator», pp. 213-238. One author goes so far as to contend that taken at face value, Aquinas is actually «uttering a lie when he asserts, "Aristotle knows a *primum principium essendi*"» (F. X. KNASAS, «Aquinas' Ascription of Creation to Aristotle»: *Angelicum* 73 (1996) 503).

«They distinguished rationally between substantial form and matter, which they supposed to be uncreated. They perceived change to arise in bodies by means of essential forms. For these changes, the posited certain universal causes such as the oblique circle of Aristotle or the ideas of Plato. But matter is contracted through form to a determinate species, just as the substance of some species through accidents is contracted to a determinate mode of being, as man is contracted [or “determined”] through white. Both of these considered being under a particular aspect, either as “this being” or as “such being”. Thus, they assigned for the causes of things particular agents»⁸ [italics mine].

According to E. Gilson and A. Pegis, this article shows Thomas' clearest insights into peripatetic teaching⁹. Thomas clearly delineates what Aristotle (and Plato) attained to and in what way they fall short of a correct understanding of universal causality. Aristotle «arrived at the idea of creation only to the extent of asserting principles upon which creation could be based». But Aristotelian physicalism stood in the way of seeing those principles clearly. In fact, in other texts where Thomas seems to attribute a notion of creation to Aristotle, Pegis argues that Thomas is using Aristotle's principles and proceeding *secundum sententiam*. Hence, Thomas generally invests Aristotle's arguments with «an existential significance that they did not originally have»¹⁰.

However, there are a number of texts in which Aquinas seems rather clearly to attribute a notion of creation to Aristotle¹¹. Clear examples can be found in the *De Potentia* and the commentaries on the *Physics* and *Metaphysics*. Pegis and other Christian philosophers did not deny that such texts exist. Rather, their argument is based upon a distinction between Thomas' «existentialism» and Aristotle's «essentialism» wherein Thomas' interpretation is most certainly an addition to the

⁸ «[D]istinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant incretam; et percepserunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales. Quarum transmutationum quasdam causas universiores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem, vel ideas, secundum Platонem. Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut *homo* contrahitur per *album*. Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est *hoc ens*, vel in quantum est *tale ens*. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt» (AQUINAS, *ST* I, q. 44 a. 2c).

⁹ E. GILSON, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, trans. A. H. C. Downes (New York: Scribner, 1940), pp. 68f (n. 4, pp. 438-441). Cf. also A. PEGIS, «A Note on St. Thomas, *Summa Theologica*, I 44 1-2»: *Mediaeval Studies* 8 (1946) 159-168.

¹⁰ A. PEGIS, *Ibid.*, p. 167. Pegis contended there that what might seem to be an attribution of creation to Aristotle is actually a «consideration of creation», limited to the causing of all being by God. Thomas' reticence in the *Summa Theologiae* is then evidence of his more honest and critical appraisal as he separates out the explicit teaching from the implications of such teaching; that is, simply completing arguments and moving beyond Aristotle's «physicalism». L. Dewan has argued convincingly that Gilson and Pegis were simply following the lead of Maritain in protecting the authority of the «Christian philosopher». Cf. L. DEWAN, «Thomas Aquinas, Creation, and Two Historians»: *Laval Théologique et Philosophique* 50 (1994) 363-387.

¹¹ AQUINAS, *De Potentia* q. 3 a. 5; *In II Metaphysicorum*, lect. 2; and *In VI Metaphysicorum*, lect. 1; *In VIII Physicorum*, lect. 2 and 3. Cf. M. JOHNSON, «Did St. Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle?».

teaching of Aristotle¹². Thomas' discovery in that text of efficient causality, of a creative *ex nihilo* causality in the *Metaphysics*, for instance, has no foundation in the text. Thomas was neither in fact nor in intention an Aristotelian¹³. Such is the implication of an existentialist reading of Thomas, and that reading has provoked no small controversy¹⁴. More recent scholarship has, in fact, taken the more explicit references as more telling and attempted to read the *Summa* text in their light. In fact, it is hardly news that Thomas referred to a doctrine of creation in Aristotle. Among those who study Thomas' Aristotelian commentaries, it is assumed that he did. The problem is the status of that attribution: is it an interpretation or interpolation, use or misuse of Aristotle's teaching. And was Thomas interested in an historical reading or a philosophical interpretation, making clear what is only implicit? Further, was Thomas speaking as a philosopher or a theologian when so attributing parts of Christian doctrine to Aristotle? Some have even contended that Thomas spoke not as a «philosopher» nor even as a Christian philosopher. The «inaccuracy» of Thomas' reading proves that Thomas speaks as a Christian theologian even in the Aristotelian commentaries. Aristotle was simply the «language of the day», tools to be employed in the service of a new master, the science of theology.

The difference between Thomas being a reader or a misreader depends as much on an authentic reading of Aristotle as it does on an authentic reading of Thomas. And consensus is no guarantee of an «authentic» reading of either, especially of Aristotle. The *Metaphysics* has been described as «tortuous in the extreme»¹⁵. The multi-volume collection of articles, *Aristotle: Critical Assessments* testifies to the great divisions among modern Aristotelian scholars on the very nature and status of metaphysics, its subject and its attainment¹⁶. Any attempt to solve these dilem-

¹² Owens has furthered this view by arguing that in his reading of the *Metaphysics*, there is no fundamental notion of efficient causality. Aristotle's God is purely a final cause. J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, p. 13f.

¹³ F. VAN STEENBERGHEN, «The Problem of the Existence of God in Saint Thomas' *Commentary on the Metaphysics* of Aristotle», trans. J. Wippel: *The Review of Metaphysics* 27 (1974) 554-568; C. J. DE VOGEL, «Deus Creator Omnis: Plato and Aristotle in Aquinas' Doctrine of God», in *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy*, ed. L. P. Gerson (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983), pp. 203-227. They argue on the basis of the «authentic positions» of Aristotle and what is «admitted by all commentators» in order to point out that Thomas has taken advantage of ambiguities in the text. Thomas then offers not Aristotle but a Platonized Aristotle with major elements from Proclus and Dionysius. De Vogel contends that while Thomas is certainly influenced by Aristotle, the «accent» should be placed upon the Platonic character of Thomas' doctrine of God. Cf. DE VOGEL, *Ibid.*, p. 227.

¹⁴ Cf. G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1996) esp. pp. 105-121. For a concise critique of Thomistic Existentialism, see R. MCINERNY, *Being and Predication: Thomistic Interpretations* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1986), pp. 173-228.

¹⁵ J. BARNES, «Metaphysics», in ID. (Ed.), *Cambridge Companion to Aristotle* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1995).

¹⁶ Ed. L. P. Gerson (New York: Routledge, 1999). For an excellent response to the heated debates over the proper subject and scope of metaphysics, see R. MCINERNY, «Ontology and Theology in the

mas must take account of the meaning of Aquinas as well as the meaning of Aristotle at each point without assuming either one to be a conclusion from consensus.

It is undeniable that Thomas uses texts from Aristotle in theological discussions, and at least some of these contexts are completely alien to Aristotle's own intention. One need only turn to Thomas' discussion of inner divine relations (*ST* I, q. 28) or of the union of two natures in Christ (*ST* III, q. 4) to see examples of pagan philosophy being used within patently Christian discussions. Of course, such environments are alien to Aristotle and the conclusions reached may not be recognizable to him. At other times Thomas may even interject such principles and terminology with specifically Christian meaning¹⁷. The question is whether Thomas can do otherwise, or better, whether he self-consciously does either¹⁸. The fact that Thomas may on occasion take Aristotle's principles to their logical conclusion and beyond what Aristotle himself explicitly claimed or weave such principles into Christian theological arguments does not in itself invalidate his interpretation.

One of the fundamental problems in this debate is a pervasive assumption that Thomas pursued only one mode of interpretation and use. One cannot generalize his reading of Aristotle in one text, because Thomas wrote in very different styles with very different intentions. That there is a difference between his *Summa Theologiae* and his commentary on the *Metaphysics* is hardly debatable. It need not be the case then that Thomas was either always using Aristotelian principles to further the explanation of Christian doctrine or offering a critique of Aristotle's conclusions at every turn. He could have pursued different projects in different texts. In order to illustrate this point, we will examine three different types of texts while focusing on one subject: creation. In the process, we will be able to clarify the ambiguities surrounding the question of whether and in what sense Thomas attributed to Aristotle a notion of creation.

1. *De Potentia*

The *De Potentia* was composed shortly before Thomas began his *Summa Theologica*. The disputed questions are a peculiar type of text with rather peculiar advantages and disadvantages for understanding the thought of Aquinas. As a set of disputed questions, the text enjoys some of the lengthiest discussions of particular issues, often with a dozen or more arguments and counter arguments in each article. The textual units in the two *summae* are by contrast much smaller,

Metaphysics of Aristotle, in *Being and Predication*, pp. 59-66. McInerny employs Aquinas' commentary as he takes up the most controversial text of the *Metaphysics*, Book Delta. Indeed, far from being a useless or misplaced addition, it is for Aquinas and for McInerny the key to the whole book.

¹⁷ E.g., *Summa Theologiae* I-II, q. 55 on the definition of virtue.

¹⁸ Some have claimed that Thomas interjects «new meanings» into Aristotle unconsciously, the disastrous implications of which are obvious. Cf. J. C. DOIG, *Aquinas on Metaphysics* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972), pp. 384ff.

with fewer and truncated arguments. The disputed questions are also important for containing Thomas' determinations as a university master—the solution must be determinative and confirming of his magisterial office¹⁹. Once the topic is decided, the questions are taken from the gathering, sometimes the masters and students from the entire university. The master then organizes the questions and his response and then presents that response publicly over a period of days or months²⁰. The written record of such exercises became during the 13th century more and more a product of careful editing and thus contained a more extended consideration than was possible during the oral debate.

The ten questions making up the group known under the theme *De potentia* form roughly two groups: the first six concern the power of God, as absolute or generative or conserving; the last four questions concern the Trinity. On the face of it, there seems to be no direct connection and indeed one manuscript even entitles the work, *De potentia Dei cum annexis*²¹. The similarity of order and topics to that of the *Summa Theologiae*, Thomas' most carefully constructed theological work, however, suggests that there is a real unity in these questions²². According to that somewhat later text, the very reason for the revelation of the Trinity of divine persons was so that we would understand rightly the nature of creation (and our salvation) —that it is not necessary²³. Further, the generative power of God with respect to the divine Persons (inner processions) is intimately related to God's creative power (outer procession) as cause to effect²⁴. Hence, in the *Summa* the discussion of creation follows immediately the discussion of the Trinity and is intimately connected to it. (Thomas makes the same points in the *De Potentia*, yet not in so systematic a fashion). The structure of the *De Potentia* reverses that order and can be understood broadly as an Aristotelian procedure of investigation moving from effect to cause. Certainly, the order here is not a strict, logical procedure, but the point is that the topics are closely connected in Thomas' theology and should not be dismissed as some type of conglomerate for lack of an obvious principle of ordering.

Within this particular set of disputed questions, it is important to note the location of our text, in the middle of a discussion of God's power. In question

¹⁹ Cf. B. BAZÁN, G. FRANSEN, J. F. WIPPEL & D. JACQUART, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine* (Turnholt, 1985), pp. 13–149. It is important to note that the *disputatio* was a rather fluid and varied exercise with both public and private forms extending over several days or years. The *De veritate* for instance could represent as much as three years of such exercises.

²⁰ The length and difficulty of these questions, however, preclude the possibility of public presentation. According to J.-P. Torrell both the *De veritate* and *De Potentia* are more likely private disputes held in the context of Thomas' own classes over the entire year. Cf. J.-P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, trans. R. Royal (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1996).

²¹ MS Vat. Borghese 120, cited by J.-P. TORRELL, *Saint Thomas Aquinas*, vol. I, p. 163, n. 8.

²² On the *De Potentia*, cf. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Works* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1983), p. 200–211.

²³ Cf. *ST* I q. 32 a.1 ad 3um.

²⁴ E.g., *ST* I, q. 14 a. 8; q. 19 a. 4; q. 45 a. 6.

one Thomas discussed the absolute power of God: whether it is infinite, the application of the terms «possible» and «impossible», and omnipotence. Throughout that discussion, Thomas clarifies the character of divine power as opposed to finite, creaturely power. References to Aristotle are not infrequent in these articles²⁵. The second question concerns the generative power of God: whether it is essential or notional, directed by the divine will, whether there are many sons generated, whether it is an omnipotent power, and whether it is identical to the creative power. Here we have evidence as to unity of these questions regarding the power of God and the Trinity of Persons. The generative power both within and flowing out of God are related, and in fact Thomas argues that «generative power» signifies both notionally the inner processions and essentially the outer processions of creatures²⁶. It is also evident that we are certainly not dealing with a strictly philosophical discussion. References to the Trinity (as well as texts from Scripture and the Fathers) remind us that the data of revelation is in play throughout and that regardless of the philosophical appearance of these debates, they are the product of theological reflection²⁷. When Thomas comes to question three, on creation, he has already determined much about the power of God and even drawn the connection between the generation of the Son and the generation of creatures. There can be no distinction between the divine essence and divine power or between different powers. The creative and generative powers differ only «according to diverse respects to diverse acts»²⁸.

Question three is then not an abrupt introduction of creation but a more focused discussion. The nineteen articles in this question concern what kind of act creation is, its range, the primacy of God's act and the role of creatures, the status of the soul, whether creation is necessary or eternal, etc. The range of questions reflects perhaps more the concerns of the day rather than a complete exposition of the topic. Such is the nature of a disputed question. What is evident though is that the three articles preceding the fifth all concern creatures directly —either the nature of their origin, whether their origin marks them in some way, and whether the creative power is shared with them. The first article of the question discusses whether God is able to create *ex nihilo*²⁹. Thomas establishes there that the nature of God's power does not require matter. And from the *Liber de Causis*, Thomas takes the distinction of *creatio* and *informatio* to make more clear the notion that

²⁵ E.g., *De Potentia* q. 2 a. 1 on perfect power being generative; q. 1 a. 3 on defining possible and impossible; q. 3 a. 1 on defining possible in opposition to impossible rather than by passive potencies.

²⁶ *De Potentia* q. 2 a. 3c.

²⁷ In *De Potentia* q. 1 a. 4 Thomas discusses the two kinds of wisdom: philosophy and theology. Philosophy is concerned with inferior causes while theology is concerned with superior, uncaused causes. Hence, «possibility» and «impossibility» are determined differently by each science. Cf. AQUINAS, *In IX Metaphysicorum*, lect. 1.

²⁸ «[S]ecundum diversos respectus ad actus diversos» (*De Potentia* q. 2 a. 6).

²⁹ The placement of this question will be noticeably altered in the *Summa*. The order in the *De Potentia* seems to move from what could not be contradicted by the philosophers to what they actually assert. In the *Summa*, the first place goes to what is most evident to natural reason, i.e., the procedure is solid Aristotelian pedagogical order.

the very being of things is given by God and not only their form. Thomas then takes up a common objection presented on the basis of Aristotle's *Metaphysics* VII whereby the possibility of something precedes its actuality, hence, the passive potentiality of matter must «precede», a point taken from Anaxagoras and developed by Aristotle³⁰. Thomas points out that the argument drawn from Aristotle was actually used by Aristotle to contradict the Platonists on the generation of natural kinds by separated forms³¹. Aristotle's intention was to deny that any form can «inform» matter because the matter must possess a potentiality for it. It is a simple point about like generating like and did not concern the actual being of the matter (*In VII Metaphysicorum*, lect. 7; cf. *In I Metaphysicorum*, lect. 12, n.188).

For that reason, Thomas chose a text from Book V which lists metaphysical terms and their various meanings. According to Aristotle's definition of «possibility» in *Metaphysics* V³², the «possibility» of the world before its being is due to the active potency of a cause rather than the passive potency of some matter. The common rule that *ex nihilo nihil fieri* Thomas takes to apply to natural agents and not to supernatural ones. Aristotle's discussion of possible and impossible provides then a basis for dealing with a different sort of power, one not constrained to act by motion. Hence, Thomas does not use Aristotle to enunciate Christian doctrine but shows that Aristotle's arguments do not disprove it. The way is open for affirming another kind of causing. Thomas realizes the incongruence between the question and Aristotle's own text, especially as Aristotle addresses errors of the Platonists. Moreover, Thomas can open the door to *creatio ex nihilo* by way of Aristotle's discussion of divine, perfect power³³. We have then in this text an example of Thomas reading Aristotle *ex Aristotele*, i.e., according to Aristotle's own textual context and intention³⁴.

The passage that concerns us more directly is from article five. This article is best understood as a reconsideration of the issue from article one. In article one, the question was whether God created *ex nihilo*. The question in article five is whether anything is not created by God —either prime matter or quiddities. And it is in this context that Thomas introduces his survey of pagan philosophy and its progress *paulatim* toward considering the universal cause of being. One might argue that it is noteworthy where this survey is placed, for it would suggest that *creatio ex nihilo* is not something actually attained by any philosopher (i.e., in the manner in which God created, as in *ST* I, q. 44 a. 1), yet philosophers did attain to

³⁰ Cf. ARISTOTLE, *Metaphysics* VII, 6 and 7.

³¹ *De Potentia* q. 3 a. 1 ad 2. This example of Thomas' careful consideration of the context and object of Aristotle's argument says much about Thomas' sensitivity for the polemic of ancient Greece. Thomas did not ignore Aristotle's main interlocuter nor did he forget that the guiding concerns for Aristotle were not necessarily the same as those of the Theology Faculty in 13th century Paris. See, e.g., *In VII Metaphysicorum*, lect. 6, n. 1381f.

³² Ch. 12: 1019 a 15 - 1020 a 6.

³³ *De Potentia* q. 1 aa. 1-4.

³⁴ Cf. AQUINAS, *In I Metaphysicorum*, lect. 12, nn. 194 and 199.

an awareness that there can be only one uncaused cause, i.e., that things in the world are caused (which is the same conclusion positively expressed). Thomas notes that the first philosophers were content with material being and material causality: «They said that all forms were accidents and that only matter is substance [...] hence, they did not think there was a cause of matter»³⁵. Later philosophers began to consider substantial forms and the particular causes for things being this or that; however, they did not attain to universal causes³⁶. Still later philosophers, Thomas says, among whom are Plato and Aristotle, attained to a consideration of universal being itself. «They posited a universal cause of things»³⁷. And with this *sententia*, Christian faith agrees. Thus, little by little, generations of philosophers were able to attain to a rudimentary knowledge of a universal cause. And that universal cause accords with the Christian notion of creation in so far as it denotes a fundamental dependency of all things on one cause both for their nature and their being.

Thomas then presents three arguments to bolster this assertion. First is the Platonic argument that multiplicity is dependent upon unity both in number and the nature of things. Second, is the Aristotelian argument from the gradation of perfections in creatures. Such gradation demands a first, most perfect being from which everything else receives being³⁸. The argument proves two essential points: there is one first and most perfect, and all beings depend upon that one. He gives also Avicenna's argument that the real composition of created being is dependent upon some first being that is pure act. What is perhaps surprising is that this philosophical development toward an understanding of universal cause, including three proofs for the existence of a first being, is understood by Thomas to demonstrate that everything is created by God. The trajectory of the article suggests that the question is on the existence of God, but the conclusion is on the nature of things, i.e., that they are created. The text from Aristotle for example is used elsewhere by Thomas as proof of God's existence³⁹. Hence, for Thomas, to know that something is caused yields knowledge of the cause as well as additional insight into the subject itself as an effect⁴⁰. And this is where the context becomes

³⁵ «Primi philosophers omnes formas accidentia esse dixerunt, et solam materiam esse substantiam. Et quia substantia sufficit ad hoc quod sit accidentium causa, quae ex principiis substantiae causantur, inde est quod primi philosophi, praeter materiam, nullam aliam causam posuerunt; sed ex ea causari dicabant omnia quae in rebus sensibilibus provenire videntur; unde ponere cogebantur materiae causam non esse, et negare totaliter causam efficientem» (AQUINAS, *De Potentia* q. 3 a. 5). Cf. ARISTOTLE, *Metaphysics* I, chs. 3-7.

³⁶ «[T]ota eorum intentio circa formas speciales versabatur: et ideo posuerunt quidam aliquas causas agentes, non tamen quae universaliter rebus esse conferrent, sed quae ad hanc vel ad illam formam, materiam permutarent». This second group is most likely the Pythagoreans.

³⁷ «et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodrent» (*Ibid.*).

³⁸ The *quarta via* of *ST* I, q. 2.

³⁹ E.g., *ST* I q. 2.

⁴⁰ A circular argument is avoided here by the fact that the argument begins with the notion that material things cannot be the source of their own motion or their own being.

important. As mentioned above, the three articles prior to this one (5) deal with creation on the part of creatures and the way creation «marks» creatures as such. But how do these three arguments given define the term createdness? The first two arguments from Plato and Aristotle define the being of things in terms of receptivity because the cause of things is outside the group that constitutes things in the world. Hence, the distinction between God and the world, first cause and everything else, seems to underlie the very idea of a first cause. Not a first in a series such as a first human person, but a unique first, uncaused, immobile, perfect. The third argument from Avicenna⁴¹ adds the note that reception of being is actually a participation in being. The distinction between first cause and the world is then between what is composite and what is simple, pure act. Certainly, there is room to fill in some details from revelation about the fullness of this «distinction» between God and the world, but we do in fact have its rudiments in pagan philosophy, as Aquinas notes⁴².

It should be noted that this discussion of the development of pagan philosophy is not in a commentary on pagan philosophy, hence we do not get a determination of Aristotle's view but a use of one of his arguments. He is simply one pagan authority from which Thomas draws as an example of natural reason. What we can extrapolate from this particular use is rather limited. Indeed, throughout the numerous articles here on creation or even throughout the entire *De Potentia* text, we find Thomas invoking an argument or insight of Aristotle at many points. That Thomas finds Aristotle to be very useful, there can be no question, and his enthusiastic appraisal seems warranted. Yet Thomas is careful to delineate the intention of Aristotle's arguments. His definitions and principles of argumentation are readily employed by Thomas particularly as he clarifies what he takes to be Aristotle's own position. At no point in this text do we find an explicit judgment by Thomas on the extent of Aristotle's understanding. And consequently we do not have a neat answer regarding what Thomas considers to be the full

⁴¹ Cf. A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et l'existence d'après Ibn Sina (Avicenna)* (Paris: Desclée De Brouwer, 1937); G. C. ANAWATI, «Saint Thomas d'Aquin et la Métaphysique d'Avicenne», in *St. Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*, ed. A. Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974), vol. I, pp. 449-465. Anawati traces the interest and study of the Arab philosophers from Gilson's insistent pleading in 1927 to the latest editions of recent years. What Gilson thought indispensable for understanding Aquinas and his contemporaries soon became the favorite explanation of all things medieval by the third quarter of the twentieth century. Gilson has perhaps been proven right in the pervasive impact of the Arabic commentaries on Western thought; many aspects of Thomas' own polemic can be understood as responses, criticisms and even appropriation of Arabic teaching. Doig's study of Aquinas' commentary is built around a comparison with the Arabic commentators.

⁴² R. Sokolowski argues that the distinction is inaccessible to human reason alone, but his notion is defined largely by the freedom with which God creates. Cf. R. SOKOLOWSKI, *The God of Faith and Reason* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982), pp. 110ff. However, for Thomas, the identity of powers for generating within God and without suggests that what we learn from revelation only adds to our understanding of the fundamental dependency of things for their very being on God. (cf. *De Potentia*, q. 2 a. 6).

understanding of Aristotle on the dependency of creatures on God and the way such understanding falls short of the Christian doctrine⁴³.

2. *Summa Theologiae*

When we turn to a very similar text in the *Summa Theologiae*, Thomas appears surprisingly reticent in his evaluation of Plato and Aristotle. In our key text from q. 44 a. 2 mentioned above, it appears that they have not gotten beyond the understanding of substantial forms and particular causes. It seems that they fell short on the question of whether prime matter was in fact created or uncaused: Thomas says that «they» believed matter to be uncreated and that «they» considered particular being and not *ens in quantum ens*. Of course, some would solve the problem by noting the ambiguity of the references in this article. In fact, the three groups here in the Summa match rather well the three groups referred to in the *De Potentia*. The problem is the mentioning of Plato and Aristotle in the second group and no names in the third. One possibility is that the references are mere examples of a type of argument and not representative of the philosophers' general position. Plato and Aristotle would in that case not be indicted and would remain as potential members of the third group who considered the universal cause of things as beings. Further, what is signified by «both» (*utrique*) is not Plato and Aristotle specifically, but the first two groups: one understood only accidental changes; the other dealt with substantial changes⁴⁴.

The first group in both texts considered accidental forms and were limited to material causality. The second group or generation considered substantial forms and the causes for something being this or that. Thomas faults them (in both texts) for assuming the existence of matter and not dealing with its cause⁴⁵. The

⁴³ Even in q. 3 a. 17 on the eternity of world, Thomas does not categorically state what Aristotle did or did not believe but rather carefully delineates the import of a particular text. Thomas there limits himself to a consideration of the text in dispute, *Physics VIII*, whereby Aristotle is thought to have posited an eternal world by necessary reason. Thomas simply notes that the argument is directed against Anaxagoras and Empedocles and therefore circumscribed in its intention. Moreover, *diligenter consideranti, rationes ejus apparent quasi rationes disputantis contra positionem* —the position of Anaxagoras that the matter of the world does not have a cause. Thus, Aristotle was not considering the *exitus universi* from God, but the particular cause that is through motion. And his conclusion as he refutes Anaxagoras is that indeed the world in its matter and form is caused (eternally). Aristotle does not prove that the world is eternal but that it is not uncaused. This text can be construed as a judgment by Aquinas on Aristotle only with the qualification that it is a negative judgment, a denial that Aristotle meant what others have assumed that he meant. Cf. *De Potentia* q. 3 a.17c. and ad 17um.

⁴⁴ Cf. TH. PÈGUES, O. P., *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*, 21 vols. (Toulouse: Imprimerie et Librairie Édouard Privat, 1908), vol. III, pp. 14-15; L. DEWAN, «Thomas Aquinas, Creation and Two Historians». Indeed in light of the opinion of most commentators, it is very puzzling why Christian philosophers in the mid-20th century would hold to Pegis' interpretation and see in the *Summa* text a denial that pagan philosophy attained to a notion of creation. Cajetan points out that the attainment to universal cause of being *qua* being can be found «a thousand times» in Aristotle. See his commentary on *ST I*, q. 44 a. 2 (Leonine ed., vol. 4, pp. 458-459).

⁴⁵ Johnson's suggestion then that the «*utrique*» does not signify Plato and Aristotle.

third group is identified in the *De potentia* as consisting of Plato, Aristotle and their followers who considered being in general (*esse universalis*) and the universal cause of all things. In the *Summa*, this group is identified only by their consideration of *ens in quantum est ens* and to the cause of all things as beings⁴⁶. The similarity of these texts provides grounds for understanding the mentioning of specific arguments from Plato and Aristotle as examples only and not a general inclusion of these two within that group. In fact, it is evident in the objection and response sections of this same article that Thomas is quite capable of seeing variations or development within the writings of a single author. For example, from the *Physics* we have the rule that whatever comes to be, is made from a subject and *aliquo alio*. Prime matter is not composed, therefore not made by God. Thomas understands the text in *Physics I* to be a specific rule and is not Aristotle's final position. Aquinas responds to the objection by noting that «the Philosopher in *Physics I* was speaking about coming to be of particulars». The point is restricted to that text and does not necessarily apply to the later books in the *Physics* and certainly not to the *Metaphysics* in which being and its cause is discussed.

Given his clarifications in the *De Potentia*, however, one might expect Thomas to make more positive use of Aristotle at this point in the *Summa*, and to mention him by name in the third group, but he doesn't. Why? To answer that question, let us examine briefly the larger context of this article.

Question 44 begins what Thomas defines as the third major division of the *Prima pars*. In q. 2 he intimated that the Prima Pars concerns first what pertains to the unity of divine essence (qq. 2-26); second, what pertains to the distinction of divine Persons (qq. 27-43); and finally what pertains to the procession of creatures from God (qq. 44-119). At three points (qq. 2, 12, 32), Thomas argues that natural reason knows God only through creatures, as a cause is known through its effects. Natural reason can know God as the principle of all things, for that is one way of knowing that God exists. As we noted in *De Potentia*, the proofs for God's existence can also function (and sometimes do) as proofs for the createdness of all things, that all things are created or come from God. We must keep in mind that Thomas always proceeds from the general to the specific, from unity to distinction. He moved from the unity of the divine essence to the distinction of Persons (not from abstract to concrete)⁴⁷. Beginning in q. 44 he treats first the production of creatures and then their distinction (qq. 44-47). Then we are not yet at the level of natural kinds but are dealing with the existence of things *per se* —that they are and not what they are. For this reason we may say that Thomas' own discussion takes place in the third group mentioned above and not beyond it. This procedure can be helpful in determining the level of discussion in each article.

⁴⁶ Taken by Gilson and Pegis to be other Christian philosophers of the time.

⁴⁷ For a detailed discussion of the structure of the Prima Pars and its theological implications, see my «Thomas Aquinas' *De Deo*: Setting the Record Straight on his Theological Method»: *Sapientia* 53 (1998) 119-154.

That is, the notion of creation in the first few articles will be most general and fundamental.

In q. 44 we notice that the material that was united in *De Potentia* q. 3 a. 5 is here divided between the first two articles: on the necessity of everything being created by God (q. 1) and on whether prime matter itself is created by God (q. 2). Moreover, the material of *De Potentia* q. 3 a. 1 is now after the discussion of prime matter (*ST I*, q. 45 a. 1). Within the first and most general discussion in the *Summa*, Thomas employs the text from *Metaphysics* II in which Aristotle argues that what is *maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veris*. Thomas also turns to Aristotle to clarify whether necessary things are caused. The objection seemed to have equated necessary with uncaused, at least in regards to mobile things. However, necessary principles «cause» necessary conclusions; the necessity of an effect then does not preclude its being caused. And so Thomas once again uses the *Metaphysics* to interpret and to determine the *Physics* (to correct the «earlier» Aristotle), to indicate that the necessity of something does not deny its cause but only that it cannot fail to be when the cause obtains.

In this response, we see two references to Aristotle, one correcting or clarifying the other. This play in the one authority reveals an interesting feature of Thomas' reading of Aristotle. Thomas realized full well that the *Physics* and *Metaphysics* are different kinds of texts with different subjects. In this case, we see him noting the limited scope of the former in order to make room for the latter. In fact, it seems that Thomas gives the *Metaphysics* a corresponding higher authority, at least in regards to our subject. We see this same phenomenon in a. 2. There the first objection is taken from the *Physics*: *omne enim quod fit, componitur ex subiecto et ex aliquo alio [...] Sed materiae primae non est aliquid subiectum. Ergo materia prima non potest esse facta a Deo.* Thomas responds by noting the limitation of that text to the coming to be of particulars. He does not indicate that Aristotle should be identified with that limitation to physical particulars, as some contend. Rather, the text in question is so limited. Hence, it should be no surprise that Thomas' second response employs an argument from the *Metaphysics* to deny dual ultimate principles: every imperfect is caused by a perfect, therefore the first principle must be most perfect. Thus, in the same article, Aristotle is employed on both sides of the question, though not on the same point.

A more striking example of this interplay of texts is in q. 46. Thomas refers to Aristotle's *Physics* and *De caelo et mundo* in a. 1 as suggesting that the Philosopher thought the heavens to be uncaused because ungenerated. Thomas clarified the meaning of those texts by distinguishing uncaused from ungenerated. Aristotle was simply arguing that the heavens did not come to be by a process of generation. After clarifying Aristotle's argument, Thomas then notes what «we say [now]». Three times Thomas makes a determination concerning the import of an Aristotelian text and then concludes with *nos autem dicimus*. The contrast is not between error and truth but between two expressions, one negative and one positive. Thomas contends that what others take to be an assertion that the heavens and matter are not caused is actually an assertion that they did not come

to be by generation. And on this point, Thomas does not disagree. His response is that they came to be by creation. The Aristotelian position is not rejected but clarified in terms of its own limitation. Creation is then not antithetical to Aristotle's point but provides an answer for what Aristotle did not assert nor did he deny. Aristotle's «universal causality» is then subsumed into the Christian notion of *creatio ex nihilo*. The character of the world as created becomes subordinated to the nature of the divine work. The important point Thomas wants us to see is that Aristotle's argument in this and other cases should not be taken in absolute terms. Aristotle was only denying one type of coming to be⁴⁸.

Thomas is generally careful in determining the extent of Aristotle's claim in a given text. He rarely if ever allows a single argument to function as a general claim. The most fundamental claim of the Christian doctrine of creation is that everything is from God. There is only one first cause, one who is uncaused and all else is dependent upon that one for their identity and being. Thomas finds this notion in Aristotle. In the *Metaphysics* he finds Aristotle arguing for the fundamental dependency of all things on the first principle (*ST I*, q. 44 a. 1). Moreover, Aristotle's consideration of *ens in quantum ens* in the *Metaphysics* demonstrates for Aquinas that Aristotle understood universal causality (*ST I*, q. 44 a. 2).

If we were to search for general pronouncements by Thomas on what Aristotle understood, what he went right and where he erred, we will find very few such statements. And in general on the question of what pagan philosophers did or did not know, Thomas invariably discusses them without names at least in his *summae*. Hence, his determination of what natural knowledge can know of God (in q. 12 and 32) does not include names. Such is the nature of q. 44 a. 2 and also q. 46 a. 2. In the latter, Thomas delineates two groups among pagan philosophers: they all thought the world is eternal, but only some of them concluded that it is therefore uncaused, and this is an «intolerable error». Others, however, concluded that the world was indeed caused by God but necessarily so in such a way that the effect was virtually «instantaneous» to the cause, and therefore, eternally caused. Why he does not mention them by name is difficult to say. Certainly, what the philosophers actually understood is no unqualified answer to what natural reason in theory can know.

What we have established so far then is that Aristotle is cited in a. 1 to advance the argument that all things are created by God. Further, only the *Physics* text is cited as an example of a limitation in Aristotle of considering only particular coming to be and not being in general. The *Metaphysics* on the contrary seems to be used by Thomas as a corrective or alternative to the *Physics*, at least on some occasions. Also, in q. 46 (aa. 1-2), we can find a second reference to the success and failure of pagan philosophy. And that reference distinguishes not those who

⁴⁸ Thomas deals in much the same way with Aristotle's claim that there can be no void. He clarifies the notion of void as a space capable of a body but not yet having it. The notion of creation does not negate this assertion then because creation posits neither space nor time *ante mundum* (ad 4um).

understood the temporal beginning of the world from those who did not but among those who affirmed the eternity of the world, some understood there to be only one uncaused cause.

What is perhaps difficult for the modern reader to see is the real objection that underlies Thomas' discussion. The concern in the mid-13th century was that Aristotle actually demonstrated things contrary to the faith. Some seemed to have felt or feared that such articles of the faith had to be held in contradiction to rational arguments. From early philosophers and from the *Physics* and *De caelo*, it may seem that the world always was in the sense that its matter is ungenerated. And the apparent eternity of the world casts doubt on whether the entirety of the world was created by God as far as natural reason is concerned⁴⁹. Even the opening lines of Genesis do not clearly support the notion that God created the world *ex nihilo*⁵⁰. One might wonder then what is the status of our belief in creation from nothing.

What Thomas attempted to do then in his discussion is determine the scope of each argument that seems to contradict Christian faith. His is not a Bonaventurian dismissal of Aristotle as a faulty authority, nor an over-enthusiastic Victorine embrace of rational arguments for every doctrine⁵¹. Aquinas realized the importance of the work he was pursuing and the need to delineate what could and could not be known by reason. For, on the one hand, to assert that a particular tenet of the Christian faith could be demonstrated when the reasoning is faulty and weak is to invite derision⁵². On the other hand, to assert a theological tenet in the face of an apparent argument for the contrary brings the rationality of the faith into question. For Aquinas, there can be no division of truth. The conflict between philosophical argument and theological beliefs had led to what was known as a «two-truth» theory in the Arabic world. The philosopher in the Arabic world at that time was one who did not need revelation, but understood things more clearly than the average believer dependent upon scriptural metaphors. In Averroes, one

⁴⁹ On the implication of Aquinas in the 1277 condemnations and the changing attitude toward Aristotelian philosophy, see L. BIANCHI, «1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?», in *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, edited by J. A. Aertsen and A. Speer, *Miscellanea Mediaevalia* 26 (Berlin: Walter De Gruyter, 1998), pp. 90-110; J. THIJSEN, «What Really Happened on 7 March 1277?», in *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science: Studies on the Occasion of John E. Murdoch*, edited by E. Sylla, M. McVaugh (Leiden & New York: E. J. Brill, 1987), pp. 84-114; ID., «1277 Revisited: A New Interpretation of the Doctrinal Investigations of Thomas Aquinas and Giles of Rome»: *Vivarium* 35 (1997): 72-101; J. F. WIPPEL, «Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277»: *The Modern Schoolman* 72 (1995) 233-272.

⁵⁰ Cf. W. E. CARROLL & S. E. BALDNER, *Aquinas on Creation: Writings on the «Sentences» of Peter Lombard, 2.1.1* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997), pp. 1f.

⁵¹ Cf. RICHARD OF ST. VICTOR, *De Trinitate* I, c. 4.

⁵² Only in the Summa does Thomas bring forth this reason for not attempting demonstrations for what cannot be demonstrated. In his commentaries on the *Sentences* (1 d. 3 q. 1 a. 4) and on Boethius' *De Trinitate* (q. 1 a. 4) as well as in his *De Veritate* (q. 10 a. 13) Thomas argues that the Trinity of Persons, for example, is impossible to demonstrate. He offers numerous reasons for its impossibility. Only in the Summa does Thomas discuss the danger to the faith of employing non-cogent reasoning. Cf. *ST* I, q. 32 a. 1. For the same point made in the discussion of creation, see *ST* I, q. 46 a. 2c.

can find evidence that he allows for asserting truths by argument and truths on religious grounds that stand in opposition. Thomas wanted to avoid this fideistic stand for theology in the Christian West and the resulting crippling opposition of philosophy. Hence, he wanted to embrace pagan philosophy where he could and correct it where it fell short. The danger of misusing philosophy was no less than the danger of dismissing its claims.

It is not difficult to uncover in Thomas' writings notations concerning the errors of pagan philosophy, points at which philosophical claims and Catholic teaching are at odds. More commonly Thomas simply employs the best pagan philosophical teaching when it is useful for his discussion. And on the issue of creation, he does both, as we have seen in the *Summa Theologiae*. Thomas also pursues this course of action in his *In Sententiarum* and the *De substantiis separatis*. In the earlier text, Thomas finds it necessary to correct the characterization of Aristotle's position offered by Peter the Lombard. Aristotle's error then was not in positing multiple principles but in assuming the eternity of the world. Indeed, Aristotle's position agrees with Catholic teaching in positing only one first principle, which, according to Thomas, is most evident in the *Metaphysics*⁵³. Much of the confusion on this matter seems to have arisen from the apparent necessity of immaterial substances. In the *De substantiis separatis* (among other texts), Thomas clarifies the problem by pointing out that when Aristotle or even Plato posited necessary or eternal immaterial substances and celestial bodies, they were not denying that they had a cause⁵⁴. For Thomas the notion of creation at its core is not a statement about the world's beginning but its dependency upon God for its very being. And this notion he finds in both Plato and Aristotle. The error of the pagan philosophers and in fact the impossibility of knowing by reason the *novitas mundi* is a minor rather than a major problem in understanding rightly the world as created⁵⁵.

Compare this position with the following: «sic creatio potest demonstrari, et sic philosophi creationem posuerunt» and indeed such creation involves «omne id quod est in re»⁵⁶. In fact, Thomas argues that reason cannot abide a formless

⁵³ Aquinas, *In II Sententiarum*, d. 1, expositio textus. Cf. also *In II Sententiarum*, d. 1 q. 1 a. 5. References taken from M. JOHNSON, «Did St. Thomas Attribute...?».

⁵⁴ Aquinas, *De substantiis separatis*, ch. 9.

⁵⁵ These texts, however, appear to put some distance between Thomas and many commentators on Aristotle, medieval and modern. Moreover, on the larger question of whether the doctrine of creation is an article of faith known only by revelation, Thomas does not represent popular opinion in his own time or today. His position puts him at odds with his own teacher, Albert the Great, in addition to Bonaventure and others. And considering the opposition (some would even say the «specter of condemnation» in so far as many would contend that Aquinas was himself at least one of the targets of the 1277 condemnations), one might ask why Aquinas defended Aristotle (and Plato). After all, his teaching on natural science was forbidden at the University of Paris up until 1225 and many theologians made efforts at the time to show the deficiencies of Aristotle on fundamental issues. Note that the commission set up to «correct» Aristotle did not complete its task primarily because its head died shortly after appointment and the political will was changing.

⁵⁶ Thomas, *In II Sententiarum*, dist. 1 q. 1 a. 2. For an excellent survey of the literature on Aquinas and the doctrine of creation, see S. E. BALDNER & W. E. CARROLL, *Aquinas on Creation*, introduct-

matter (*ST I*, q. 44 a. 2). And according to his reading of *Metaphysics* (Bk. 2, ch. 2), Aristotle also said that what is «maxime ens» is the «causa omnis entis»; that is, the imperfect beings (mixture of act and potency) are caused by the most perfect. Hence, the metaphysicians consider not things as this or that but as beings, caused beings the most common category (note that prime matter would have otherwise entered metaphysics as a cause of sorts, but it does not; thus, it is not «prior» to the composite).

3. In *Metaphysicorum*

In studying Aquinas' commentary on Aristotle's *Metaphysics*, we will set aside questions of the unity or Platonism in Aristotle's text. First, Aristotelian scholarship has almost in mass turned away from the genetic issues so avidly pursued in the early twentieth century toward interpreting the work itself⁵⁷. Secondly, Thomas read the work as a unified whole, and a well-ordered one at that⁵⁸. And it is Thomas' use of the text that concerns us in this study.

Some contend that the commentaries are merely objective investigations of what Aristotle meant and consequently give us no clue as to Aquinas' assessment⁵⁹. Proponents of this view tend to import modern notions of commentary in which the text is treated primarily as an artifact. But if our aim is to understand Thomas' use of Aristotle, we will have to become sympathetic to Thomas' own enterprise as a medieval theologian; and such is not a strictly historical interest in Aristotle. As a medieval theologian, Thomas was foremost concerned with questions of truth. One does not comment on a text for the sake of the text or its author, but because the text has been deemed to be helpful in the pursuit of truth. In the same way, the value of those in Aristotle's narrative of ancient philosophy (*Metaphysics I*) is measured by the stimulus and direction they provided for others to reach the truth. So it is with Aristotle in the hands of St. Thomas. One may discuss and write about a text today that is not at all believed to be true but only interesting. But what does not bring one to truth was not "interesting" to the

ion. On the debate among Thomists regarding whether Thomas attributed a doctrine of creation to Aristotle, cf. L. DEWAN, «Thomas Aquinas, Creation, and Two Historians». Dewan shows that Gilson and Pegis were more dedicated to modern conceptions of Christian philosophy than to an honest reading of Thomas and imputed to him some dishonesty in his use of Aristotle.

⁵⁷ J. OWENS, «Metaphysics Revisited» and current studies listed.

⁵⁸ On the interpretation of the *Metaphysics* according to several medieval authors, see A. GHISALBERTI, «Percorsi significativi della *Metafisica* di Aristotele nel Medioevo», in *Aristotele, Perché la metafisica*, pp. 451-470. For a modern reappraisal of the unity of the *Metaphysics* in the face of the ontology/theology debate, see F. INCIARTE, «Die Einheit der Aristotelischen *Metaphysik*».

⁵⁹ One author contends that Thomas wrote no philosophy «in his own voice» but changed philosophy into Christian theology as Christ changed water into wine. M. JORDAN, «Philosophy and Theology», in *The Cambridge Companion to Aquinas*, pp. 232-251. R. McInerny points out, however, that examples from the *Ethics* commentary enables us to «conclude nothing» about Thomas' commentary on the *Metaphysics*. Cf. R. MCINERNY, *Being and Predication*, p. 78.

medieval thinker⁶⁰. Thus, at the very outset we can set aside one reading of Thomas' commentaries on Aristotle that assumes a disinterested perspective or the aim of highlighting differences between the pagan text and Christian doctrine.

Others have found such an invasion of Christian doctrine in the commentaries as to render them useless for understanding Aristotle himself. J. C. Doig, for instance, sees no problems with an "incursion" of Thomas' own metaphysics into the commentary⁶¹. Because Thomas is not conscious of such differences between Aristotle's views and his own, there is no blame. Unfortunately, this explanation casts Thomas' commentary in a very bad light. Many scholars see at least some distance between Aristotle's text and Aquinas' interpretation on some points, such as whether the subject is separate substances or common being. The central question concerns the nature and extent of that distance. Thomas' commentary is no philological analysis nor a strictly historical investigation. Yet there is also no indication that Thomas employed any scriptural or patristic authority in his commentary. The authorities in play throughout include only other Aristotelian texts and commentators and is, therefore, arguably a strictly philosophical commentary⁶². Thomas is then arguably dealing with Aristotle on his own terms, *Aristoteles ex Aristotele*.

Yet even with his careful attention to the text and self-limitation of employable authorities, Thomas does give the impression that his metaphysics is not that of Aristotle. For instance, the essence/esse distinction is not explicit in the *Metaphysics* but seems to be something originating with Avicenna; and in fact Thomas explicitly addresses Avicenna when he discusses that distinction⁶³. However, it need not be the case that Thomas' conclusion at any one point is based solely on that specific point in the text. In fact, Thomas does not hesitate to link parts of the text showing relations and implication. That is the work of a good commentator —make sense of the whole and the details. Moreover, to be fully engaged with other commentators adds stimulus and insight to the enterprise. Just as it

⁶⁰ Concept of «interest» being defined by its mediation between the self and true understanding (especially of the self) from R. Brague, Sorbonne, Lecture at the University of Notre Dame, 1999.

⁶¹ J. C. DOIG, *Aquinas on the Metaphysics*. In general, Doig's work has been met with adverse reviews, particularly regarding his reading of the commentary as he attempts to situate it within the historical context. F. X. Knasas' recent work bears an interesting similarity to that of Doig: KNASAS, «Aquinas' Ascription of Creation to Aristotle». Knasas, however, pays no attention whatsoever to the Arabic influences nor does he seem to be aware of Doig's work, but his conclusion is the same: Thomas read into Aristotle a Thomistic metaphysics but was unaware of it. For an intense criticism of this position, cf. V. J. Bourke's review in *The Thomist* 37 (1973), pp. 241-243; G. PERINI, "Il Commento di S. Tommaso alla Metafisica di Aristotele: *Divus Thomas* (Placentiae) 77 (1974) 106-145. Perini is more even-handed than Bourke and after ample consideration, concludes: «Se la metafisica contenuta nel Commento fosse realmente quella che Doig ci presenta, dovremmo dire che il giorno in cui Tommaso ha preso la penna per scriverla non andrebbe registrato tra quelli fausti per il pensiero umano».

⁶² Cf. L. J. ELDERS, «St. Thomas Aquinas' commentary on the *Metaphysics* of Aristotle». Indeed, even J. Owens who sees a great difference between Aristotelian and Thomistic metaphysics agrees that the work is strictly philosophical. Cf. J. OWENS, «Aquinas as Aristotelian Commentator», pp. 217ff.

⁶³ AQUINAS, *In IV Metaphysicorum*, lect. 2 , nn. 554-558.

would be foolish for someone to comment on the *Metaphysics* today without knowing anything of contemporary debates, so Thomas would have only handicapped himself by ignoring other interpretations. Thus, before one can say that Thomas has introduced ideas into the text or inferred a metaphysics that is not there or that he has used the text to articulate a distinctively Christian metaphysics, one must first determine what a good commentary should look like. Ultimately, the criterion for judging cannot be a simplistic pure view of the target text⁶⁴. The sheer difficulty of the *Metaphysics* precludes such criteria. And, in fact, the great differences among those who have studied Thomas' commentary belies the complexity of the problem.

We have been discussing the *Metaphysics* throughout this article, hence, we already know Thomas' position with respect to our topic. We already know that he sees in the *Metaphysics* the fundaments of a notion of creation, proof that Aristotle understood that there is one universal cause of all things in their very existence. In order to illustrate the nature of Thomas' commentary then, it is necessary only to draw our attention to one passage.

In Thomas' commentary on *Metaphysics* VI, he makes the following comment:

«For these immaterial and immobile causes are the causes of sensible things evident to us because they are beings in the highest degree, and therefore are the causes of other things, as it was evident in the second book. Therefore it is apparent that the science that treats these beings is first in the order of sciences and considers the common causes of all beings. Hence, there are causes of beings as beings, which is the concern of first philosophy, as [Aristotle] proposed in the first Book. From this it is quite evident that the opinion of those who contended that Aristotle believed that God is not the cause of the substance of the heavens but only of their motion, is false»⁶⁵.

Some readers have noted that this comment in Bk. VI is «sudden» and «without warning» and for that reason interpreted as evidence for an the intrusive character

⁶⁴ Typical studies begin with an attempt to define first the «pure» Aristotle. E.g., F. VAN STEENBERGHEN, «The Problem of the Existence of God in Saint Thomas' *Commentary on the Metaphysics* of Aristotle», 555. Such attempts, however, are rendered immediately problematic by the very complexity of the text. It is «rife with interpretive difficulties» (*Aristotle: Critical Assessments*, Ll. P. Gerson, p. XX), «extremely difficult terrain» (J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian «Metaphysics»*, p. 25); «desperately difficult» (W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, Translation with Introduction and Commentary, 2 vols. [Oxford: Clarendon Press, 1924], I, p. VI).

⁶⁵ «Hae namque causae immateriales et immobiles sunt causae sensibilibus manifestis nobis, quia sunt maxime entia, et per consequens causae aliorum, ut in secundo libro ostensum est. Et per hoc patet, quod scientia quae hujusmodi entia pertractat, prima est inter omnes, et considerat communes causas omnium entium. Unde sunt causae entium secundum quod sunt entia, quae inquiruntur in prima philosophia, ut in primo proposuit. Ex hoc autem apparet manifeste falsitas opinionis illorum, qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae caeli, sed solum motus ejus» (AQUINAS, *In VI Metaphysicorum*, lect. 1, n. 1164). One can find a similar statement much earlier in the commentary: «Ex quo ulterius concludit quod principia eorum, quae sunt semper, scilicet corporum caelestium, necesse est esse verissima [...] quia nihil est eis causa, sed ipsa sunt causa essendi aliis. Et per hoc transcendent in veritate et entitate corpora caelestia: quae etsi sint incorruptibilia, tamen habent causam non solum quantum ad suum moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic Philosophus expresse dicit» (AQUINAS, *In II Metaphysicorum*, lect. 2, n. 295).

of Thomas' commentary. There simply does not seem to be any specific line in the text at that point to warrant Thomas' comment. Aristotle's text does say anything explicit no this subject at this point in the text. He is only discussing the nature of the science, the scope of the science that is metaphysics. And for Aristotle, as for Thomas, there must be a clear distinction between natural science and metaphysics in order that the latter maintain its own sphere of endeavor. In point of fact, the more general character of the latter implies that it is also higher. Metaphysics concerns not particular kinds of beings but being in general, the very being of things. The causes of beings as beings must themselves be higher, immaterial and immobile. In Aristotelian science, the investigation of the subject terminates and includes the investigation of causes. Hence, this science cannot be concerned merely with common being nor can it treat only a particular, higher class of things or even a single nature. It is both theology and first philosophy, because the being it investigates is both the being which is common or general and the being which is primary. For that very reason, Thomas cannot abide by any interpretation that denies to Aristotle the notion of a universal cause. The science demands it in order to be whole and complete, for it to make sense. What is for Thomas the strongest evidence is for moderns the greatest stumbling block —the very nature of an Aristotelian science, what makes a given study a science, complete and differentiated.

As Thomas reads him, however, Aristotle's arguments are intricate and interwoven, parts of a larger whole that is the science of metaphysics. No single argument is properly understood without its complete context. For Thomas, it is important whether a given statement is from the *Physics* or the *Metaphysics*, as we have seen in our study of the *Summa Theologiae* discussion. Moreover, Bk. II of the *Metaphysics* cannot be understood without Bk. XII and vice versa⁶⁶. The vision of metaphysics or the science of metaphysics is what one finds in those pages. And that science becomes clearer as one proceeds from one book to the next, as one proceeds toward a knowledge of the cause of the subject genus⁶⁷.

Hence, what is clear to Thomas may not be clear to a modern commentator simply because the style of reading the text is different. J. Owens notes that Thomas keeps very close to the text as modern commentators are wont to do, yet Thomas interjects things that jar the modern reader, including Owens. Thomas, however, is not attempting to discern the *Ur-text* or the core and most authentic text. For him, the text at hand is the object of concern and as one proceeds through the whole in its own order, one comes to understand larger arguments and implications as one works through more detailed discussions. And it is that

⁶⁶ See, for example, the many references to later books in Aquinas' commentaries on Bk. III, lect. 7-15; IV, lect. 2; VII, lect. 9, and 16; and references to earlier books in VIII, lect. 1; IX, lect. 1; X, lect. 4; XI, lect. 1, 8; XII, lect. 6. In addition, Thomas often begins his discussions of each book with reference to the order and contents of the larger context. The first lectures for Bks. VI, X and XI are excellent examples.

⁶⁷ Cf. AQUINAS, *In Metaphysicorum*, prologue.

larger picture that Thomas keeps in view as he comments, as we can see in Bk. VI. In this book, Aristotle is concerned with the scope of metaphysics, its subject and distinction from other sciences. For the past century, the very subject of Aristotle's *Metaphysics* has been the focus of heated debate⁶⁸. Is it a theology or an ontology? A discussion of separated substances or common being? One's answer typically depends on which book one focuses on. The problem becomes even more serious if one buys into the typical reordering schemes influenced by the work of Natorp, Zeller and Jaeger. These schemes propose to uncover in the text two separate and even contrary investigations. One is then free to chose which is the more authentic or mature opinion of the ancient philosopher. On the other hand, not a few see in the very controverted nature of the debate a solution that encompasses both⁶⁹. And according to Thomas' prologue to his commentary, the distinction is in fact a false one. Metaphysics considers what is most universal, first causes, and separated substances; yet only one is the subject properly speaking: *ens commune*. A subject is known only by knowing its cause, hence, one is more properly the subject and the other the goal. Just as physics then rightly ends with the knowledge of the Unmoved mover, so metaphysics ends with the uncaused cause⁷⁰.

Thomas characteristically begins his commentary on this book by considering its place within the larger context of the work. He surveys the contents of Bks. IV-VII in order to show the logic and importance of this sixth book. Bk. IV concerned the actual subject under consideration and the necessity of the multiple signification of these terms as comes in Bk. V. This book contains Aristotle's consideration of a multitude of terms and shows they way they, like «being», can be understood in many ways. The proper study of the subject of metaphysics, being, begins here in Bk. VI. Thomas is insistent that if being is the subject, as indicated in Bk. VI, then its causes must be investigated; hence, this investigation is at once a justification and requirement to attain to the first cause of all. It is noteworthy also that Thomas finds the notion of creation in Bk. VI on method rather than in Bk. VII which contains the actual resolution of certain problems in this science such as distinguishing between essence and being. Thomas sees in the very distinction of

⁶⁸ For a concise survey of the *status quaestio* since P. Natorp's dichotomous deconstruction of 1888, see J. OWENS, «The Doctrine of Being in the Aristotelian *Metaphysics*—Revisited», in P. MOREVEDGE, ed., *Philosophies of Existence: Ancient and Medieval* (New York: Fordham University Press, 1982), pp. 33-59. Natorp was developing a distinction traceable to Suarez between metaphysics as a special and as a general science. This division was eventually developed into a division of studies between ontology and natural theology at Louvain and the Collegium Angelicum by the beginning of the twentieth century (cf. G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, pp. 104f). In Aquinas' commentary, we find no such dichotomy. In fact, R. McInerny reminds us that according to Aquinas it is more appropriate to see in Aristotle's metaphysics a range of subjects, the principles and causes of being, in order to understand being *qua* being. R. MCINERNY, *Being and Predication*, pp. 59ff.

⁶⁹ Cf. W. D. LUDWIG, «Aristotle on the Science of Being: *The New Scholasticism* 63 (1989) 379-404. J. Aertson sees a similar unity in Aquinas' commentary, «Method and Metaphysics: The *via resolutionis* in Thomas Aquinas»; *The New Scholasticism* 63 (1989) 405-418.

⁷⁰ Cf. ARISTOTLE, *Metaphysics* VI: 1026 a 27-32.

this science the necessity of universal causality. The structure of Aristotelian science demands it, if in fact metaphysics concerns reality and not mere grammar.

Returning to our quoted passage, we can see the way the very science of metaphysics is for Thomas an important part of the discussion. Thomas points out that the very subject of the science is a useful indicator of what Aristotle understands. In the first chapter of that book, Aristotle lays out what he sees to be the distinguishing feature of this science. Other sciences study this or that thing, some particular class, but only this science studies being itself. And unless someone were to be confused on this matter and think Aristotle is an essentialist, he adds the contrast of «whatness» or «substance» of things. That is, Aristotle is distinguishing between the being of things and their whatness or substance. Surely, the being he has in mind is therefore other than the whatness, the «essence» as Thomas will say. The study of being is not taken up in natural philosophy because it considers particular beings. The consideration of the common causes of being itself must be prior and distinguishable. Hence, if metaphysics is a separate science because it studies being as being, then the cause of being will be included, and this cause is more than the cause of motion. This cause causes being itself.

According to Thomas, the suggestion in Aristotle that the world came to be from nothing, at least in so far as it is not generated through a substantial change, can be signified by the [positive] name, creation —in the *Metaphysics*. Thomas gives a similar reading in his early *Sentence* commentary. In response to the apparent necessity of preexistent matter for the formation of creatures, Thomas suggests that there are two types of agency: one that causes through motion and one that gives being (*quoddam divinum quod est dans esse*⁷¹). The former requires a passive and an active potency; the latter requires only an active potency. «Giving being» (*dans esse*) is then to be understood according to the Christian notion of creation, not bringing form to matter but bringing something wholly into being⁷². And in so far as «giving being» means that *everything* is produced from a first principle, that notion is rationally accessible. What Thomas terms a «certain reception of being» is then not to be understood as an order of unformed to formed, from potential to actual; rather, as night follows day, so being follows non-being in creation. And this notion Thomas finds in the pagan Philosopher.

Conclusion

There is no question that Thomas made great use of the whole of the Aristotelian corpus. One cannot but be struck by the sheer number of references to Aristotle throughout Thomas' discussion of creation in practically every major work from the *Sentence* commentary to the *Summa Theologiae*. The question is whether what comes out of the Thomistic grinder is Aristotle's teaching, Thomas'

⁷¹ THOMAS, *In 1 Sententiarym*, d. 1 q. 1 a. 2.

⁷² «[P]roducere rem in esse secundum totam suam substantiam» (*Ibid.*).

teaching or some monstrous confusion of the two⁷³. What is at stake here is not the level of purity in a particular commentary or the extent of condescension in making the best of an imperfect system of thought. Rather, the issue concerns the nature and unity of truth⁷⁴. If, like medievals, we are sympathetic to the aims of the philosophical text and our desire to understand it is of a piece with our seeking after the truth, then we must be committed to more than an historical reading of the text, although a good reading must encompass that as well. The body of commentary that grows up around a given text adds to the discussion and enriches it. What we must consider is whether the basic text can bear the weight of this enriched discussion, whether there remains a serious organic unity between the text and its growing body of commentary.

According to Thomas, there is in Aristotle an understanding of the universal cause of all things, that being itself must have a cause. Thomas finds such understanding suggested in various passages but most clearly in Aristotle's discussion of the science itself, its subject and distinction from the other sciences. In his avowedly theological works, Thomas investigates what can and cannot be known by natural reason, or, more accurately, what pagan philosophers have in fact attained. And just as Augustine saw a portion of the Johannine prologue in Neoplatonic texts, so Thomas sees in Aristotle the rudiments of Christian belief about the origins of the world. In his commentary on the *Metaphysics*, Thomas probed the boundaries of what in fact Aristotle understood and what he was working toward. In doing so, Thomas took up Aristotle's own intention, the pursuit of truth, and sought to provide deeper roots for Christian belief in the soil of natural knowledge. Such understanding bears witness to the unity of truth, the continuity between what is naturally known and what is supernaturally revealed. Indeed, the two overlap and convince us more of what is revealed yet beyond our reach.

⁷³ M. Jordan sees a clear separation between Aristotle's philosophy and Thomas' theology. Thomas speaks only as a theologian and therefore must transform Aristotle's philosophy for theological use. Jordan contends, however, that Thomas is a good and faithful commentator and does not inject his commentaries with his own views. What we find in the commentaries is only an objective rendering of the text as Aristotle himself understood it. Owens, on the other hand, sees Thomas performing a similar «baptizing» of Aristotelian philosophy in the commentaries themselves. He argues for major differences between A. and T. on various issues and assumes fuller Christian doctrines when terms are used (e.g., creation). Owens, «Aquinas as Aristotelian Commentator», p. 213 and 238. Grabmann and Chenu would agree with Owens on this point, but none of them impute Thomas with bad motives, only an inability to do otherwise. M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben* (Munich: Max Hüber, 1926), pp. 305-306; M.-D. CHENU, *Towards Understanding St. Thomas*, trans. A.-M. Landry and D. Hughes (Chicago: Regnery, 1964), p. 209, and 206, n. 9. O. H. Pesch follows Grabmann and Chenu on this matter but leaves open the question of whether this supposed inaccuracy of Thomas' commentary extends to the notion of creation. O. H. Pesch, *Thomas von Aquin* (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1988), pp. 131-139.

⁷⁴ It is a relatively recent phenomenon whereby one is thought to understand a given text best by dissecting it into its constituent parts and even according to its supposed chronological construction. In every philosophical text we look for contradictions and development as a way of getting at the naked or first opinion. We weigh the earlier against the later Augustine or Wittgenstein. We choose one as the more authentic, usually the later one, and prune off the less mature opinions.

«Faith seeking understanding» is not a vague hope but an earnest endeavor for the medieval theologian. The pursuit of understanding that is metaphysics roots theology more firmly in our natural ways of knowing and prevents Christian faith from becoming fideistic, from beating a cowardly retreat from the world into mere confessional categories. At the same time, however, for such work to be valid, it must be done on natural reason's own terms, or in this case, Aristotle's own terms. The text may indeed be subordinated to the truth, yet this order does not give license to violate the text. The text is or is not a guide; it cannot be other than it is nor can the commentator perform such change. The seriousness with which Thomas reads Aristotle then is seen best in his few indications where Aristotle has erred. Those who explain Thomas' interpretation and use of the *Metaphysics* in terms of misuse are imputing Thomas with an intellectual dishonesty of the worst sort; one that would fully justify the ravaging of just any philosophical work, even that of Foucault, for the expression of Christian doctrine. We cannot forget that Aristotle was not the only philosopher available to Thomas. He chose Aristotle because he saw in the ancient Greek the master of those who know, a serious and useful guide for understanding the world.

TIMOTHY L. SMITH

Thomas Aquinas College,
Santa Paula, California.

LA VERDAD, RAÍZ DE LA LIBERTAD

I

Es casi un lugar común caracterizar la modernidad filosófica por la centralidad del sujeto frente al objetivismo de la filosofía anterior (antigua y medieval) y la exaltación del sentido de la libertad individual frente a distintas formas de autoritarismo gubernamental o religioso. Desde perspectivas muy variadas se coincide en asentarlo¹.

Estos dos aspectos están íntimamente ligados. Volcado el pensamiento a su propia interioridad (la historia comienza con el *cogito* cartesiano, con sus antecedentes nominalistas², y se prolonga recorriendo los tiempos basta la reacción contemporánea de los autotitulados *postmodernos*), olvida el ser extramental y con él to-a regulación externa, no sólo del conocer, sino del querer: la voluntad decide sin más norma que ella misma: del autonomismo óntico kantiano se transita fácilmente hasta el «acto gratuito» sartreano, plenamente libre porque inmotivado, hecho sin razón³.

La filosofía, contra lo que muchos desinformados piensan, vive en el clima cultural de cada tiempo histórico. Sin caer en las fáciles simplificaciones del historicis-

¹ Cfr. W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, 2. Aufl. (Berlín, 1921), trad. E. Ímaz: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1947), pp. 255-308; E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Berlín, 1927), trad. A. Bixio: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* (Buenos Aires: Emecé, 1951), pp. 160-237; ID., *Die Philosophie der Aufklärung* (Berlín, 1932), trad. E. Ímaz: *Filosofía de la Ilustración* (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1950), pp. 17-52; R. RANDALL, *The Making of the Modern Mind* (New York, 1942), trad. J. A. Vázquez: *La formación del pensamiento moderno*, Buenos Aires: Nova, 1952), pp. 115-207.

² Cfr. R. JOLIVET, *Les sources de l'idéalisme* (París, 1938), trad. A. Guruchaní: *Las fuentes del idealismo* (Buenos Aires: Dedebe, 1945); J. MARITAIN, *Humanisme intégral* (París: Ferdinand Aubier-Éditions Montaigne, 1946), trad. A. Mendizábal: *Humanismo integral* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975), pp. 17-30.

³ Cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (1778), trad. E. Rovira Armengol: *Crítica de la razón práctica* (Buenos Aires: Losada, 1961), pp. 8-9; J.-P. SARTRE, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique* (París, Gallimard, 1943), trad. J. Valmar: *El ser y la nada* (Buenos Aires: Losada, 1989), pp. 542-546.

mo, de hecho refleja los diversos matices que en cada época reviste el modo de pensar y de sentir del común de las gentes. Y, sin estar determinada por ellos, no sólo no es ajena, sino que asume las inquietudes, los anhelos, los ideales de la época para explicarlos y procurarles una solución. Si en esto está acertada o no, lo debe responder la experiencia.

La edad moderna se abre con el clamor del humanismo renacentista, que desea liberarse del peso de un medioevo que considera «bárbaro» en su literatura, arquitectura, estatuaria, pintura, etc. Le sigue la rebelión luterana, que busca liberar a los cristianos de una autoridad eclesiástica que le marca hasta el modo de interpretar la Biblia. La organización de las naciones fuertemente centralizadas por las monarquías absolutas provoca reacciones en defensa de la libertad individual. La Revolución Francesa se hace en nombre de la libertad. Las ideas revolucionarias alimentan los movimientos independentistas de los países coloniales. Las rebeliones proletarias contra la opresión del capitalismo buscan una liberación. Y el mismo capitalismo proclama principios liberales.

Nada parece más humano que este anhelo de libertad. Pero a la vez no se podrá negar que de hecho ha provocado inhumanos enfrentamientos, choques, violencia, muertes (baste recordar la guillotina que en París y en Lyon estuvo cortando cabezas durante tres meses en forma ininterrumpida). Y el fin de las luchas por la liberación no ha sido siempre positivo: de una opresión se ha pasado a otra opresión, a veces más grave todavía. Se espera siempre que tras la independencia surja una era de paz y bienestar. Casi siempre han seguido en distintos países, incluso el nuestro, décadas de anarquía, luchas intestinas, tiranías. Lógicamente surge el interrogante: ¿a qué se debe esta frustración?

Antes de responder notemos que las generalizaciones, sobre todo en cuestiones históricas, siempre pecan de incompletitud frente a hechos concretos difíciles de evaluar porque responden a múltiples factores coincidentes. Dentro de este marco podemos aventurar una salida: la aspiración profundamente humana a la libertad no logra llegar a su meta porque olvida que lo que buscamos es una vida plenamente *humana* y que lo que caracteriza y tipifica al hombre es el ser *racional*, pues es poseedor de una razón que sólo se realiza cuando está en posesión de la *verdad*.

II

«La raíz de la *libertad* está en la *razón*» escribe Santo Tomás⁴. Y «la *verdad* es el bien del entendimiento y su fin propio⁵. Una libertad que rompe con su raíz o que sigue a una razón que está en el error no puede sino crear desorden y producir al menos desconfianza y aun miedo. De hecho, hay personas que temen a la libertad; otras que llegan decididamente a negarla. En realidad, no atacan a la libertad, sino a

⁴ S. TOMÁS, *De verit.* q. 24 a. 2, ed. R. Spiazzi (Torino-Roma: Marietti, 1949), p. 438.

⁵ Cfr. S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 85.

su forma descontrolada o caprichosa. Es lo que hacía clamar a Madame Roland, ardiente revolucionaria, al ser llevada al cadalso: «¡Libertad, cuántos crímenes se cometén en tu nombre!».

Cuando se defiende o se denuestra a la libertad por sus excesos casi siempre se trata de la libertad política, económica o religiosa. Parecería que la libertad *interior* a cada uno, la libertad de decisión personal, fuese algo secundario. Paradójicamente, hay defensores de las libertades de orden *social* que niegan la libertad interior. Parecerían ignorar que un demente incapaz de decidir no puede gozar de la libertad de acción aun cuando no haya nada que lo obstaculice; haría desastres. Pero cuando se niega la existencia de la libertad interior hay casi siempre un motivo inconfesado: el temer las consecuencias y no querer asumir la responsabilidad de los actos.

Santo Tomás ha estudiado admirablemente el problema de la libertad, centrándolo sus reflexiones en la de *decisión*. La de orden social la ubica en el ámbito de los derechos, como es lógico. En la obra del Aquinate culminan y adquieren un aire nuevo lo asentado por una extensa serie de autores cristianos. Era lógico que el tema tuviera para ellos tanta importancia, pues sin libertad no existiría el pecado y sin pecado no habría redención ni, por lo tanto, Redentor ni cristianismo. El Símbolo de la fe proclama que Jesucristo, Dios hecho hombre, «Por nosotros y por nuestra salvación descendió de los cielos» para liberarnos del pecado⁶.

Los Santos Padres desde la antigüedad han insistido en la libertad humana que hace posible el pecado, frente a una mentalidad que admitía el determinismo de la acción, obra del destino o del influjo de los dioses o de los astros, y también, por otra parte, frente a los que, siendo cristianos, oponían la gracia a la libertad. Desde el siglo II hasta el VIII se suceden los escritos patrísticos defendiendo la libertad de decisión que hace posible tanto el pecado como el mérito. San Ireneo de Lyon, Orígenes, San Efrén de Siria, San Gregorio de Nyssa, San Agustín, San Jerónimo, San Juan Damasceno, en Oriente y en Occidente destacan la función decisiva de esta prerrogativa humana.

En la Edad Media los doctores escolásticos, comenzando por San Anselmo, San Bernardo y Pedro Lombardo se inspiran sobre todo en San Agustín y escriben obras enteras (o parte de ellas) dedicadas a la libertad interior. Como ocurrió con los Santos Padres, la mayoría considera que se trata de un *hecho obvio*; sin embargo, aducen textos bíblicos para avalar esta evidencia⁷. Pero además se aventuran a precisar la naturaleza del acto libre. Desde fines del siglo XII y comienzos del XIII contaron con la inapreciable ayuda de una traducción anónima de la *Ética Nicomaquea* al latín. Y por obra de Roberto de Grosseteste, de una cuidadosa revisión de esta versión anónima cotejada con manuscritos griegos⁸.

⁶ Cfr. Denz/Sch 42.

⁷ Cfr. P. LOMBARDUS, *Libri Sententiarum* (Ad Claras Aquas: Collegium S. Bonaventurae, 1918).

⁸ Cfr. R.-A. GAUTHIER & J.-Y. JOLIF, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque* (Louvain: Publications Universitaires, 1958), vol. I, pp. 74-85. Santo Tomás usó la revisión que hizo Guillermo de Moerbeke de la versión de Roberto de Grosseteste basada, a su vez, en dos versiones anteriores anónimas: la *vetus* (libros I-II) y la *nova* (libro III), que este último completó con la ayuda de varios manuscritos griegos.

Con estos antecedentes, Santo Tomás pudo abordar magistralmente el tema de la libertad. Lo hizo con claridad, profundidad y mesura, aunque sin negarse a sus esclarecimientos necesarios. Tempranamente lo trató en el marco de su tarea como bachiller sentenciario en la Universidad de París, probablemente en el curso lectivo 1254-1255⁹. Despues de su doctorado, durante el tercer año de su magisterio (1258-1259), dirigió quince disputas sobre el libre arbitrio incluidas en la serie *De veritate*¹⁰. Volvió sobre el tema en la *Summa contra Gentiles* en 1259¹¹. Lo trató con detención en la *Summa theologiae* entre 1268 y 1270¹².

Comentó a Aristóteles en su *Sententia libri Ethicorum* (1271-1272)¹³. Trató de la libertad de un modo muy preciso en la cuestión *De electione humana* de la serie de disputas *De malo*, probablemente en el año 1270¹⁴. Estas referencias son necesarias para determinar cierta evolución en el pensamiento del Santo Doctor en esta cuestión.

⁹ Cf. G. E. PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, 2a. ed. (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1978), pp. 30-31 y 47-48. El bachillerato parisense de Santo Tomás (1252-1256) incluyó dos cursos correspondientes al trabajo de bachiller bíblico y otros tantos al de bachiller sentenciario, según la interpretación común de los especialistas. Pero en las dos más importantes biografías del Santo más recientes se entiende que esos años corresponderían solamente al bachillerato sentenciario, sin que éste haya sido precedido por el bachillerato bíblico. Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino* (New York: Doubleday, 1983), trad. ital. *Tomasso d'Aquino* (Milano: Jaca Book, 1988), pp. 76-77 y 358-359; J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (Fribourg-en-Suisse: Éditions Universitaires, 1993), trad. ital. *Tomasso d'Aquino* (Casale Monferrato: Pieme, 1994), pp. 53-55. Santo Tomás habría desarrollado su bachillerato bíblico en Colonia.

¹⁰ La serie de cuestiones disputadas *De veritate* resume doscientos cincuenta y tres debates tenidos en París durante los años 1256-1257 (qq. 1-8), 1257-1258 (qq. 9-20) y 1257-1258 (qq. 21-29). Este último grupo forma parte de una serie aparte —sobre el bien— unida más tarde a las cuestiones sobre la verdad. Cfr. G. E. PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, p. 57 y nota 14.

¹¹ La fecha de composición de la *Summa de veritate catholicae fidei contra errores infidelium* ha sido objeto de una extensa y erudita controversia. Contra la opinión común, su editor Pierre Marc sostuvo que sería una obra tardía escrita durante el segundo magisterio parisense (1269-1272): cfr. *Summ. c. Gent.*, editoris introductio (Torino-Roma: Marietti, 1967), vol. I, pp. 1-534; pero la mayoría de los especialistas (P. Mandonnet, M.-M. Gorce, M.-H. Laurent, M. Grabmann, D. Salman, H.-D. Dondaine, A. Motte, R.-A. Gauthier) no comparte su posición, pues mantienen que habría sido comenzada en el primer magisterio parisense de Santo Tomás (1258-1259) y continuada luego en Italia (1259-1264).

¹² Las fechas de composición de las tres partes de la *Summa theologiae*, aunque con ligeras variantes según los especialistas, son: *Prima pars* (Roma-Viterbo, 1266-1268); *Secunda pars* (París, 1269-1271); *Tertia pars* (Nápoles, 1271-1273). Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, trad. cit., pp. 221-233, 261-267; 311-319; y J.-P. TORRELL, *Initiation à Thomas d'Aquin*, trad. cit., p. 166-184. La libertad es estudiada en I q. 83 aa. 1-4, y en I-II q. 13 aa. 1-6.

¹³ La *Sententia libri Ethicorum* data de 1270-1272. «Sin duda su redacción comenzó antes, ya que en los primeros libros utiliza la versión de Roberto de Grosseteste y sus notas» (G. E. PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, p. 53) y luego la revisión debida a Guillermo de Moerbeke. Trata de la libertad en las primeras nueve lecciones del comentario al libro III.

¹⁴ Parece cierta la fecha 1270 para la cuestión 6 de la serie *De malo*, que sin duda fue agregada con posterioridad, pues no figura en los códices más antiguos. Sobre la discusión sobre la fecha de las cuestiones disputadas *De malo*, véase H.-M. MANTEAU-BONAMY, «La datation de la question disputée *De malo* de saint Thomas d'Aquin»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* (1979) 7-34.

III

Santo Tomás, teólogo de profesión, conocía bien los pasajes de la Biblia que destacan la libertad humana y los escritos de los Santos Padres que los comentan. Por otra parte, no tuvo dificultad alguna en reubicar en este contexto cristiano las precisiones de Aristóteles, filósofo pagano: las asumió, retocó y perfeccionó respetando la verdad de sus afirmaciones.

El Estagirita en su *Ética a Nicómaco* (conocida en versión latina) enmarca la acción moral en el ámbito del acto humano voluntario. Distingue lo voluntario de lo involuntario y de lo forzoso, concluyendo que se obra voluntariamente cuando el principio de la acción está en el que la ejecuta si está en su poder el hacerla o no¹⁵. Añade que el agente debe conocer las circunstancias de su actuar. Precisa que la elección, si bien es algo voluntario, no se identifica con ello, ya que lo voluntario es más extenso y del que participan los niños y los animales, incapaces de elección¹⁶. Obrar voluntariamente no significa obrar por la voluntad, sino espontáneamente con movimiento propio¹⁷. Aquí hay dos problemas hermenéuticos planteados por la traducción de los términos *voluntario* y *elección*. El término *voluntarium*, que aparece en casi todas las traducciones, incluso recientes¹⁸, vierte el griego *έκούσιος*¹⁹. Los niños y los animales, afirma Aristóteles, participan de lo voluntario, pero son incapaces de elección. Pero los animales no tienen voluntad; luego, ¿cómo podrían hacer un acto voluntario? Santo Tomás había observado que, para el Estagirita, la voluntad no se distingue de la razón práctica²⁰ —no es otra potencia—, y que el alma racional es distinta de la de los animales²¹.

El santo doctor ha visto que el término *voluntario* no puede significar sino lo espontáneo y así lo interpreta: *έκούσιος* es lo que brota del interior de cada uno e indica lo hecho de buen grado, gustosamente (creo que es similar a lo que pasa en francés con *volontiers*; no *volontaire*). Y en los niños que no son capaces de decidir por su cuenta, aunque poseen voluntad, también se da este acto porque no tienen «uso de razón». Es notable que los actuales especialistas en Aristóteles sostengan lo mismo que el santo doctor sostenía en el siglo XIII²².

En cuanto al término *electio*, aparece una cierta ambigüedad tanto en las versiones latinas como en las modernas. Traduce la palabra griega *προαιρεσίς*, que más

¹⁵ Cfr. *Ethic. Nicom.* III 1: 1110 a 17.

¹⁶ Cfr. *Ethic. Nicom.* III 1: 1111 a 25 y b 8.

¹⁷ Cfr. S. TOMÁS, *In III Ethic.*, lect. 4, n. 427: «Dicuntur autem voluntarie operari non quia operentur ex voluntate, sed quia proprio motu sponte agunt».

¹⁸ E. gr., ARISTÓTELES, *Obras*, trad. F. de P. Samaranch (Madrid: Aguilar, 1964), pp. 1197-1200.

¹⁹ Cfr. T. MEANS, «Aristotle and the Voluntary: Proceedings of the American Philological Association (1927) 75-91. R.-A. Gauthier y J.-Y. Jolif (cfr. *op. cit.*, vol. I, pp. 55-66) vierten *έκούσιος* por «de plein gré».

²⁰ Cfr. S. TOMÁS, *In I Sent.* d. 17 q. 1 a. 3.

²¹ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima* II 2: 413 b 25, III 3: 427 b 10, III 4: 429 b 5; *Ethic. Nicom.* VI 1: 1139 a 4.

²² Vide supra nota 19.

bien indica *decisión*, pero que se vertió como *elección*. En las lenguas modernas ambos términos pueden usarse como sinónimos, pero hay un matiz: *decisión* expresa *determinación, opción firme*. Por su parte, *elección* señala que se especifica entre esto o aquello. En latín no existe este matiz: *electio* no es sinónimo de *decisio*, porque esta palabra significa originariamente *cortar* y luego *transigir, arreglarse, convenir*. Cabe, por fin, señalar que en Aristóteles el término *libertad* (*έλευθερία*) no se aplica a la libertad interior sino a la exterior, sobre todo política.

En síntesis, el acto libre calificado como *decisión* o *elección* reviste, para Aristóteles, tres factores: debe proceder de un impulso natural ante un bien (*έκούσιον*); pasar por un *consejo* o *deliberación* (*βούλησις*) y concluir en una *elección* o *decisión* de la que son incapaces los niños y los animales²³. Estos análisis los estudió Santo Tomás siendo joven, muy probablemente en su estadía en la Universidad de Nápoles, donde enseñaban aristotélicos²⁴, y ciertamente en Colonia, donde siguió un curso de San Alberto Magno sobre la Etica Nicomaquea y se conservan sus apuntes manuscritos²⁵.

Queda en pie en estos antecedentes la función imprescindible de la *razón* en el acto libre: no hay libertad en los irracionales, carentes de voluntad, ni en los niños que poseen voluntad, pero no tienen uso de razón. En sus comentarios a Aristóteles y en sus obras personales Santo Tomás destacó la especificidad de los actos propiamente humanos, que son tales precisamente por brotar de la razón. Es fácil notarlo en sus obras: cada vez que trata de lo más personal, que es la libertad —es lo más personal porque es fruto de la voluntad y de la razón, las dos facultades propias de la persona humana—, insiste en la función racional, aunque es cierto que en sus últimos escritos destaque más el factor volitivo.

IV

Ya en el año 180 de nuestra era, San Ireneo señaló que Dios libremente creó y ordenó el mundo y dió al hombre el poder de elegir. Le hizo *libre* y dueño de su arbitrio²⁶. En el año 208 Tertuliano introduce el término *liberum arbitrium* para designar el poder de elegir²⁷. En 230 Orígenes insiste en que nada puede obligarnos a obrar bien o mal: depende de nuestro arbitrio²⁸. En 350 San Efrén reitera que Dios no fuerza nuestra libertad²⁹. En 331 San Gregorio Nysseno vuelve a subrayar que Dios no coacciona nuestro libre arbitrio³⁰. En diversas obras que van del 388 al

²³ Cfr. *Ethic. Nicom.* III 1: 1111 a 22.

²⁴ Pedro de Irlanda y Martín de Dacia. Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, trad. cit., p. 21; J.-P. TORREL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, trad. cit., p. 21.

²⁵ Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, trad. cit., pp. 51-52.

²⁶ Cfr. S. IRENEO, *Adv. haer.* II,30,9: PG 7,822.

²⁷ Cfr. TERTULIANO, *De anima* 11: PL 2,661.

²⁸ Cfr. ORÍGENES, *De princ.* 1, praef. 5: PG 11,118.

²⁹ Cfr. S. EFÉN, *Hymn. de Epiph.*: Lamy 1,102.

³⁰ S. GREGORIO DE NYSSA, *Orat. catech.* 31: PG 47,77.

393, San Juan Crisóstomo proclama la libertad: en nuestro arbitrio el obrar bien o mal³¹. San Agustín en casi todos sus escritos reitera esta verdad relacionándola con la acción de la gracia³². Y San Juan Damasceno, el último de los Santos Padres, cierra en el año 730 una lista que va a prolongarse asentando una vez más que somos libres de seguir o no el llamado de Dios a una vida virtuosa³³.

En la Edad Media los doctores escolásticos asumen las enseñanzas de los Santos Padres y buscan explicitarlas racionalmente. Así lo hacen, sobre el tema de la libertad humana, San Anselmo en el año 1070 y San Bernardo en 1127. Ambos son autores de sendos tratados sobre el libre arbitrio, de neta inspiración agustiniana³⁴. Más especulativas son las reflexiones de Pedro Lombardo, el maestro de las *Sentencias*³⁵.

Los estudios sobre el libre arbitrio se multiplican en los siglos XII y XIII. Los Padres Orientales emplearon el término αὐτεζούσιος —literalmente «dueño de sí mismo»—, que los Padres Occidentales tradujeron al latín por *liberum arbitrium*. Los escolásticos centraron sus reflexiones en lo indicado por este término. *Liberum* señalaría a la voluntad; *arbitrium* a la razón. ¿Indicaría ello la expresión de un acto de dos potencias, un hábito, o la unión de dos facultades? ¿Tendría aquí primacía la voluntad o la razón?

Sin citarlos, Santo Tomás expone brevemente las propuestas de sus contemporáneos, sobre todo en el *Scriptum super Sententiis*. En obras posteriores disminuye paulatinamente la exposición y crítica de otras opiniones para dar lugar a la fundamentación de la suya propia.

En un valioso trabajo de Odon Lottin se han analizado, sobre la base documental de manuscritos, las posiciones de teólogos del siglo XIII inmediatamente anteriores a Santo Tomás (Prepositino de Cremona, Esteban Langton, Godofredo de Poitiers, Guillermo de Auxerre, Pedro de Capua), a los que hay que añadir los propiamente contemporáneos (Alejandro de Hales, San Alberto Magno, San Buenaventura, Roberto Kilwardby)³⁶. Concretándonos a Santo Tomás, en su primer estudio sobre el libre arbitrio —en el *Scriptum super Sententiis*— precisa que el libre arbitrio no es un hábito, ni un habilitante del acto, ni el acto mismo, sino lo que produce el acto de elección, a veces bien, a veces mal, y así está en la línea de la po-

³¹ Cfr. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Genesim* 22,1: PG 52,187; *In Ioannem* 46,1: PG 59,257; *In Epist. ad Ephes.* 4,2: PG 62,33; *In Epist. ad Hebr.* 12,3: PG 63,99.

³² Cfr. S. AGUSTÍN, *Epist. ad Hilarium* 2,10: PL 33,677; *De divers. quaest.* 68,5: PL 40,73; *Contra Fe-licem* 1,10: PL 42,538; *De peccat. meritis* 2,18,12: PL 44,168; *De spiritu et litt.* 33,58 y 34,60: PL 44,238 y 240; *De gratia Christi*, 25,26 y 47,52: PL 42,373 y 383; *De corrept.* 11,31: PL 59,935.

³³ Cfr. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orthod.* 11,32 y 12,30: PG 94, 935 y 969.

³⁴ Cfr. S. ANSELMO, *De libero arbit.*: pl 158,489-506; y S. BERNARDO, *De gratia et libero arbit.*: PL 172,1001-1030.

³⁵ Cfr. P. LOMBARDO, *Sent. I*, ed.cit., t. I, pp. 461-469.

³⁶ Cfr. O. LOTTIN, *La théorie du libre arbitre depuis saint Anselme jusqu'à saint Thomas d'Aquin* (Louvain: Mont-César, 1929); e ID., *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles* (París: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1942), pp. 211-224.

tencia³⁷. Se lo denomina *facultad* porque este término designa un «poder» y el libre arbitrio tiene libre poder sobre su acto.

En realidad el libre arbitrio reúne varias potencias, pero no esencialmente, sino *virtualmente*: así como de la esencia del alma surgen sus potencias en cierto orden, también el acto de una potencia *presupone* el de otra potencia. La virtud o fuerza de una potencia precedente *queda* en la subsecuente. *Elegir* es acto del libre arbitrio: importa *discreción* y *deseo*; por ello une la razón y la voluntad³⁸. El discriminar es juzgar, propio de la razón, y el deseo es acto de la voluntad.

La función de ambas potencias es precisada: la voluntad es *apetito racional* porque sigue a la *razón*. La aprehensión de la razón es doble: o bien juzga inmediatamente lo aprehendido y de su aprehensión sigue el acto *no deliberado* de la voluntad, o bien *razonando* inquiere si la acción a realizar es buena o mala, conveniente o inconveniente, y a esta aprehensión sigue la voluntad *deliberada*³⁹. El que actúa debe determinar hacer esto o aquello: si se refiere igualmente a una u otra parte, está *en potencia* a ambas. Para la determinación el agente debe tener conocimiento de la acción y darle un fin. Por ello, sólo quienes poseen entendimiento pueden *elegir* esta acción u otra⁴⁰. La voluntad no puede ser *coaccionada* ni por el *sujeto* ni por el *objeto*: sea lo que fuere lo que se presente como bueno, permanece en su poder elegir o no elegir. Sólo no puede no quererse el fin último por el que se quieren los demás: la felicidad. Si se le presenta (por la razón) un bien real, un bien aparente, o un mal aparentemente bueno, la voluntad sigue siempre libre, elige sin presiones, o, si las tiene, las supera⁴¹.

V

La q. 24 *De veritate* está específicamente dedicada al libre arbitrio. Pero ya antes (q. 22), Santo Tomás había estudiado la voluntad. En esta última establece que la naturaleza racional posee en sí su propia inclinación, de modo que no deba *necesariamente* inclinarse a lo aprehendido, sino que puede inclinarse o no: para que se incline a actuar debe conocerse el fin y lo que lleva al fin, lo cual es propio de la razón⁴². La voluntad es una naturaleza que, como tal, posee una *apetición natural* al bien conveniente. Y además tiene un apetecer por *propia determinación* en cuanto es voluntad y no por necesidad. El *fin último*, la beatitud (felicidad total) lo quiere por inclinación natural; todo lo demás por *propia determinación*⁴³.

³⁷ Cfr. S. TOMÁS, *In II Sent.* d. 24 q. 1 a. 1.

³⁸ Cfr. S. TOMÁS, *In II Sent.* d. 24 q. 1 a. 2.

³⁹ Cfr. S. TOMÁS, *In II Sent.* d. 24 q. 1 a. 1.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*

⁴¹ Cfr. *ibid.*, ad 2um.

⁴² Cfr. S. TOMÁS, *De verit.* q. 22 a. 1.

⁴³ Cfr. S. TOMÁS, *De verit.* q. 22 a. 5.

En la extensa cuestión 24 (con 15 artículos), precisando lo dicho al fin de la anterior, Santo Tomás establece que la elección es acto de la voluntad por impresión de la razón, de la que es propio comparar y preferir; y es propio de la voluntad el querer y el tender a lo que la razón le propone como un bien⁴⁴. El hombre, en virtud de su razón, juzga de lo que hace; puede juzgar de su *arbitrio* en cuanto conoce el fin y lo que lleva a él y la relación entre ambos; y así es «causa de sí» moviendo y también juzgando⁴⁵.

La apetición (el deseo) sigue *al conocimiento* porque no se puede querer sino lo bueno propuesto por la facultad cognoscitiva. Si a veces parece no seguirlo es porque el juicio del conocimiento es universal y el deseo de lo particular a realizarse. Así, el que quiere fornicar, aun sabiendo en forma universal que la fornicación es un mal, juzga en concreto que este acto de fornicación ahora es para él un bien. El hombre tiene el poder de juzgar su propio juicio, lo que es propio de la razón. Por ello la raíz de la libertad está en la razón⁴⁶.

Queda definida la acción unitaria de la razón y de la voluntad; ambas potencias producen el acto libre, la primera motivando a la segunda, no externamente sino internamente, sin coaccionarla. La voluntad por naturaleza tiende al fin último, la felicidad, pero en cuanto es apetito racional tiende a bienes particulares decidiéndose libremente entre las opciones que le ofrece el juicio de la razón.

Un texto importante de Santo Tomás afirma: «La elección sigue a la deliberación que realiza razonando, lo que acaece en cuanto la elección, es propia de la naturaleza racional, que capta la verdad por razonamiento»⁴⁷. La raíz de la libertad está en la razón; por ella se llega a la verdad. De modo que es la verdad la que da sentido a la libertad.

VI

En la *Summa contra Gentiles* aparece la función de la verdad. En la perspectiva cristiana, el universo está hecho para la creatura racional cuyo fin es alcanzar la verdad: «El fin último del universo es el bien del entendimiento, que es la verdad; es preciso, por lo tanto, que el fin último de todo el universo sea la verdad»⁴⁸. Esta afirmación puede resultar sorprendente, sobre todo si se la aísلا del contexto teológico en el que está de hecho ubicada. Sin embargo Santo Tomás no sólo la apoya en el Evangelio de San Juan, sino también a Aristóteles: si el Apóstol se refiere a la Verdad divina encarnada, el Filósofo se refiere a la verdad máxima, a la causa de las demás verdades y por ello del ser de las cosas verdaderas⁴⁹.

⁴⁴ Cfr. S. TOMÁS, *De verit.* q. 22 a. 7.

⁴⁵ Cfr. S. TOMÁS, *De verit.* q. 24 a. 1.

⁴⁶ Cfr. S. TOMÁS, *De verit.* q. 24 a. 2.

⁴⁷ Cfr. S. TOMÁS, *De verit.* q. 22 a. 3 ad 4um.

⁴⁸ *Summ. c. Gent.* I 1.

⁴⁹ *Ibid.*

Hay verdades indudables, naturalmente conocidas por la mente —los primeros principios⁵⁰—. Ellos deben guiar las acciones concretas; sin embargo como los actos son concretos y los principios universales, debe mediar una captación particular entre ambos. Y como en lo universal hay en potencia muchos particulares, su aplicación a un acto no está determinada: el juicio práctico es libre. Debe intervenir la voluntad, pero ésta no está determinada sino a querer el bien; por lo tanto es libre y se determina a sí misma bajo el influjo de la razón⁵¹.

La verdad, por lo tanto, aparece en la raíz del acto libre y en su realización: los primeros principios universales contienen potencialmente muchos juicios particulares. Uno de ellos es el juicio práctico, que mueve a actuar pero que no está determinado; y a su vez la voluntad, aunque influida por este juicio, puede aceptarlo o no.

VII

En la *Summa de teología* la libertad de elección es tratada ampliamente y en varias oportunidades. Santo Tomás reitera y profundiza su reflexiones anteriores aclarando algunos aspectos. En *De veritate* había afirmado que el libre arbitrio es un hecho evidente, ya que libremente podemos elegir esto o aquello; además lo afirma la fe y lo corrobora la razón con evidencia⁵². Aquí agrega un nuevo argumento: sin libertad «serían inútiles los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones y los castigos»⁵³. Y agrega el hombre «obra con juicio porque por su facultad cognoscitiva juzga lo que debe hacer o evitar; y como este juicio no proviene del instinto natural, sino de una comparación hecha por la razón ante un caso particular del obrar, actúa con un juicio libre, pudiendo decidir por distintas opciones. Las acciones particulares son contingentes y, por lo tanto, el juicio de la razón puede seguir diversas direcciones y no está determinado a una [sola]»⁵⁴. Vuelve a radicarse la libertad en la razón, pero su realización compete a la voluntad: «Por parte de la facultad apetitiva se requiere el acto de aceptación de lo juzgado por la deliberación»⁵⁵.

La acción de la voluntad es de dos modos: «O bien obrar no obrar, o bien hacer ésto o aquello [...] Es o el ejercicio del acto o la determinación del mismo. La primera es moción del sujeto que puede actuar o no; la segunda es del objeto que especifica al acto [...] La moción subjetiva es obra de un agente. Y como todo agente obra por un fin, el principio de esta moción es un fin [...] El bien en general que tiene razón de fin es el objeto de la voluntad [...] Los bienes particulares están bajo

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, II 47.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, II 48.

⁵² Cfr. S. TOMÁS, *De verit.* q. 24 a. 1.

⁵³ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 83 a. 1.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 83 a. 1.

el objeto de la voluntad [...] El objeto mueve, determinando al acto como principio formal [...] El primer principio formal es la verdad, que es el objeto del entendimiento: por ello de este modo el entendimiento mueve a la voluntad presentándole su objeto⁵⁶. Pero esta moción no inhibe el poder de la voluntad que «al querer el bien, se mueve a sí misma a querer lo relacionado con el fin»⁵⁷. Y no sólo en cuanto a la moción objetiva, sino aun en cuanto al *ejercicio* de su acto, pues o quiere o no quiere⁵⁸. Precisando aún más, dice el Aquinate: «El acto en que la voluntad tiende a un objeto propuesto como bueno, por estar ordenado a un fin por la razón, *materialmente* es de la voluntad, y *formalmente* de la razón [...] Y así la elección *substancialmente* no es un acto de la razón, sino de la voluntad porque se consuma en el movimiento del alma al bien»⁵⁹.

VIII

Ya hemos visto la actitud de Santo Tomás al comentar la *Ética a Nicómaco*. Vemos ahora que este comentario trae importantes aportes. Como ya anotamos, el Aquinate observa, por el contexto, que lo traducido al latín por *voluntarium* no puede significar sino lo *espontáneo*⁶⁰. De otro modo no se podría decir que hacen actos voluntarios los niños pequeños y los animales⁶¹. Además señala que la elección es un acto de la voluntad cuyo objeto es el bien⁶². Y la define como «el deseo sujeto a deliberación porque el hombre al deliberar llega a juzgar lo que encontró mediante la deliberación»⁶³.

El pensamiento definitivo de Santo Tomás está expuesto en una disputa *De electione humana*. Tras refutar a los que niegan la libertad de decisión, reitera que el acto humano tiene su principio en el entendimiento, cuyo conocimiento es universal. Como el acto voluntario es singular, lo que se presenta a la voluntad es un bien indeterminado y la misma voluntad queda indeterminada. Para pasar al acto concreto, es preciso una moción libre del entendimiento y de la voluntad: del entendimiento, cuyo objeto es la verdad y que actúa como causa formal, y de la voluntad, cuyo objeto es el bien aprehendido. Así, por parte del *objeto especificante*, el principio de la moción es el entendimiento: el bien entendido mueve a la voluntad; pero, por parte del *ejercicio*, la voluntad se mueve a sí misma, precedida por la deliberación, que es propia del entendimiento, aunque si deliberamos es porque queremos deliberar, y aquí otra vez está la acción de la voluntad. La acción reciproca de ambas potencias lleva a la elección de un *bien particular* conveniente. Aunque por in-

⁵⁶ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 9 a. 2.

⁵⁷ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 9 a. 3.

⁵⁸ Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 9 a. 4.

⁵⁹ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 13 a. 1.

⁶⁰ Cfr. *In III Ethic.*, lect. 1, n. 382. Cfr. lect. 5, n. 436.

⁶¹ Cfr. *In III Ethic.*, lect. 4, n. 427.

⁶² Cfr. *In III Ethic.*, lect. 6, n. 449.

⁶³ *In III Ethic.*, lect. 9, n. 486.

flujo de pasiones o de hábitos, puede tenerse como conveniente tanto algo bueno como algo malo. Más aún, el mismo fin último, la felicidad, puede dejarse a un lado al no pensar en ella⁶⁴.

En conclusión, el hombre goza del tremendo privilegio de la libertad. Según cómo la use, puede realizarse como persona o arruinar su vida. En la raíz de la libertad esta la verdad. Volviendo a ese principio se discrimina el bien verdadero del aparente o del desordenado. La verdad libera del error, no sólo del teórico, sino del práctico del obrar. Porque toda verdad es participación de la verdad divina que por amor se encarnó y nos liberó del pecado y de la muerte, frutos de un uso de la libertad ajeno a la verdad.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Seminario Mayor de La Plata.

⁶⁴ Cfr. S. TOMÁS, *De electione humana*, en las cuestiones disputadas *De malo*.

BESOIN DE DIEU ET DÉSIR DE DIEU

L'ILLUSION D'UNE MORT

La mort de Dieu semblerait être la grande victoire de la modernité philosophique. Le Zarathoustra nietzschéen n'est pas le seul chantre de cette mort. Les XIX^{ème} et XX^{ème} siècles ont retenti à plusieurs reprises de cette annonce, diversement affirmée par les athéismes feuerbachien, marxien, freudien, heideggerien notamment. La dénonciation de l'illusion religieuse, ou l'exclusion de la question de Dieu du champ philosophique, sont des expressions de cette diversité.

En ce XX^{ème} siècle finissant, l'affaire semble entendue. Il paraît tellement naturel d'entendre des philosophes affirmer leur athéisme, même si cela ne les empêche pas de continuer de vouloir penser ou d'affirmer le divin. Ce qui est un paradoxe guère plus surprenant que celui de leur tolérance tout aussi naturellement affichée. On affirme l'inexistence de Dieu, mais on respecte ceux qui affichent leur croyance. Est-ce vraiment faire preuve de respect que de tolérer que ses semblables se maintiennent dans l'illusion? Ce n'est tout du moins pas la démarche de Socrate qui n'a cessé de combattre l'endormissement de ses concitoyens, par amour pour eux. Cette forme moderne de tolérance confine, plutôt qu'au respect, à la condescendance, qui lui paraît bien incompatible. Ou alors, plus problématique pour les tenants modernes de la mort de Dieu, ils sentent l'absence de véritable rationalité dans l'affirmation de l'inexistence de Dieu, ramenant leur thèse à un acte de volonté et non à un acte de connaissance. Ce qui fragilise la certitude de la mort de Dieu.

Toujours est-il, et pour nous le problème est véritablement là, que cette victoire moderne n'est pas acquise. Elle repose sur une confusion relative à la nature désirante de l'homme, sur une occultation de certaines déterminations de cette nature.

Dire de l'homme qu'il est un être de désir, de désirs, est un lieu commun philosophique déjà visité à travers toute l'histoire des idées. Citons, entre autres philosophes, Platon, Aristote, Epicure, Epicteète pour l'Antiquité; Spinoza, Hegel, Schopenhauer pour les temps modernes; et, plus contemporains, Nietzsche, Freud, Deleuze. Mais tant d'autres auteurs pourraient être nommés.

Si nous avons écrit «désir» et «désirs», c'est pour manifester la multiplicité des élangs concrets pourtant sous-tendus par une unité. L'homme a des désirs, on pourrait aussi bien dire des besoins, qui expriment un même désir que Spinoza a justement défini comme tendance. On peut alors parler de Dieu comme d'un objet d'un de ces désirs ou besoins, de cette tendance. C'est le fond des critiques des a-

théismes dont nous avons précédemment parlé, et qui les rend d'ailleurs très pertinentes. Mais certainement pas définitives.

On peut dégager, dans les désirs qui caractérisent l'homme, une autre multiplicité qui manifeste une dualité d'élangs plus fondamentaux. Il ne nous semble pas que cette dualité soit reconnue par la pensée moderne, ce qui explique d'ailleurs son erreur. Mais l'affirmer n'est pas une innovation de notre part, c'est plutôt la restauration d'une idée qui a été développée dans l'histoire de la pensée. Lorsque Dieu est objet d'un autre élan que celui habituellement considéré, son existence n'est pas concernée par les annonces précédemment rappelées.

Notre objectif, dans ces pages, est d'établir l'effectivité de cette différence d'élangs fondamentaux, dont l'oubli conduit à chanter à tort la mort de Dieu.

Pour ce faire, il nous apparaît nécessaire de revenir à une analyse de l'attitude désirante manifestée à travers ce que nous appellerons des besoins pour éviter des confusions, justement sources d'erreurs, avec un autre élan, un autre désir. Nous justifierons en temps utiles notre terminologie. Ces analyses devront nous permettre de dégager un outillage conceptuel que nous utiliserons pour étudier les différents désirs de Dieu que peut manifester l'homme et vérifier s'il y a vraiment une dualité, une diversité irréductible. Nous comprendrons alors que la mort dont nous parlons renvoie à un certain désir mais pas à tout élan vers Dieu. Nous serons d'ailleurs amené à identifier l'idole concernée par ce désir, et à la distinguer de Dieu offert à un autre élan humain. Ce qu'il y a de justifié dans l'affirmation de l'athéisme moderne ne doit pas conduire à oublier ce qu'il a lui-même ignoré, ce qu'il ne se rendait pas apte à reconnaître. Le besoin de Dieu n'est pas le désir de Dieu. Il détruit ce vers quoi il tend. Ce dieu du besoin a effectivement disparu en tant que telle représentation, qui n'était qu'un bien pâle reflet du Dieu du désir toujours vivant dans son offrande discrète. Nous veillerons à établir une analyse détaillée étendue, de manière à consolider ces résultats, et à les rendre ainsi dignes d'être considérés, si ce n'est acceptés.

Si nous parvenons à montrer une effective dualité, nous devrons alors analyser les raisons de l'occultation que nous dénonçons dans ses prolongements dialectiques. Des raisons psychologiques, philosophiques qui ont conduit à affirmer une mort illusoire et qui doivent être éclairées. Enfin, quand nous aurons montré cette effective dualité et l'inanité de cette mort annoncée, nous pourrons jalonner des perspectives positives pour la sagesse humaine.

L'homme est un être de besoins. La question a déjà été suffisamment abordée, que ce soit en philosophie, en psychologie, en économie, pour que nous n'ayons pas à prétendre proposer une nouvelle analyse. Mais nous souhaitons malgré tout remonter jusqu'à cette affirmation pour construire notre réflexion.

Le besoin exprime avant tout un manque, une carence, un déséquilibre. Il appelle à la restauration d'un équilibre fondamental dont la suppression peut devenir source de souffrance. Le manque qui suscite le besoin peut de prime abord paraître positif puisqu'il va être le principe de divers mouvements, source de créations, d'enrichissements, d'accroissements de perspective. Mais, s'il tendait à perdurer, il pourrait entraîner de graves troubles, voire une possible destruction du sujet du

besoin. C'est ce que l'on peut observer à travers une rapide analyse des besoins relatifs aux deux déterminations humaines les plus immédiatement évidentes: la détermination physiologique et la détermination psychologique.

Certains philosophes font de l'exigence de la recherche de satisfaction des besoins le point de départ de l'épanouissement des capacités intellectuelles humaines, alors qu'il est entendu que des besoins vitaux négligés peuvent conduire à la mort. Les possibilités de destruction humaine du fait d'une non satisfaction de besoins physiologiques semblent plus immédiatement visibles que des carences dans la satisfaction de besoins psychologiques. Mais c'est une question d'instrument de mesure; et un esprit condamné à la solitude n'est pas moins menacé qu'un corps victime de malnutrition.

Le besoin naît donc lorsqu'il y a un déséquilibre et appelle à un retour à l'équilibre. Ce retour est médiatisé par la consommation d'un objet, l'objet du besoin. Ce retour n'est jamais définitivement acquis. Un nouveau déséquilibre survient, qui se manifeste dans un nouveau besoin, ou dans la renaissance du me me; il stimule à nouveau divers mouvements, actes, pour permettre le retour à l'équilibre qui est satisfaction.

C'est dans l'essence du vivant que d'être en perpétuel déséquilibre. C'est donc dans l'essence du vivant, donc de l'homme, que de connaître des besoins. La particularité humaine, dans ce panorama, tient à la complexification possible, indéfiniment possible, de ses besoins.

Dans le précédent paragraphe, nous n'avons abordé que ceux que l'on pourrait appeler «fondamentaux», «premiers». Les philosophes les nomment «naturels et nécessaires»; les économistes, «primaires». Mais l'homme ne peut se réduire à cela. Certaines circonstances peuvent le contraindre à manger pour survivre; mais un besoin de manger inclut généralement du superflu. Nombre de ses besoins peuvent être qualifiés ainsi.

Epicure a distingué parmi les besoins —le terme qu'il utilise n'est pas celui-ci, mais nous pouvons, conformément à l'analyse que nous effectuons, remplacer le concept épicurien de désir par celui de besoin, sans trahir son intention— des «naturels nécessaires» et des «naturels non nécessaires». Il en dégage une troisième catégorie dont nous parlerons plus tard.

Ils sont tous naturels, ce qui signifie qu'ils expriment pareillement l'homme d'une part; et qu'ils peuvent être satisfaits, que des objets peuvent leur correspondre dans le réel, d'autre part. En revanche, leur importance n'est pas la même relativement à la survie. Cette hiérarchie dans la nécessité signifie qu'il n'est pas possible de prendre les mêmes distances à l'égard de tous ces besoins; mais l'affirmation d'une commune dimension naturelle montre que l'homme n'est pas plus dans tel ou tel besoin. Tous le caractérisent pareillement.

L'homme est plutôt dans cette complexité des besoins, cette ouverture sur un progrès indéfini de ses propres besoins. C'est une conséquence de la perfectibilité de sa nature qui, selon les stimulations, ne cesse de se développer. L'homme se crée par ses besoins, à travers ses besoins susceptibles d'être toujours nouveaux. Telle civilisation humaine est la manifestation d'une certaine complexification des be-

soins dans lesquels l'absolument nécessaire se mêle au plus contingent. C'est là une manifestation concrète de la créativité permise par le déséquilibre qui engendre le besoin.

S'il est juste de dire que la fin du besoin est la satisfaction qui exprime la rééquilibration il est tout de même plus subtil d'écrire que cette fin du besoin est le sujet lui-même. C'est effectivement l'équilibre de celui-ci qui est visé. L'objet médiateur n'est, lui, qu'un moyen au service de cette seule vraie fin.

Dans la relation, l'objet n'est saisi que parce que certaines de ses déterminations concernent directement le sujet. Les autres peuvent être complètement occultées. En outre dans l'acte même de satisfaction, qui est un acte de consommation, ces déterminations intéressantes sont niées, détruites, pour que puisse se reconstituer l'équilibre recherché.

La satisfaction atteinte, l'objet médiateur —s'il existe encore physiquement— ne présente plus du tout la même valeur. Il n'éveille plus les mêmes réactions chez le sujet. Il peut concrètement être écarté, être jeté. Seule la mémoire et la conscience d'une possible résurgence du même besoin peuvent conduire le sujet à souhaiter le conserver. Mais dans l'instant présent, en tant qu'objet médiateur de ce besoin qui vient d'être satisfait, il perd de sa valeur. Celle-ci était donc induite par l'intensité du besoin.

Une autre forme de négation de l'objet peut être analysée. Aucune véritable nécessité n'est affectée à un quelconque objet médiateur du besoin. Etre disponible est tout ce qui lui est demandé. Un autre que celui-ci pourrait être utilisé, nié. Il n'y a pas d'attachement particulier à l'objet pour lui-même. Il n'y en a que par l'intérêt que lui trouve le sujet. L'objet peut être définitivement écarté ou remplacé. Soit parce que le besoin, qui lui était lié, est lui-même englobé dans un autre; soit parce qu'il s'est émoussé, rendant vain l'objet qui ne représente alors plus rien. Soit encore parce que le sujet a jeté son dévolu sur un autre objet qui lui semble plus adéquat à ce besoin. Tout de l'objet peut être effacé, peut disparaître; ce qui demeure central c'est le sujet et son souci perpétuel d'équilibre d'où naît la satisfaction.

Cette analyse s'illustre très bien lorsqu'il est question d'un besoin physiologique primaire, comme par exemple la faim qui conduit à ingérer un aliment dont l'organisme n'absorbe que ce qui lui convient. Mais on peut aussi en vérifier la validité à travers l'examen d'un besoin psychologique comme le besoin d'autrui. La solitude est un manque, une souffrance; l'autre est nécessaire. Mais l'autre peut être consommé par le sujet du besoin, et certaines relations humaines peuvent être très épuisantes, très sollicitatrices. La vraie fin des besoins, quelle que soit leur complexité, est le sujet; l'objet n'est qu'un moyen à la valeur très variable. Même lorsque nous parlons d'évolution des besoins nous n'entendons pas une autre fin que celle-là. L'évolution est en fait une complexification, un enrichissement des perspectives humaines, mais le centre vers lequel tendent toutes les satisfactions demeure la rééquilibration du toujours même sujet.

Cette multiplicité des besoins dissimule une unité plus fondamentale. L'unité de l'élan commun qui les anime tous et par lequel ils sont. Cet élan, la tradition philosophique a l'habitude de le nommer désir. Ce sont des caractéristiques habi-

tuellement affectées à ce désir que nous avons dégagées de l'analyse des besoins. Nous aurions pu, nous l'avons déjà signalé, nommer ceux-ci des désirs à l'instar d'Epicure. Disons simplement qu'indépendamment de cette variation de vocabulaire, il est coutumier de distinguer un élan indéterminé, le désir, qui se détermine à travers des manifestations particulières plus ou moins fondamentales. La possibilité de ce second niveau, moins nécessaire, moins fondamental, est due à la liberté de cet élan vis-à-vis de déterminations strictement naturelles, nécessaires. C'est cette liberté inhérente qui distingue le désir humain de tous ces élans présents dans les autres êtres vivants. Car cet élan fondamental est la caractéristique essentielle du vivant. Chez l'homme il est, en plus, libre. Sa liberté se manifeste jusque dans les désirs vides d'Epicure, c'est-à-dire dans les désirs absolument vains, qui ne renvoient à aucune satisfaction possible. Cette forme particulière ne se peut que parce que l'élan n'est pas lié à quelque détermination que ce soit. Compte tenu de ces caractéristiques, c'est à juste titre que cet élan peut être nommé, par Spinoza notamment, l'essence du vivant. Nous retrouvons en effet dans celui-là ce que cet auteur appelait, en continuateur de toute une tradition, la tendance.

La tendance est la tendance à se conserver, à persévéérer dans son être. C'est effectivement là la détermination première du comportement de tout vivant, dont l'homme. Selon les circonstances présentes, la tendance, fondamentalement indéterminée, va se déterminer en un besoin particulier afin de rétablir l'équilibre dérangé d'une certaine façon. La suppression de l'équilibre est potentiellement une menace pour l'être.

Cette tendance est essentielle à l'homme comme à tout vivant. Elle est donc tendance à la persévérance dans l'être, mais aussi à l'expansion de son être. L'expansion est un moyen d'asseoir la conservation. Plus l'être est étendu, plus il peut se défendre et se protéger. La complexification des besoins, dont nous parlions plus haut, est une manifestation de cette tendance essentielle, vitale, à l'expansion; moyen de favoriser le maintien dans l'être. Les déterminations qui poussent l'homme à agir ainsi ne lui sont pas toujours conscientes. Elles trouvent leur signification dans le passé le plus éloigné de notre espèce, du vivant.

L'expansion doit être limitée, car tout organisme qui en connaîtrait une trop grande verrait son équilibre menacé. L'homme est préservé de ce danger grâce à la confrontation des désirs individuels qui se contrarient parfois, qui opposent les sujets les uns aux autres.

C'est bien cette tendance, qui s'exprime à travers la préservation et l'expansion, qui a conduit l'homme, face aux divers obstacles qu'il rencontrait, à produire sa culture, à se développer dans l'histoire. Le désir, cet élan fondamental qui anime tout besoin, est source des transformations subies par l'environnement. Car c'est bien l'homme et sa survie qui est la fin de cet élan qui lui est essentiellement lié. Au fond de l'homme, il y a cet élan.

Mais si cet élan, cette tendance, ce désir, est effectivement la caractéristique essentielle du vivant; si les déterminations des besoins humains sont bien conformes à ce que nous avons dégagé plus haut, il serait erroné de réduire l'homme à cette seule tendance, de ne voir en lui que ce seul élan. L'histoire de la pensée nous ap-

prend à en déceler un autre qui lui est irréductible. Avant d'indiquer les différences qui fondent cette irréductibilité nous allons cerner plus précisément la nature de cet élan, en nous appuyant sur une figure importante de l'histoire de la philosophie qui n'est pas, pour autant, la seule référence possible.

Platon accorde une grande place, dans son oeuvre, au désir, même si son attachement ne semble pas aussi accentué que celui de la philosophie moderne. Pourtant on peut le reconnaître à l'intérieur des ambitions, des soucis de réputation, des intérêts portés à la richesse, à la gloire, qui animent les hommes, quitte à les perdre. Dans son apologie, Socrate ne cesse d'insister sur l'erreur commise par ses concitoyens qui s'adonnent trop intensément à ces quêtes qui peuvent conduire à des conséquences regrettables, comme le montre l'exemple d'Alcibiade. Sous ces élans est bien ce désir que nous avons identifié comme le moteur de l'auto-conservation et de l'expansion du sujet. Rappelons, puisque nous en parlons, que Socrate déplore l'abandon de l'âme à ce désir qui la conduit à se perdre dans l'illusion, à se détourner de la vérité, de la justice, de sa vraie destination.

Si Platon traite au fil de ses dialogues du désir, ou plutôt des désirs, il en est un dans lequel ses développements sont plus précis. Dans son *Phèdre* le philosophe expose sa conception de l'âme tripartite. Elle est constituée de trois puissances, animées de trois forces différentes, dont deux sont principalement étudiées par Platon. Pour rendre plus accessible cette psychologie, ce philosophe compare l'âme à un attelage compose de deux chevaux et d'un cocher. Ce sont les symboles des trois puissances dont nous parlions plus haut. La bonne marche de l'attelage dépend de l'harmonie des forces en présence. Elles sont trois mais il y en a une, celle du cheval docile —les puissances du cœur, dirons-nous— qui n'est pas explicitement développée. Il semble que ce bon cheval soit naturellement disposé à suivre son cocher, mais que celui-ci, égaré, peut le conduire sur une mauvaise voie et pervertir sa force. Il y aurait beaucoup à dire à ce sujet, mais ce n'est pas le propos actuel. Contentons-nous pour l'instant de rappeler la théorie platonicienne des puissances de l'âme, telle qu'elle est énoncée dans la palinodie de Socrate. L'âme tripartite se caractérise immédiatement par deux puissances qui peuvent s'exprimer de façon antagoniste. Un cheval rétif, vicieux, représente la puissance concupiscente, orientée vers le sensible et tirant l'ensemble vers celui-ci. Le cocher est la raison animée d'un autre élan que nous allons préciser.

La force qui apparaît le plus immédiatement, à la lecture du mythe qui raconte le cortège des dieux, est celle du cheval vicieux qui contrarie la montée de l'âme, de telle façon qu'immanquablement une âme, qui n'a pu durablement contempler les Idées qui sont au-dessus de la voûte céleste, chute dans un corps. Cette force tend vers le sensible pour en jouir, pour l'assimiler, pour s'unir à lui. Ce n'est pas le corps qui, chez Platon, est responsable de la concupiscence, mais bien cette puissance de l'âme qui, après l'incarnation, usera de l'enveloppe charnelle pour assouvir ses pulsions. On ne peut que reconnaître dans la force du cheval rétif ce que nous avons dit plus haut du désir qui anime les divers besoins. La concupiscence est ouverture à divers biens terrestres, qui sont présents comme moyens de satisfaction d'un manque qui naît dans l'appel même du désir. Lorsque l'attelage est incarné,

c'est encore cette force qui peut violemment entraîner le sujet vers un objet qui l'a stimulée. Elle ne peut alors s'éteindre que dans la consommation. La sexualité n'est qu'une manifestation de cet élan qui s'exprime à travers les divers objectifs, que nous avons indiqués plus haut, et vers lesquels tendent exclusivement, au grand regret de Socrate, ses concitoyens.

Mais cette force particulière de l'âme ne doit pas conduire à en dissimuler une seconde que Platon juge plus importante. Si le mauvais cheval est signe de dysharmonie, c'est bien parce qu'il vient contrarier un autre élan. Si l'ensemble des deux chevaux ne marche pas d'un pas égal, c'est parce que le bon cheval ne tire pas dans la même direction. Or, avons-nous signalé plus haut, il suit spontanément les injonctions du cocher. Celui-ci vise d'autres fins que les objectifs sensibles du cheval concupiscent. Le cocher veut éléver l'attelage au-dessus de la voûte céleste pour contempler ces Idées, cet Etre qui est sa vraie nourriture. C'est parce qu'il ne parvient pas à maîtriser les forces contraires qu'il ne peut empêcher la chute. Mais celle-ci n'est pas sa fin, ne correspond pas immédiatement à sa spontanéité. De lui-même, il veut suivre le cortège des dieux vers cette fin qui est la leur, qu'il sent être la sienne.

Platon nous montre par ce récit, cette image, qu'il y a bien deux élans dans l'âme, deux élans différents qui émanent de deux puissances différentes. Ils sont tous deux naturels à l'âme, mais ils divergent essentiellement. Le premier oriente vers les réalités sensibles qu'il faut asservir, réduire, consommer; le second vers l'Etre transcendant qu'est le monde des Idées métaphysiquement situé au-delà du monde subcéleste. Cet autre élan qui est un désir, puisqu'il tenaille l'âme de l'intérieur, appartient à la raison, qui symbolise le cocher de l'attelage. Il est le désir de la vérité qui, seule, peut combler les aspirations profondes de l'âme. Il est aussi différent du premier qu'une force de vie peut l'être d'une force de mort. En effet l'abandon, par l'âme incarnée, au premier désir, l'éloigne toujours de son havre véritable; alors qu'une existence consacrée au second est cheminement vers le salut, la libération.

Ce second désir, qui est élan vers la transcendance, qui diffère fondamentalement du premier, ne se retrouve pas que chez Platon. Il est présent, plus ou moins explicitement, à travers toute l'histoire de la pensée, chez les philosophes qui ont cette exigence de savoir, de connaissance suprême. Il est dans le désir de savoir d'Aristote qui s'exprime suprêmement dans les sciences théorétiques absolument gratuites, et surtout dans la science première, la philosophie première. Il se manifeste aussi dans l'élan spinoziste vers la connaissance immédiate des essences qui, seule, conduit l'âme vers la bonté. Ce dernier état est aussi celui de l'âme platonicienne qui peut enfin contempler les Idées.

Il s'exprime en fait dans ce désir de vérité qui caractérise l'homme en tout lieu et en tout temps. C'est, en toute logique, lorsque la réalité de ce désir est remise en cause, repoussée du côté de l'illusion, soit au XVIII^e siècle, que se prépare la voie de la réduction de cet élan.

Nous affirmons donc l'existence de deux désirs irréductibles l'un à l'autre, mais non sans rapport possible. Avant d'envisager quels types de rapport sont concevables, nous devons asseoir cette irréductibilité que la modernité tendrait à nier. La

plus importante théorie moderne de la réduction de tout désir à la seule tendance, est sans conteste la théorie freudienne de la sublimation. Au départ est la pulsion qui ne recherche que sa satisfaction. Force purement animale, sans discernement, au-delà de toute valeur culturelle, elle fait de l'enfant ce pervers polymorphe qu'a défini l'inventeur de la psychanalyse. Cette pulsion, qui ne cesse de renaître diversifiée, se heurte aux règles de moralité qu'impose la culture. Le choc peut être violent et, par le biais de la frustration, du refoulement, peut conduire à d'ultérieures névroses qui, justement, nécessiteront le travail du psychanalyste. Mais cette action thérapeutique serait inutile si les divers éducateurs savaient encourager le mécanisme de la sublimation, plutôt que produire le refoulement qui n'est qu'une terrible bombe à retardement.

La sublimation est l'acte de réorientation de la pulsion vers des objets «sublimés», c'est-à-dire socialement, moralement, bref culturellement plus nobles. Cette opération permet de faire la pulsion sans entraîner de violents heurts avec les règles diverses. Mais le sublime, à savoir les manifestations les plus hautes de l'humanité —l'art, l'engagement humanitaire, l'élan mystique, et tout ce que l'on peut rajouter— , n'est jamais qu'une manifestation élaborée, mais fondamentalement réductible, de la pulsion originelle qui, pour Freud, est la libido.

On comprend tout ce qu'il y a de séduisant dans cette théorie de la sublimation, comme dans toute tentative de réduction de toute réalité à une réalité plus fondamentale. Mais le réductionnisme a pour première caractéristique d'être appauvrissant. Et les différences des deux élan suffisent à montrer l'appauvrissement qu'est le freudisme. Si les deux élan sont aussi naturels l'un que l'autre, c'est par leur fin qu'ils se distinguent.

Le premier est tout orienté vers le sujet. La satisfaction que recherche le ça est une manifestation de cette propension à la conservation, à l'expansion. Il n'est pas faux de reconnaître dans la pulsion freudienne, la tendance dont parle Spinoza, et que nous avons explicitée plus haut.

Le second est orienté vers un au-delà du sujet, vers une réalité qui lui est irréductible. Même si la quête est intérieure, il n'y a pas de réduction de la fin à l'âme elle-même. Certes certaines orientations de la tradition initiée par Platon ont conduit à une réduction panthéiste, qui identifie Dieu, l'âme, le monde —l'absolu comme fin est alors l'âme, le soi, totalement épanoui; nous en reparlerons— mais cela ne nous paraît pas nécessaire. D'autres prolongements sont exempts de tout panthéisme. L'objet de l'élan demeure irréductible au sujet.

En revanche, on pourrait nous rétorquer que les Idées sont la nourriture de l'âme, selon Platon; que la tension vers elles répond à un besoin. Mais il existe une profonde différence entre celui-ci et celui dont nous avons parlé plus haut, et qui manifeste le premier désir. Dans celui-ci, l'objet du besoin, du désir, est réduit, assimilé au sujet désirant. Dans l'autre élan, l'objet désiré est intact; il ne subit pas le désir. Au contraire, c'est lui-même qui l'initie, l'appelle, le dirige. La relation du sujet désirant à l'objet désiré élève celui-là, mais ne conduit pas à l'assimilation de celui-ci. Si assimilation il y a, d'ailleurs, elle serait plutôt inversée. C'est le sujet désirant qui est transformé. Certes en ce qu'il est, par nature, voué à être; mais ce

qu'il ne peut véritablement atteindre que par un effort, une ascèse, une domestication des autres forces.

En effet, pour Platon toujours, puisque nous nous fondons actuellement sur cet exemple, l'élévation vers les Idées, et surtout vers l'idée du Bien, est la véritable vocation de l'âme. Les existences incarnées consacrées à cet élan sont libératrices, accomplissantes. Tandis que celles vouées à la concupiscence perdent durablement, voire irrémédiablement si l'on en croit le *Timée*, les âmes dans le sensible, le lointain de l'intelligible.

Il semble donc bien qu'on ne puisse assimiler ces deux élans, réduire le second au premier qui serait plus fondamental, puisqu'ils sont par nature différents, divergents. Aussi divergents que peuvent l'être un élan entièrement retourné vers soi, consommateur, concernant l'existence sensible; d'un élan tendu vers une transcendance qui relève de l'intelligible, et est proposée à l'accomplissement des potentialités profondes de l'âme.

Les tentatives réductionnistes sont alimentées par la symbolisation de certaines manifestations de ces deux types d'élan. Si certains désirs sont ouvertement égo-centriques, voire destructeurs; d'autres peuvent paraître moins négateurs des objets impliqués. Certaines formes de bonheur après lesquelles courent les hommes semblent très tranquilles, respectueuses du réel environnant. Et pourtant elles n'en expriment pas moins le premier type d'élan; elles n'ont toujours pour seule fin que le sujet. C'est en cela que nous pouvons dire que certaines manifestations de celui-là symbolisent avec l'autre élan en alimentant l'illusion réductionniste. Il n'y a pourtant que symbolisation puisque la quête de satisfaction, de bonheur, est sans cesse relancée, manifestant l'inadéquation de la fin ponctuellement proposée à l'élan vers le hors soi qui anime profondément l'homme, me me s'il n'est pas correctement identifié par le sujet obnubilé par les impératifs des besoins.

Cette irréductibilité ne signifie ni un dénigrement systématique, ni l'absence totale de liens. L'homme possède, par nature, cette dualité qu'il faut donc reconnaître et accepter. Platon, encore, nous apprend que les forces de l'attelage peuvent s'associer et conduire l'ensemble dans telle ou telle direction, selon la puissance qui a fini par l'emporter. Ainsi la puissance concupiscente peut-elle orienter toutes les autres forces vers la satisfaction du premier élan. On voit alors des sujets mettre toutes leurs forces d'intelligence, de coeur, pour atteindre un objectif qui leur permettrait d'asseoir leur situation présente, et dans lequel ils croient trouver leur bonheur suprême, leur bénédiction, la fin de l'existence humaine. Les exemples sont suffisamment nombreux pour ne pas avoir à en donner. Une telle utilisation des puissances, que nous pouvons nommer supérieures —puisque elles orientent l'homme vers une transcendance épanouissante— est courante, bien qu'elle demeure à déplorer. Justement parce que le sujet ne respecte alors pas sa vocation, sa destination. La sanction est cette insatisfaction chronique dont nous venons de parler.

En revanche le rapport peut être inversé. Les puissances inférieures peuvent être utilisées au service de cette vocation. Toujours dans *Phédre*, nous lisons une séance de domestication du cheval rétif effectuée par le cocher pour que l'élan amoureux, fondamentalement du second type, ne soit pas transformé en élan désirant

du premier genre. Le mauvais cheval n'est pas abattu, il est dominé. Sa force n'est pas supprimée, elle est réorientée au profit de la destination suprême de l'âme. Ceci exprime l'unité fondamentale de l'homme, qui se manifeste dans l'absence de négation de parties de lui-même, d'une part; et par la nécessaire collaboration de toutes les forces à la réalisation de la vocation fondamentale, d'autre part. Pas de déni-grement mais pas d'inversion dans l'ordre.

A travers ces développements sur les désirs qui animent l'homme, nous pensons avoir distingué deux élans qu'il ne faut pas confondre même s'ils peuvent se combiner de diverses façons. Mais notre objectif demeure de montrer comment leur confusion théorique a conduit à des développements philosophiques erronés, à des égarements dommageables dans l'histoire de la pensée; notamment quand leur objet est Dieu.

Nous pouvons parler d'un désir de Dieu, de désirs de Dieu. Plus exactement Dieu, les dieux, la divinité, peuvent être objets des désirs de l'homme; des deux élans que nous avons dégagés, le désir de soi comme le désir de l'au-delà de soi. C'est, comme nous l'indiquions déjà plus haut, la confusion entre ces deux élans, la réduction du second au premier qui conduira certains à affirmer la mort de Dieu. C'est la restauration de la différence qui révélera la portée exacte de cette affirmation, et découvrira de nouvelles perspectives humaines.

On peut à très juste titre parler, dans certaines situations, de manifestations d'un besoin de Dieu, de dieux, de la divinité. C'est notamment le cas dans une certaine forme de religiosité qui, par tout un ritualisme extrêmement bien codé, se donne pour fin de s'octroyer les faveurs divines.

Sacrifices et holocaustes sont effectués dans l'intention d'inflétrir positivement un avenir incertain. On tue, on offre, pour apaiser la colère des dieux, pour faire s'accorder leur volonté à la sienne. En fait, sous de telles pratiques, sous une telle religiosité, le besoin, l'élan vers soi, est bien présent. C'est l'impuissance devant des forces qui dépassent, devant un futur inconnu, qui stimule ces comportements. C'est parce qu'une armée doit traverser la mer pour combattre, et qu'elle est confrontée à l'hostilité des éléments, qu'un roi tue sa fille. C'est parce qu'un peuple est inquiet devant une situation politico-économique aux perspectives peu rassurantes, que les lieux de culte se remplissent.

C'est la tendance dont nous avons parlé plus haut qui est ici présente, avec toute sa détermination égocentrique. Ses deux manifestations principales que sont la conservation et l'expansion animent le besoin de dieux. C'est face à des forces naturelles encore mystérieuses, à des événements à venir inconnus, que le ritualisme est mis en place. Pour prévenir un danger potentiel impossible à prévenir par de seuls moyens humains, l'homme, les hommes, accomplissent des gestes, énoncent des phrases, préalablement définis, dans l'espoir d'intervenir sur une volonté supérieure, à leur propre puissance, et surtout aux puissances de la nature. La conservation est en jeu, mais aussi l'expansion, l'autre facette de la tendance. Certains peuples, par exemple les Vikings, avides de conquêtes, renvoyaient à des dieux qui n'accueillaient que les hommes morts au combat. Cette religion stimulait la tendance expansive vitale.

La religiosité du besoin est toute saisie dans des pratiques qui ont pour fin d'orienter des volontés supérieures dans le sens des besoins fondamentaux, habités par la tendance. Le sujet est alors la vraie fin de cette religiosité. Ceci est vérifié par le fait que lorsque la fin immédiate, qui justifie la pratique religieuse, est atteinte, le comportement religieux est plus ou moins abandonné. Des prêtres sont spécialement affectés au maintien du lien avec les puissances supérieures, lien que la prudence conseille de ne pas briser totalement. Mais l'histoire nous montre que les hommes fluctuent de façons parfois importantes dans leurs relations à la divinité. Ainsi, si une période de crise personnelle ou collective stimule l'adhésion, les temps de quiétude favorisent un relatif détachement. L'histoire du peuple hébreu, telle qu'elle est relatée dans les textes bibliques, est suffisamment significative. Les difficultés encouragent au rapprochement avec Dieu; ou d'autres dieux d'ailleurs, le long éloignement de Moïse sur le Sinaï a incité son peuple à se tourner vers un autre dieu symbolisé par le Veau d'or. Le respect de l'alliance avec Dieu permettait à Israël de vaincre, de se sortir de mauvaises situations. La paix conduisait alors à l'éloignement, donc au retour de difficultés qui incitaient à une nouvelle conversion. Celle-ci, qui n'était finalement qu'une conversion aux besoins, n'était pas suffisamment profonde pour être définitive. D'où ce perpétuel mouvement de balancier. Israël est un exemple. La situation religieuse de certains peuples actuellement, ou naguère, opprimés, aliénés, en est un autre.

Nous pouvons, en revanche, signaler que si cette religiosité est largement répandue dans l'humanité, elle n'est pas universellement défendue. L'histoire propose de nombreuses critiques adressées à cette attitude au nom d'une autre. Isaïe ou le Psalmiste rappelaient à Israël que le vrai sacrifice n'est pas le sacrifice animalier, l'holocauste, mais une certaine attitude du sujet. Socrate conteste la conception religieuse d'Hippias, l'enjoignant à adopter une autre forme de piété. Epicure fustige la religiosité commune en établissant que les dieux sont inaccessibles à toute tentative d'infléchissement par l'intermédiaire de sacrifices. Enfin Jésus précise à ses auditeurs qu'il ne sert à rien de dire «Seigneur, Seigneur» ou de réciter mécaniquement des prières. Il y a dans ces diverses critiques l'appel à rechercher une toute autre attitude que cette démarche religieuse très intéressée.

Mais avant de développer ce que peut être cette autre attitude, nous devons encore exposer ce que nous pouvons appeler le besoin philosophique de Dieu. En effet, dans certains systèmes, Dieu vient remplir un rôle en permettant leur cohésion interne. Il répond à un besoin de la raison, de la pensée qui ne parviendrait pas, sans lui, à fonder, àachever. Nous pouvons prendre comme exemple le cartésianisme d'une part, le kantisme d'autre part.

C'est essentiellement pour des raisons théoriques que Descartes éprouve, à un moment de son cheminement, le besoin philosophique de Dieu. Au terme de l'exercice du doute ne demeure, comme seule vérité absolument indubitable, que la certitude de l'existence du sujet qui pense. C'est important, car l'exercice du doute ne conduit pas à un scepticisme définitif; mais c'est trop peu pour élaborer un système de connaissance absolument indubitable, en tout point indubitable, qui demeure l'objectif cartésien premier. Ce «Je» qui pense ne possède que des idées; en

entendant par là toute pensée, des sensations aux idées claires et distinctes, en passant par les images, etc. Mais le parcours accompli fait peser l'ombre négative du malin génie qui aurait pu produire un homme qui se tromperait sans cesse, même lorsqu'il aurait une perception claire et distincte qui spontanément emporterait l'adhésion de sa volonté. C'est alors que Dieu se fait nécessaire, que le besoin de l'affirmation de Dieu —l'être parfait donc exempt de tout vice— se fait sentir. Effectivement, malgré la très forte conviction intérieure que les idées claires et distinctes sont vraies, il subsiste un doute que seule la perfection divine permettra de chasser totalement. Dieu vient raifier définitivement la conviction intime de Descartes, alors laissé à sa seule raison pour l'élaboration d'un système de connaissance en tous points indubitable.

Le besoin kantien de Dieu déborde la sphère strictement théorique. En matière de connaissance, Dieu n'est pas nécessaire et les facultés subjectives suffisent, si elles sont bien menées, si elles ne sont pas utilisées au-delà de leurs limites naturelles. En revanche, au niveau pratique et au niveau du système global du monde, un besoin de Dieu se fait sentir. Ici Dieu ne fonde pas, il permet d'envisager un accomplissement de la nature, de la destination humaine.

L'homme qui obéit scrupuleusement à la loi morale ne peut être assuré de connaître la bonté, le bonheur suprême. Il est certes libre, car il accomplit son devoir, par devoir, mais sa faiblesse dans ce monde physique soumis à un impérieux déterminisme l'empêche d'être assuré du succès de ses intentions morales. Pour un philosophe qui veut tant valoriser le respect du devoir, il y a un manque, un vide. Il est impossible que les vertueux ne soient pas mieux récompensés, en atteignant notamment le souverain bien. C'est à ce moment que se fait sentir le besoin de Dieu. Le besoin d'un être qui permette de réunir le monde de la liberté et le monde de la nécessité, qui permette de rendre le monde pleinement soumis à la loi morale. Ainsi celui qui accomplira, dans un horizon sans cesse repoussé, son devoir, connaîtra le bonheur de voir les événements s'accorder à ses intentions morales. C'est là le souverain bien, l'aboutissement indépassable de la moralité.

En fait Dieu, la divinité, vient permettre d'espérer un sens dans le monde, une fin intelligente de l'histoire. Le finalisme kantien a besoin de Dieu. Cette intervention ne permet pas d'accroître une connaissance toujours impossible, mais elle répond à certains besoins intellectuels.

Nous pouvons bien parler de besoins de Dieu, malgré les divergences profondes, indéniables, d'une pensée à l'autre. Dieu intervient lorsque la raison connaît un manque, un vide, qui est une exigence d'achèvement. Elle veut marquer son emprise sur le réel qu'elle envisage de saisir. Pour réaliser cette fin, elle fait intervenir Dieu quand elle le juge nécessaire. Ce Dieu est un concept, une idée rationnelle; l'idéal de la raison pour reprendre une expression kantienne. L'objet théorique auquel on attribue tout l'être et qui permet d'unifier le réel. Mais il est bien dans une relation de dépendance à l'égard de la raison qui le fait être.

A partir du moment où Dieu vient remplir ce vide, combler cette douleur ressentie par la raison devant son système non abouti, sa présence se fait très discrète. De même que l'homme cartésien peut devenir maître et possesseur du monde par sa

seule raison; c'est dans la stricte obéissance à la loi, qu'il édicte en tant que sujet moral, que doit vivre l'homme de Kant. Armés de leurs diverses certitudes, ces hommes ne comptent que sur eux, n'ont à compter que sur eux.

Nous avons développé deux manifestations d'un besoin de Dieu. Pour justifier cette appellation, u nous suffit de vérifier que les critères du besoin correspondent à ces deux attitudes, l'une plus immédiate, l'autre plus intellectuelle; mais finalement très unies. C'est un appel de la tendance, un vide à combler, un manque qui peut être très douloureux, qui fait intervenir un objet, l'objet du besoin. Ici il s'agit de Dieu répondant à des demandes existentielles ou intellectuelles. Le besoin comblé, l'objet est plus ou moins remisé. Nous l'avons remarqué lorsque nous avons signalé la variation de l'intérêt religieux. Les hommes religieux peuvent changer de Dieu, de dieux, si le ou les premiers ne semblent pas répondre aux attentes. Les philosophes font évoluer le concept de Dieu, selon leurs besoins, jusqu'à en affirmer le vide ou le remplacer par celui de l'homme ou de la raison. Mais, et c'est là l'essentiel, le dieu du besoin n'est qu'un moyen pour la seule fin qu'est le sujet. Là encore la religiosité du besoin nous l'a manifesté, puisque le ritualisme n'a pour fin que la conservation du sujet. Mais c'est au niveau philosophique que cela nous paraît le plus significatif. Chez Descartes, comme chez Kant —nous continuons à nous en tenir à ces deux exemples— Dieu n'est absolument pas une fin. Il demeure périphérique aux objectifs de la raison, le sujet occupe la place centrale. L'objet qui médiatisé le besoin n'a finalement pas de véritable nécessité. Seul le sujet apparaît fondamental.

Si nous recherchons, pour illustrer ce critère de l'effacement de l'objet du besoin lorsque celui-ci ne se fait plus sentir, ce qu'il advient de ces besoins philosophiques de Dieu dans l'histoire, nous remarquons qu'ils tendent à disparaître. Ainsi les lumières ne fondent-elles la vérité que sur la seule raison qui devient l'étalement légitime. Même en matière religieuse, comme nous le précise déjà Kant dans son article *Qu'est-ce que les lumières?* où il développe la perpétuelle mutabilité des dogmes. Cette évolution continue exprime le cheminement progressif de la raison vers son propre épanouissement, dont elle est seule responsable.

Le besoin pratique de Dieu disparaît aussi à partir du moment où on affirme, comme chez certains existentialistes athées contemporains, une existence sans signification. La liberté seule compte sans préjuger du devenir de l'action. Cette liberté est dans le projet de celui qui construit sa propre existence, qui donne un sens à ce qui n'en a pas. L'absence de sens rend tout à fait caduc le postulat d'un Dieu venant mettre en phase le monde phénoménal et le monde moral.

En fait, et c'est là une conséquence tout à fait remarquable, ce besoin philosophique de Dieu se prolonge dans un athéisme conceptuel. Certes Descartes et Kant ne peuvent être dits athées, mais leurs pensées contribuèrent incontestablement à de tels développements. L'avènement, à point nommé pour satisfaire des besoins intellectuels, d'un «Dieu-concept» entraîne progressivement l'évacuation de celui-là au profit de l'homme, de sa raison qui affirme son autosuffisance. Nous venons d'aborder ce qu'il était advenu des besoins cartésien et kantien de Dieu. Nous indiquerons plus loin comment à la suite de Feuerbach, les théoriciens de l'a-

théisme ont enfoncé cette porte ouverte par de telles réductions philosophiques. Penser Dieu comme un idéal de la raison, c'est préparer sa négation en occultant toute réalité existentielle, toute personnalité. C'est poser un Dieu théorique, abstrait, qui ne pourra que s'évanouir lorsque les besoins intellectuels qui l'auront rendu nécessaire se seront effacés.

Les deux philosophes de référence que nous avons pris pour illustrer ces remarques possédaient une éducation religieuse dont ils retiraient plus ou moins. Ils pouvaient avoir l'impression de servir la religion véritable, celle de leurs pères, en usant de leur raison. Descartes pensait combattre les libertins de son époque, Kant invalider toute preuve de l'inexistence de Dieu. Mais il y a là une sérieuse ambiguïté. Leur recours à Dieu qui vient combler un certain vide rationnel en minait toute réelle force. C'est ce qu'avait bien compris Pascal qui reprocha à Descartes ce qu'il avait fait de Dieu.

Dieu est un médiateur entre le sujet et lui-même. Ce besoin est bien égocentrique. Son objet véritable, c'est le sujet lui-même.

Un autre élan vers Dieu se manifeste, notamment dans une attitude religieuse différente de celle que nous avons explicitée plus haut. Il s'exprime dans un détachement de l'égocentrisme, et une totale tension vers Dieu, sa véritable fin. Certes il permet aussi d'envisager le plein épanouissement de soi, mais comme conséquence de la totale tension vers Dieu; nous y reviendrons. Cet élan, ce désir de Dieu, se manifeste par un abandon confiant, par une adhésion de la volonté du sujet à la volonté de Dieu qui est tout amour. C'est cet élan, cet abandon à l'élan, à Dieu, qui fait les saints, des plus connus aux plus anonymes. Un tel abandon est affirmé par Dieu lui-même comme étant caractéristique des fidèles véritables. Par le Christ aussi lorsqu'il répond qui sont ses véritables frères et soeurs.

Mais c'est la forme philosophique de ce désir de Dieu qui nous intéresse actuellement. Nous nous appuierons sur la figure de Socrate pour l'illustrer. Le père des philosophes, dans son apologie, nous révèle qu'il est un missionnaire investi par un dieu. C'est à partir d'un obscur oracle prononcé par la prêtresse d'Apollon à Delphes, qui l'a affirmé le plus sage des hommes, que Socrate va progressivement prendre conscience de sa mission. Surpris par cette annonce, il décide, poussé par un certain scepticisme, d'enquêter auprès de sages notoires, pour comprendre le sens de l'affirmation oraculaire. L'enquête va devenir mission quand les interlocuteurs vont révéler l'illusion dans laquelle ils vivent, la facticité de leur existence, de leur réputation. Socrate va s'attacher à réveiller les hommes endormis dans cette illusion, non pas pour les humilier irrémédiablement, mais pour restaurer en eux le désir de vérité qui fait le vrai sage.

Car son enquête lui révèle la nature de la véritable sagesse. Le sage est celui qui reconnaît le caractère infime de son savoir, non pas pour se complaire dans le scepticisme, mais pour rechercher la connaissance. Le sage, c'est celui qui désire la vérité, comme Diotime l'a appris au jeune Socrate. Cette fin, qui justifie la mission qu'il affirme lui avoir été confiée par un dieu, le dieu, auprès de ses semblables, est surtout la seule qu'il accorde à son existence. Tendre vers la vérité, vers la justice, vers l'absolu en somme, comme le comprendra son disciple Platon, est la fin de l'é-

lan qui anime son existence. Aucun obstacle ne pourra le contraindre à dévier de sa voie. Il vaut mieux mourir en tendant vers cette fin que la trahir pour survivre. Ces hommes qui s'égarent sur la voie de l'illusion, du mensonge, courrent le risque d'être jugés et condamnés par cette même vérité, cette même justice.

En affirmant un tel jugement, une telle condamnation, Socrate substantialise la Vérité et la Justice qui sont des attributs de l'absolu vers lequel il ne cesse de tendre, tout porté par un désir qui le porte au-delà de lui-même. Socrate reconnaît dans cette fin la nature du dieu —il ne le nomme pas Apollon, il y a dépassement de cette figure mythologique— qui lui a confié la mission de vivre pour la vérité. Platon, le disciple qui a si bien fait parler son maître, en approfondissant, dans la méditation continuée, cet élan socratique, dégagea —dans *Phèdre*— un élan de l'âme, essentiel à celle-ci, qui est tension vers les Idées, et —selon la *République*— vers le Bien, l'Idée suprême parfois aussi appelée Dieu. La réalité au-dessus de laquelle il n'est plus de réalité.

Si nous réfléchissons sur cette expérience socratique et ses prolongements platoniciens, nous reconnaissions un désir de Dieu qui n'est pas réduit au besoin et qui est cet autre élan dont nous parlons. Socrate a tout abandonné pour cette tension. Renonçant à toute carrière, à toute ambition, mais aussi à toute richesse personnelle, il consacra sa vie à la sagesse, jusqu'à la mort, victime de la jalousie. Il rejoint par là ces désirants de Dieu qui n'ont pas hésité à payer leur élan de leur vie, dans la persécution ou le martyre. Sans fanatisme, sans quête morbide, avec sérénité comme nous aurons à le préciser. On ne peut qu'apprécier la quiétude du vieux Socrate devant l'injustice, plaignant plutôt ses accusateurs aveuglés par l'illusion que lui-même qui va périr.

Ce désir est tension vers Dieu, mais parce qu'il est initié par Dieu. Socrate nous parle de l'oracle qui l'a lancé sur cette mission. Mais il fait aussi allusion aux nombreux songes, aux interventions de son démon —une autre manifestation divine— qui l'empêchent d'errer. Il n'en dit pas plus, comme si ses auditeurs n'étaient pas suffisamment préparés pour comprendre. Mais il précise tout de même que ce démon, cette voix divine qu'il distingue de lui-même et qu'il affirme lui être intérieur, s'est manifesté depuis qu'il est tout jeune. Socrate nous apprend là que le Dieu, fin du désir, se manifeste très tôt mais qu'il faut savoir prendre la peine de l'entendre et surtout de l'écouter. C'est bien lui qui guide et rassure comme nous l'enseignent aussi ces saints qui parlent d'appel, ou ces docteurs qui nous révèlent le rôle de la grâce dans la réponse qu'apporte l'homme à ce même appel.

Enfin l'expérience de Socrate nous apprend que cette réponse, cet abandon à l'élan vers Dieu, ce consentement au désir de Dieu, d'absolu, est pleinement épauillant. L'homme de bien, l'homme juste —celui qui ne cesse de désirer la justice— n'a rien à craindre. La mort n'est pas à craindre. Au contraire, elle ouvre vers des horizons de vérité et de justice. Le désirant de Dieu est porté vers des sommets qui le dépassent mais qui sont sa véritable destination; le lieu de plein épanouissement, comme nous l'enseignent les mystiques qui goûtent ici-bas l'union à Dieu que connaîtront tous les saints. C'est aussi pour cela qu'il y acceptation de cet élan, comme nous allons le préciser bientôt.

Ce désir de Dieu est donc différent du besoin de Dieu, que nous nommons ainsi pour bien permettre la distinction. Celui-ci est égocentrique, élan traversant Dieu pour revenir finalement au sujet. Le Dieu du besoin n'est qu'une projection de certaines déterminations, sensibles ou intellectuelles, du sujet désirant. L'autre élan, le désir, tend vers Dieu qui en est la fin. Mais, et nous venons d'y faire allusion, cela ne signifie pas la négation du sujet désirant. Socrate, les désirants de Dieu, ne s'abstraient pas de cette relation à Dieu, à la divinité. Si la fin de l'élan est Dieu, elle est aussi l'épanouissement de l'homme, sa bénédiction qui est l'accomplissement de son salut. L'homme sait qu'en Dieu est son salut, son bien suprême; nous avons vu que c'est aussi pour cela qu'il consent à cet élan.

Nous retrouvons là une modalité de la relation qui peut être établie entre les deux élans. Dans le désir de Dieu, et c'est ce qui le rend véritablement humain, demeure une expression de l'élan vers soi. La tendance, essentielle à l'homme, n'est pas absolument supprimée dans le consentement au désir de Dieu, comme le cheval rétif n'était pas abattu dans le consentement platonicien à l'appel du Beau. Elle est soumise pour collaborer à la réalisation de ce désir. Par cette persistance le sujet désirant n'est pas nié dans sa dimension d'être de convoitise. Le «désir-tendance» devient un moteur auxiliaire mais indispensable pour l'accomplissement de l'élan vers Dieu; l'union, la contemplation, la possession toutes personnelles de Dieu.

Malgré cette persistance le rapport du sujet à soi et à Dieu n'est pas assimilable à celui qui caractérise l'autre élan. Dieu n'est pas ici un intermédiaire détruit dans la satisfaction du besoin. Il demeure la fin bien que l'accession à celle-ci permette l'épanouissement plein et entier du sujet, qui en était préalablement conscient. Le désir de Dieu n'est donc pas la sublimation du besoin de Dieu; ces deux élans sont structurellement différents. C'est cela qui empêche toute réduction de l'un à l'autre, du hors soi au vers soi. Celui-là n'est pas une manifestation sublimée ou pathologique de celui-ci.

Le besoin de Dieu est une exacerbation de la tendance qui n'est plus première dans le désir de Dieu qui signifie une certaine occultation de soi. Et il ne suffit pas de dire que la quête de son salut est le paroxysme de l'égocentrisme car, justement, ceux qui le désirent, l'entrevoient dans l'aboutissement de leur élan vers Dieu, sont tout sauf égoïstes, intéressés et surtout hypocrites. De plus il ne faut pas voir dans le sacrifice de soi auquel consentent les divers martyrs une morbidité pathologique. Certes, certains excès sont parfois pathologiques, mais le propre des saints, des martyrs, est justement d'éviter ces excès. Ils meurent victimes de la haine, de la jalouse, bref de l'inimitié. C'est leur fidélité à ce Dieu qu'ils ont désiré, qui les conduit, poussés par cette haine, à la mort. Socrate n'était pas morbide, pas plus que Maximilien Kolbe. Ils laissaient ouverte une porte pour une autre issue, la reconnaissance de la valeur de leur mission. Ces différences, réelles, sont certes ténuées pour celui qui ne prend pas vraiment la peine d'observer. Mais elles sont.

En outre toute attitude religieuse ne manifeste pas les mêmes liens au ritualisme, les mêmes risques de fanatisme.

Le ritualisme, nous l'avons nous-même indiqué plus haut, peut n'exprimer qu'une simple extériorité. Il est alors lié à la religiosité du besoin dont nous par-

lions plus haut. Il est chargé de magie pour tenter de plier les puissances qui dépassent le sujet dans le sens de ses propres besoins, de sa propre tendance. Mais il est erroné de rejeter tout ritualisme. Ces saints dont nous parlions n'ont pas chassé les rites. Les grands réformateurs de l'Eglise catholique romaine, par exemple, sont restés dans cette Eglise, conservant son ritualisme qu'ils restauraient même parfois. Cet attachement n'est pas assimilable à celui du vicaire savoyard qui détache toute foi du rite qui ne peut l'exprimer, mais qui peut aider certains rattachements. Cet attachement est profondément sincère car c'est le fond du rite qui est compris. Le rite a un sens qui lui est ôté lorsque ce rite est pris très extérieurement, comme il peut l'être dans la religiosité du besoin. On ne peut qu'être interpellé par ces prêtres qui disent chaque fois la messe avec la même profondeur; comme on ne peut qu'être interpellé par le respect de François d'Assise devant ce prêtre fornicateur que lui présentèrent ses disciples. Ce n'est certes pas les moeurs que le saint respectait mais l'ordre dont il reconnaissait pleinement la signification. De même, l'opposition de Socrate ou d'Epicure, à laquelle nous faisions allusion plus haut, à la piété populaire immédiate, ne les empêchait pas d'accomplir certains rites; dans une attitude spirituelle alors fort différente de celle qu'ils dénonçaient.

Cette profonde compréhension conduit donc à un scrupuleux respect de la loi, du rite; à un respect restaurateur de la signification véritable. C'est un des points de l'opposition du Christ aux Pharisiens qui l'accusaient de bafouer la loi. Lui, au contraire, condamnait quiconque oserait en changer le plus petit détail. Mais il condamnait aussi ceux qui n'en comprenaient pas le sens profond, la présence intérieure de l'amour, de la miséricorde de Dieu.

De plus le fanatisme n'est pas à craindre chez les désirants de Dieu, vu l'importance qu'ils reconnaissent à l'amour. Ce Dieu vers lequel us tendent est amour et ne peut conduire au mal. Le fanatique a occulté sa propre volonté pour se soumettre pleinement à une volonté généralement destructrice. Rien de cela ne correspond à ces désirants de Dieu. De par l'amour d'abord, de part la non-occultation de leur propre volonté, ensuite. En effet, même si nous parlions plus haut d'un abandon confiant à la volonté divine, nous ne pensions pas pour autant à une négation de la volonté propre. Car le saint sait que la volonté de Dieu ne détruit pas la sienne, mais la porte, la révèle à elle-même, dans cet abandon même. Il sait que Dieu veut ce qu'il veut lui-même, dans la lumière. D'ailleurs, il ne consentirait pas à une volonté qui l'éloignerait de la vérité, de la justice, de l'amour. On retrouve là la rectitude de Socrate, qu'il manifeste au cours de son procès, sans haine pour ses accusateurs, sans fanatisme aucun. Il faut refuser de se laisser interpeller par ces caractéristiques pour ne pas reconnaître ces différences entre les deux religiosités qui produisent deux formes de piété bien différentes dans leur essence.

Une discrimination plus délicate doit être effectuée lorsqu'il est question de l'élan mystique qui anime les plus grandes âmes humaines à travers l'histoire. Là encore, sous l'apparente unité, il y a divergence. Si une forme d'élan est toute tension vers Dieu, absolument distinct de l'âme créée; une autre est tension vers un absolu qui n'est pas à ce point distingué du sujet. C'est ainsi qu'on peut remarquer la divergence entre le mysticisme de saint Jean de la Croix, qui est élan de l'âme vers

Dieu absolument irréductible; et celui de Plotin par lequel l'âme s'unit à l'Un, qu'elle est fondamentalement d'une certaine façon. L'élan mystique plotinien est une forme de ce qu'on peut appeler l'assomption du Soi qui résonne chez bon nombre de penseurs contemporains. Malgré l'habitude d'étudier, sans souci des différences absolument fondamentales donc essentielles, ces divers mysticismes comme s'ils n'étaient que des modes d'un seul élan, il faut bien remarquer la divergence qui les sépare dès leurs débuts. C'est la divergence entre l'élan vers soi et l'élan hors de soi, même si on saisit toute la différence de noblesse entre une mystique du soi et une religiosité du besoin. Mais la parenté qui lie celles-ci n'existe plus entre les deux élans, que nous nommons mystiques pour être plus rapide, malgré des échos qui sembleraient les rapprocher. Là encore la volonté de les réunir est significante.

Dans les manifestations philosophiques des élans vers Dieu, on peut retrouver ces mêmes faux parents. La religion est consubstantielle à la démarche philosophique. Dieu est omniprésent dans l'histoire de la pensée. Exception doit être faite de l'époque contemporaine qui se veut plus franchement athée, qui clame haut et fort la mort de Dieu. Mais l'ombre du mort continue de planer puisque Dieu fait toujours couler de l'encre, chez ceux qui s'acharnent à décliner sa mort sur différents tons, ou chez ceux qui, ne croyant en Dieu, entendent tout de même à se rattacher à du divin.

Malgré cette modernité athée, Dieu est partie prenante du paysage philosophique. Nous l'avons d'ailleurs rencontré chez des penseurs aussi distincts, dans le temps comme par le système, que Platon, Descartes, Kant, pour continuer de citer les mêmes. La philosophie a très longtemps, pour ne pas dire toujours, eu quelque chose de religieux. Dieu, les dieux, a répondu depuis plusieurs millénaires à des désirs humains et a consacré, par sa présence, les démarches strictement rationnelles, strictement naturelles de la raison.

Mais sous l'apparente unité du fait religieux naturel, philosophique, il y a de profondes divergences, comme nous l'avons déjà fait remarquer. Elles sont dues à l'irréductibilité des deux élans, et se manifestent dans le rapport entre la raison et Dieu. Il est différent selon que celle-là exige celui-ci, et de celui-ci ce qui permet de clore son cheminement; ou selon que celle-là voit en celui-ci le principe de la fin de son élan vers lui, élan alors pleinement épanouissant. C'est certainement dans l'attitude de la raison face aux preuves rationnelles de l'existence de Dieu que se manifeste la divergence la plus importante quoique la plus ténue. Il faudrait analyser plus en détail la différence d'attitude entre celle d'une raison qui ne voit en Dieu qu'un concept sur lequel elle fonde divers raisonnements, et celle d'une raison qui élabore les siens dans la tranquillité confiante d'une certitude préalable. Socrate, Platon ne prennent pas la peine de prouver l'existence de Dieu. Ils savent. Augustin, Thomas croient pour mieux comprendre. Il est sûr que ce fait de croire donne une tout autre force aux preuves qu'ils proposent. Descartes et Kant croient certainement aussi, mais ils s'attachent à distinguer des ordres et le dieu qui intervient dans leurs systèmes n'établit plus les mêmes rapports avec leur raison. Ceci demande à être approfondi mais là est une de ces différences importantes, capitales,

qui semblent pourtant passer inaperçues à l'intelligence de beaucoup. Lorsque Dieu est fin de l'élan, il en est le principe. La connaissance de sa présence est aux fondements des démarches rationnelles qu'elle éclaire, assure. Cette connaissance de cette présence est désintéressée, elle n'est pas invoquée selon les besoins. Elle est.

L'aboutissement de ces divergences initiales, qui sont les divergences des élans, des désirs de Dieu, peut être une raison qui s'accomplit dans une union à Dieu sans confusion, ou une raison qui devient Dieu. Les présentations masquent parfois ces différences.

Malgré cette irréductibilité manifeste, la modernité philosophique tend à confondre ces deux élans. Plus précisément à occulter le désir du hors soi, à occulter ses particularités essentielles, en ramenant tout au désir tendance. Cette réduction, nous l'avions déjà signalée dans la première partie, lorsque nous avons abordé la théorie freudienne de la sublimation, est effectuée pour les manifestations les plus évidentes du désir.

Mais elle l'est également pour tout comportement religieux qui tend actuellement à être compris comme une manifestation de cette religiosité que nous avons vu fondée sur le besoin. La réduction s'est opérée au profit du désir le plus immédiatement remarquable, ce désir tendance dont la fin est la conservation et l'expansion. Cette relation du besoin, du désir de soi, aux dieux, à la divinité, à Dieu, alimente les critiques adressées au fait religieux. Critiques qui, à l'époque moderne, ont débouché sur l'athéisme. Dieu naît de la souffrance de l'homme, d'angoisses existentielles fondamentales. Il n'est rien d'autre qu'une illusion qui est chassée lorsque l'homme accepte sa condition, aussi douloureuse soit-elle. Il faut que l'homme, libéré de toute illusion religieuse, de toute ombre persistante, accepte de vivre cette existence qui est la sienne, avec la souffrance, l'angoisse, etc. Tant que persistera cette illusion, l'homme ne pourra être lui-même, s'épanouir.

Cette proposition, finalement très contemporaine, est celle d'une pensée athée qui s'enracine en Feuerbach, est relayée par Marx, Nietzsche, Freud et est globalement entérinée de nos jours, tant il paraît évident que la philosophie est athée, doit être athée. Le père de l'athéisme contemporain a affirmé l'illusion fondamentale de Dieu, des dieux. La divinité n'est en fait qu'une image que l'homme projette. Mais une image de lui-même. Ce dédoublement et cette projection expriment le temps nécessaire de la négation de l'homme; il ne peut encore s'assumer. Mais le dieu est l'homme. En adorant le dieu, il adore ce qu'il est fondamentalement et ce qu'il doit être manifestement. Car il ne sait pas qu'il est le fond de cette projection, et il n'a pas immédiatement conscience de ce qu'il est appelé à être.

L'histoire des religions, l'histoire de l'affinement de l'être de Dieu, n'est que l'histoire du devenir de l'homme, de la prise de conscience de l'homme par lui-même. Arrivé à ce terme, l'homme doit se ressaisir, se réconcilier avec lui-même, réintégrer sa propre essence qu'il a progressivement déterminée. L'hypostase a joué son rôle nécessaire mais elle est appelée à disparaître après qu'a été révélé son être illusoire.

Le processus compris, il faut combattre tout maintien abusif de l'erreur. C'est là un des combats principaux de l'athéisme contemporain qui entend rendre l'hom-

me à lui-même, même si ce qu'il est n'est pas nécessairement exaltant. Mais ce combat n'a de sens que parce que la divinité critiquée n'est qu'une image des besoins, du désir de soi, donc du sujet lui-même. Nous aurons à revenir sur ce point et ces conséquences.

Sans nier les divergences qui distinguent les différents athéismes contemporains, nous pouvons affirmer leur unité dans ce fil conducteur: l'être divin est une illusion dont le fond réel est l'être de l'homme. Il est temps dorénavant de se libérer de cette illusion qui conduit l'homme à ne pas pouvoir assumer son être. Pour que l'homme soit, il faut que Dieu meure. C'est pour contribuer à la libération de celui-là que la modernité annonce: «Dieu est mort».

Cette analyse est exacte. Le dieu dont on a annoncé la mort n'a jamais été autre chose qu'une projection, une hypostase, de l'homme. Il est l'expression des besoins de l'homme ou, plus profondément et plus justement encore, du désir tendance. Ce désir est désir de soi; ce dieu est ce soi désiré. C'est pourquoi ce dieu, interpellé par les divers rites visant à gagner sa protection, est né et renaît des différentes angoisses de l'homme devant sa finitude, les limites à la dimension expansionniste de la tendance. Les progrès dans l'analyse de la psychologie humaine, dans la connaissance de ses diverses déterminations, surtout inconscientes, devaient révéler ce fait. La volonté de s'assumer, l'exigence de vérité propre à la philosophie, à la démarche critique de l'esprit humain, ne pouvaient se contenter de tels artifices.

Le dieu qui est mort n'est en fait qu'une idole, au sens premier du terme, une image vénérée, adorée, qui renvoie en fait à l'homme lui-même. La prise de conscience du rapport entre l'homme et l'idole rend celle-ci inutile. Elle s'évanouit nécessairement, donnant l'impression d'une mort. Mais remarquons pour finir que l'annonce de celle-ci est encore une manifestation du désir tendance, puisqu'elle conduit à la forme extrême de l'expansion, la déification de l'homme, du soi. La religion comtienne de l'humanité, l'affirmation nietzséenne du surhomme, l'existentialisme sartrien, sont autant de manifestations de ce qu'on appelle le prométhéisme. Une idole est morte mais est remplacée par celui auquel n'a cessé de renvoyer cette idole.

La proclamation de la mort de Dieu est l'aboutissement logique de la religiosité du besoin. Feuerbach et ses successeurs n'ont effectué aucune rupture, us ont mené un processus à son terme, comme nous l'avions déjà indiqué au sujet du devenir de certains besoins philosophiques de Dieu. Les philosophies de la mort de Dieu n'ont pu apparaître que parce qu'il y a d'abord eu ce besoin de Dieu manifesté dans la religiosité immédiate commune. La véritable mort de Dieu est dans sa réduction au désir de soi immanent à tout besoin humain. Elle a donc eu lieu avant que l'annoncent ses chantres modernes dès l'avènement de la religion du besoin. L'athéisme philosophique contemporain n'est pas tant une victoire de la raison que la conséquence logique d'une attitude humaine fondamentale qu'il serait maladroit d'ignorer.

Mais l'exactitude de l'analyse ne doit pas dissimuler sa grande partialité. Le désir de soi n'est pas le seul désir qui anime essentiellement l'homme. La religiosité ne se

réduit pas à la seule religiosité du besoin. Nous avons signalé plus haut que les critiques de l'illusion religieuse confondaient les deux élans que nous avons préalablement explicités. Plus exactement ils opéraient une réduction du désir de Dieu au besoin de Dieu, occultant par là les différences pourtant évidentes. Cette réduction a entraîné un effacement, une dilution de l'autre élan qui semble avoir perdu toute spécificité. C'est de cette occultation, de cette confusion, que découle l'affirmation de la mort de Dieu.

En fait, Dieu n'est pas mort. Il est absent de cette relation fondée sur le seul besoin. Il lui est extérieur, il lui a toujours été. Il n'est présent que dans l'autre, celle fondée sur le désir qui le pose immédiatement comme sa seule fin.

L'occultation tentée n'est pas une réduction réalisée. L'irréductibilité essentielle des désirs demeure; l'élan vers l'absolu, l'ouverture vers la transcendance, le désir de Dieu, continue d'être agissant. Mais n'étant plus identifié en tant que tel par l'homme actuel qui a appris à ne plus le reconnaître, il ne peut être satisfait. Or un désir insatisfait est source de souffrance. Il y a une souffrance propre à l'insatisfaction de ce désir, qui se manifeste dans les quêtes modernes de substituts. Les objectifs que sont la réussite sociale, sportive; la plastique; la performance sexuelle; etc., sont autant de ces substituts. Mais ils manifestent leur inadéquation à l'élan par le sentiment d'inachèvement qu'ils peuvent engendrer chez ceux qui, leur but atteint, en saisissent tout le vide. Cela étant, l'avantage de ces substituts est dans l'illusion qu'ils entretiennent chez ceux qui leur consacrent leur existence, leur énergie. Tant que l'homme investit dans cette recherche, il espère encore trouver de quoi rassasier un appétit profondément ancré en lui. Pascal dénonçait déjà, dans sa théorie du divertissement, l'illusion de ces hommes, occupés à diverses activités mondaines, qui en oubliaient de se soucier du seul essentiel, le salut de l'âme. Mais seul Dieu peut combler le désir de Dieu; seule l'infinie divine, son inépuisable présence, peut satisfaire indéfiniment cet élan profond.

Le désarroi de l'homme moderne culmine dans la prise de conscience de l'absurdité de l'existence. Celle-ci n'est qu'une conséquence de cette solitude à laquelle il s'est condamné en réduisant tout élan à la tendance. La majorité des hommes va se contenter de substituts, évitant de vraiment s'interroger sur leur valeur et sur la valeur de leur satisfaction actuelle. Mais on est toujours, plus ou moins tard, rattrapé par l'insatisfaction profonde contre laquelle on peut tout de même essayer de combattre en usant de ces substituts. D'autres prendront plus amèrement conscience de l'absurdité de cette condition humaine dans un monde dénué de sens. Là encore divers substituts peuvent être proposés pour conjurer l'angoisse, comme cela se manifeste dans le phénomène très actuel des sectes. Les anciens adeptes témoignent cruellement de leur désillusion.

L'affirmation de l'absurde peut aussi stimuler l'homme dans ses ambitions prométhéennes, et l'amener à proclamer qu'il est désormais le principe de son être. Cette voie, que l'on retrouve théorisée chez Sartre, est une manifestation de la divinisation de l'homme. L'homme prométhéen, que proposent certaines manifestations de la pensée moderne, est lourd de dangers, de désarroi. Pour protéger de ces

excès manifestes dans l'histoire récente, certains philosophes proposent des clauses qui minent la cohérence du système.

Quoi qu'il en soit, ces divers substituts sont insatisfaisants. L'homme qui en use persiste sur une brèche dangereuse, et ne manifeste aucunement la paix de ces désirants de Dieu qui ont répondu à cet appel profond, qu'eux ont occulté. Ces substituts divers que nous avons cités plus haut permettent à l'homme moderne de calmer momentanément l'insatisfaction chronique qui naît de la confusion des désirs. Le substitut qui a pour intention d'apporter la meilleure solution au désir humain de Dieu est la divinisation de l'homme justement théorisée par les pensées les plus en vue de notre temps. Mais calmer une douleur n'est pas soigner un mal. Ces substituts ne sont que des analgésiques qui ne résolvent pas l'attente de l'homme. Les philosophies de la divinisation de l'homme sont des analgésiques impuissants à vraiment soigner le mal de l'homme moderne. Si la religiosité immédiate est de l'opium, l'athéisme prométhéen en est aussi; tout comme les formes modernes du divertissement.

La véritable voie pour répondre aux aspirations profondes de l'homme est d'accepter de restaurer l'élan vers le hors soi, de refuser toute réduction. Cette acceptation suppose une véritable conversion.

Il faut d'abord que l'homme accepte sa propre finitude; mais sans l'élever à l'absolu, ce qui représente une autre forme de refus. Cette première acceptation, sans cette assumption, doit conduire à reconnaître en soi un élan vers l'infini, l'élan vers le hors soi. Cette reconnaissance est certes empêchée par la manifestation des autres élans qui expriment la tendance. L'homme a donc un effort à fournir pour savoir écouter et reconnaître une différence, une dualité.

Il faut ensuite que l'homme consente à cet élan vers le hors soi. Il ne pourra y parvenir que par un recueillement dans le silence du plus intime de son être. Nous employons ce mot de consentement pour insister sur la démarche volontaire que doit entreprendre l'homme. Ne pas reconnaître cet élan même, nous l'avons vu, à la souffrance. L'homme se coupe de sa véritable destination. Les différents substituts qu'il propose à cet élan sont insuffisants, insatisfaisants. Ils ne jouent qu'un rôle de narcotique. Le plus puissant demeure l'expansion, ou plus exactement l'assomption, du soi. Mais, contrairement aux apparences savamment entretenues, il ne peut satisfaire le désir du hors soi.

Si cette non reconnaissance exprime la difficulté de distinguer cet élan au milieu des échos parasites des autres, elle est avant tout un refus volontaire. Le refus de répondre à l'élan; le refus d'y consentir, de se laisser emporter. En effet le reconnaître, c'est reconnaître que sa fin est tension vers l'absolu, vers Dieu absolument irréductible au sujet, au soi. Consentir à l'élan, c'est consentir à renoncer au vertige des illusions de suprématie humaine. C'est bien cela que l'homme, et surtout l'avatar moderne, refuse. Notamment en refusant tout ce qui peut exprimer adéquatement cet élan; le désir de Vérité, l'élan vers le Bien, la quête métaphysique.

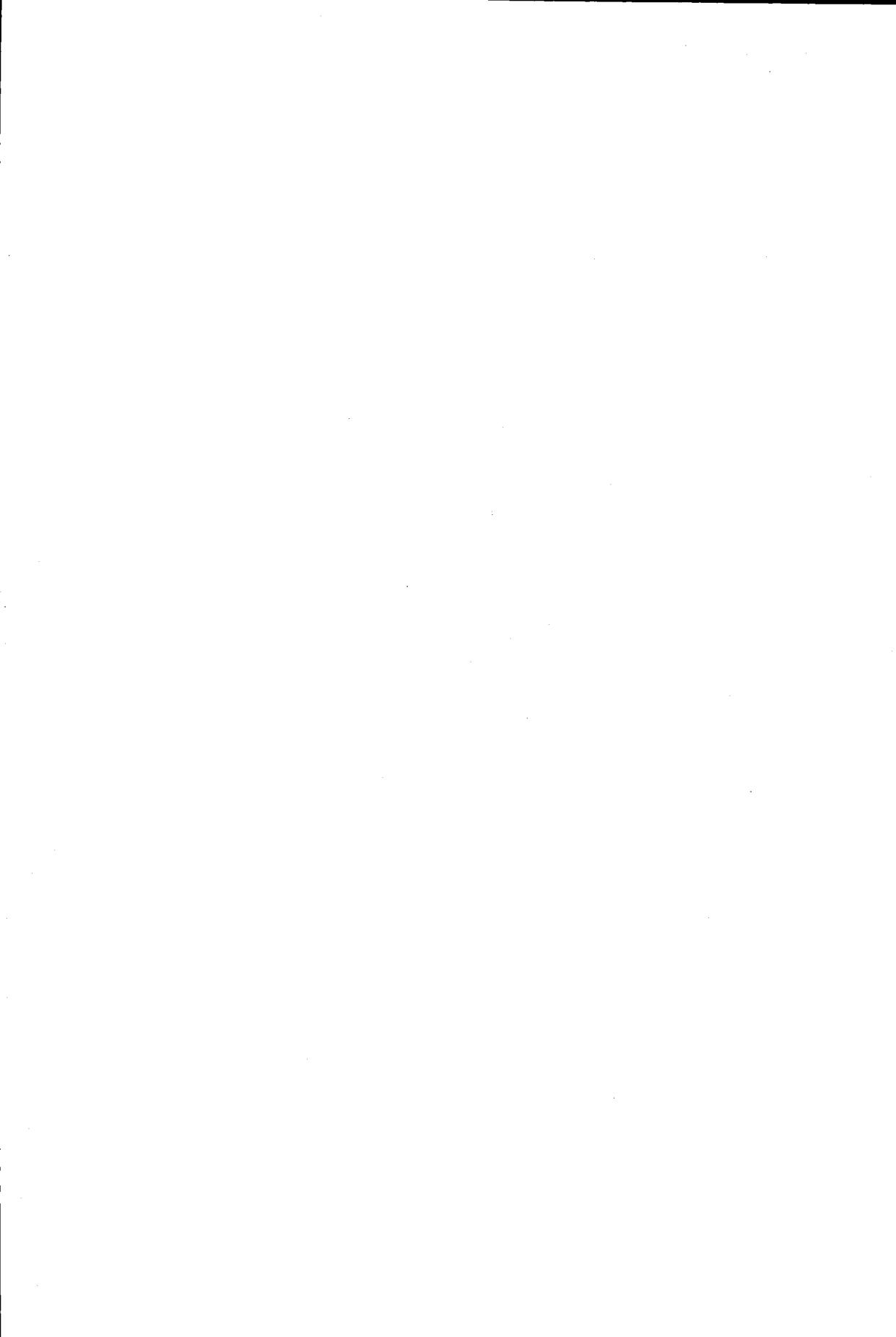
Le refus volontaire de l'élan manifeste le refus de l'homme de ne pas être son propre horizon. Ce refus est la manifestation extrême de la tendance, dans sa dimension expansive. L'homme doit surmonter cette séduction par son consentement.

ment à l'élan. Il ne s'agit pas de nier l'autre mais de distinguer pour mieux hiérarchiser, pour mieux réunir. La réunion correctement hiérarchisée permet l'élévation de l'âme comme nous l'explique Platon.

Consentir à cet élan est nécessaire à l'homme. Le refuser c'est rendre impossible son accomplissement, son salut dans le dépassement de sa finitude. Le refuser, c'est se mutiler. La mort de Dieu annoncée au XIX^{ème} siècle fait peser une menace de mort sur l'homme concret. Mais ce consentement n'est possible qu'à une seule condition qui exprime un renoncement à l'exacerbation de la tendance, de l'autre élan; ce consentement n'est possible que si l'homme fait preuve d'humilité. C'est celle-ci qui fonde la conversion exigée.

MICHEL MAHÉ

Irigny.



EL SER A MERCED DE LA AFECTIVIDAD

In memoriam Ioseph de Finance S. I.

§ 1. LA TRANSPOLACIÓN MODERNA DE LA AFECTIVIDAD AL ORDEN COGNOSCITIVO

Uno de los rostros salientes del pensamiento moderno está marcado por su dilección apasionada de la afectividad¹. Pocas cosas del hombre le han merecido un encomio tan encendido y constante cuanto aquél que la afectividad ha suscitado en tal pensamiento. Se lo advierte sin mayores esfuerzos a la luz de un hecho todavía escasamente investigado con el detenimiento suficiente, esto es, el grado superlativo en que la afectividad ha pretendido officiar como la fragua y el motor de una porción cuantiosa de las cogitaciones teológicas y filosóficas predominantes en la Edad Moderna. Tampoco cuesta demasiado trabajo percatarse de la extensión alcanzada por el peso de la afectividad en casi todos los restantes ámbitos del pensar de los hombres de nuestra época, a tal punto que raramente se pone en tela de juicio su presencia absorbente y avasalladora en innumerables emprendimientos científicos, en las concepciones más vulgarizadas de la vida humana individual y social, en la producción artística e incluso en el campo de la religión. Entre otras consecuencias, el romanticismo del siglo XIX y el existencialismo del siglo XX han propalado y exaltado copiosamente el arrebato afectivo instalado con firmeza y hondura en el espíritu de nuestra civilización.

Una redundancia destacada en el orden moral de este fenómeno moderno tuvo lugar con la aparición del llamado *emotivismo*, una corriente que ha adquirido relevancia en las naciones de habla inglesa. El emotivismo sostiene que el conocimiento práctico y la regla de los actos humanos dependerían de impulsos subjetivos que signarían el obrar del hombre en función del agrado o del desagrado, del placer o del fastidio, o, si se prefiere, como dirían los escolásticos, de los movimientos de

¹ El presente artículo reproduce con mayor amplitud el texto de una comunicación leída ante la Sociedad Tomista Argentina el 10 de septiembre de 1999.

los apetitos concupiscente e irascible². El filósofo británico George Edward Moore ha sido un precursor en la descripción de esta teoría emotivista de tanta gravitación en nuestro tiempo³. Más tarde, el neopositivismo del siglo XX la ha usufructuado para impugnar con rudeza la metafísica y la misma ética a título de frutos de un pensamiento ajeno al saber epistémico cominado a diluirse en meras manifestaciones sentimentales. Así, Rudolf Carnap ha descalificado ambas disciplinas filosóficas en nombre de la presunta ausencia de significación exhibida en sus proposiciones⁴. Enrolado en la misma dirección, Alfred Jules Ayer acusaba a los metafísicos de entregarse a la emisión de pensamientos místicos desprovistos de sentido, en tanto la ética, enfundada en la mera exteriorización de sentimientos, de ninguna manera sería un conocimiento propiamente científico⁵. Pero esta apreciación felizmente entró en decadencia. Un acontecimiento saliente en el proceso de desbaratamiento de la teoría emotivista tuvo lugar con la aparición del libro *After Virtue* de Alasdair MacIntyre, quien ha ofrecido un diagnóstico agudo del grave problema provocado por la irrupción de una afectividad despojada de la necesaria regulación racional. MacIntyre ha detectado en el emotivismo la fuerte inclinación contemporánea que pretende asentar toda la vida moral en juicios y actitudes comandados no más que por una afectividad librada enteramente a la ley de su supuesta autonomía operativa. En términos filosóficos, el emotivismo es la doctrina según la cual todos los juicios de valor, principalmente los juicios morales, serían tan sólo expresiones de preferencia, de actitud o de sentimiento⁶. Poco después, Ralph McInerny ha dado un paso más adelante todavía al sugerir que el emotivismo universal, justamente criticado por MacIntyre, mejor debería ser calificado con términos aún más inflexibles, pues dicha tendencia está condenada a desembocar sin remedio en un desatino tras otro⁷. Para el caso, McInerny ha recordado la «increíble decisión» de la

² Las emociones, o pasiones, difieren específicamente en función de la diferencia antecedente que divide el apetito sensitivo en concupiscente e irascible. Recordemos estas precisiones de Santo Tomás de Aquino: «Diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre et audire. Sed irascibilis et concupisibilis sunt duae potentiae dividentes appetitum sensitivum [...] Ergo, cum passiones sint motus appetitus sensitivi [...], passiones quae sunt in irascibili, erunt aliae secundum speciem passionibus quae sunt in concupisibili» (*Summ. theol.* I-II q. 23 a. 1 sed contra). Cfr. *ibid.*, I q. 81 a. 2 per totum.

³ Cfr. G. E. MOORE, *Principia Ethica*, rpt. (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), pp. 189-192, 199, 203-205, 208-209, 211-212, 217 y 224-225.

⁴ Cfr. R. CARNAP, *Philosophy and Logical Syntax* (London: Keegan Paul, Trench & Trubner, 1935), passim.

⁵ Cfr. A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, new ed. (Harmondsworth: Penguin Books, 1971), pp. 60-61 y 143-147; ID. «Editor's Introduction» to *Logical Positivism*, ed. by A. J. Ayer, rpt. (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1960), pp. 22-23. Vide etiam C. L. STEVENSON, *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944); ID., «The Emotive Meaning of Ethical Terms», en *Logical Positivism*, ed. cit., pp. 264-281; R. M. HARE, *The Language of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1952); S. I. HALLDÉN, *Emotive Propositions* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1954); y W. FRANKENA, *Ethics*, rpt. (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964), pp. 88-91.

⁶ Cfr. A. MACINTYRE, *After Virtue*, 2nd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), pp. 11-12.

⁷ «So maybe MacIntyre should have said that what we now have is not Universal Emotivism but Universal Inconsistency» (R. MCINERNY, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, rev. ed. [Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1997], p. 53).

Corte Suprema de Justicia de los Estados Unidos en el famoso *affaire Casey* como algo que desde el enfoque de la ética constituye un exabrupto incomprendible, ya que la mezcla de emotivismo y subjetivismo conjugados en esta célebre y deplorable sentencia judicial, antes que ninguna otra cosa, socava los más elementales principios de la moral, además de incurrir en una violación flagrante del principio de no contradicción⁸.

Muchos creen que cabría al pensamiento moderno la virtud de haber obrado un verdadero descubrimiento de la naturaleza y de la proyección de la afectividad en la vida del hombre, sobre todo en la vida cognoscitiva, la cual habría sido menospaciada secularmente por el pensamiento antiguo y medieval. Éste habría sido un reducto de frías especulaciones en torno de la objetividad del mundo exterior y de la entidad del hombre analizada restrictivamente en su naturaleza universal y, por ende, carente de los ingredientes afectivos que impregnarían de un modo preeminente la marcha de la creatura racional en el devenir fáctico de su historia. Pero esta impresión encierra una falla palmaria, pues el examen sereno y circunspecto del pensamiento premoderno revela con creces que la afectividad humana no sólo no ha sido ni ignorada ni pospuesta en las consideraciones de los filósofos y de los teólogos precedentes, sino que, a la inversa, éstos la han estudiado con una penetración nunca reiterada con igual dosis de profundidad en épocas posteriores. Todo hombre culto sabe apreciar las alturas extraordinarias que ha alcanzado el examen de la afectividad humana en el *Banquete* y en el *Fedro* de Platón, como asimismo las preciosas elucidaciones filosóficas que le ha dedicado Aristóteles en el tratado *Del alma*, con sus consiguientes complementos morales en los libros de la *Ética a Nicómaco* y de la *Ética a Eudemo*. Con no menos pericia los padres de la Iglesia, con San Agustín de Hipona en primera fila, han testado un florilegio de sentencias acerca de la vida afectiva que permanecerán para siempre en la memoria de las más augustas exploraciones sobre tal materia. En el cenit de la escolástica medieval, San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino se han explayado extensamente sobre esta faz de la vida humana insertándola en su lugar apropiado entre las cosas del hombre. Ni qué decir, por otro lado, de la contribución eximia de los maestros de la espiritualidad cristiana a la exaltación del culmen de la afectividad en la unión amatoria que acaece en la experiencia mística, tal como la han narrado ingenios de la talla del Pseudo Dionisio Areopagita, al final del período patrístico, San Bernardo de

⁸ «There is a *chic nihilism* abroad, one that has crept into an incredible decision by the Supreme Court, the so-called *Casey* decision, in which a Catholic Justice was addressing a restraint upon abortion fostered by a Catholic governor of Pennsylvania. Justice [Anthony] Kennedy opined that each of us has the right to define the universe as he wishes, to determine the point and purpose of our reproductive system, to approve or disapprove abortion. Anything goes. Any tendency we might have to think that airy philosophy has no impact on the price of cigars can be dissipated by considering the trajectory from the *Principia Ethica* [of G. E. Moore] to the *Casey* decision. The Supreme Court has made Universal Emotivism the law of the land. Since it is obvious that no society can long endure on such a basis, it is of supreme importance that moral philosophy be done as it was done by Thomas Aquinas» (R. MCINERNY, *Ethica Thomistica*, pp. 54-55). «The Kennedy decision is not simply false. It is literal nonsense. And it can be taken as an adequate stand-in for Universal Emotivism» (ID., *A Student's Guide to Philosophy* [Wilmington, Delaware: ISI Books, 1999], p. 47).

Claraval en la escolástica de la Edad Media, y San Juan de la Cruz, en los mismos inicios de la Edad Moderna.

La diferencia más notable entre los enfoques antiguos y medievales, por una parte, y, por otro, el modo moderno de encarar la problemática de la afectividad del hombre estriba en que antaño era mirada como un asunto digno de una exploración científica rigurosa, en cuyo trámite se debía aventar toda suerte de interferencias subjetivas de cualquier índole, mientras que la modernidad, en cambio, le ha conferido el privilegio de intervenir en la elaboración del mismo pensamiento enderezado a declarar su naturaleza y sus valores intrínsecos. Para decirlo más claramente, antes de la Edad Moderna existía plena conciencia acerca de la diversidad y de la especificidad incuestionables de la afectividad y del conocimiento humanos, si bien no siempre fueron establecidas con precisión por los autores que se han abocado a analizarlas. Así, por ejemplo, es de sobra sabido cuánto han influido, con antelación a la gesta sapiencial de Santo Tomás de Aquino, los criterios afectivistas en numerosos intentos medievales ordenados a definir la teología sagrada, principalmente a causa de la insistencia en la índole primordialmente afectiva que las escuelas agustinianas atribuían a esta ciencia, con lo cual la verdadera estipulación de su naturaleza se ha visto comprometida y demorada durante siglos ante la imposibilidad de determinar su verdadera esencia con arreglo a tales criterios⁹.

El encomio moderno de la afectividad no ha quedado circunscrito al ámbito de su enraizamiento material y psíquico en la naturaleza corpórea y espiritual del hombre ni tampoco a la esfera de la moralidad de sus actos. Como consecuencia de una abultada serie de trastornos teóricos, la afectividad igualmente pasó a ocupar un sitio donde previamente no se le reconocía ninguna habilidad, es decir, en el fuero de la especulación metafísica ordenada al conocimiento de los primeros principios y de las primeras causas de todo lo que es. Por motivos cuya explicación resulta harto compleja, hubo un momento en la historia en que diversos factores afectivos buscaron entremezclarse dentro del mismo esquema teoremático de las argumentaciones propias de la filosofía primera, incluso con la pretensión de acaparar para sí el rasgo distintivo y determinante de la tarea del filósofo llamada a dar cuenta de la verdad del ente y del ser.

⁹ La teología agustiniana ha introducido en la Edad Media un auténtico «type de théologie affective», de influencia por demás poderosa: cfr. R. GAGNEBET O. P., «Nature de la théologie spéculative»: *Revue Thomiste* 44 (1938) 1-39, 213-255 y 645-674. Esta concepción estuvo presente incluso en la primera escuela dominicana, sin excluir la obra del mismo San Alberto Magno, quien, de acuerdo a Gagnebet, ha buscado amalgamar su aceptación de numerosas cláusulas fundamentales de la filosofía de Aristóteles sin apartarse de la observancia de los cánones teológicos fijados por San Agustín y por el conjunto de los maestros medievales: «Albert le Grand, malgré son aristotélisme, reste fidèle à la conception augustinienne de la science sacrée» (*Ibid.*, 29; cfr. 29-36). Una interpretación clásica de la concordancia y discordancia del agustinismo y del tomismo al respecto se puede leer en J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 4^{me} éd., Bibliothèque Française de Philosophie (París: Desclée De Brouwer, 1946), 2^{me} partie, chap. VII: «De la sagesse augustinienne», pp. 577-613. Cfr. etiam F. CAYRÉ A. A., *La contemplation augustinienne: Principes de spiritualité et de théologie* (París: A. Blot, 1927), 2^{me} éd. (París: Desclée De Brouwer, 1954); y R. GAGNEBET O. P., *De natura theologiae eiusque methodo iuxta S. Thomam* (Romae: Pontificium Institutum Internationale «Angelicum», 1958).

Contraviniendo la médula del razonamiento esencialmente especulativo de la ciencia del ente en cuanto ente, el pensamiento imbuido de prejuicios afectivistas ha querido incursionar en la inspección de su sujeto con una competencia que nunca nadie ha demostrado que se hallara a su alcance. No en vano las tentativas encaminadas a identificar tal pensamiento con la metafísica siempre han surgido como veleidades inconsumables, pues nuestra ciencia no depende en absoluto de ninguna evolución cogitante supeditada al despliegue de los afectos humanos, por más que en ocasiones estén adornados con las cualidades de una nobleza inobjetable. La crisis desatada como fruto de esta confusión entre un pensamiento gobernado por la afectividad y el conocimiento científico supremo adquirible por la razón del hombre librada al ejercicio de sus solas fuerzas naturales ha sido ciertamente lamentable. Tal crisis ha arribado al siglo XX agravada por el énfasis paulatinamente *in crescendo* de sus aristas más incisivas en desmedro de la inteligencia metafísica del ente en cuanto ente y del acto de ser. Por eso no es inoportuno afirmar que este pensamiento pseudometafísico ha colocado al ser a merced de la afectividad. Vale la pena, entonces, indagar acerca de aquello que se sigue de tamaña claudicación de la razón humana ante la primacía absoluta concedida a los afectos.

2. EL ESCARNECIMIENTO DE LA INTELECCIÓN OBJETIVA

A lo largo del siglo XX ha salido a relucir con diafanidad por qué la impugnación moderna de la metafísica debía llevar de un modo inexorable a la negación de la capacidad del intelecto humano para conocer el ser, el acto primero de todas las cosas que son. No obstante, numerosos pensadores de nuestros días no se han entregado a repetir la mera negación del conocimiento intelectual de tal acto, ya que, valiéndose de otros expedientes extraintelectivos, también han buscado suplir el vacío que dicha negación de la metafísica introduciría fatalmente en nuestra alma. Por eso han buscado paliarlo, e incluso superarlo, postulando un encuentro del hombre con el ser que, según tales pensadores, no revestiría carácter intelectivo o racional —es decir, cognoscitivo—, sino preferente y aun exclusivamente afectivo. Entre quienes han pensado de esta manera no ha existido unanimidad cuando se han abocado a explicar la naturaleza de la vía afectiva propuesta en reemplazo de la intelección humana para la concreción de la asociación del hombre con el ser; sin embargo, todos ellos concuerdan en que el rechazo de su aprehensión sólo a través del acto de la inteligencia obligaría a reducir nuestros nexos con el ser a algo semejante a un vínculo de carácter afectivo. ¿A qué clase de vínculo? Las respuestas a este interrogante traslucen amplias divergencias. Algunos confiesan que el acceso humano al ser acaecería mediante el acto de la voluntad; otros creen que este acceso ya estaría suficientemente contemplado en los movimientos del apetito sensitivo; no faltan aquéllos que lo sindican en ciertas manifestaciones sutiles de la vida emocional; por fin, se ha sugerido asimismo que los hombres no podrían entrar en comunicación con el ser como no sea al calor de sus experiencias religiosas, con independencia de si estas experiencias se fundan en la fe en el Dios vivo y verdadero o, en

su defecto, en una imaginería que fenece en la fabulación exótica de deidades míticas.

Ninguna de las posiciones que apretadamente venimos de mencionar puede eludir el conflicto que se les presenta a la hora de puntualizar cómo sería posible una unión afectiva con el ser que recuse total o al menos primariamente el conocimiento intelectivo de este acto tal cual es obrado por la especulación metafísica. Pero la actitud en cuestión delata igualmente la existencia de un conflicto previo, pues la postulación de aquella unión afectiva a despecho de la inteligencia del acto de ser indica que ha sido precedida por la ignorancia o por la malversación de la condición propia del acto aprehensivo de nuestro entendimiento. De ahí que no cause extrañeza el hecho de que se haya propuesto el que la unión del hombre al ser, una vez atribuida a factores afectivos, siempre acontecería dentro de ese ámbito ensalzado con reverencia por la modernidad, i. e., en la intimidad de la conciencia subjetiva, allí mismo, dicen algunos, donde el ser y el pensamiento confluirían en una supuesta unidad originaria horadada históricamente por la severidad implacable de la lógica de la razón humana y por el incesante devenir temporal del universo que obstruiría su reconocimiento filosófico.

La postulación de un vínculo extraintelectivo del hombre con el ser no podía dejar de provocar una colisión franca de sus partidarios con la metafísica tomista. Ya desde su misma institución en la obra de Santo Tomás de Aquino, la concepción tomista del conocimiento intelectivo del ser ha sido el blanco de una crítica acerba por parte de diversas escuelas y movimientos que le han imputado una descendencia explícita o implícita con el racionalismo que, a estar de ciertos autores, constituiría la médula del aporte de Aristóteles a la especulación filosófica y, por acción transitiva, a la filosofía y a la teología del Doctor Angélico. La actitud racionalista achacada a Aristóteles, a Santo Tomás y al conjunto de sus discípulos se hallaría vastamente expandida en los escritos compuestos por el maestro dominicano y por la muchedumbre de teólogos y filósofos que han perpetuado y desarrollado sus enseñanzas hasta nuestros mismos días.

Ahora bien, ¿en qué consiste el racionalismo endilgado a la metafísica tomista en su invariable afirmación de la inteligibilidad del ser y de la capacidad de la razón natural del hombre para conocer su verdad? La respuesta a esta pregunta tropieza con el problema de la equivocidad latente en la significación nominal de la palabra *racionalismo* —un vocablo muchas veces empleado bajo el estímulo de prejuicios y caprichos indismutables—, pues con ella se suelen designar diversas cosas que no concuerdan en una misma noción común¹⁰. Así, por ejemplo, se dice que el racio-

¹⁰ En la segunda mitad del siglo XIX menudearon las discusiones en torno de la naturaleza de la actitud racionalista. Una visión típica de este asunto se encuentra en el libro de L. OLLÉ-LAPRUNE, *La raison et le rationalisme* (París: Perrin & C[°], 1906). Los pensadores enrolados en el movimiento modernista expusieron opiniones inadmisibles acerca del problema y confundieron la índole del conocimiento racional, cuya máxima expresión natural es la metafísica, contraponiéndolo dialécticamente a la experiencia mística. Tal la posición estuvo representada fidedignamente por Laberthonnière: «Le mot rationnel est équivoque. Les théologiens scolastiques tendent à n'appeler rationnel que ce qui entre dans les catégories d'Aristote, que ce qu'on pense et ce qu'on trouve par les procédés de la logique d'Aristo-

nalismo es la posición teórica que desecha el valor de la experiencia en el conocimiento humano, mas en otro sentido también se tilda de racionalista a quien se atreve a negar o a desmerecer la sobrenaturalidad del conocimiento de la fe confiriendo a nuestra razón una competencia omnívora y exenta de toda limitación para acceder a las verdades de la revelación divina. Empero, ambos significados equívocos de la voz *racionalismo* son atribuidos a la escuela tomista sin la menor justificación, por cuanto ésta, por un lado, ha encarecido con esmero la importancia capital de la causalidad del conocimiento empírico en la formación de nuestro saber intelectual, y, por otro, también ha sustentado con energía las fronteras de la aprehensión actual y habitual de la razón del hombre así como la superexcedencia de los misterios de la fe en relación con la capacidad perceptiva natural de nuestra potencia discursiva. Con todo, existe una tercera acepción del nombre *racionalismo*, no menos equívoca que las anteriores, la cual un nutrido elenco de pensadores dejan verla inserta en la filosofía y en la teología tomistas de un modo arquetípico, i. e., aquélla que restaría toda importancia a la afectividad humana o que, en el mejor de los casos, la supeditaría a la regulación y al imperio de la razón imponiéndole una suerte de subordinación con respecto a ésta¹¹. Dichos pensadores juzgan indigna esta subordinación de la afectividad a la razón a raíz del agravio, según piensan, que ello traería aparejado para la recta ordenación de la creatura racional a su fin propio y, por encima de todo, por sus repercusiones, aparentemente nocivas, en la vida religiosa. En el meollo de esta crítica del tomismo, precisamente, subyace la repulsa a su afirmación constante de la inteligibilidad con que el ser se pone al descubierto frente a la razón humana, aunque siempre con arreglo al modo peculiarísimo según el cual el entendimiento del hombre puede abordar los objetos instalados ante su consideración.

El tomismo ha venido padeciendo la prolongada acusación de haber propugnado la regulación y el imperio de la razón sobre la afectividad del hombre como si ello implicara un ataque contra el valor de los actos del animal racional sucedáneos al desenvolvimiento de sus movimientos apetitivos. Quienes así se expiden estiman que esta teoría comportaría la imposición de un control racional despótico de los sentimientos y de la praxis humanos, del cual ni siquiera estaría eximida la inserción del hombre en el *ordo amoris*, y hasta de las más variadas manifestaciones de la moralidad de sus acciones. Pro algo es que la mayoría de aquéllos que contrincan

te. C'est ainsi que, démontrant l'existence de Dieu par l'existence du monde et l'ordre du monde, leurs preuves se présentent comme des preuves en soi s'adressant à un esprit en soi. Mais saint Augustin et les mystiques procèdent autrement [...] Ils pensent, non avec des concepts abstraits, mais avec la réalité vivante qu'ils sont, avec leurs inquiétudes, leurs aspirations, avec le mystère qu'ils sont à eux-mêmes. Je prétends pour mon compte, que c'est là ce qui est vraiment rationnel dans le cas présent» (L. LABERTHONNIÈRE, *Critique du laïcisme ou comment se pose le problème de Dieu*, en *Oeuvres de Laberthonnière*, publiées par les soins de L. Canet [Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1948], p. 182).

¹¹ Cfr. M. E. SACCHI, «La razón humana y el misterio de la Trinidad», en ID. (Ed.), *Ministerium Verbi: Estudios dedicados a Monseñor Héctor Aguer en ocasión del XXV aniversario de su ordenación sacerdotal* (Buenos Aires: Basileia, 1997), p. 332, nota 1.

contra la síntesis tomista convienen en oponérsele atacando el mismo fundamento metafísico donde reposa el pretendido racionalismo de la teoría aquiniana de nuestro conocimiento del acto de ser.

El siglo XX ha sido el escenario histórico de la culminación pluriforme de la carrera del afectivismo antimetafísico moderno. Esta culminación se ha verificado a través del auge de las opiniones teológicas y filosóficas que convienen en dos puntos claves del esquema antropológico interesado en afianzar el encuentro del hombre con el ser en la intimidad subjetiva de la persona, mas desechando explícitamente la única vía que la filosofía primera entiende apta para la unión intencional del entendimiento humano con el acto por antonomásia, o sea, el conocimiento intelectivo expreso del principio activo intrínseco por el cual son todas las cosas que son. En efecto, esta única vía metafísica para aprehender el ser del ente es desechada en función de la doble afirmación mediante la cual el inmanentismo moderno, ya preanunciado e incentivado por el nominalismo escolástico medieval, ha pretendido descartar la captación intelectiva del acto de ser sustituyéndola por un consorcio de índole primordial e incluso excluyentemente afectiva: primero, comprimiendo el acceso del animal racional a dicho acto a una operación volitiva, que necesariamente debe implicar el ejercicio de la libertad, y, segundo, negando la objetividad del ser a los fines de asegurar su humano abordaje mediante una suerte de catarsis que remueva la interferencia dañina, o al menos alienante, de las cosas extra-subjetivas en vistas de la concreción de un nexo incondicionado entre el ser y el espíritu del hombre.

El afectivismo moderno, luego, ha puesto en juego la unión cognoscitiva del intelecto humano con el ser, porque el planteo recién señalado sustrae de nuestra mente la misión de ordenarse a conseguir la inteligencia de dicho acto con el pretexto de la presunta exigencia de capturarlo en una instancia que desnudaría la impotencia de la razón natural para asociarse a su verdad, para acogerla según el modo receptivo en que puede ser informado el entendimiento posible y para registrarla como un objeto digno de atraer causalmente la acción perceptiva de la potencia aprehensiva superior de nuestra alma. Consiguientemente, ya desechada la intelección objetiva emancipada de todo compromiso con los afectos dependientes de los apetitos sensitivo e intelectivo, el nexo del hombre con el ser estaría indefectiblemente gobernado por la anteposición de dichos afectos a cualquier unión de naturaleza cognoscitiva y, en definitiva, reducido a los dictámenes de una voluntad absolutamente liberada de toda necesidad. Pero ocurre que la necesidad, a despecho de las ilusiones que se ha forjado el pensamiento afectivista, es esencialmente inherente a la aprehensión intelectual de la *veritas rerum* registrada por el intelecto humano ante la presencia de su objeto intelible, toda vez que el entendimiento no es libre de elegir tal objeto.

Se puede advertir con facilidad que este afectivismo antimetafísico sigue preso de la tergiversación nominalista de la naturaleza del objeto cognoscible. Se halla sumido en el temperamento sentimental, tan profusamente extendido a lo largo de la Edad Moderna, que ve en todo objeto una entidad reputada peyorativamente como algo «cósico», extrínseco y extranjero en relación con hombre que a él se enfrenta,

carente de atractivos y presumiblemente en permanente conflicto con el sujeto cognosciente —en suma, como algo radicalmente deshumanizado y despersonalizado—. La repulsa de la objetividad engarzada en tal programa ontológico dimana directamente del solipsismo inmanentista que ha recluido a la creatura racional en una intimidad aislada por completo del mundo exterior e irreferida a las causas de las cosas aprehensibles y aun del propio ser del hombre ordenado a su conocimiento, ya sea por la duda con respecto al mundo existente *ad extra* y por el desprecio de todo aquello ajeno a la interioridad subjetiva del cognosciente humano, ya porque su perfección óntica ha sido ordinariamente afirmada en nombre de la libertad y de la autonomía que el animal racional no comparte con ninguna otra cosa de este habitáculo terrenal. Desde este punto de vista, cualquier mente humana dotada de una intelección metafísica sana y robusta está compelida a asegurar que es *simpliciter* falsa aquella famosa y melancólica queja de Pascal —típica de un pensamiento trascrito por un *dilettantismo* visceral— que reza: «La verdad está tan oscurecida en este tiempo, y la mentira tan establecida, que, a menos que se ame la verdad, no se la podría conocer»¹². Todo lo contrario: la *conditio sine qua non* del amor a la verdad estriba ni más ni menos que en su conocimiento previo por parte de nuestro intelecto.

3. TRES PARADIGMAS DE LA ONTOLOGÍA AFECTIVISTA CONTEMPORÁNEA

No obstante haber nacido en Dijon el 2 de noviembre de 1861, Maurice Blondel es comúnmente apodado «el filósofo de Aix-en-Provence», en cuya universidad enseñó desde 1897 hasta 1927, cuando la ceguera le obligó a abandonar definitivamente las aulas. Es probable que su último escrito haya sido su comunicación al Primer Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Mendoza entre el 30 de marzo y el 9 de abril de 1949. A pesar de su ancianidad y de sus dolencias, Blondel abrigaba el anhelo de hacerse presente en dicho simposio, pero su precario estado de salud le forzó a desistir de su viaje a la Argentina. Pocas semanas más tarde, el 4 de junio, entregó su alma a Dios a la edad de ochenta y ocho años¹³.

A más de cinco décadas de su muerte, algunas tesis formuladas por Blondel han incrementado su influjo en el pensamiento desenvuelto durante la segunda mitad del siglo XX, en lo cual también debe computarse una incentivación ulterior del afectivismo dentro de diversos círculos católicos de nuestra época¹⁴. Tal influjo

¹² B. PASCAL, *Pensées*, n. 793, en *Pascal. Oeuvres complètes*, texte établi et annoté par J. Chevalier, Bibliothèque de La Pléiade 34 (París: Librairie Gallimard, 1954), p. 1331.

¹³ Véase la nota necrológica «Maurice Blondel (1861-1949)», en L. J. GUERRERO (Ed.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Mendoza, Argentina, marzo 30-abril 9, 1949 (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1950), t. I, p. 42. La comunicación enviada por Blondel a este congreso lleva el título de «Le devoir intégral de la philosophie» (cfr. *ibid.*, t. II, pp. 884-889).

¹⁴ Para una primera aproximación al pensamiento de Blondel, consultense J. de TONQUÉDEC S. I., *Immanence: Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel* (París: Beauchesne, 1913); ID., «Pour-

muestra una complejidad que permite entender las amplias discrepancias suscitadas por la interpretación de la contribución filosófica de nuestro autor. El motivo de estas discrepancias no pasa inadvertido a nadie que haya indagado en sus obras con un mínimo de diligencia. Por un lado, Blondel ha sido un pensador fervientemente católico consagrado a la elaboración de una apologética integral del cristianismo, mas, por otro, se ha visto complicado como ningún otro filósofo en la enardeceda polémica causada por la crisis modernista, a tal grado que las proposiciones sobresalientes de su esquema apologético han recibido duras impugnaciones de parte de los mayores enemigos de este peculiar movimiento condenado por la Iglesia. De hecho, muchos de sus contrincantes le han señalado como el filósofo por antonomasia del modernismo, acusación, desde luego, que sus defensores han tratado de desmentir recurriendo a todo tipo de subterfugios¹⁵.

Los estudiosos del pensamiento de Blondel concuerdan en indicar que su primer contacto con la filosofía estuvo ligado a la docencia de Alexis Bertrand —un seguidor solícito de Maine de Biran hoy casi enteramente desterrado de la reminiscencia filosófica—, quien fue su maestro en el Liceo de Dijon. Blondel se educó en esta escuela entre 1870 y 1877. Pero el examen de sus fuentes siempre ha originado una justificada estrañeza. En nuestros días, cuando la admiración de la erudición bibliográfica ha alcanzado niveles ultrainflacionarios que rayan en la morbosidad, resulta sorprendente percibirse de que un filósofo de su talla haya abreviado en escasísimas fuentes, en un repertorio de escritos filosóficos reducidos a un número ínfimo y en apenas un reducido elenco de autores donde no figuran los filósofos prominentes de mención inexcusable. Un recuento apretado de las exigüas fuentes

quoi j'ai critiqué Maurice Blondel»: *Revue Thomiste* 49 (1949) 563-580; J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, 3^{ème} éd., Bibliothèque Française de Philosophie (París: Desclée De Brouwer, 1930), chap. III: «L'intelligence et la philosophie de M. Blondel», pp. 78-141; B. ROMEYER S. I., *La philosophie religieuse de Maurice Blondel* (París: Aubier, 1943); P. ARCHAMBAULT, *Vers un réalisme intégral: L'œuvre philosophique de Maurice Blondel* (París: Bloud & Gay, 1930); ID., *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de métaphysique* (París: Bloud & Gay, 1946); H. DUMÉRY, *La philosophie de l'action: Essai sur l'intellectualisme blondélien* (París: Aubier-Éditions Montaigne, 1948); ID., *Blondel et la religion* (París: Presses Universitaires de France, 1955); M. RITZ, *Le problème de l'être dans l'ontologie de Maurice Blondel* (Fribourg-en-Suisse: Presses Universitaires Fribourg, 1958); J. ÉCOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel* (Louvain & París: Publications Universitaires de Louvain & N. Nauwelaerts, 1959); H. BOUILLARD S. I., *Blondel et le christianisme* (París: Éditions du Seuil, 1961), trad. de R. Vilardell: *Blondel y el cristianismo* (Madrid: Ediciones Península, 1966); C. TRESMONTANT, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel* (París: Éditions du Seuil, 1963); y O. ARGERAMI, *Pensar y ser en Maurice Blondel* (Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1967). Véase también la *Bibliographie blondélienne (1888-1951)*, establecida sous la dirección de A. Hayen S. I. (S. l.: Desclée De Brouwer, 1953).

¹⁵ Útil por las exposiciones debidas a varios pensadores comprometidos con el modernismo es la antología reunida por R. MARLÉ (Ed.), *Au cœur de la crise moderniste: Le dossier inédit d'une controverse* (París: Aubier-Éditions Montaigne, 1960). Pero es innegable que las condenas eclesiásticas del modernismo colocaron a Blondel en una situación ciertamente embarazosa; al respecto, véanse las anotaciones transcritas por M. R. O'CONNELL C. S. C., *Critics on Trial: An Introduction to the Modernist Crisis* (WASHINGTON D. C.: The Catholic University of America Press, 1994), pp. 83-90, 155-165, 167, 174-176, 254, 257-262, 272, 288-293, 295, 298-300, 303-304, 327, 329, 334, 337, 339, 348-349, 365 y 367-368.

de Blondel da ocasión para cerciorarse de que en sus cogitaciones, más que nadie, han incidido sobre todo dos pensadores —Pascal y Leibniz—, pero en ellas también se advierte el peso gravoso de una serie de croquis y planteos divulgados en los ambientes católicos de la segunda mitad del siglo XIX y de comienzos de la centuria siguiente que, a la postre, han fructificado en el estallido del modernismo. Sin embargo, las restricciones y la estrechez de estas fuentes blondelianas se acrecienta aún más si se repara en una de las flaquezas características de tantas corrientes del pensamiento moderno: el *provincialismo*, una denominación acaso menos ríspida del nacionalismo o chauvinismo que ha herido sensiblemente a la filosofía desarrollada en diversas regiones de Europa desde el siglo XVI en adelante. En efecto, tal vez con la excepción de Leibniz —pero sin olvidar que este filósofo fue el máximo representante de la *Franzosen Schwärmerei* infiltrada en las universidades alemanas en el siglo XVII—, la mirada de Blondel estuvo constreñida no más que al panorama del pensamiento que cundía en su propia patria. Cornelio Fabro ha aseverado que no hay manera de salvar esta falencia del pensamiento blondeliano: «Salvo el macizo recurso a Leibniz, el horizonte cultural de Blondel no trasciende [las fronteras de] Francia»¹⁶. Si bien este juicio no peca de injusto, Fabro ha sabido compensarlo, como correspondía, en función de la perdida progresiva de la vista que Blondel ha padecido hasta quedar privado totalmente de ella, pero esto no elimina la evidencia de que la instrucción de nuestro pensador ha delatado constantemente un déficit incomprensible de informaciones filosóficas fundamentales¹⁷.

A fines del siglo XIX, cuando el modernismo ya se había consolidado de un modo alarmante dentro de los ámbitos católicos como la expresión emblemática del pensamiento inmanentista expandido en Occidente durante los cuatro siglos precedentes, Blondel tuvo a su cargo la tarea de esquematizar la reacción contra la inteligencia metafísica del ser supeditándola a una afectividad decretada por la voluntad libre del espíritu. Éste, según el filósofo de Clermont, tendría la potestad de afirmar tal acto sin necesidad de ninguna percepción intelectiva antecedente. A la inversa, la anteposición del ejercicio de la libertad sería la condición indispensable para su aprehensión posterior. Decía Blondel: «El conocimiento del ser implica la necesidad de la opción; el ser en el conocimiento no está antes, sino después de la libertad de la elección»¹⁸. Esta tesis blondeliana, tal vez la más célebre de todas las contenidas en sus obras, desnuda la contradicción inmersa en un pensamiento para el cual el acto de la libertad podría ser ejercido con anticipación al conocimiento intelectual del objeto elegible y, al mismo tiempo, el influjo poderoso del voluntarismo propiciado por Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham y más tarde en-

¹⁶ C. FABRO C. P. S., «L'essere e l'azione nello sviluppo della filosofia di M. Blondel», en ID., *Dal-essere all'esistente*, 2a. ed. (Brescia: Morelliana, 1965), p. 426.

¹⁷ «Ciò sarà dovuto forse in gran parte all'infermità di cui il [Blondel] soffrì nell'ultima parte della sua vita, ma si deve convenire che si tratta di una lacuna assai grave ch'è fin dall'inizio responsabile in parte notevole dell'ambiguità di tutto il suo pensiero ed anche della coesistenza satrana nella sua opera di terminologie svariate che dovrebbero essere rigorosamente distinte» (*Ibid.*).

¹⁸ M. BLONDEL, *L'action* (1893): *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, nouv. éd. (París: Presses Universitaires de France, 1950), p. 436.

tronizado con vehemencia en la Edad Moderna por Lutero y por Descartes, quienes han patrocinado con resonancia la creencia de que el conocimiento de la verdad no consistiría en el acto de la inteligencia judicativa, sino en la acción de asentir libremente a la presencia de una cosa que emerja al modo de un objeto de la potencia apetitiva.

Blondel ha enunciado su tesis una vez convencido de que el hombre poseería una *idea necesaria* de la *realidad objetiva*. De esta idea dimanaría un efecto no menos necesario, a saber: la subordinación de la posesión humana de tal realidad objetiva a un fin inexorable —su utilización voluntaria¹⁹—. Pues bien, lo primero que se observa en este par de proposiciones es el empleo tan exagerado cuan injustificado del recurso a la necesidad. Necesidad, ante todo, de la idea de la realidad objetiva; necesidad subsiguiente de la ordenación del acto aprehensivo de la mente a un fin práctico bajo la regencia de la potencia apetitiva superior del alma. Pero Blondel no ha brindado ninguna prueba de ambas necesidades, de donde su afirmación no supera el nivel de un mero postulado. Por eso su esquema cognoscitivo presenta un deterioro evidente de la primacía absoluta de la especulación, dado que allí se sugiere que la acción perceptiva del intelecto no tendría más remedio que enfilarse coactivamente a una praxis presidida por la voluntad. Más aún, Blondel ha asegurado que la misma voluntad estaría empujada a intervenir en todo conocimiento por un reclamo derivado de la iluminación del Ser que aprehenderíamos en todas y en cada una de nuestras cogitaciones en torno de cualquier ente, y esto porque el pensamiento sobre un objeto real llevaría llevaría a abrazar la totalidad de los objetos en tanto todos ellos convendrían en la verdad del mismo Ser²⁰. Por ende, al pensar la realidad objetiva el hombre captaría la verdad del Ser y su voluntad sería movida necesariamente a ejercer su acto propio. Pero ello sólo sería posible en la medida en que, igualmente de un modo necesario, el hombre injertara en su conocimiento de la realidad objetiva la problemática que concierne a su destino y, además, en la medida en que subordine toda su entidad a una *opción*, o sea, a una decisión que le impulse a elegir, que es el acto propio de la libertad²¹. No obstante, la volición y la elección no dependerían de ningún conocimiento antecedente de las cosas que son; opuestamente el acceso a las cosas requeriría la anticipación del acto libre de elegir, ya que no podríamos conocerlas sin la satisfacción previa de alguno de los términos encerrados en la opción recién nombrada²².

¹⁹ «L'idée nécessaire que nous avons de la réalité objective, quoique indépendante en nous de ce qui peut être voulu par nous, a pour effet nécessaire de subordonner la possession de cette réalité même à l'usage de notre volonté» (*Ibid.*, p. 435).

²⁰ «Il n'est donc aucun objet dont il soit possible de concevoir et d'affirmer la réalité sans avoir embrassé par un acte de pensée la série totale, sans se soumettre en fait aux exigences de l'alternative qu'elle nous impose, bref sans passer par le point où brille la vérité de l'Être qui illumine toute raison et en face de qui il faut que toute volonté se prononce» (*Ibid.*).

²¹ «Nous avons l'idée d'une réalité objective, nous affirmons la réalité des objets; mais, pour le faire, il est nécessaire que nous posions implicitement le problème de notre destinée, et que nous subordonnions tout ce que nous sommes et tout ce qui est pour nous à une option» (*Ibid.*, pp. 435-436).

²² «Nous n'arrivons à l'être et aux êtres qu'en passant par cette alternative: selon la façon même dont on la tranche, il est inévitable que le sens de l'être soit changé» (*Ibid.*, p. 436).

Contra la suposición de Blondel, ninguna opción es necesaria para el conocimiento del ser. El intelecto lo conoce en tanto verdaderamente lo aprehenda y, en cuanto aprehendido, el ser conocido torna verdadero al entendimiento cognosciente en acto sin que en este proceso intelectivo se entremezcle ninguna opción. No hay aquí opción alguna, porque el objeto del intelecto no se presenta ante la potencia perceptiva como algo que enuclearía una diversidad de alternativas para su captación; de ahí que la mente no tenga qué elegir dentro de la unidad inteligible de su objeto y, por otro lado, el acto de elegir no es propio de la potencia intelectiva, sino de la voluntad, como lo ha demostrado reiteradamente Santo Tomás de Aquino²³. Por consiguiente, es imposible que el ser sea conocido después del ejercicio del acto de la libertad, y esto por dos motivos: uno, porque el intelecto se dirige a la aprehensión de su objeto bajo la razón de verdadero, mientras que la elección, en tanto acto del apetito intelectivo, se ordena a su objeto bajo la razón de bien; el otro, porque no hay modo de que la voluntad ejerza su acto electivo sin la previa presentación de su objeto apetecible por parte del entendimiento cognosciente. La tesis de Blondel, luego, es insostenible.

A pesar de su dilección por diversos aspectos del pensamiento blonddiano, el mismo Claude Tresmontant ha debido aceptar que la ontología del filósofo de Aix ha ahondado la crisis moderna de la noción de objeto, pues en ella se niega el valor y la legitimidad del método objetivo, el cual «no parte de la voluntad creadora inscrita en el hombre [...], sino de la realidad objetiva»²⁴. Tresmontant ha acusado a los discípulos de Blondel de haber acentuado aún más esta crisis al sustituir el examen de la realidad objetiva por una introspección sobre la subjetividad del cognosciente humano: «El resultado [...] lo estamos viendo a finales del siglo XX: la vía normal del análisis objetivo ha desaparecido prácticamente y está siendo constantemente descalificada»²⁵.

²³ «Sciendum tamen, quod opinio, quum pertineat ad vim cognoscitivam, per se loquendo praecedit electionem quae pertinet ad vim appetitivam, quae movetur a cognoscitiva» (*In III Ethic.*, lect. 6, ex ed. Leonina). «Est enim electio actus appetitus rationalis, qui dicitur voluntas» (*In III Ethic.*, lect. 9). «Obiectum enim electionis est bonum et malum, sicut et appetitus; non autem verum et falsum, quae pertinent ad intellectum» (*In VI Ethic.*, lect. 2). «Eligere non pertinet ad omnes vires, sed ad aliquam determinate [=ad voluntatem], quamvis unaquaque vis in suum conveniens tendat et contrarium refugiat: hoc enim non fit ipsa vi eligente, sed vel propter ordinem naturalem potentiae ad obiectum [...], vel per electionem liberi arbitrii» (*In II Sent. d. 24 q. 1 ad 2 ad 4um*). «Desiderium est voluntatis, et non rationis. Ergo et electio» (*De verit. q. 22 a. 15 sed contra*). «Eligere est actus voluntatis, secundum quod ratio proponit ei bonum ut utilius ad finem» (*Ibid.*, c). «Proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem: hoc autem, inquantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile: unde cum bonum, inquantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis» (*Summ. theol. I q. 83 a. 3c*). «Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo et electio» (*Ibid.*, I-II q. 13 a. 1 sed contra). «Electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur» (*Ibid.*, c). Cfr. M. BROWNE O. P., «De intellectu et voluntate in electione»: *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae 2* (1935) 33-45.

²⁴ C. TRESMONTANT, *La crise moderniste* (París: Éditions du Seuil, 1979), trad. de E. Sierra: *La crisis modernista* (Barcelona: Editorial Herder, 1981), p. 98.

²⁵ *Ibid.*

La grata acogida del pensamiento de Blondel observada en los medios modernistas ha promovido la extracción de diversos corolarios de este afectivismo cuyas consecuencias, muchas veces alentadas por una ingenuidad llamativa, todavía no terminan de justificarse en toda su dimensión. Una de ellas merece destacarse en virtud de su raigambre cabalmente agnóstica. Se trata de una actitud hoy extensamente difundida, aun en los medios católicos, que se puede compendiar con arreglo a estas cláusulas: puesto que el misterio del ser rebasa infinitamente la capacidad aprehensiva de la razón del hombre, y habida cuenta de la vocación humana irrefrenable de unirse a este acto supremo, la asociación de la creatura racional con el acto de ser no acaecería en el ámbito gélido de las relaciones de la potencia intelectiva con su objeto inteligible, sino más bien dentro del marco de una compenetración mutua fundada en la afinidad de sus respectivas naturalezas. El meollo de esta teoría reside, entonces, en la negación de la objetividad del ser frente a la potencia perceptiva de nuestra razón; así, el encuentro del hombre con el ser no podría consistir en su asimilación intencional a través del acto del conocimiento intelectivo. En su defecto, tal encuentro se verificaría al nivel de una experiencia afectiva gracias a la cual la extraobjetividad del ser sería suplida por una apertura espiritual espontánea liberada de toda captación intelectiva a causa de la impotencia de la razón humana para unirse a dicho acto al modo de un objeto.

El pensamiento del siglo XX registra diversas apologías de la negación de la objetividad del ser. Debemos a Louis Lavelle una de las más elocuentes y refinadas. De acuerdo a este filósofo, la objetividad sería una propiedad de las cosas del mundo exterior que tan sólo permitiría conocer los rasgos fenoménicos de los entes corpóreos, tal como sucedería en el conocimiento físico. Lavelle creía que el objeto reflejaría no más que las apariencias de las cosas. El ser, en cambio, no sería nada del mundo exterior; sería la interioridad absoluta que trascendería todo lo fenoménico en su identidad plena con la autoconciencia del sujeto cogitante y, por tanto, la inmanencia universal de toda realidad a la subjetividad de un pensamiento que subsistiría consubstancialmente con aquello pensado. Esta doctrina se puede sintetizar en las siguientes palabras de Lavelle: «El ser y el conocer mismos aparecen, entonces, como inseparables: es evidente que el ser no puede ser puesto sino por el conocer y que el mismo conocer, en vez de ser exterior al ser, le es interior. Se puede decir que lo envuelve y, al mismo tiempo, que es una determinación. Es esta homogeneidad del ser y del conocer la que funda la competencia del conocer con respecto al ser (pero a condición... de no pretender conocerlo como conocemos un objeto)»²⁶. O bien, más brevemente todavía, en esta oración: «Se debe excluir toda actitud metafísica por la cual se piense poder aspirar el ser de las afueras y contemplarlo como un objeto»²⁷. Consecuentemente, la unión del hombre al ser requeriría la superación de su presunta transobjetividad y se consumaría mediante la simpatía que la conciencia exhibiría con respecto a este acto. Pero la simpatía mutua del ser

²⁶ L. LAVELLE, *La dialectique de l'éternel présent I: «De l'être»*, nouv. éd. (Paris: Aubier-Éditions Montagne, 1947), p. 240.

²⁷ L. LAVELLE, *De l'intimité spirituelle* (Paris: Aubier-Éditions Montagne, 1955), p. 171.

y de la conciencia, a fin de cuentas, no sería otra cosa que la traducción alegórica de la genuina identidad que existiría entre uno y otra, como se desprende de esta confesión constante de nuestro filósofo: «El conocimiento se identifica con el ser en el origen y en el término de sus operaciones»²⁸. Es por ello que el actualismo monista de Lavelle no ha hallado ningún inconveniente para identificar el ser con la autoconciencia subjetiva en la medida en que ésta no lo acogería intencionalmente como un objeto realmente distinto de sí misma, sino como una reiteración de su propia substancia. De ahí esta proclama formalmente panteísta de Lavelle: «La conciencia siempre es conciencia de la conciencia»²⁹. Panteísta, en efecto, porque con esta fórmula se anuncia nada más ni nada menos que la conciencia humana estaría dotada de los atributos esenciales del *ipsum intelligere subsistens*, lo cual no puede convenir más que a la intelección eterna que Dios tiene de sí mismo.

La negación de la objetividad intelígible del ser frente a la razón humana también ha sido formulada con una complejidad aún mayor cuando se la quiso conjugar con la supuesta proyección ontológica de la experiencia emocional de la angustia. Bajo el peso del protestantismo liberal y del vaciamiento de la vida religiosa en una relación puramente sentimental del ente humano con la deidad —tal como en su momento lo habían propuesto Schleiermacher, Rudolf Otto y el conjunto de la teología reformada de los siglos XIX y XX—, Martin Heidegger atribuyó a la angustia el portento de una fuerza reveladora de la nada como el horizonte limitativo del ser, el cual, por ende, de ningún modo sería infinito³⁰. Pero Heidegger no ha abundado demasiado en la descripción de los alcances ontológicos que ha asignado a la angustia en su función reveladora de una nada que pondría coto a cualquier intento de atribuir al ser una infinidad supramundana y trascendente.

El ensayo más enjundioso en tal sentido fue elaborado sobre la base de una armonización del postulado heideggeriano de la obra reveladora de la angustia, del kenotismo extremo profesado por la teología romántica de la Iglesia ortodoxa rusa y de la primacía de la relación afectiva del hombre con el ser tomada de la filosofía de la acción de Blondel. Tal elaboración ha quedado plasmada en el libro *El cristiano y la angustia* de Hans Urs von Balthasar, donde este teólogo ha subrayado con peculiar énfasis la extranjerización absoluta del ser con respecto al orden de la objetividad.

²⁸ L. LAVELLE, *La dialectique de l'éternel présent I: De l'être*, p. 240.

²⁹ L. LAVELLE, *La présence totale*, 3e.éd. (Paris: Aubier-Éditions Montagne, s. d. [1962]), p. 13. «La conscience ne peut donc pas être ramenée à la relation du sujet et de l'objet, qui ne nous la montre que tournée vers l'extériorité, elle ne peut pas être ramenée non plus à cette relation intérieure du sujet avec un objet qui est lui-même, car on ne pourrait transformer le sujet en objet, même intérieur, sans l'abolir. La conscience est une relation du sujet avec le sujet: et cette relation, loin de diviser le sujet, ou d'en faire un objet, le crée lui-même en tant que sujet» (ID., *La dialectique de l'éternel présent IV: De l'âme humaine* (Paris: Aubier-Éditions Montagne, 1951), p. 32. Cfr. M. E. SACCHI, «Louis Lavelle y la metafísica», *Doctor Communis* 38 (1985) 103-131, reproducido con numerosas revisiones en ID., *Conquistas y regresiones en la restauración de la metafísica* (Rosario: Durandello, 2000), pp. 31-54.

³⁰ «Die Angst offenbart das Nichts» (M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, 10. Aufl. [Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1969], p. 33; y en ID., *Wegmarken*, 2. Aufl. [Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1978], p. 112).

Balthasar ha negado la objetividad del ser de un modo tajante y a prueba de toda ambigüedad: «El ser no es finito ni es un ente, sino aquello por lo cual un ente está siendo. *Tampoco es objetivo*, como una cosa frente al espíritu cognosciente, si no que del mismo modo que es la causa para que un ente sea, así es la causa en el espíritu para que éste pueda conocer un ente como tal»³¹. El ser y la nada, por otro lado, jugarían un papel en cierto modo concertado para que el espíritu pueda establecer algún contacto con las cosas que son. Por eso el ser sería algo así como un «escenario vacío», interior al espíritu, donde éste descubriría los entes causados por dicho acto: «El espíritu necesita tener en sí un escenario vacío, tan grande que todo pueda aparecer y desarrollarse en él. De ese vacío no se puede decir que sea la “nada”, porque es negación del ente sólo en la medida en que es el ser que constituye todo ente»³². Pero el ser sería algo esencialmente *inaprehensible*. No lo podríamos aprehender porque la misma naturaleza angustiosa de nuestra actividad perceptiva indicaría que «el ser se le escapa» en cuanto no puede «hacerse objeto del conocimiento»³³. Esta extraobjetividad del ser decidiría que entre tal acto y el ente que sobreviene como su efecto existiría un *abismo*. Balthasar ha gustado recurrir constantemente al empleo de esta palabra, a la cual Blondel y el movimiento modernista habían aplicado abusivamente una enorme significación metafórica teñida de una fuerte connotación agnóstica. Mas este *abismo* no sería la mera distancia reinante entre el ente y el ser que surgiría de la «diferencia ontológica» de uno y otro, como quería Heidegger con la anuencia de Balthasar, sino mejor de la imposibilidad racional de adquirir una inteligencia del ser en el conocimiento del ente o de eso mismo que el ser hace ser. ¿Por qué? Porque tal *abismo* se hallaría enclavado en la propia objetividad de las cosas instituyendo un *hiatus* que la potencia aprehensiva del alma humana no podría sobreponer a los fines de aprehender un ser de suyo *inaprehensible*. De este modo, el ser no podría ser alcanzado en el trámite del proceso intelectivo por el cual nuestro entendimiento aborda todos sus objetos. En suma, la opinión de Balthasar no va más allá de una regresión al corazón del inmanentismo modernista preconizado de una manera arquetípica por el pensamiento de Blondel. He aquí la síntesis de la doctrina del teólogo de Basilea: «Si, por un lado, el ser en general no es elegible por la voluntad (porque *no es* ningún objeto), lo mismo que *no es* cognoscible objetivamente por la razón, por otro lado la apertura al ser en general es el presupuesto para que la voluntad pueda elegir en general un bien concreto, desde la distancia del espíritu, y por tanto, en libertad»³⁴.

Habiendo adherido a la tradición afectivista agnóstica, Balthasar ha intentado suplir la inteligencia del ser —una inteligencia necesariamente dependiente de su objetividad— por una simple *apertura*, como si el mero abrirse del alma, por sí só-

³¹ H. U. VON BALTHASAR, *Der Christ und die Angst* (Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1959), trad. de J. M. Valverde: *El cristiano y la angustia* (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1960), p. 114. El subrayado es nuestro.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, trad. cit., p. 116.

³⁴ *Ibid.*, trad. cit., p. 120. Los subrayados son nuestros.

lo, pudiera fundar el ejercicio de la libertad, mas de una libertad que nunca hallaría una de sus causas principales en el conocimiento del ser, puesto que éste permanecería absolutamente oculto a la razón humana en la presunta transobjetividad de algo que no contendría ninguna *habitudo* en relación con nuestra potencia intelectiva. Lógicamente, si el ser nunca podría ser un objeto, su verdad se hallaría completamente fuera del alcance de la capacidad aprehensiva del alma de los hombres. Esta confesión agnóstica de Balthasar carece absolutamente de originalidad, pues no es más que la readaptación orgánica de una serie de pensamientos dispersos en las fuentes antintelectualistas donde el teólogo suizo ha alimentado complacientemente sus propias convicciones: Pascal, el protestantismo liberal, el romanticismo ruso, Blondel, Barth, etc.

4. EL AGNOSTICISMO OCULTO EN LAS INVOCACIONES A LA AFECTIVIDAD

El agnosticismo explícito en toda actitud que niegue la cognoscibilidad del ser al modo de un objeto naturalmente captable por la razón humana se ve obligado a descartar su percepción por parte del hombre y a dejarlo abandonado a la posibilidad de una experiencia afectiva minada por la anarquía, pues es imposible un abordaje cualquiera del ser que no corresponda primaria y esencialmente al acto de la inteligencia. La metafísica de Santo Tomás de Aquino, afirmada con vigor en la filosofía de Aristóteles, rechaza de cuajo ambas pretensiones. El conocimiento del ser asequible al animal racional no es sino la inteligencia del acto propio del ente en cuanto ente tal cual se lo especula en el transcurso de la analítica científica de la metafísica. Es éste, además, el abordaje primero y fundamental del ser a través del único acto que lo hace patente en su objetividad inmanente a las cosas que él mismo entifica: los entes que lo participan finitamente como el principio activo intrínseco a sus substancias y realmente compuesto con la esencia que los determina quidativamente. Desde este punto de vista, la negación del conocimiento objetivo del ser propugnada por Lavelle y por Balthasar no sólo reincide en el vicio crónico del pensamiento agnóstico; aparte de ello, promueve igualmente un escepticismo que nos retrotrae anacrónicamente a la sofística de la antigüedad pagana, pues tal negación comporta lisa y llanamente la postulación de la imposibilidad absoluta del conocimiento *ut sic*.

En efecto, todo conocimiento es conocimiento de algo que, por ser, es ente, o, cuando menos, una cosa que próxima o remotamente, mediata o inmediatamente, es reducible al ente. Pero sucede que, así como todo lo cognoscible es ente, así también el ente es cognoscible en tanto y en cuanto sea, ya en acto, ya en potencia, a saber: en la medida en que participe el acto de ser o sea algo capaz de recibirla dentro de los confines coartantes de su naturaleza. De ahí que el ente sea merced al ser participado o participable por las cosas compuestas que encierran en sí mismas su propia razón de entes. La causa es obvia: el ente es y obtiene la razón más determinante de su entidad en virtud del ser por el cual es, esto es, en mérito a que el

mismo ser le otorga su estamento definitivo de ente. Consecuentemente, si, como pretendieron Lavelle y Balthasar, el ser se hallara fuera del ámbito inteligible de los objetos del intelecto —la potencia aprehensiva inmaterial del alma humana que todo lo concibe *sub ratione entis*—, entonces nada conoceríamos, ya que, para entender cualquier cosa, cualquier ente, es menester que nuestra mente advenga a la aprehensión de algo cuya captación como ente sólo puede sobrevenirle gracias a que de algún modo su objetividad trasluce su dependencia de la causalidad del principio por el cual nos es permitido reconocerlo como ente o como algo que es, i. e., por el ser que lo hace ser y ser ente. Por ende, la supuesta extraobjetividad del ser debería redundar necesariamente en la imposibilidad de conocer todo aquello que nunca podría ser conocido como no sea porque su entidad sólo nos es manifiesta en la medida en que entendamos su condición de efecto de la causalidad del acto de ser, el único acto entificante.

La asignación del acceso humano al ser mediante alguna experiencia afectiva —de cuyas virtudes aprehensivas, que sepamos, nadie ha provisto ninguna demostración—, reincide en un antintelectualismo, de vieja y penosa prosapia histórica, que carece de los más elementales argumentos filosóficos para presentarse como una refutación eficaz de las aventuras racionalistas. Carece, además, de un mínimo de originalidad que invite a conferirle alguna atención deferente en adición a aquélla que se le ha deparado en ocasión del gran debate católico en torno de la crisis modernista. De hecho, las más recientes negaciones de la objetividad del ser, particularmente la divulgada por Balthasar, muestran la persistencia del planteo básicamente anticipado en la ontología de Blondel, aunque más tarde reacomodado a las exigencias de la *nouvelle théologie* y del llamado *tomismo trascendental*. No debe sorprender, luego, que los esfuerzos teoréticos enderezados a compatibilizar estos empeños teoréticos con la metafísica de Santo Tomás de Aquino hayan desembocado una y otra vez en fracasos ya preanunciados a la luz de la contraposición radical de sus respectivos principios.

MARIO ENRIQUE SACCHI

NOTAS Y COMENTARIOS

LA JUSTICIA POLÍTICA DE ARISTÓTELES COMO JUSTICIA DEMOCRÁTICA

La justicia política ($\tauὸ δίκαιον πολιτική$) es para Aristóteles el tercer requisito esencial que debe mantener el cuerpo ciudadano actuando deliberativamente ($πολιτευμα$) para que exista una $πόλις$ digna de tal denominación y que pueda realizar su finalidad específica. Hoy en día se ve claramente que esta megafinalidad consiste en obtener el florecimiento armónico de los valores morales de cada uno en todas sus dimensiones, mediante la mutua colaboración¹.

No tan curiosamente, este concepto de justicia política ha sido completamente dejado a un lado en las ciencias sociales, inclusive en las normativas. En las escuelas de Derecho y de Ciencias Políticas se habla profusamente de las justicias particulares aristotélicas: justicia commutativa, justicia distributiva, justicia correctiva o rectificatoria y justicia legal, y hasta algunos le incorporan una justicia social. Pero no se oye hablar de la justicia política, que Aristóteles considera la más importante y englobante de todas las demás y a la que dedica un capítulo entero en la *Ética Nicomaquea* (V 6) y en la *Ética Eudemia* (IV 6) y de la que dice en los *Magna moralia*: «Pero aquí estudiamos únicamente a la justicia política [...] Desde el punto de vista en que nos hemos colocado, y encontrándose lo justo en la comunidad política, se sigue de aquí que las ideas de la justicia y del hombre justo se refieren especialmente a la justicia política»².

Generalmente se tiende a disolver el concepto de justicia política, que pertenece al ámbito público y político propio de la $πόλις$ considerada como comunidad política ($κοινωνία πολιτική$), dentro de aquellos otros tipos de justicia que pertenecen más bien al ámbito de lo jurídico privado. A mayor agravamiento, en lo público,

¹ Cfr. J. M. COOPER, *Reason and Human Good in Aristotle* (Indianapolis: Hackett, 1986), Part II: «Moral Virtue and Human Flourishing», pp. 90-91, 94 y 101.

² *Magna moral.* I 10.

como resultante del encuadre mental liberal individualista, sólo se ven relaciones bilaterales, obturándose así toda captación de lo propiamente comunitario dentro de lo político, que es fundamental en Aristóteles.

Acerca de la justicia conmutativa o recíproca y la correctiva ejercida para enmendar entuertos, no hay posibilidad de confusión con la justicia política. Pero puede haberla en las dos justicias restantes: la justicia distributiva y la justicia legal.

En la tradición escolástica, se aplica el concepto de justicia distributiva —en la cual algunos incluyen a la justicia social entendida como justa distribución de los diversos tipos de bienes producidos por una sociedad entre sus varios grupos— a relaciones de tipo societario referidas a lo debido por una sociedad cualquiera a sus miembros según algún criterio de diferenciación entre éstos. En cambio, a la justicia legal se la refiere «a lo debido a la sociedad por el individuo (*sic*) que es miembro de ella»³. El propio Santo Tomás de Aquino en sus *Comentarios a la Ética*, aunque pasa superficialmente por la justicia política —que ni siquiera nombra en la *Summa teológica*—, la difumina allí de tal manera que queda subsumida completamente en la justicia legal⁴. También aplica sistemáticamente la justicia distributiva a relaciones bilaterales y verticales entre gobernantes y gobernados, dentro de su encuadre jerárquico del poder político, en el que a los súbditos solo les cabe reclamar justicia y alegar derechos ante los gobernantes. Este reduccionismo de lo que es la justicia política aristotélica continúa hasta hoy en el derecho público de la modernidad. En Aristóteles todas estas acepciones serían meros aspectos de la justicia particular distributiva. Cuando habla de la adjudicación de honores o de dinero «entre los que tienen parte en un régimen», que califica como justicia parcial⁵, no se está refiriendo a una especie de justicia política ni piensa que esto entre en la justicia política. Este mismo principio de justicia distributiva juega en cualquier reparto del botín o de la fama en una tribu guerrera, y modernamente se aplicaría a la distribución de lo producido por una sociedad en cualquier rubro (distribución del ingreso, por ejemplo). Nada de esto es para Aristóteles una cuestión de justicia política en el sentido que él da al concepto, diferente de todos los demás modos de justicia que aparecen dentro de las sociedades y que le están subordinados. Estas justicias particulares rigen para todos los habitantes de una circunscripción política territorialmente delimitada, aunque no sean ciudadanos, que tienen así «el derecho de iniciar juicios y de ser sometidos a ellos»⁶. Nada de esto es justicia política.

Cuando Aristóteles quiere definir su concepto de justicia política dice que es la de los ciudadanos dentro de la *πόλις*, la del *πολίτης* en cuanto tal, cuya justicia o injusticia no se manifiesta en otro tipo de relaciones⁷. En los dos textos se descartan expresamente otros tipos de relaciones sociales. «Pero aquí no buscamos esa justi-

³ C. SPICQ O. P., «Renseignements techniques», en *Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique. La justice* (Paris, Tournai & Rome: Desclée et C°, 1932), p. 24.

⁴ Cfr. *In V Ethic.*, lect. 2, nn. 108-109 y 911; lect. 3, nn. 1020-1021, 1030 y 1034.

⁵ Cfr. *Ethic. Nicom.* 1130 b 30.

⁶ *Polit.* 1275 a 10.

⁷ Cfr. *Ethic. Nicom.* 1134 b 5-18; *Magna moral.* I 51.

cia; estudiamos únicamente la justicia política y la justicia política consiste exclusivamente en la igualdad y en la completa semejanza [...] Desde el punto de vista en que nos hemos colocado, y encontrándose lo justo en la comunidad política, se sigue de aquí que las ideas de la justicia y del hombre justo se refieren especialmente a la justicia política⁸. Vale decir que la justicia política se refiere a lo justo propio de la convivencia política entre ciudadanos dentro de una comunidad política.

En el campo de las representaciones colectivas, creo que puede verse la diferencia entre ambas concepciones de la justicia en la figura de sus dos diosas. La diosa Temis ($\Theta\acute{e}μις$), con su balanza pitagórica, es la figura de la justicia prepolítica que encarna los dictados de los $\theta\acute{e}μιστες$ o edictos reales, leyes que se asimilan en el imaginario colectivo a aquellos dictados normativos que Esquilo calificaba como «los tiránicos mandatos imperativos de Zeus». En cambio, la que representa más propiamente a la justicia política encarnada en la $\pi\acute{o}li\acute{s}$ democrática, la justicia de los tiempos nuevos, es la diosa Dike ($\Delta\acute{i}\kappa\eta$), bajo cuyo patrocinio surgen los $v\acute{o}muoi$ mediante la interacción entre ciudadanos libres e iguales⁹. Evidentemente, aquí se están representando dos concepciones éticas que dan origen a dos distintas concepciones de la justicia: la ética de la equivalencia, que juega en el ámbito de lo privado (*do ut des*, «ojo por ojo», «equilibrio en las prestaciones»), y la ética de la solidaridad, basada en la amistad cívica y en el respeto mutuo entre los ciudadanos, que juega en el ámbito de lo público político.

Pienso que lo que ha impedido captar adecuadamente este concepto de justicia política, que es clave de la filosofía ético-política aristotélica, es la carencia de una visión clara acerca de la entidad propia de lo político dentro de la vida social, así como de la $\pi\acute{o}li\acute{s}$ como comunidad política, como una comunidad específica con características distintas a todas las demás comunidades y superior a todas ellas en el campo secular de lo social. También, el peso que mantienen las teorías políticas individualistas y contractualistas ha hecho confundir reiteradamente este concepto de «justicia política» con los otros tipos de justicia que trata Aristóteles.

Entonces. Para entender este original concepto aristotélico y sus importantes implicaciones, debemos ubicarnos dentro de los encuadres mentales del Filósofo. Además, siguiendo el usual procedimiento que este emplea, debemos definir a la justicia política, tanto el concepto como la realidad a la que apunta, por sus elementos componentes y por comparación con sus contrarios: la injusticia política y lo políticamente injusto.

La justicia política aristotélica se refiere a dos ámbitos: el de la $\pi\acute{o}li\acute{s}$, o comunidad política, en cuanto a la justicia o injusticia de su ordenación, y el de la $\pi\acute{o}li\acute{te}\acute{\i}a$ o régimen democrático, en cuanto a la justicia o injusticia en el modo de convivencia política entre los ciudadanos.

a) Justicia de la $\pi\acute{o}li\acute{s}$. En este ámbito, la justicia política sólo tiene vigencia entre personas libres e iguales que conviven como ciudadanos dentro de una comunidad

⁸ *Magna moral.* I 31.

⁹ El Prof. J.-P. Vernant, en diálogo con el autor (Buenos Aires, 20.5.98), aprobó esta interpretación.

propriamente política. Ésta es, nos dice el Filósofo, una comunidad normada por leyes y costumbres que mantienen un modo de vida propiamente democrático (*πολιτεία* en su auténtico sentido aristotélico) centrado principalmente en que todos compartan el gobernar y ser gobernados alternadamente. Por eso es que Miller puede decir apropiadamente: «La justicia política se aplica a aquéllos que son naturalmente adecuados (*ἐπέφυκει*) para la legalidad y que tienen igualdad en gobernar y ser gobernados»¹⁰. Por dicha razón, este concepto de justicia política no es aplicable sino por analogía a los regímenes de gobierno despóticos y a los paternalistas, que son aquéllos que surgen de la matriz de relaciones societarias entre amos y esclavos (*ἀρχή δεσποτική*) o entre padres e hijos respectivamente (*ἀρχή πατρική*). Estas son justicias —nos dice Aristóteles— en un sentido especial y por analogía: «La justicia del amo y la del padre no son lo mismo que la justicia de los ciudadanos [...] Por lo tanto, la justicia o injusticia de los ciudadanos no se manifiesta en aquellas relaciones [...], porque éstos, como hemos visto, son los que tienen una parte igual en gobernar y ser gobernados»¹¹.

La parte principal de la justicia política la constituye la «justicia natural», que por surgir de la naturaleza humana «tiene en todos lados la misma fuerza y no debe su existencia a que la gente crea esto o aquello»¹². En cambio, cuando la comunidad política decide válidamente acerca de cosas que de por sí son indiferentes (o sea, que no derivan de la naturaleza de las personas o de las *πόλεις*) actúan dentro de lo que él denomina «justicia legal». Pero estas cosas, una vez que se decidieron y quedaron establecidas legalmente, dejan de ser indiferentes para pasar a ser obligatorias.

Pero aquí Aristóteles se preocupa por salvar el principio de la justicia política natural en tanto es aplicado a la *πόλις* y a la *πολιτεία*: «[...] aunque hay solamente una (*πολιτεία*) que es en todos lados por naturaleza la mejor [...]»¹³. O sea, que la primera prescripción de la justicia política natural es que la *πόλις* sea una verdadera comunidad política de ciudadanos libres e iguales conforme a su naturaleza, compartiendo la soberanía y alternándose en el gobierno, y que la *πολιτεία* en cualquier lado sólo será auténticamente tal en cuanto se adecúe a esto. La primera dimensión de la justicia política es, pues, como no podría ser de otra manera, la justicia insita en la comunidad política, en su modo de vida, en sus estructuras y en el justo modo de ordenación de sus instituciones.

¿Cómo podríamos hablar de comunidades políticas justas o injustas si no es por referencia a la justicia política natural propia de las sociedades de personas humanas? De no ser así, ¿en qué nos podríamos fundar para decidir que una sociedad política despótica o una oligárquica es injusta?

¹⁰ Fred MILLER JR., *Nature, Justice, and Right in Aristotle's Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 74.

¹¹ *Ethic. Nicom.* 1134 b 8-10 y 12-15.

¹² Cfr. *Ethic. Nicom.* V 7.

¹³ *Ethic. Nicom.* 1135 a 1-15.

b) Justicia en la *πολιτεία*. El segundo ámbito de la justicia política se refiere a la evaluación de la justicia o injusticia del modo de convivencia política entre los ciudadanos y las desigualdades y exclusiones que puedan ocurrir.

En esto, como en todas las cuestiones ético-políticas, Aristóteles se remite a la experiencia humana y social como punto de partida imprescindible para todo lo referente a la *praxis*. Así como recurría a lo que la gente consideraba como actos que en cada tipo de justicia convierten a una persona en justa o injusta, ahora va a recurrir al lenguaje político usual en su momento histórico que, de alguna manera, está expresando las experiencias políticas recogidas por el δέμος ateniense al llevar adelante su proceso de democratización. Pienso que este segundo ámbito de la justicia política aristotélica se centra alrededor de los conceptos de *πολιτεία* y de *εὐνομία* tales como se entendían en su época.

Como bien apunta Ernst Bloch, el sentido de injusticia de las ordenaciones y configuraciones de las sociedades con respecto a sus miembros aparece cuando hay grupos insatisfechos con sus condiciones de vida y con la posición social que ocupan¹⁴. Se trata del conocido paso desde la sensación de privación relativa a la noción de injusticia. La sensación de estar privados de algo que consideran valioso es lo que hace ver a algunos grupos la injusticia de la situación y hace surgir los nuevos conceptos que darán expresión positiva o negativa a todo esto. También, la pérdida de la confianza anteriormente conferida a los grupos dominantes de su sociedad hace dudar de la validez del sentido de los conceptos así como de las definiciones de situación establecidas por aquéllos, que anteriormente eran aceptados sin discusión y que ahora se discuten como injustos. Esto lleva a forjar nuevos conceptos o nuevos sentidos para los anteriores, así como nuevas definiciones de situación y nuevas evaluaciones de la justicia o injusticia de las situaciones establecidas.

Así fueron apareciendo en la Atenas del siglo V a. C., surgiendo de las luchas de los estamentos negativamente privilegiados y de su necesidad de afianzar las conquistas alcanzadas, una familia de conceptos vinculados entre sí, que Aristóteles recoge. Su concepto de justicia política (radicalmente diferente del de Platón) se inspira en la injusticia sentida por los *άποροι*, los privados de recursos de cualquier tipo, que les cierra toda salida según el origen mítico de la palabra, y los lleva al conflicto político y al proceso social de democratización, tal como lo relata en la *Constitución de Atenas* (caps. 2, 5, 8, 12 y 18), es el hilo conductor de toda su exposición.

El concepto central alrededor del cual se ensamblan los otros conceptos similarmente orientados, es el de *εὐνομία*, que se refiere a la buena, adecuada o justa ordenación de las normas y costumbres (*vόμοι*) de la sociedad política, pero que a partir del siglo V incluye también a las relaciones de poder dentro de esa sociedad política¹⁵. Como hemos comentado en anteriores publicaciones, *εὐνομία* originariamente se refería al orden cósmico-social impuesto por los dioses y por lo tanto in-

¹⁴ Cfr. E. BLOCH, *Natural Law and Human Divinity* (Boston: The MIT Press, 1983), pp. 4-6.

¹⁵ Cfr. Charles MEIER, *The Greek Discovery of Politics* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990), ch. 7.

discutible, que poco a poco, a partir de las reformas de Solón, comienza a significar algo que está al alcance de los hombres discutir y modificar. El hecho de que aparezca el concepto de δυονομία como su término antítetico, hace entender que este orden de la πόλις puede ser malo o bueno, justo o injusto y que corresponde a los hombres llevarlo a la εὐνομία¹⁶. Pero pronto, en este proceso de movilización política de la población ateniense, comienza a verse que esta εὐνομία, este orden justo de la sociedad política no puede sostenerse frente a los poderosos si no se consigue imponer para todos la situación que expresa el nuevo concepto de ισονομία, la igualdad entre todos los ciudadanos, que se convierte así en la bandera de combate y en el signo de reconocimiento de los movimientos democráticos. Desde la otra vereda, sus oponentes comienzan a denunciar a esta tentativa de imponer al que caracterizan apropiadamente como «orden de igualdad», como el gobierno del «populacho impetuoso». Pero así, como resultado no querido, «llevan al pueblo a conscientizar el orgullo de ser su propio gobernante [...] Esto condujo a un darse cuenta completamente nuevo: que también el pueblo podía tener en sus manos las riendas del gobierno [...] La igualdad era un equivalente de la justicia y una garantía contra el gobierno arbitrario. Es un hecho que esta noción continuó funcionando como un metro patrón contra el cual se medían las constituciones»¹⁷. O sea, que la justicia o injusticia política de las ordenaciones normativas de lo público, se valoran ahora según su posición con respecto a la igualdad, que es lo que dice Aristóteles.

Como todo concepto político, este concepto de ισονομία se entiende de distinta manera según las posiciones de cada uno. Aunque hoy se lo traduzca casi unánimemente por «igualdad ante la ley», debido a nuestra deformación legalista o «nomística» de lo político, en su origen tenía una acepción más «cratística», como podríamos decir siguiendo a Maier, o sea, referida al poder o al triunfo del pueblo. Para Finley, «esta igualdad significó no sólo el derecho a votar, a ejercer un cargo y así sucesivamente, sino también y por encima de todo, el derecho de participar de las discusiones políticas del consejo y la asamblea»¹⁸.

Alrededor de este concepto de ισονομία esgrimido por los partidarios de la democracia y entendido como igualdad en la participación política, gira toda una constelación de conceptos afines que completan su sentido: ισοτιμία o igualdad en el respeto y el honor entre todos los ciudadanos; ισηγορία o igualdad en el uso de la palabra en las asambleas políticas; ισοψηφία o igualdad en el derecho de votar, y aprobar decisiones políticas, y finalmente, englobando a todos ellos, el concepto de ισοπολιτεία o sea, la igualdad en el derecho de participar plenamente como actor en los modos de vida y en el régimen de gobierno de la πόλις dentro del sentido democrático que tiene ahora el concepto de πολιτεία, que Aristóteles recoge.

La ισονομία y su familia de conceptos, se van viendo en la realidad sociopolítica no solamente como un resguardo contra las arbitrariedades de los poderosos, sino

¹⁶ Cfr. José Enrique MIGUENS, *Política sin pueblo: Platón y la conspiración antidemocrática* (Buenos Aires: Emecé, 1994), parte IV, cap. 1, y parte V, cap. 1.

¹⁷ Charles MEIER, *The Greek Discovery of Politics*, p. 162.

¹⁸ M. I. FINLEY, *El nacimiento de la política* (Méjico: Grijalbo, 1986), p. 182.

también como el arma de los más débiles para defenderse de las exclusiones y marginalizaciones de todo tipo con respecto a sus posibilidades de progresar en cualquier ámbito, inclusive en el económico, al participar en un plano de igualdad en las decisiones políticas. Hoy en día, es un hecho bien demostrado en sociología política que, cuanto más participación en las decisiones tiene el sector menos favorecido, menos desigualdades resultan en todos los demás aspectos.

Claramente se ve —al menos para mí— que Aristóteles con el empleo de esta terminología usual en su época, se está integrando en la corriente democrática. Para Aristóteles, el concepto de justicia política dentro de una *πολιτεία* se refiere a la *εὐνομία* que existe en ésta, y para él, este término está vinculado con las notas de justicia, igualdad y libertad políticas, interrelacionadas entre sí. Veamos algunos textos:

— *Justicia política como igualdad*: «Por lo tanto, la justicia e injusticia de ciudadanos no se manifiesta en estas relaciones (despóticas y paternalistas) [...] porque éstos [los ciudadanos], como hemos visto, son gente que tiene una parte *igual* en gobernar y ser gobernados»¹⁹. «Ya hemos visto que la justicia política consiste principalmente en la *igualdad*. Los ciudadanos son como asociados que deben mirarse como iguales en el fondo debido a su naturaleza y sólo diferentes por su manera de ser [...] Pero aquí no buscamos aquella justicia (despótica o paternalista); estudiamos únicamente la justicia política, y la justicia política consiste exclusivamente en la igualdad y la completa semejanza»²⁰.

— *Justicia política como amistad*: «Una *πόλις* es una comunidad y toda comunidad no se sostiene sino mediante la justicia, de tal manera que todas las formas de la amistad son otras tantas formas de la justicia y de la comunidad»²¹. A continuación especifica esta afirmación: «El afecto que los ciudadanos se tienen mutuamente en una *πολιτεία* tiene el privilegio de descansar, no sólo en la amistad ordinaria, sino en que los hombres se reúnen en este caso como amigos verdaderos, mientras que en las otras formas de gobierno hay siempre una jerarquía de superior a inferior»²². Vale decir que, en la justicia política la amistad es entre iguales —por supuesto que iguales políticamente—. Por eso Aristóteles denomina *όμοφυλία* a este tipo de amistad política que sólo puede existir en una *πόλις* auténtica y en una *πολιτεία* democrática.

— *Justicia política como *ἰσονομία* con libertad*. Hannah Arendt, en unos manuscritos póstumos sobre la política, trata detenidamente esta relación aristotélica entre *ἰσονομία* y libertad. Concluye diciendo: «Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecido por muchos, en que cada cual se mueve entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay

¹⁹ *Ethic. Nicom.* 1134 b 12-15 (paréntesis y subrayado míos).

²⁰ *Magna moral.* I 31 (subrayado y paréntesis míos).

²¹ *Ethic. Eudem.* VII 9.

²² *Ethic. Eudem.* VII 10.

libertad»²³. Resulta claro, entonces, que, dentro del ámbito de lo político no se puede ser políticamente libre si no se es igual políticamente en todos los sentidos de la palabra, porque de otra manera mi libertad dependería de concesiones graciosas de los poderosos. E inversamente, no se puede ser igual si no se es libre, o sea, no sometido o dominado por otros que se ubican así en posiciones políticas de superioridad. No se puede ser sujeto activo de la política, o sea, libre políticamente, si uno está sometido o manipulado por los poderosos, porque esta situación lo convierte en objeto²⁴.

Esta gama de significados conectados entre sí, conjuntamente con sus referentes empíricos, constituyen, en mi opinión, lo que Aristóteles entiende por justicia política exigible en la *πολιτεία*. Esta justicia política se complementa armónicamente con la justicia política exigible de y para la *πόλις*, que está orientada a constituir y mantener aquella entidad que es por naturaleza la mejor forma posible de convivencia humana en lo público.

Todos estos aspectos de la justicia política aristotélica, que surgieron, como vimos, de la experiencia histórica del conflictivo proceso de democratización ateniense, dan lugar a una concepción activa de la justicia política, que queda a cargo del cuerpo de ciudadanos como sujeto responsable de realizarla y de mantenerla. No se trata, como en las concepciones relacionales de la justicia, de un «dar a cada uno lo suyo», como diría posteriormente el jurista romano Ulpiano, sino que busca establecer o restablecer la justicia política en la comunidad. En este ámbito, «se hace justicia» o se «realiza la justicia» de otra manera. Se entiende como una acción colectiva para rectificar situaciones estructurales o sistémicas de injusticia política. Se basa en una obligación jurídica de la comunidad política de ser justa y de mantener regímenes políticamente justos, obligación exigible por sus miembros como un derecho que les es propio e inalienable porque está fundado en su naturaleza humana. Se trata de una liberación de la dominación por el establecimiento de la igualdad, la participación y el diálogo.

Cualquier pretensión de dominio sobre los demás, de menoscabo a cualquiera de las formas de la igualdad, cualquier tentativa de excluir o de marginar del poder político a los otros, cualquier impedimento a la plena participación, son situaciones de injusticia política que deben ser remediatas mediante la acción de todos. Y esto rige también para cualquier régimen político que niege, disminuya o trabe el ejercicio de estos derechos.

Poco asidero hay en el Derecho Público de la modernidad para poder fundar en justicia todos estos legítimos reclamos y exigencias del pueblo. En lo político tenemos el derecho a las que Benjamin Constant definía como *les libertés des modernes*, o sea, las inmunidades debidas a cada ciudadano en términos de derechos subjetivos individuales, que los neoliberales posteriores redujeron trámosamente a las interferencias del Estado. Pero todavía no hemos podido adquirir todas aquellas li-

²³ Hannah ARENDT, *¿Qué es la política?* (Buenos Aires: Paidós, 1997), pp. 69-70.

²⁴ Cfr. José Enrique MIGUENS, «La subjetividad de la sociedad en la encíclica *Centesimus annus*»: *Criterio* 64 (1991) 561.

bertades que podríamos denominar «libertades de los clásicos», los derechos del pueblo como comunidad actuante para librarse de ser dominado y de dominar, para rectificar situaciones estructurales o sistémicas de injusticia o para instaurar órdenes políticos justos. Estos derechos no individualistas, sino de índole socio-política, solamente pueden ser justificados sistemáticamente con la aplicación del concepto de justicia política de Aristóteles.

JOSÉ ENRIQUE MIGUENS

Buenos Aires.



PLATONISMO Y ARISTOTELISMO EN SAN BUENAVENTURA

Es sabido que en el campo filosófico San Buenaventura mantiene una natural afinidad con el platonismo, en línea con la tradición agustiniense, de la cual él se declara explícitamente fiel seguidor. También sabemos que esto no le impide integrar en su perspectiva filosófica ciertas doctrinas aristotélicas que la Escolástica latina del siglo XIII comenzaba a redescubrir.

En el presente trabajo nos proponemos indagar cuál es el juicio valorativo del mismo San Buenaventura acerca de cada una de las dos tradiciones filosóficas en cuestión y de la relación entre ellas. Lo haremos pasando revista a tres pasajes de sus obras, en los que hace directa y explícitamente una valoración comparativa de las filosofías de Platón y Aristóteles. El primero de ellos corresponde al *Comentario a las Sentencias*, el segundo a las *Colaciones sobre el Hexámeron*, y el tercero al sermón que se titula *Cristo, maestro único de todos*.¹

¹ In IV *Sent.* Trabajaremos sobre un pasaje del libro segundo (*Opera Theologica Selecta*, t. II, ed. Quaracchi 1938). *Collationes in Hexaëmeron* (*Opera Omnia*, t. V, ad Claras Aquas 1891; hay edición bilingüe latina-castellana: *Obras de San Buenaventura*, t. III, BAC, Madrid 1947); *Christus, unus omnium magister* (*Opera omnia*, t. V, ad Claras Aquas 1891; también hay edición bilingüe (*Obras de San Buenaventura*, t. I, BAC, Madrid 1945).

En su juventud, Aristóteles

El *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo es, como se sabe, una obra de su juventud, escrita en los años en que comenzaba su carrera universitaria como bachiller sentenciario (hacia 1250). Es a comienzos del libro segundo en donde encontramos la primera referencia al tema que nos ocupa. Curiosamente, veremos cómo en la comparación entre ambas filosofías atribuirá una cierta preeminencia a la aristotélica.

El texto está tratando el tema de la *creación del mundo* y de las posturas de los filósofos al respecto. Fue sentencia común entre los grandes pensadores de la historia —que en esta cuestión fueron avanzando paulatinamente hacia la verdad— afirmar que el mundo tiene su origen en una causa eficiente superior, aunque no llegaron a concebir explícitamente su creación desde la nada. Platón habló de una producción del mundo a partir de principios preexistentes: la materia, por un lado, y las formas separadas, por el otro, unidas entre sí por un artífice superior, que dio así a este mundo un comienzo temporal. Aristóteles y sus discípulos, por su parte, acercándose más a la verdad, rechazaron la posibilidad de la existencia de una materia informe y de formas separadas, afirmando la producción del mundo desde toda la eternidad. Lo cual, si bien no deja de ser también un error, lo es de menor cuantía que el de los anteriores².

Puede llamar la atención este reconocimiento de superioridad a la postura peripatética, más aún teniendo en cuenta que para San Buenaventura la idea de una *creatio ab eterno* es a todas luces una tesis errónea y contraria a toda lógica elemental. Pero el texto fundamenta la preferencia cuidadosamente. Estrictamente hablando, lo que a su juicio implica una contradicción manifiesta es la aseveración de una *creatio ex nihilo* desde la eternidad. Pero dado que tanto Platón como Aristóteles creyeron en la eternidad de la materia (descartando así implícitamente una creación desde la nada), fue más coherente el segundo al afirmar también un mundo eterno.

En efecto: si se concede que la materia, como principio constitutivo de los seres corpóreos, es algo eterno, entonces no resulta矛盾itorio afirmar la producción del mundo desde la eternidad; en este caso el mundo existiría desde siempre, aunque desde siempre causado por su Autor. (Es el clásico ejemplo de la huella del pie en la tierra, ya referido por San Agustín. Es innegable que la huella es causada por el pie; pero si tanto él como la tierra donde pisa fuesen eternos, nada impediría pensar que la huella misma, aún siendo causada, fuese coeterna con ellos.) Es más, concediendo siempre este supuesto, la afirmación de la eternidad del mundo es la postura más razonable, porque no es lógico pensar que la materia exista desde la eternidad en estado de imperfección, sin forma ni orden alguno, y que su información por obra de un Divino Hacedor siga a todo un período de existencia informe y sin sentido, como querían los platónicos.

² «Fuerunt etiam quarti, scilicet Peripatetici, quorum princeps et dux fuit Aristoteles, qui veritati magis appropinquantes dixerunt mundum factum [...]», para concluir: «et ipse etiam defecit, licet minus quam alii» (*In II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1).

De donde surge ahora con claridad la conclusión del pasaje: tanto más razonable es esta postura, que aun «el más excelente de los filósofos», Aristóteles, ha caído en este error³.

Así las cosas, es claro que en este pasaje el joven Buenaventura reconoce una neta superioridad doctrinal a Aristóteles sobre Platón. La importancia del tema en cuestión —nada menos que la creación— así como el carácter inequívoco de las expresiones utilizadas disipan toda duda sobre el alcance de su afirmación. En esto él parece compartir sinceramente la opinión común de los ambientes académicos de su época, que no por nada consideraban a Aristóteles «el Filósofo».

Por supuesto, esto no impide que vea también en esta filosofía algunos errores y peligros. El sostener la eternidad del mundo es uno de ellos. Y es un error que puede traer graves consecuencias, como lo advierte unas líneas más abajo. Ahora bien, a medida que el avance del averroísmo explícite, en su propia versión del aristotelismo, algunas de estas consecuencias (unicidad del intelecto, negación de la inmortalidad personal, etc.), San Buenaventura irá modificando su perspectiva de evaluación, señalando con más fuerza los errores y peligros de la filosofía peripatética. Al mismo tiempo, el ir resaltando el ejemplarismo como núcleo central de la metafísica cristiana lo llevará a una revalorización positiva del platonismo, invirtiéndose entonces la relación antes apuntada. Esto se verá claramente en el segundo de los textos que consideraremos.

Las críticas a Aristóteles y al averroísmo

Al pasar a las *Collationes in Hexaëmeron* nos encontramos en el otro extremo del itinerario intelectual de San Buenaventura con relación a este tema. En efecto, nos hallamos ahora hacia el final de su vida (1273) y en un momento en que el ambiente cultural y doctrinal está fuertemente marcado por las polémicas en torno al averroísmo.

Si nos adentramos en el texto, una lectura atenta nos revela enseguida la notable primacía de la perspectiva ejemplarista en su visión filosófico-teológica. La metafísica cristiana se centra en la idea de creación, es decir, en la consideración del mundo en su dependencia radical respecto de la causalidad divina. Pero esta dependencia tiene tres aspectos: el de la eficiencia, el de la ejemplaridad y el de la finalidad. Se puede decir que la penetración sapiencial e iluminadora en esta triple relación creatural sintetiza la tarea del filósofo cristiano: «et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum»⁴.

Para el Doctor Seráfico esta triple causalidad tiene también una significación teológica, ya que refleja de algún modo la Trinidad de las Personas Divinas. En efecto, la causalidad eficiente se relaciona con el Padre, principio originante; la ejem-

³ «Adeo rationabilius, ut etiam ille excellentior inter philosophos, Aristoteles [...], in hunc errorem dilapsus fuerit» (*Ibid.*, q. 2, resp.).

⁴ *Collat. in Hexaëm.*, 1,17.

plar con el Hijo, medio ejemplificante y Verbo Divino que contiene las Razones Eternas de todas las cosas; y la final con el Espíritu Santo, complemento terminante. Pero queda claro que esta consideración no corresponde al metafísico en cuanto tal⁵.

Ahora bien, volviendo al orden filosófico, San Buenaventura asigna especial importancia a la ejemplaridad, y la considera el aspecto más propio de la mirada metafísica⁶. Así entonces, la tarea más específica de la sabiduría natural es a su juicio la consideración de las cosas en su referencia a las causas ejemplares que las fundan, a saber, las Ideas Divinas o Razones Eternas de las cuales participan y según las cuales han sido creadas. Se trata de descubrir en las criaturas el reflejo de un orden eterno que las precede y gobierna, y descubriendolo, tratar de contemplarlas desde él, para vislumbrar desde allí su sentido más profundo.

Es por esto que son dignos de sus mayores elogios los filósofos que, aún antes de la revelación cristiana, afirmaron que las cosas temporales y mudables de este mundo son la imitación imperfecta (*participación*) de modelos eternos e inmutables de un mundo inteligible. Comenzando por Platón, que primero de todos nos habla de las Ideas, e incluyendo en este elogio a todos los que, siguiendo las enseñanzas platónicas, se fueron acercando a la Verdad total, que es la verdad cristiana. Y es también por esta razón que aquellos filósofos que no alcanzaron a entender la doctrina de la ejemplaridad quedaron lejos de las cimas de la sabiduría, aún de la sabiduría natural y humana.

Es en el marco de estas consideraciones que nuestro autor, algunas páginas más adelante, dirige un duro reproche a Aristóteles; porque no es que él no haya conocido esta doctrina, sino que, habiéndola recibido de su maestro, la rechazó explícitamente. Esto lo condenó, juntamente con sus seguidores, a los abismos de las tinieblas y el error.⁷ Vamos a detenernos unos momentos en este texto, que constituye una de las críticas más fuertes de San Buenaventura al aristotelismo.

Por medio de la contemplación sapiencial, nos dice, los más nobles de los antiguos filósofos llegaron a reconocer a Dios como principio, fin y razón ejemplar de todas las cosas. Pero he aquí que algunos, si bien reconocieron a Dios como principio y fin, negaron que en Él estuvieran los *ejemplares* de las cosas. De éstos el principal parece ser Aristóteles, quien reiteradamente rechaza las Ideas de Platón⁸. En efecto, según el Filósofo, Dios no necesita Ideas de las cosas pues su Inteligencia se cumple plenamente en el conocimiento de Sí mismo. Además, no le hace falta noti-

⁵ Collat. in *Hæxaëm.* 1,12-13. En el *Itinerarium mentis in Deum*, encontramos un interesante desarrollo de lo que podríamos llamar una «metafísica trinitaria», es decir, basada en la triple causalidad divina, que se refleja en los atributos del Poder, la Sabiduría y la Bondad. Estos tres atributos, que indudablemente simbolizan a las tres Personas Divinas (sin identificarse con ellas), dejan su profunda huella en la creación. Cfr. *Itinerarium* I,10; II,11-12, y passim.

⁶ Cfr. Collat. In *Hæxaëm.*, 1,13: «Sed ut considerat illud esse in ratione omnia exemplantis, cum nullo communicat et verus est metaphysicus».

⁷ *Ibid.* 6,1-6.

⁸ San Buenaventura cita varios pasajes de Aristóteles en este sentido, entre ellos: *Metaph.* I 9, VI 13, XII 4; *Ethic.* *Nicom.* I 6.

cia alguna de las cosas particulares, ya que las mueve atrayéndolas a modo de causa final: *ut desideratum et amatum*.

La gravedad de este error se manifiesta en la cadena de consecuencias que arrastra. Empezando por la negación de la Creación, y siguiendo por la de la Providencia Divina, dado que no hay en Dios las razones de las cosas que Le permitan conocerlas y gobernarlas. De aquí deducen los árabes su visión determinista: sustraídas de la Providencia, las cosas de este mundo son dirigidas por las sustancias separadas (espíritus puros), que las gobiernan con necesidad fatal⁹.

Pero no termina aquí la cadena: pues este error provoca a su vez una triple ceguera, también característica de los peripatéticos. Primeramente, la idea de la *eternidad del mundo*, idea que Aristóteles mismo parece sostener, en opinión no sólo de los comentadores árabes, sino también de los Padres griegos. Pero un mundo eterno es también un mundo increado. ¿Y cómo podría ser de otra manera, si Dios no lo conoce? La negación del ejemplarismo conlleva, entonces, la afirmación de un mundo eternamente existente junto a Dios y no producido por Él.

La segunda ceguera consiste en la *unicidad del intelecto*, tesis que Averroes atribuye al mismo Aristóteles. Y si bien nuestro doctor franciscano no parece inclinado a aceptar esta atribución como auténtica, sí reconoce en ella una de las pocas salidas coherentes a partir del error anterior. En efecto, la eternidad del mundo implicaría una sucesión infinita en la propagación del género humano; en este supuesto, el reconocimiento de la inmortalidad personal llevaría a admitir la existencia actual de un número infinito de almas humanas, para evitar lo cual tendríamos que aceptar una de las siguientes alternativas: o bien la corruptibilidad del alma humana, o la transmigración, o la unicidad del alma intelectiva¹⁰.

Pero si hay un único intelecto y se niega la inmortalidad personal, no puede hablarse de felicidad o pena para el hombre después de esta vida. La *negación de un destino trascendente* constituye, así, una ceguera más que, al igual que las anteriores, aún hoy sigue arrastrando a muchos a las tinieblas del error. Tanto más cuanto que, al ser tan admirable el saber de Aristóteles en otros puntos, se hace difícil aceptar que se haya equivocado en esto.

Para recapitular, entonces, la secuencia de errores impugnados, nada mejor que un párrafo sintético del mismo San Buenaventura: «Quidam ideas impugnaverunt, ex quo triplex intelligentia veritatis occultatur, scilicet veritas artis aeternae, veritas divinae providentiae, veritas ruinae angelicae [...] Ex quo sequitur triplex caecitas, scilicet de aeternitate mundi, de unitate intellectus, de poena et gloria»¹¹.

* * *

⁹ Cfr. *Collat. in Hexaëm.* 6,3. San Buenaventura agrega en esta cadena un error más: el desconocimiento de la caída de los ángeles, ya que el fin de estas criaturas se reduciría a gobernar las órbitas celestes con un movimiento infalible.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 6,4. El mismo razonamiento ya aparecía en el texto comentado en el parágrafo anterior, i. e., *In II Sent.*, d. 1 p. 1 a. 1 q. 2 resp.

¹¹ *Collat. in Hexaëm.* 7,1.

La claridad y contundencia de la crítica hacen innecesario cualquier comentario. Sin embargo, puede ser útil tener en cuenta dos observaciones. La primera de ellas es que la obra fue escrita en el momento más álgido de las polémicas desatadas en torno al averroísmo latino en la Universidad de París. Este movimiento, que se presentaba a sí mismo como el único representante auténtico del aristotelismo, se había hecho fuerte entre los maestros de la Facultad de Artes, y San Buenaventura era de aquéllos que no vacilaban en enfrentarlo abiertamente. La segunda observación consiste en señalar que nuestro autor no dirige todas sus críticas directamente al mismo Aristóteles, sino que distingue entre las opiniones de éste y las interpretaciones de sus comentadores, especialmente de Averroes. Esto resulta particularmente claro en la lección siguiente a la que acabamos de comentar, en la que delimita con más precisión el alcance de sus críticas¹².

El texto comienza diferenciando, por un lado, la tesis de la eternidad del mundo y la omisión de un destino humano trascendente, que parecen corresponder a Aristóteles mismo, de la tesis de la unicidad del intelecto, por el otro lado, que le es atribuida por el Comentador. De la primera de ellas podría excusársele, nos dice explícitamente el Doctor Seráfico, por estar hablando como filósofo natural. Porque es verdad que el mundo no pudo tener un comienzo por vía de generación física, ya que ésta siempre supone un sujeto *a quo*. (Por otro lado, esto no excluye necesariamente alguna otra forma de comienzo). Asimismo, si bien puso la felicidad del hombre en esta vida, esto no significa que no admitiera la eterna, pues podría haber omitido su consideración por entender que no entraba en su competencia.

En cuanto a la tercera tesis, podría entenderse que para Aristóteles el intelecto es uno *ratione lucis influentis, non ratione sui*, ya que se multiplica según los sujetos. De todos modos, y sea cual fuere la verdadera interpretación de Aristóteles, queda siempre en pie que otros filósofos iluminados afirmaron la existencia de las Ideas, y fueron adoradores de un solo Dios, en quien pusieron todos los bienes e incluso las virtudes ejemplares. Aunque esto no quita que aún ellos anduvieron en tinieblas, en la medida en que no tuvieron la luz de la fe.

Resumiendo a modo de conclusión nuestro análisis de estos pasajes, dos cosas resultan claras y definitivas:

- 1) *La superioridad de la filosofía platónica* al haber afirmado explícitamente las Ideas, permitiendo así la perspectiva ejemplarista en el campo metafísico (creación y participación), gnoseológico (iluminación) y ético (virtudes ejemplares).
- 2) *Los peligros de la filosofía aristotélica*, que tienen su clave inicial precisamente en la negación del ejemplarismo. Esta negación contiene potencialmente toda una cascada de errores, que se explicitan en el averroísmo del siglo XIII.

Platón y Aristóteles

El tercer pasaje en el que San Buenaventura aborda la comparación filosófica entre Platón y Aristóteles se encuentra en su sermón titulado *Christus, unus om-*

¹² Cfr. *Collat. in Hexaëm.* 7,1-3.

nium magister. Si bien los expertos consideran difícil precisar la fecha exacta de su composición, encuentran indicios claros de que corresponde al último tercio de su vida, siendo que en él se expresa un pensamiento elaborado y maduro. En este opúsculo no aparece ninguna mención de la problemática del averroísmo, pero su postura en él no difiere en lo sustancial de la manifestada en las *Collationes*, en el sentido de reconocer la superioridad filosófica del platonismo. Sólo que aquí esta superioridad aparece doblemente matizada. Por un lado, por el reconocimiento de ciertos límites inherentes a la filosofía platónica en cuanto tal. Por otro lado, porque señala algunos méritos propios de la filosofía aristotélica, llamados a complementar en alguna medida esas mismas deficiencias del platonismo.

El núcleo central del texto que interesa a nuestra cuestión es un conocido pasaje donde se sostiene que, entre los filósofos, a Platón le ha sido otorgado como don el lenguaje de la sabiduría, mientras que a Aristóteles el de la ciencia: «Et ideo videtur, quod inter philosophos datus sit Platonis sermo sapientiae, Aristotelis vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora»¹³.

La comparación se aclara a la luz de las enseñanzas agustinas tinienses acerca de las relaciones entre sabiduría y ciencia. San Agustín asigna a la sabiduría como tarea propia la contemplación intelectual de las realidades eternas, dejando para la ciencia la consideración racional de las cosas temporales¹⁴. En ésta, se trata de investigar con la razón las cosas materiales y mundanas en su estructura y sus leyes propias. En aquélla, en cambio, el intelecto se eleva a contemplar las realidades superiores y divinas, en un esfuerzo por participar de su eterna inmutabilidad. Aunque puede decirse que también compete a la sabiduría una cierta consideración de las cosas de este mundo: la que trata de descubrir en ellas lo que hay de divino y permanente, contemplándolas como reflejo y participación de las Ideas Divinas, arquetipos de su creación¹⁵.

Así entonces, Aristóteles se revela como maestro en ciencia porque sobresale al indagar las cosas de la naturaleza, valorando principalmente la experiencia humana natural que nos conecta con ellas, y buscando la explicación de las mismas en el análisis de sus principios específicos e inmanentes. Platón, por su parte, es maestro en sabiduría porque su espíritu anhela siempre remontarse desde las cosas de aquí abajo hasta su modelo superior y trascendente, descansando sólo en la contemplación de las Formas Puras, única realidad que merece plenamente el nombre de tal y sin la cual, a su vez, las mismas cosas de este mundo no resultan suficientemente explicadas.

Ahora bien, aunque la comparación concede una clara superioridad a la filosofía platónica, el texto completo va a señalar también un límite en ella: Platón intentó fundar la certeza de nuestro conocimiento exclusivamente en el mundo inteligible, olvidando la parte que corresponde a la experiencia sensible y a la abstracción de

¹³ *Christus...*, n. 18.

¹⁴ Cfr. *De Trinit.*, XII, 15, 25.

¹⁵ Cfr. *De libero arbitrio*, 2, 16, 41.

las *species* desde las imágenes. Pero es un hecho que en esta vida no podemos conocer sin imágenes, y que el conocimiento intelectual surge en nosotros a partir de los sentidos y la experiencia, de los cuales se forma el universal, como bien dice Aristóteles. Platón entonces se equivocó al desdeñar el conocimiento del mundo sensible como punto de partida necesario para nuestro ascenso espiritual al mundo superior. Y en esto tuvo algo de razón Aristóteles al reprenderlo. Su crítica es acertada al afirmar la necesidad de la experiencia y la abstracción; no, por supuesto, al negar la participación de nuestro intelecto en la luz de las razones eternas¹⁶.

Así, la doctrina platónica falla al olvidar el camino de la ciencia, que procede según las razones creadas, y la aristotélica también es incompleta al descuidar el camino de la sabiduría, que procede según las razones eternas; descuido este último que debemos atribuir a su rechazo del ejemplarismo.

La originalidad de este texto reside en que San Buenaventura, que tan lúcida y descarnadamente advierte los peligros de un aristotelismo cerrado a la fecunda perspectiva del ejemplarismo, también intuye un riesgo en el platonismo puro: es el riesgo de pasar por alto la instancia del mundo sensible en el camino de nuestra inteligencia hacia la verdad. Él lo plantea en términos gnoseológicos, pero el mismo planteo se puede extender al terreno metafísico, señalando el peligro de que el mundo sensible vea debilitada su consistencia propia en aras del inteligible.

De aquí resulta a las claras la conveniencia de complementar entre sí ambas filosofías, en una doctrina que reconozca a la vez la necesidad de la fundamentación última de nuestra certeza intelectual en la luz increada, y la necesidad de la recepción de las *species* a partir del contacto empírico con el mundo sensible. Iluminación y abstracción; sabiduría y ciencia. Por eso alaba San Buenaventura a su maestro San Agustín, en quien encuentra realizada la síntesis armónica de las dos perspectivas filosóficas.

HÉCTOR J. DELBOSCO

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.



¹⁶ «Unde licet anima, secundum Augustinum, connexa sit legibus aeternis, quia aliquo modo illud lumen attingit [...] indubitanter tamen verum est, secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur universale in nobis [...] Unde quia Plato totam cognitionem certitudinem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele; non quia male diceret ideas esse et aeternas rationes, cum eum in hoc laudet Augustinus, sed quia, despectu mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas [...]» (*Christus...*, n. 18).

LA ECONOMÍA COMO CIENCIA MORAL

CONTESTACIÓN A JOSÉ MARIO J. CRAVERO Y GABRIEL J. ZANOTTI¹

En 1997, Educa publicó mi libro *La economía como ciencia moral*². El mismo ha suscitado algunas reacciones e interrogantes en nuestro medio entre autores de tradición tomista. Me refiero en concreto a algunas referencias de José M. J. Cravero en un ensayo titulado *El tomismo en la filosofía contemporánea de la economía*, publicado también por Educa, y a una «Nota sobre el libro *La economía como ciencia moral* de Ricardo F. Crespo», escrita por Gabriel Zanotti y publicada en esta misma revista³. Estos trabajos me han hecho pensar y me he sentido obligado a tratar de responder a sus autores. Pero antes de comenzar cualquier consideración, quiero dejar constancia de mi agradecimiento a ellos, ya que con sus observaciones me han hecho reflexionar y ahondar en los temas que plantean. La corrección es una muy buena prueba de la amistad. Ambos han ejercido la primera y, por tanto, me honran con la segunda⁴.

El orden que seguiré será el siguiente: primero expondré algunos temas que constituyen el marco de la respuesta. Luego pasaré a las contestaciones concretas.

Las ciencias sociales como ciencias prácticas

Carlos Ignacio Massini ha escrito hace poco un ensayo que considero muy importante para la elucidación de las cuestiones referidas al conocimiento práctico. Se trata de su «Ensayo de síntesis acerca de la distinción especulativo-práctico y su es-

¹ Agradezco los comentarios de los Doctores Jorge E. Martínez Barrera, Carlos I. Massini Correas, Héctor J. Padrón, y Mons. Gustavo E. Ponferrada, con ocasión de la lectura de una versión previa de este trabajo en las Jornadas de Filosofía en Homenaje al Cincuentenario de la Fundación de la Sociedad Tomista Argentina, «Santo Tomás y nosotros», Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía, 26-27 de agosto de 1998. En un debate académico organizado en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Católica Argentina el 12 de mayo de 1999 he podido confrontar estas ideas con Cravero y Zanotti. Sin embargo no presenté las respuestas tal como aparecen en las secciones finales de esta nota. Agradezco a ambos sus comentarios y a Ludovico Videla que haya organizado esa reunión. Aclaro que, confrontadas las diferencias, las mismas se diluyeron en gran parte.

² Educa, Buenos Aires 1997.

³ Educa, Buenos Aires 1997, y *Sapientia* 52 (1998) 216-219, respectivamente.

⁴ También me he beneficiado y lo agradezco por una carta privada del Prof. Hernán Fitte, de la Universidad de la Santa Cruz, Roma, en un sentido similar a la observación de Cravero.

tructuración metodológica⁵. Tal como el autor afirma allí, este trabajo es el resultado de estudios y artículos previos discutidos en diversas jornadas. Dentro de las precisiones de Massini me parece particularmente importante la idea de que los términos especulativo y práctico son analógicos, dando lugar a gradaciones diversas de practicidad y teoricidad en las diversas ciencias.

Dentro de las diversas combinaciones posibles, nos interesan la de aquellas ciencias que son prácticas por el objeto, pero que por otros criterios, dentro de los que tiene preponderancia el fin, son teóricas. Esto es así pues esta combinación parece corresponder al estatuto de las actuales ciencias sociales. Así opina Yves Simon, quien afirma que el objeto de las ciencias sociales es el de las antiguas «ciencias prácticas»⁶.

Siguiendo la idea de una gradación en la practicidad y teoricidad de las ciencias, nos preguntamos cuál es el alcance de la practicidad de las ciencias prácticas. Volvemos a Massini, quien cita la *Quaestio Disputata De Veritate*: «Un conocimiento se dice práctico, dice el Doctor Angélico, por su ordenación al obrar, lo que ocurre de dos maneras. Algunas veces, en acto: es decir, cuando se ordena actualmente a algún operable [...] Otras veces, cuando un conocimiento es verdaderamente ordenable al acto, pero sin embargo no está directamente ordenado a él [...]; y de este modo un conocimiento es práctico virtualmente o en hábito, pero no en acto»⁷. Evidentemente se está refiriendo a un conocimiento que es práctico por el objeto, pero avanza sobre el criterio del fin para terminar de determinar su practicidad. La conclusión es que puede existir un fin aparentemente teórico en el conocimiento, como parece haberlo en las ciencias sociales, pero que, bien analizadas las cosas, en realidad es práctico, pues cabe al menos la posibilidad virtual de su uso práctico concreto. Es decir, siempre que el objeto de una ciencia involucre decisiones humanas —como es el caso de las ciencias sociales— la misma tiene un aspecto preponderantemente práctico, ya que versa sobre dichas decisiones (objeto) y constituye un conocimiento orientable a la acción. Como considera Charles DeKoninck, la posibilidad de formular hipótesis totalmente «objetivas», perfectamente independientes de los fines prácticos, es señal de un mal intelectualismo, que no es más que una faceta del voluntarismo⁸.

Es evidente, sin embargo, que en toda ciencia práctica también hay elementos especulativos, ya que, para empezar, el mismo conocimiento del fin es un conocimiento especulativo. Por otra parte, la división que corresponde al objeto y fin del conocer entre ciencia práctica y especulativa no se puede realizar si nos quedamos sólo al nivel de los principios y causas, ya que como también dice en el *De Veritate* q. 3 a. 3 ad 3um: «Aquellas cosas que son por los principios y las causas son comunes a las ciencias prácticas y especulativas; de lo cual resulta que por estas razones no se puede demostrar en una ciencia qué es especulativo y qué práctico». Por otra

⁵ *Sapientia* 51 (1996) 428-451.

⁶ *Practical Knowledge*, ed. by Robert J. Mulvaney (New York: Fordham University Press, 1991), p. 120.

⁷ *De Veritate*, q. 3 a. 3.

⁸ En «Sciences sociales et sciences morales»: *Laval Théologique et Philosophique* 1 (1945) 194-198.

parte, en toda ciencia práctica hay elementos instrumentales técnicos. Tomás de Aquino, siguiendo una división que hace Aristóteles en la *Metafísica*, distingue las ciencias prácticas de las productivas o técnicas y, por supuesto, de las especulativas⁹. Al comenzar el *Comentario a la Ética Nicomaquea*, el Aquinate escribe su célebre pasaje sobre los cuatro órdenes. Dentro de los mismos hay órdenes que la razón, al considerarlos, también los realiza. Se trata de los casos de las operaciones de la voluntad y de los productos exteriores. Los hábitos de estos actos de la razón son la filosofía moral y las artes mecánicas¹⁰. Está claro que cuando el objeto de la razón es teórico, la consideración de la razón sólo puede ser teórica, desinteresada, contemplativa. En cambio, cuando el objeto es práctico, puede ser tanto práctica como teórica, al buscar o no la realización del acto. «Por lo que es evidente que la razón humana respecto a las cosas naturales es sólo cognoscitiva, mientras que de las artísticas es cognoscitiva y factiva; luego es necesario que las ciencias humanas que versan sobre las cosas de la naturaleza sean especulativas, pero las que se refieren a las cosas hechas por el hombre sean prácticas u operativas por imitación de la naturaleza»¹¹. ¿Cuándo son prácticas y cuándo operativas? Depende del punto de vista del análisis: si se atiende a la perfección de la obra, son operativas o productivas. Si, en cambio, se concentra la atención en el acto mismo del consejo, el elegir o el querer, son prácticas¹². Pero muchas veces se consideran ambas perspectivas. En este sentido se puede hablar de un cierto entrelazado de puntos de vista en las ciencias sociales. Aunque haya una racionalidad práctica que tiene preponderancia subordinante por el carácter de su objeto, muchas veces el grueso del desarrollo de dichas ciencias es técnico. La relación de la economía, y también de las otras ciencias sociales, con la materialidad del hombre que le lleva a requerir medios de un modo necesario, hace que estas ciencias deban poner un énfasis especial en la eficiencia en el alcance de los fines transitivos de las acciones que son su objeto. Esto sucede tanto en la política, como en el derecho, la sociología y la economía. Lo dice explícitamente Gilles-Gaston Granger respecto a esta última: «En el ámbito de lo económico parece inevitable un entrelazamiento de las diferentes perspectivas de la racionalidad para alcanzar una definición eficaz de conceptos»¹³. Es decir, las ciencias sociales tienen elementos tanto teóricos como técnicos, no son completamente prácticas. Pero tanto por el objeto como por su carácter intrínsecamente orientable a la acción de su fin, en las mismas predominan los criterios que orientan el accionar de la ciencia práctica, sobre lo que volveremos a continuación. Por otra parte no hay que olvidar que la misma ciencia y la técnica son hacedores humanos y son enseñables y que es muy difícil en este aspecto tan real hacer separaciones nítidas que la desprendan de connotaciones morales.

⁹ Cfr. *Metafísica* E 1: 925 b, y K 7: 1063 b.

¹⁰ Cfr. *In I Ethic.*, lect. 1, nn. 1-2.

¹¹ *In Pol.*, prooemium, n. 2.

¹² *In I Pol.*, lect. 1.

¹³ «Les trois aspects de la rationalité économique», en *Forme di razionalità pratica*, a cura di Sergio Galvan (Milano: Franco Angeli, 1992), p. 80.

*Las ciencias prácticas como ciencias morales
y la economía como ciencia práctica*

Diffícilmente se pone en duda el carácter esencialmente moral de la política tal como es concebida por Aristóteles. Siendo el hombre naturalmente político (*Pol.* I 2), alcanza su fin, que es su bien (*EN* I 7), en la *pólis*. El fin de la política es la vida buena —*eu zen*—, y se propone aprender cuáles son las cosas buenas y justas¹⁴. «Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá el de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre»¹⁵. También en este punto Tomás de Aquino sigue a Aristóteles. La «filosofía» moral (término, *philosophia*, que equivale a ciencia) se divide en tres partes: monástica, económica y política¹⁶. Dentro de ellas, la prioridad corresponde a la política¹⁷. Sin embargo, la ciencia práctica no es la ciencia ética —que es una de las ciencias prácticas, junto al derecho, la política y la economía—. Es una ciencia sobre un tipo de acción humana que comprende conocimientos que responden tanto a la racionalidad ética de dichas acciones como a su racionalidad técnica. Ya hemos enfatizado la importancia del alcance del fin técnico; no obstante, ésta no puede llevar a que se prescinda de las consideraciones prácticas o morales. Charles DeKoninck señala el error implícito en la pretensión de sustraer de las ciencias sociales el fin moral: «Supone una concepción errónea de la naturaleza misma del papel de la experiencia y la hipótesis, del método experimental aplicado al estudio del actuar humano»¹⁸. También la hermenéutica contemporánea ha reaccionado frente a la pretensión de neutralidad valorativa de las ciencias sociales. Aunque el contexto de la crítica sea diverso me parece interesante señalar que han advertido esta cuestión.

Es cierta aquella vieja idea expuesta por Max Weber acerca de la influencia de las creencias del investigador en la elección de los conceptos teóricos que se usan en la ciencia social descriptiva. Siempre hay un punto de vista para la determinación de dichas herramientas de análisis, que responde a los valores del investigador y que influye en el desarrollo concreto de la ciencia social, a no ser que la misma se limite a una mera enumeración de hechos sin ton ni son. ¿Qué criterio ha de adoptarse para que no se infiltre una intencionalidad ideológica o parcial en la elección de estas herramientas? Este es el gran problema que plantea Weber. Es decir, la búsqueda de una neutralidad —o mejor, imparcialidad, valorativa— en la elección de los conceptos que tienen relevancia valorativa. Puesto que, como bien han puesto de manifiesto numerosos epistemólogos de nuestro siglo, en la ciencia siempre están involucrados los valores (aún la mera descripción de los hechos está «empapada» en una teoría —*theory-ladeness*—). Por eso, el reto que se presenta a las ciencias —y

¹⁴ Cfr. *Ethic. Nicom.* I 4: 1095 b 5.

¹⁵ *Ibid.*, I 2: 1094 b 4-7.

¹⁶ Cfr. *In 1 Ethic.*, lect. 1, n. 6.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, n. 28.

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 196-197.

especialmente a las ciencias sociales— es el de la imparcialidad ideológica, o dicho de modo positivo, la adecuación de los criterios de análisis al objeto en cuestión.

La respuesta a este reto se encuentra en la readopción del paradigma de la ciencia práctica como el punto de vista buscado en las ciencias sociales. En todas las ciencias sociales estamos frente a acciones humanas individuales o colectivas, frente a elecciones que se dan en el tiempo, que son inciertas pues se dan en un futuro mediado por la libertad. El punto de vista práctico es el que se fija en la acción y la decisión. Éste constituye el criterio que brinda universalidad y, por tanto, científicidad, al conjunto de datos obtenidos en la investigación histórica-comparativa descriptiva. La ciencia social, señala Finnis, puede ser general, porque es práctica¹⁹. La ciencia práctica trata acerca de *lo que* ha de hacerse y decidirse. En definitiva, se da la paradoja de que el criterio correcto de neutralidad valorativa es aquél que no es neutral, sino que adopta los valores de la razonabilidad práctica. Esta breve respuesta tiene un carácter puramente epistemológico y metodológico. No puede «bajar» al trabajo científico concreto de la determinación material de *lo que* ha de hacerse. Sin embargo, no queremos dejar de señalar la línea que ha de seguir esa búsqueda de un contenido concreto: la de la razonabilidad práctica. Es decir, lo que el hombre razonable y maduro, prudente y bien educado, diría Aristóteles, haría. Visito lo cual, pasemos a la ciencia social que aquí nos ocupa.

La economía, tanto según Aristóteles, como Santo Tomás, es ciencia práctica. Nos hemos extendido en nuestro libro sobre esto, mostrando los correspondientes textos, proveyendo los argumentos y citando opiniones concordantes al respecto de autores como W. Newman, Enrico Berti, Carlo Natali y Fred Miller, Jr²⁰. Sólo la economía moderna ha pretendido sustraerse de este carácter predominantemente práctico, a favor de una pretendida consideración teórica neutral. De hecho, se transforma en una técnica, pues se convierte en una mera cuestión de adecuación de medios a fines determinados, sin consideración de la libertad en la elección de los fines y también de los medios. Esta reducción a una técnica excluye la consideración ética. En efecto, tal como afirma Wilhelm Hennis, «la subordinación de la filosofía práctica a las exigencias de un concepto de ciencia puramente teórico condujo a la eliminación de la ética del círculo de problemas corrientes del trabajo científico»²¹.

A estas alturas pienso que queda claro que cuando hablo de la economía como ciencia moral quiero afirmar que la economía es ciencia moral en tanto que ciencia

¹⁹ Cfr. John FINNIS, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1998), cap. II; e ID., *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980), cap. I, textos de especial valor para el tema que estamos tratando y cuya lectura recomendamos. Sobre la imposibilidad de la neutralidad valorativa en las ciencias sociales, cfr., por ejemplo, el interesante estudio de Hillary PUTNAM, «Objectivity and the Science/Ethics Distinction», en ID., *Realism with a Human Face* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990), cap. 11. Sobre la necesidad de la inserción de los valores en la economía, cfr. el reciente artículo de John TIEMSTRA, «Why Do Economists Dis-agree?»: *Challenge* 41/3, 46-62.

²⁰ Op. cit., pp. 69ss. (cfr. especialmente p. 88).

²¹ *Politik und praktische Philosophie* (Neuwied am Rhein: Hermann Luchterhand Verlag GmbH, 1963), trad. españ.: *Política y filosofía práctica* (Buenos Aires: Sur, 1973), p. 54.

práctica. No es la ciencia moral, sino una ciencia de una forma de acción humana en la que se considera su racionalidad moral junto a otros elementos teóricos y técnicos. Estos últimos elementos tienen, tal como hemos señalado, un «volumen» mucho mayor que el de los elementos prácticos a los que se subordinan. En nada objetamos el desarrollo de este instrumental técnico absolutamente necesario. Pero no nos conformamos con considerar que la intervención del aspecto moral se inserta recién en el momento de la aplicación prudente del economista, es decir del acto económico individual y de la comúnmente llamada «política económica». La ciencia económica ha de tener en cuenta la moralidad de los fines y los medios en el marco de una legítima conducta optimizadora. Esto da origen a una reconsideración de la antigua *political economy* de los economistas clásicos, que era una rama de la filosofía moral, como orientadora y guía constante de la nueva *economics*, disciplina eminentemente técnica²².

Llegados a este punto, corresponde pasar a las respuestas.

Las objeciones de José M. J. Cravero

Si entiendo bien, el Profesor Cravero sostiene la validez de abstraer el aspecto moral, considerando sólo los técnicos, en algún tipo de saber. Estoy completamente de acuerdo con ello. Se trata de las llamadas por Santo Tomás «artes productivas», y venimos de señalar que hay mucho de esto en la economía.

«La economía como ciencia, dice luego Cravero, es una ciencia humana que se ocupa de un aspecto del obrar específicamente humano que es su dimensión económica. En su ámbito específico no entra la consideración de los valores morales en tanto que tales. Estos no constituyen su materia, como que la Economía nada puede decir válidamente desde su perspectiva propia acerca de ellos, considerados formalmente en su esencia ética. No obstante, en el análisis económico de la realidad se pueden tomar en cuenta los valores éticos de las personas o de las sociedades como “datos de la realidad” acerca de los que no juzga la economía; exactamente como pueden incorporarse en el análisis económico otros datos de la realidad, sean físicos, políticos o psicológicos»²³. Estoy de acuerdo, salvo en que cambiaría el verbo *pueden* por *deben* en la expresión «pueden tener en cuenta los valores éticos». Del mismo modo que tampoco sólo *pueden* sino que *deben* tenerse en cuenta en la economía como ciencia los factores físicos, psicológicos y políticos. Este necesario tener en cuenta los valores éticos es lo que quiero expresar al sostener que la economía es ciencia práctica. Se los tiene en cuenta para determinar cuál es una conducta económica ética.

Por eso, tiendo a pensar que o bien no me he expresado con claridad o bien Cravero no me ha entendido. Por otra parte, me parece que esta frase de Cravero

²² Sobre las relaciones y alcances de estas disciplinas —*economics* y *political economy*— cfr. mi reciente *Controversy* con el economista Peter J. Boettke, «Is Economics a Moral Science?», y especialmente mi respuesta a Boettke, «What Concept of Political Economy?: The Journal of Markets and Morality 1 (1998). Esta aclaración pareció acercar las posiciones con Cravero en el marco del debate citado supra en la nota 1.

²³ *Op. cit.*, p. 60.

no es compatible con otras en las que sostiene la separación entre ciencia y valores para evitar una «contaminación»²⁴. Pienso que la clave puede estar, cuando haciendo una analogía con la ingeniería o la arquitectura, cuyos «objetos principales», dice Cravero —y concuerdo— son las cosas construidas, sostiene que el objeto de la ciencia económica no es la actividad económica, sino sus productos²⁵. Esta postura obedece a una concepción antigua de la economía, cuyo objeto era la riqueza, no a la contemporánea donde claramente es el acto económico. Pero lo que la ciencia económica contemporánea olvida, llegando a conclusiones similares a las de algunos pasajes de Cravero, es que dicha actividad económica supone una elección libre. La economía es «miope» y anula la libertad si sólo atiende a los medios, dejando fuera la elección de los fines²⁶. En la medida en que Cravero considera que el objeto de la economía es el producto de la actividad económica, transforma a la economía en un arte productivo o técnica, lo que Aristóteles denominaba «crematística».

Por otra parte, cuando Cravero se pregunta, «¿cuál es el objeto propio y principal de la ciencia práctica y de la ciencia productiva; la actividad o su objeto?»²⁷, da la impresión de no estar reconociendo la diferencia epistemológica entre ambos tipos de saberes, lo que luego lo lleva —si mi interpretación es correcta— a la confusión referida en el párrafo anterior.

En definitiva, Cravero manifiesta en todo su escrito una buena formación tomista y por eso pienso que nos pondremos rápidamente de acuerdo luego de estas aclaraciones o mediando una conversación en la que podamos terminar de confrontar nuestros puntos de vista²⁸.

Las objeciones de Gabriel J. Zanotti

En realidad, Gabriel Zanotti, más que objeciones, formula preguntas con una clara intencionalidad de diálogo. Transcribo a continuación el texto de Zanotti:

«Mi entusiasmo no me impide, sin embargo, formular algunas preguntas al autor. 1º) ¿No hay un aspecto positivo del aspecto especulativo en toda ciencia social? ¿No hay un núcleo central teórico especulativo que tenga una “autonomía relativa” respecto al aspecto práctico-práctico? ¿No es la ética, según Derisi, una ciencia *especulativo-práctica*? Compartimos con el autor la tesis de que la pérdida de la practicidad de la economía se debe a un paradigma positivista fruto del iluminismo. Pero, ¿no es a ese positivismo al cual critica Husserl en nombre de la teoría y la contemplación pura?

2º) Aunque ese núcleo central teórico tenga por objeto a la acción humana libre ¿no estaría caracterizado ese estudio por una deducción de las implicaciones formales de las valoraciones *libremente establecidas* de los sujetos actuantes en el mercado? ¿No cabría, por parte del autor, una reconsideración un tanto más positiva, en ese sentido, del deduc-

²⁴ Cfr. *op. cit.*, pp. 61ss.

²⁵ Cfr. *op. cit.*, p. 65.

²⁶ Debo la expresión «miope» aplicada a esta idea, a Kyle Swan, con quien compartí el trabajo en un equipo de investigación sobre «Market Praxis and Morality», Center for Economic Personalism, Grand Rapids (Michigan), junio-julio 1998.

²⁷ *Op. cit.*, p. 65.

²⁸ Tal como sucedió en gran medida en el ya citado debate académico.

tivismo de Menger y Mises y de la escuela austriaca en general?

3º) ¿No es la caracterización de la Modernidad, por parte del autor, demasiado negativa? Parece identificarla con el Iluminismo, pero ¿son lo mismo?»²⁹.

Ante todo, agradezco el entusiasmo de G. Zanotti, que me consta que es sincero. A la primera pregunta contesto que estoy totalmente de acuerdo. Sobre lo único que no me atrevo a opinar, por mi ignorancia de la obra de Husserl, es si nos estamos refiriendo a la misma posición atacada por este filósofo alemán. Sin embargo, creo que esta última parte se relaciona con su tercera pregunta, ante la que también debo contestar afirmativamente, en el sentido de que debí hablar de «ciertas o algunas corrientes de la Modernidad» o directamente de «racionalismo iluminista» y no de la Modernidad genéricamente.

Respecto a la segunda pregunta, creo que debemos continuar el diálogo. Pues aunque estoy de acuerdo en que hay un núcleo antropológico, en gran parte deductivo, que puede ser «praxeológico» —en el sentido de estudio filosófico de la acción humana, tal como usan este término tanto Mises como Karol Wojtyła—, estoy más de acuerdo con la Praxeología de Wojtyła que con la de Mises³⁰. La de Wojtyła exigiría la eliminación de la expresión *formal* de la frase de Gabriel Zanotti y daría un papel preponderante a la inducción. Aprecio a Mises y su intento de considerar a la economía desde el punto de vista de la acción humana. Pienso que su confianza en la posibilidad de conocer una serie de principios antropológicos es muy positiva y no puedo dejar de estar de acuerdo con la misma. Pero considero que debemos desprendernos de su formalismo, que excluye una consideración material de las valoraciones, y de su apriorismo y deductivismo. Los mismos, a mi juicio, cortan las alas a una percepción más rica de la realidad. Por otra parte, esta misma es la crítica que le hace una rama moderna de la misma escuela austriaca. En este sentido pienso que Menger había sido más claro y que el desarrollo de Mises, quien critica al primero precisamente por su menor formalismo, ha sido regresivo en este punto. Pienso que se podrían hacer interesantes avances en dirección de una teoría económica más realista por dar cabida explícita a más factores dentro de la escuela austriaca, si nos desprendiéramos de las imposiciones quasi-ideológicas de la observancia austriaca ortodoxa. Aclaro que con esto último de ningún modo me refiero a Gabriel Zanotti, quien es un intelectual abierto.

Espero que estas breves respuestas puedan facilitar una continuación del diálogo intelectual, imprescindible para no vivir cerrados, en un espíritu que corresponde claramente al de Tomás de Aquino.

RICARDO F. CRESPO

Universidad Nacional de Cuyo.

²⁹ *Op. cit.*, pp. 218-219.

³⁰ Los principales textos al respecto son, de L. VON MISES, *Human Action: A Treatise on Economics* (New Haven: Yale University Press, 1949), y de K. WOJTYŁA, *The Acting Person* (Dordrecht: D. Reidel, 1979).

UN LIBRO FUNDAMENTAL SOBRE HOBBES

«Donde no hay reconocimiento de un bien común, no puede haber ningún derecho en ningún otro sentido que el poder» (p. 15).

«Una realidad innegable del sistema hobbesiano (es) su esencial individualismo del que sólo puede surgir una actitud egocéntrica» (p. 184).

«En síntesis, el soberano hobbesiano está por encima de todos los súbditos y de todas las leyes, sean éstas naturales, civiles o consuetudinarias. El poder soberano resulta verdaderamente ilimitado [...] En las obras de Hobbes falta totalmente una teoría del abuso del poder, pues no pue de haber abuso allí donde no existen límites» (p. 279).

«El temor no es únicamente el inicio del pacto y de la sociedad; es su mismo fundamento, el principio rector de su estructura y funcionamiento» (p. 221).

«Analizando la “civil philosophy”, su objetivo, sus principios, su relación con el concepto de filosofía y ciencia, y si, además, añadimos la característica que distingue al hombre de Estado, podemos concluir que el pensamiento hobbesiano pone plenamente de manifiesto la sustitución, realizada por Hobbes, de la filosofía política tradicional dirigida a un obrar correcto y justo, por una ciencia política poiética dirigida a construir y crear de modo eficiente» (p. 323, fin del libro).

«El hombre cuando actúa lo hace siempre poniéndose a sí mismo como fin de sus actos, lo que equivale a decir que el hombre, para Hobbes, es su propio Dios, pues es absolutamente privativo de Dios tenerse a sí mismo como fin de toda su obrar, ya que es el Máximo Bien. Del “homo homini lupus” se pasa al “homo homini Deus”» (p. 187).

Se trata de *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral de Thomas Hobbes*, de María Liliana Lukac de Stier, cuidada edición sin erratas de la Universidad Católica Argentina, Instituto para la Integración del Saber, Buenos Aires 1999, 336 páginas.

Para quienes conocíamos o habíamos utilizado trabajos de la autora sobre el tema leídos en semanas tomistas o aparecidos en *Sapientia*, *Ethos* y *Moenia*, de Argentina, o *Philosophica*, de Chile, o discutidos participando otrora del Instituto de Filosofía Práctica, había una lógica expectativa por conocer «su Hobbes» doctoral. Su idea central es mostrar la originalidad de Hobbes que consiste en la reconstrucción de las causas en términos exclusivamente mecanicistas (pp. 12, 57 y passim), y a partir de allí arribar a una doctrina política dependiente de aquélla y de su doctrina de la naturaleza del hombre (p. 13). La metodología que la autora propone consiste en «acerarse con espíritu amplio, y tal como si se identificara con ese pensamiento, para captarlo desde adentro en toda su riqueza»; para «luego [...] expló-

rar la totalidad de la obra intentando comprender el plan fijado por el mismo autor», relacionar las cosas con su «contexto histórico, social y político», y concluir «con un análisis crítico, que tomando distancia del autor y de su tiempo logre proyectarlo en el horizonte de las verdades universales» (p. 37). Plan ambicioso, verdaderamente científico. Veamos si lo logró y qué pasó con nuestra expectativa.

La obra está dividida en cuatro grandes capítulos:

I. Introducción. Son dos párrafos: 1. Un erudito muestrario de las diversas corrientes interpretativas que van desde el Hobbes ateo, p. 13, hasta la de Macpherson que lo sindica como escritor burgués (p. 28), para llegar a los dos grupos más importantes hoy en el tema: la *International Hobbes Association* (Bertman) y el *Groupe de Recherches sur Hobbes* del *Centro National de la Recherche Scientifique* de Francia (Zarka) (p. 34). La autora se ubica entre los intérpretes «sistématicos»: fidelidad a los textos, sin forzarlos al uso analítico (p. 35).- 2. «Filosofía y método en T. H.»: aprendemos que para H. filosofar no es entender el orden intrínseco real del mundo, sino «el establecido por el hombre en sus construcciones mentales» y que el fin del conocimiento es el poder (pp. 38, 49, 124 y *passim*). Razonar es computar, y método filosófico = «científico» o «compositivo» (pp. 39 y 40 y cap. III. 3); que reduce las causas a la eficiente y material (p. 41), y la relación causal a la de antecedente-consecuente, sólo explicable por su «materialismo metódico»: «para H. no hay en el mundo más que una sola realidad: cuerpos en movimiento» (p. 43). Las ciencias matemáticas, cinética y política lo son propiamente (concordancia entre razón y cosa), no así las físicas o naturales, con explicaciones puramente hipotéticas (p. 46).

El capítulo II («El hombre como ser corpóreo», pp. 51-91) comienza con «el movimiento como causa de todo lo real»: «La conducta social no es para H. más que un aspecto de la conducta humana, consistente en una acción interindividual, análoga a los desplazamientos intercorpóreos. El cuerpo social es concebido a la luz de la mecánica universal, es decir, no se trata de una política prudencial sino de una física política [...] Ciencia no es experiencia, no es conocimiento de cosas, sino de causas» (p. 56). «La política es para H. una ciencia tan demostrativa como la geometría» (p. 57). Tenemos los movimientos geométricos, los mecánicos, los físicos, y los de la mente: «apetito, aversión, amor, benevolencia, esperanza, emulación, envidia, etc., que son la causa de la asociación humana artificial llamada Estado y que originan la filosofía moral y civil» (p. 62).

El movimiento es una cualidad de los cuerpos (pp. 62ss.). H. es mecanicista, determinista, negador de la libertad y de las causas finales (pp. 70-71; sensualista (pp. 73, 78, y cap. III.3). Deriva en un escepticismo, siendo las palabras signos de nuestras concepciones y no de las cosas, por lo que la falsedad o verdad son atributos del lenguaje (pp. 83-84, retomado en p. 124). La verdad será sólo coherencia racional de las inferencias. La razón, reducida a función y no algo innato al hombre, se adquiere por esfuerzo; los niños carecen de ella (pp. 85, 128). Nominalista radical: designamos con una palabra muchas cosas sólo por «similitud» (p. 89). Así, la ciencia termina siendo «construcción o modelo lingüístico», «la verdad del pensamiento» queda reducida al lenguaje, «y éste termina por convertirse en norma de toda

realidad científica» (p. 91).

El capítulo III y más extenso, con ocho párrafos, trata de «El hombre como individuo o cuerpo individual» (pp. 93-221): 1. H. vacía de contenido los términos tradicionales (p. 93), siendo así «un materialista que pretendía reducir incluso los fenómenos psíquicos a actividades corporales, siendo también movimientos» (p. 97).

Sin finalidad, la naturaleza queda reducida a *endeavour* (esfuerzo, conato, conjunto de fuerzas, pp. 100, 103), sin papel normativo alguno (pp. 101, 106). El mecanicismo y materialismo «determinan una noción de hombre-máquina» (p. 101). El «estado de naturaleza», noción política *pero antes antropológica* (p. 107), es sólo hipótesis lógica (pp. 107-114) y, aunque él fuera individualista y expresara las tendencias de su época, responde a la noción intemporal que H. tenía sobre el hombre (pp. 115, 117, 118). Fuera de la acepción de «estado de naturaleza» en su versión rudimentaria, que es la esencia del hombre que encontramos de hecho en la actual vida civilizada, tenemos al mismo como «situación límite» o «tipo»: el hipotético estado en el cual los hombres reales y concretos que son y como son ahora en vida civilizada, por así decir, se comportarían si faltara el poder, o «el cumplimiento de la ley o contrato» (pp. 111 y 115), «estado de naturaleza» que es una «inferencia basada en las pasiones», «que permite concluir, mediante una demostración por el absurdo, la necesidad del poder soberano y absoluto» (p. 112).- 2. El obrar humano está guiado por la razón y la pasión (p. 124), que a su vez estarían regulados por la igualdad natural (pp. 119ss.), sin respetar el carácter intelectivo (empirismo a rajatabla), y no tiene «nada que ver con las cosas, sino con sus nombres» (pp. 122ss.). Los movimientos de los hombres son *pasiones* (p. 128), sin diferencia de grado con la acción voluntaria (p. 130), y en definitiva movimiento vital, con el fin de «la búsqueda constante del poder» (p. 132). Habría dos visiones que «pueden parecernos contradictorias» en H. respecto de la igualdad: a) Los hombres serían iguales en cuanto todos son igualmente vulnerables, y pueden destruirse (p. 134). Pero b) hay un «axioma» de la igualdad (p. 139) [«una especie de construcción *ad hoc*, de dogma no verificado?】 necesaria con «necesidad política», y «para preservar el orden civil» (p. 140), igualdad que no provoca amistad, sino lucha y destrucción de poderes contrapuestos (p. 141), por lo que será necesario que de ella quede sólo el igual temor («terror», *Leviathan* II 17) de todos hacia un poder totalmente «desigual» en el soberano (pp. 145, 221). [A esta altura cabe plantearse: si así son las cosas, ¿en qué sentido puede mantener Hobbes el fundamento de la política en la naturaleza, al menos en este punto de la igualdad?].- 3. Trata de la voluntad, no distinguida de las pasiones.- 4. Hay dos nociones hobbesianas de libertad: a) Ausencia de impedimentos externos (p. 153; queremos necesariamente en lo interno, la libertad consiste en poder hacer lo que queremos necesariamente, p. 159), y b) como ausencia de obligación (p. 159), que se da sólo en el ámbito civil. Es importante subrayar dos nociones típicamente individualistas de Hobbes que —estoy agregando— están como naturalmente en la mente de la mayoría del «hombre de derecho tipo» actual: a) una cuando señala que «el derecho consiste en la libertad para hacer u omitir; mientras la ley *determina y ciñe a uno de ellos, de tal modo que la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, lo que en una y la misma mate-*

ria son inconsistentes» [Allí aparece la oposición liberal y fortísima entre derecho (subjetivo, en principio «cosa buena») y ley, que no es ya luz de perfección y resulta algo en principio al menos, malo. Agrego: contra el salmo 118 cuando dice «con tus mandamientos dame vida»]. b) Otra la identificación (también liberal) entre libertad y derecho, y la identificación (positivista) entre derecho y el derecho subjetivo otorgado por el soberano (p. 165), así como la atribución (antropocentrista) de la fuente de toda obligación al hombre (p. 163). Ya la idea («democraticista», por llamarle de alguna manera) de «representación» estaba en el pensamiento de H. cuando decía que «la acción voluntaria de aquéllos que forman el Commonwealth, la libertad así como la voluntad individual es representada o personificada por el soberano» (p. 164, retomada en p. 247).- 5. Tras un laborioso y sesudo diálogo con jerarquizados intérpretes, la autora concluye que los principios de la praxis humana para H. se reducen al egoísmo, el beneficio personal, el interés propio, el propio bienestar y el placer (p. 183), solidarios de su mecanicismo y nominalismo (pp. 183 y 185). ¡Qué actualidad tiene Hobbes! Véase el retrato que la autora nos da, en definitiva, del «constitucionalismo liberal burgués» al uso entre nosotros, hoy y aquí: «Para Hobbes, según el texto, la manifestación máxima del amor humano, amar al prójimo como a sí mismo, se reduce a conformarse con la igualdad. Además, estimar al prójimo como merecedor de los mismos derechos y privilegios de los que uno disfruta, no implica tener que esforzarse para que los tenga realmente» (p. 187). La concepción egocéntrica del hombre lleva a «la incapacidad de amar» (p. 186) [Añado: Soaje Ramos enseñaba que el liberalismo es en definitiva la negación del amor].- 6. El supremo bien de cada hombre: «La autoconservación, tal como la considera Hobbes, es una prueba más del egoísmo individual sostenido como principio de la praxis humana. Pues la autoconservación no es un fin común a todos los hombres, sino un fin individualidad que es igual en todos; la autoconservación de la propia vida exclusivamente. La conservación de la vida no constituye, por lo tanto, ningún valor ético y no entraña ningún deber moral» (p. 203). «Retomando la expresión del mismo H.: Si el hombre natural es un simple “animal”, puede entenderse ahora el título de este apartado, (amoralidad y alegalidad del hombre natural), pues a nadie se le ocurriría atribuir moralidad y legalidad a un animal» (p. 204).- 8. Si bien hay para H. animales naturalmente sociales el hombre no lo es, por seis características (interesantísimo y erróneo) expuestas en p. 216. El temor y la inseguridad originan la sociedad con el pacto de unión, celebrado entre todos los que se someten (no con el soberano como el *pactum subjectionis*, p. 219). Pero aquél no sólo es el origen de la sociedad, sino «su mismo fundamento, el principio rector de su estructura y funcionamiento» (p. 221, cita de J. Freund). Con lo que el panorama de la «incapacidad de amar» registrada antes (p. 186), se completa con una sociedad no sólo originada, sino informada, constituida por el terror. Cita *Leviathan* II 17 aventando así toda interpretación «bienpensante» o «benevolente» del sistema (p. 221), y abriendo el camino para hacer de la fuerza el constitutivo del derecho (¿qué derecho? Claro está que eso no es derecho). «Lo que ha hecho H. fue transformar el temor mutuo de todos hacia todos, en un temor común de todos hacia uno, como la mejor forma de asegurar el mantenimiento de la sociedad» (p. 220).

El capítulo IV trata en cuatro párrafos de «El hombre como parte del cuerpo político o cuerpo artificial». 1. H. primero «disuelve» la «sociedad que hay» (fórmula mía) en los individuos sin Estado = «estado de naturaleza» con inseguridad y temor (pp.223-224), que nos muestra al «hombre en su realidad real» (reformulo de nuevo, y me apoyo en p. 224) el conjunto de las leyes de la naturaleza (pp. 224-225) que la razón «establece» (*found out*) y cuyo bien a proteger es la vida (p. 225). Lo más importante, aparte que ella se expresa en dieciséis leyes que glosa en pp. 227-233) parece ser esto: «No son imperativos categóricos, sino imperativos hipotéticos: si deseas autopreservarte, haz esto» (p. 226). Serían leyes obligatorias en el foro interno (¿en el foro interno son hipotéticas o categóricas?, nos preguntamos. Si en el foro interno también son hipotéticas, tampoco hay obligación moral), pero no para el externo y coinciden con la ley divina (p. 235). Para proteger en serio la vida tenía que venir *Leviathan*, «un poder común que por el terror los obligue a buscar la paz» (*De Cive y Elements*, pp. 239 y passim).- 2. De esa «colección de individuos particulares» o «multitud» propia del estado de naturaleza se sale por la construcción artificial que hace la unidad o la persona artificial, autorizándose la representación (pp. 240, 242).- 3. Los atributos fundamentales de la soberanía son la irrevocabilidad, absolutez e indivisibilidad (pp. 264-295). Para H. la ley natural y la ley civil tienen igual extensión, y en algún paso se llegaría a la tesis de que la ley civil no es otra cosa que la ejecución coactiva de la ley natural (p. 277), frente a lo que la autora aporta dos distinciones: es claro que para H. es el soberano el que determina lo justo y lo injusto, y que no hay otro criterio que el suyo para determinar lo justo y lo injusto. Además de darle coacción a la ley natural, el soberano establece su contenido (p. 278). (¿Qué queda de una ley jurídica natural así concebida, entonces? Nada = positivismo jurídico). «Los reyes legítimos, al ordenar una cosa la hacen justa por el solo hecho de mandarla, y al prohibirla la hacen injusta, precisamente porque la prohíben» (*De Cive*).- 4. Trata de los deberes y derechos del soberano y súbditos en H, sintetizados en el lema «protección y obediencia» (p. 313).

Trae un epílogo, como capítulo V. H. quiso concebir una filosofía política a partir de la naturaleza humana, vaciando de contenido nociones clásicas (p. 316), construyendo así una política *more geométrico* (p. 317), como una *poiesis* (p. 320), ignorando la prudencia y contrastando radicalmente de «la filosofía política clásica y medieval» (p. 322).

No se trata, como se puede ver, ni de un estudio histórico de las fuentes de Hobbes, ni menos de sus influencias, ni de una exposición avalórica de las diferentes interpretaciones de él, para lo cual bastó el párrafo 1; ni de las fuentes de su doctrina sea en la vida del filósofo, sea aquellas políticas propias de su época; tampoco de una crítica, que a veces esperábamos, pero la autora se mantuvo fiel a su método; ni menos una apología, ni una exposición fría y sin opinión; ni el tratamiento sistemático de un tema más o menos específico de su pensamiento.

La autora ha satisfecho nuestras expectativas y cumplido con su plan, en cuanto ha expuesto a Hobbes a veces como si fuera una seguidora suya, en forma ordena-

da y objetiva, dominando las fuentes y la vasta bibliografía del asunto, para todo lo cual ella revista en un nivel de excelencia internacional entre sus estudiosos. Casi no hay cita importante que no venga justificada con el texto en su idioma original, y su traducción. Su objeto ha sido la exposición de los «presupuestos físicos y sicológicos», evitando así el error de tomar lugares aislados (p. 94), para llegar luego sí a la construcción ética, jurídica y social. A veces «reconstruyendo», yendo al fondo coherente y no a *loci* aislados. (Cfr. sobre el método en estos casos, p. 183). Aquel objeto quizás sea lo central en un autor de tanto significado jurídico-político. La autora ha ido dialogando, solvente, con cuanto autor prestigioso apareció en su horizonte de investigadora de profesión; sin ahorrar, sobria y con firmeza, el propio juicio y la discusión (v. gr., con Bertman, p. 18, sobre la distinción pasiones-deseos en vez de pasiones-sus objetos; con Macpherson, pp. 116 y 142; y asimismo, la erudita dilucidación del asunto libertad-egoísmo en III 4; o la vasta discusión sobre este último punto, el egoísmo, donde perfila su posición tras el análisis de las cumbres de la interpretación hobessianas, III 5; o la ardua cuestión de la autorización-representación, donde dialoga con Zarka, Pitkin, Martinich, Cruz Prados, pp. 256-264; o el diálogo con Mary Dietz, p. 303ss). No podía hacer, lo que sería imposible y superficial, una crítica a la metafísica, física y moral y derecho hobessianos, algo de lo cual le sugeriríamos para un próximo trabajo. Pero permanentemente, dando implícita a veces y otras expresa su aceptación de Aristóteles y Santo Tomás, puntualiza las discrepancias y señala las deficiencias (v. gr. pp. 64, 65, 76, 78, 83, 90 y *passim*), o hace sumarias comparaciones (v. gr., p. 40, 41, 101 y Epílogo y *passim*), a las que por lo demás ha destinado no pocos esfuerzos fuera de este libro.

A veces usa «científico» en un sentido que ni ella ni yo aceptaríamos porque la moral y la teología son ciencias (v. gr., p. 39), pero nos entendemos. Nos parece, además, que en su conclusión de p. 264 concedió demasiado, al valorar «la doctrina hobbesiana de la persona como una fórmula de legitimación del poder soberano, que hasta entonces sólo se apoyaba en la mera fuerza». O se legitima el poder soberano en el bien común, que es bien, que es común, que es *bonum morale honestum*, esto es que hay que seguirlo «aunque vengan degollando», no sometido a ningún cálculo de utilidades, o no se funda nada. Asimismo, al final del libro, reproducido como anteúltimo «lema» de esta recensión, quizás faltó repetir lo que ya antes tan bien había expuesto (p. 319) sobre el «para qué» de la política hobbesiana. Proteger la vida de los hombres, esto es que la vida biológica de los hombres es el valor político más alto? (p. 185)¹.

Se nos ocurre preguntar —y ahora discutimos con H. enseñados por la autora— cómo conciliar una política en que el soberano debe cuidar la seguridad de los súbditos (p. 299, *Leviathan* XXX, tratado en el cap. IV del libro, capítulo «fundado»), con el egoísmo constitutivo y radicalizado que H. pone como fin del hombre, si el gobernante es [...] un hombre [...] de carne y hueso (cfr. cap. III 5, «fun-

¹ Es tan «hobbesiana» la cultura hegemónica, que en la última semana tomista en que participé no me aceptaron pacíficamente que «la vida biológica no es el valor más alto que el hombre debe preservar en su conducta».

dante»), que incluso tiene «deberes» (p. 199, por algo la autora dice que esto es «retórica» de H.), entre ellos el de hacer «buenas leyes» (p. 307). En esto hay que decir una y mil veces que en el filósofo inglés está la gran aporía que se plantea a toda la filosofía humanista atea, individualista y egoísta del derecho y de los «derechos humanos» y a la mente común del jurista y del político medio entre nosotros. Ya decía Hegel, refiriéndonos a uno de esos aspectos, que: «Por lo que se refiere a la relación del hombre con el hombre, el hecho de que el hombre sea colocado en el ápice, trae por consecuencia que el hombre no se tiene respeto ni tiene respeto a los demás hombres».

Digámoslo una y mil veces porque, como predecía Taparelli en el siglo pasado, del olvido de «los derechos de Dios» ha devenido la violación sistemática de los derechos del hombre [...] precisamente hoy cuando hasta se fabrica una especie de religión de los derechos del hombre. Y, si quieren, «nos bajamos de Dios», pero lo mismo ha de suceder (y por lo mismo) si se adopta cualquier individualismo y egoísmo desmereciendo la actitud perfectiva y moralmente obligatoria, con categoricidad y no hipotética, de lo que en varios trabajos iusfilosóficos por comodidad de lenguaje hemos llamado y sin originalidad alguna, «solidarismo».

En suma, cualquiera que en los campos de la ética o de la filosofía del derecho entienda que éstas poco o nada tienen que ver con los fundamentos antropológicos y metafísicos, tiene en Hobbes y en este libro su refutación precisa. (Sería una de sus tesis). En la cultura jurídico-política dominante hay como establecido un lema que diría «todo autor que esté contra la doctrina tradicional, clásica y cristiana, ha de ser interpretado en buena parte, justificando sus errores en un pasado de horror y como precursores de una verdad futura que se abre paso». Frente a esta mentalidad, este libro resulta un imprescindible aporte para recuperar la lucidez y evidenciar las groseras e inocultables simplificaciones de la física y antropología hobbesianas, que tienen como consecuencia una solución moral y política en verdad monstruosa, en la cual no poco significa *Leviathan*. Porque en Hobbes, señores, hay que decir que el derecho, la moral, la obligación, todas estas realidades tremadamente espirituales y no reducibles a la mera fuerza, como bien enseña la autora, han sido vaciadas e identificadas con aquélla. (Quizá, y confirmando —de nuevo— que cada uno habla de la feria según lo que entendió de ella, nosotros lo hubiéramos subrayado y hasta recuadrado, pero la discreción no es mi fuerte y sí lo es mi predilección por este punto). Es fundamental entender que «un derecho natural que es hipotético no es un derecho natural en serio». (Nos hubiera gustado tener los *passus* hobbesianos de esta hipoteticidad, nota 6, p. 226). Y si no hay justicia fuera de un pacto no hay derecho natural alguno y todo lo demás es vaciamiento de palabras tradicionales y crudo positivismo invisible. Digo invisible porque en derecho todos los autores se manejan con ciertos criterios de razonabilidad práctica que colocan sobre la ley jurídica positiva y de hecho nadie se funda sólo en el derecho positivo para nada. Aquéllos que no alcanzan a ver la distancia sideral que media, precisamente, entre el pensamiento tradicional, que coincide con el sentido común de nuestros conciudadanos en cuanto a admitir el bien moral honesto, no reducido a la utilidad y el solidarismo rechazando el egoísmo como bases imprescindibles y,

antes, obligatorias, de la recta vida social, harán bien en consultarlo para el encuadre coherente de las tesis conclusivas erróneas ya del pensador inglés en sus fundamentos materialistas, egoístas, utilitaristas, constructivistas, en definitiva perniciosos para toda doctrina de la buena vida social. En suma, cualquiera que quiera remontarse a los fundamentos que sostienen las tesis ético-jurídicas más conocidas en general del importantísimo pensador inglés y que están, sin saberlo, en la mentalidad común del jurista tipo en nuestros días, aunque se escandalicen del «monstruo» totalitario, podrán ver aquí el todo y los principios, para entender aquél según éstos. Y extraer las consecuencias. Es que hay que ser coherentes : si se aceptan las bases hobbesianas (admito que aquí estoy «plagiando» a Bertrand de Jouvenel) la conclusión será el absolutismo radicalizado, mal que les pese admitirlo. Si hay «incapacidad de amar» (la autora lo enseña muy bien), la solución será la fuerza y el terror como bases de la vida social, política y jurídica.

Ver el todo y sus articulaciones, no perderse en la indiferencia de la enunciación de las partes y distinguir niveles de conocimiento relacionando y jerarquizándolos, dándole según su importancia el lugar a cada tema, y manejar en acto ejercido las categorías «fundante-fundado», es propio del filósofo. *De filósofa*. Objetivo cumplido por María Liliana Lukac de Stier en este sólido libro que honra la cultura argentina.

La obra es la de una estudiosa de Hobbes como el que más pero tomista irrenunciable, conocienda e inocultada. (Sin «pero», porque Tomás dialogó «con todo el mundo» serio. Por lo demás, ¿desde cuando para estudiar y escribir sobre un autor hay que ser su secuaz?). Y se convierte en un testimonio del lúcido apartamiento del «siempre-lo-mismo», tendencia en permanente acecho del auténtico tomismo. Por eso ha sido de toda justicia que el libro, gestado en las tareas de la autora como investigadora del Conicet, en el Infip y en gran parte en la universidad que lo edita, así como tesis doctoral en la misma, tuviera adecuada y formal y jerarquizada presentación en la propia UCA (falté con aviso y me alegra saber que los libros sean universitariamente editados y universitariamente recibidos). Cuyas normas constitucionales mandan, y su espíritu clama, y diría Chesterton que debiera «notárse-nos», el seguimiento de la perenne filosofía. Una última acotación, pensariése que académicamente impertinente en una recensión de *Sapientia*, está en decir que las primeras palabras del libro lo dedican al llorado esposo de la actora e inolvidable amigo del recensor. Pero «lo escrito, escrito está», y a Ante Stier, que tanta importancia tiene en esta obra aunque, médico, no se interesara mayormente por su colega filósofo del siglo XVII inglés, ya no lo podremos borrar...

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

UN IMPORTANTE ESTUDIO SOBRE EL AMOR²

Uno de los temas más tratados por la literatura universal es el tema del amor. Los filósofos también se han aventurado a estudiarlo aunque con menor dedicación (al menos si se compara con la cantidad de sus escritos sobre cuestiones gnoseológicas, metafísicas, éticas, estéticas, jurídicas). Tampoco abundan en este campo los trabajos de autores tomistas. Por ello esta valiosa obra primeriza llena un vacío, y lo hace con singular acierto. La autora ha querido ser guiada por el genio de Santo Tomás de Aquino, cuyos textos escruta con admirable maestría; con la luz que halla en ellos elabora una sobria y elegante síntesis no exenta de originalidad, con un estilo claro y conciso.

Como en el prólogo hace notar Guillermo Pedro Blanco, orientador de la investigación realizada por la novel doctora, «el amor humano siempre ha suscitado inquietud intelectual». Aadiríamos que, además, ha provocado inquietudes de otros órdenes muy concretos, como toda persona puede atestiguar. Pero son precisamente las situaciones concretas las que plantean cuestionamientos teóricos cuya solución permite esclarecer realidades vividas que a primera vista parecen inexplicables. Si bien es cierto que a muchos les pueden resultar poco interesantes los análisis filosóficos, a otros en cambio nos parece que este tratamiento es tan humano que sería imperdonable dejar de hacerlo.

La obra se divide en cuatro partes. En la primera se ofrece una referencia histórica sobre el uso de la palabra *amor* en el mundo griego, en el Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento, en la Patrística, en la Edad Media. La segunda parte, subdividida en cinco capítulos, estudia el objeto del amor, el bien, en sus aspectos de amabilidad o desiderabilidad, de finalidad, de perfección y su relación al acto de ser. La tercera parte, subdividida en cuatro capítulos, analiza la naturaleza del amor, relacionándola con el *appetitus*, con la libertad y con la finalidad. Luego estudia las causas del amor, la inclinación, el impulso afectivo, la dialéctica del amor en los amantes, el amor al bien común, las transgresiones al amor, Dios como amor. La cuarta parte encara los problemas del amor: problemas metafísicos, problemas antropológicos, problemas morales.

La indicación de la temática es una invitación a la lectura de esta laboriosa investigación. Centrada en los textos de Santo Tomás, los coordina para responder a u-

² María Celestina Donadío Maggi de GANDOLFI, *Amor y bien: Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino* (Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 1999). 308 páginas.

na problemática filosófica actual, dando la fundamentación que casi siempre se olvida. Es de destacar, por ejemplo, el tema de si puede darse un amor desinteresado, de si el amor espiritual se opone al amor natural, de si hay un amor natural al bien moral. Los tomistas leerán con fruición esta obra, pero los ajenos al tomismo desearán la aclaración de algunos términos técnicos propios de la escolástica.

Primera parte (pp. 17-41). La obra se abre con una *referencia histórica*, breve pero completa. Con acierto, la autora comienza con una serie de precisiones *etimológicas*, necesarias en una temática en la que las palabras con cierta frecuencia se confunden o se superponen. Ante todo analiza la palabra *amor* y sus sinónimos en griego, en latín y en español. Más adelante tratará del término *bien*. Se extraña la ausencia de *orexis*, traducido al latín por *appetitus*, de importancia decisiva en los textos.

Sigue una exposición de lo esencial en el pensamiento griego sobre el amor. Usado por Empédocles, el término designa el objeto de profundas reflexiones del insoslayable Platón en su ascensión —en el *Banquete*— de lo terreno a lo celestial, que por el camino de la belleza culmina en el Bien. En su misma línea Plotino hace del amor la causa de la elevación del alma a la realidad suprema, lo Uno que es bien en sí. Lo sigue Proclo, para quien este ascenso pasa del amor a la verdad y de ésta a la fe por la que llega a la contemplación del Ser incomprensible. Boecio minimiza los bienes terrenos para ascender a Dios, bien supremo. Por fin Aristóteles en sus escritos éticos distingue las diversas formas del amor humano.

En el Antiguo Testamento aparecen las distintas formas del amor: amor paterno, amor filial, amor al vino, amor al dinero, amor a la sabiduría, amor a los amigos y sobre todo amor a Dios y amor de Dios a su pueblo Israel. El amor al prójimo regulaba la vida social; pero el *prójimo* eran los familiares, amigos, vecinos; los próximos pero no el extranjero.

El Nuevo Testamento reitera y universaliza la doctrina del Antiguo. El amor de Dios no es sólo para el pueblo de Israel sino para toda la humanidad. En San Pablo se exalta la caridad como amor desinteresado: es el modo como nos ama Cristo y como debemos amarnos nosotros. En San Juan hay una insistencia en el amor fraternal que es signo del amor a Dios.

La Patrística (los Santos Padres) trata del amor en multitud de oportunidades; son breves pero sugestivos pasajes. Es San Agustín quien más se extendió en el tema de la caridad como amor total, desprendido de uno mismo y subordinado al amor a Dios; aparece la distinción entre el amor natural y el amor sobrenatural. En los Padres Orientales el amor perfecto se vuelve extático en la contemplación de las cosas divinas. Lo más destacado en los Santos Padres (occidentales y orientales) es su insistencia en el amor a todos: a los amigos, a los enemigos, a los adversarios, manifestado en perdón, compasión y ayuda.

La Edad Media sigue en este tema la línea trazada por la Patrística. Y en el siglo XII irrumpen una gran especulación sobre el amor por obra de monjes benedictinos, cartujos, victorinos y autores espirituales. En los teólogos surge el problema de si es posible un natural amor de caridad. En Pedro Lombardo y sus discípulos hay una diversidad de respuestas divergentes; aparece el tema del mérito.

También son múltiples las posiciones sobre un tema antes no planteado en forma explícita, aunque sí insinuado: cuál es la esencia del amor. Hay soluciones *físicas* que estudian el amor natural, y *extáticas* que insisten en el olvido de sí. La autora se detiene en la escuela dominicana, sobre todo en San Alberto Magno, el maestro de Santo Tomás, quien subraya la íntima relación entre el amor y el bien.

Es de admirar el manejo de los textos bíblicos en esta apretada síntesis históri-co-doctrinal. Sin duda para no extenderse demasiado, la autora es parca en las citas patrísticas y aún más en las escolásticas.

Segunda parte (pp. 47-144). La reflexión sobre el bien comienza por un análisis del término (los bienes, el bien, la bondad) para detenerse en el concepto propio, cuyo realismo se subraya: se trata de una noción trascendental (en el sentido de la escolástica moderna, no en el kantiano) y analógica. No es unívoco porque se realiza de modos muy diversos; tampoco es equívoco porque sus realizaciones tienen en común un aspecto real; es análogo porque conviene a muchos según una *ratio* en parte la misma y en parte distinta. Tal vez debería aclararse que propiamente son unívocos, equívocos o análogos los nombres y no los conceptos. ¿Cuál es, pues, la naturaleza del bien captada en su concepto?

Ante todo el bien es apetecible: así lo expresa Santo Tomás en multitud de textos, respondiendo no sólo a Aristóteles en su famosa definición («bien es lo que todos apetecen») sino a una experiencia común: todo lo que se desea es un bien, real o aparente. La autora, con acierto, traduce *appetibilitas* por *deseabilidad* o *amabilidad*. ¿Por qué el bien es deseable? Porque responde a un *apetito* (deseo). En el bien hay esencialmente la relación a otro que lo desea o puede desearlo, porque es el término de una *apetición* posible. Se apetece aquello de lo que se carece, una perfección que se debería poseer y no se posee. Esto indica la *conveniencia* del bien con las necesidades del sujeto (aquí cabría una referencia a la noción de *valor*).

No se puede *apetecer* algo contrario a la perfección o realización del propio sujeto: lo malo no es apetecible sino *per accidens*; el mal sólo puede desearse en cuanto tenga apariencia de bien. Se sigue una consecuencia: al desear algo el sujeto está deseando su propia perfección; y en el fondo, su propio ser. Más aún, al apetecer su propio *esse* está implícitamente tendiendo a la plenitud de ser, es decir, a Dios.

La *deseabilidad* del bien manifiesta el realismo de la tendencia hacia él: se desea lo que no se posee, una realidad distinta de la del sujeto, existente fuera de él, como asiente Santo Tomás en una serie de textos aducidos por la autora. Todo bien es perfectivo no sólo del sujeto al que perfecciona, sino de otro: esta alteridad evidencia el *realismo* del bien. En el caso del bien humano hay un rasgo específico: no se trata sólo de la tendencia natural de todo ente a su perfección —que se halla en el bien que le es conveniente—, sino que implica el *conocimiento* de ese bien. El conocimiento une en la intimidad del acto intencional al cognosciente con lo conocido; si éste es un bien, moviliza su apetición para que esa unión cognoscitiva lleve a una unión real.

Todo esto muestra que el bien tiene razón de fin. El fin es el que moviliza la tendencia del sujeto al ser deseado por éste. La causalidad eficiente depende de la causalidad final: el fin supone una apetencia del mismo en un sujeto que carece de

un bien que, al ser aprehendido cognoscitivamente, se hace presente en el cognoscente y actúa su apetición, la que tiende a ese bien como a su fin. La autora precisa cómo la causalidad no se limita al orden de la ejecución sino que se extiende al orden de la *intención*. El fin tiene, en el agente, razón de causa del querer mismo. Sin embargo no se trata de una respuesta automática del sujeto: el intelecto motiva a la voluntad y ésta es libre en su actuar.

Entonces, ¿cuál es la razón formal de la causalidad final? ¿Cuál es la esencia del fin como causa? ¿Es la intelección del bien? ¿O la *bondad* misma del fin? Para Capreolo (J. Chevrier) y D. Bañez es la presencia intencional del bien en el sujeto que lo capta; para Cayetano (T. de Vio), el Ferrariense (F. Silvestre) y Juan (Poinsot) de Santo Tomás es la bondad del fin. En esta debatida cuestión, los textos de Santo Tomás aducidos por la autora deciden por la segunda de las posiciones.

El bien no agrega al ente sino su propia deseabilidad, lo que lo convierte en fin de la apetición del agente. Éste actúa como causa eficiente pero movido por la causa final. La autora, pertinente, expone argumentos basados en textos del Angélico, y lo mismo hace al precisar la relación íntima entre las causas final y eficiente.

El bien es *perfección*. La autora analiza los sentidos del término «perfección»: señala, ante todo, «aquello que no carece de lo que le es propio», para indicar acabamiento, y culmina en el *esse*, acto de ser que también es estudiado detenidamente. El *esse* es acto de todos los actos y por ello es la perfección de todas las perfecciones; es lo más íntimo y profundo de cada cosa, subraya Santo Tomás.

Lo perfecto puede serlo «simplemente» o bien «según algo» (relativamente). El acto de ser es en sí mismo perfecto absolutamente; pero al ser acto último de un ente finito está participado por una esencia y, por ello, limitado. El ente es perfecto relativamente: su perfección le viene de su *esse* y su limitación de su esencia (que también es perfección pero de otro orden). Acertadamente la autora caracteriza el bien como perfección y, siguiendo al Angélico, observa que el bien no sólo indica perfección sino que es perfectivo: tal bien es lo que todos desean porque en él hallan un perfeccionamiento, acabamiento, terminación que no poseen.

Todo ente es en sí bueno por estar constituido por el *esse*, la perfección fundamental; precisamente por ello es perfectivo de otros. También es perfectivo de la esencia especificante por ser conocido intelectualmente. En el primer caso perfecciona el ser real del sujeto; en el segundo lo perfecciona en su ser intencional. Por supuesto, no se trata de que perfeccione realizando cambios sustanciales (el perfeccionado ya no sería, al cambiar, el mismo ente); se trata de acrecentamientos accidentales que lo llevan a cierta plenitud real.

¿Qué es lo que el bien añade al ente? Todo ente es bueno por el *esse* que lo constituye como ente y que es en sí el máximo bien; no podría añadirse nada fuera de su capacidad perfectiva que es una conveniencia con la posible apetición de otro. Se trata entonces de una relación, no real, sino *rationis* (ideal), al apetito. Por ello «ente» y «bueno» se identifican en lo real pero difieren conceptualmente.

La esencia del bien (su razón formal) no es algo real que se añada al ente, no es una relación que se le agregue, ni siquiera una relación ideal; es la perfección misma

del ente en cuanto por su riqueza es perfectiva de otros y por ello apetecible y fin. Esto no significa que el bien sea una causa formal o eficiente, sino que tiene, como queda dicho, función de causa final.

De modo que todo ente es bueno y todo lo bueno es ente. La bondad proviene del *esse* —perfección primera y última— constitutivo de todo lo que es, que hace al ente apetecible, perfectivo y fin de tendencias. «Ente» y «bueno» son convertibles. Sin embargo, parecería que esta equivalencia no es exacta. En efecto: la *materia prima*, principio potencial de la esencia corpórea, carece en sí de entidad y de inteligibilidad (y de bondad); los entes matemáticos, decía Aristóteles hace años, son ajenos al bien; el mal existe y es precisamente lo ajeno al bien.

Estas dificultades son solucionadas por Santo Tomás. La *materia prima*, constitutivo real de los cuerpos, no existe (como toda potencia) sino actuada; en su caso, por la forma sustancial. Lo que existe es el compuesto unitario de materia y forma. Por carecer de entidad propia, la materia prima carece en sí de bondad, pero al ser uno de los principios constitutivos del ente corpóreo participa de la bondad de este ente. En cuanto a los entes matemáticos, son abstracciones y sólo se llaman *entes* por analogía, porque carecen de ser real; aunque hacen referencia a lo concreto, abstraen no sólo de la materia individual —como en la abstracción física— sino también de lo sensible y hasta del ser, por ello no tienen razón de fin ni de bien. En cuanto al mal, obviamente carece de bondad, es lo opuesto al bien; se trata de una privación de ser que afecta a un sujeto. No existe el mal en sí; existen sujetos carentes de un bien que deberían tener y no tienen, y esto es su mal.

¿Sería el bien más universal que el ente? Por ser convertibles, «ente» y «bien» se convierten entre sí; en el orden de la predicación lógica son equivalentes. Empero en el plano de la causalidad final el bien se extiende más allá del ente si por «ente» entendemos en sentido propio «lo que es», o sea el ente en acto. El bien se extiende al ente potencial porque lo potencial tiende al acto como a su perfección (y lo potencial sólo existe en un ente actual).

Concluyamos. En esta segunda parte de su obra, la autora hace gala de una enviable maestría en el manejo de los textos del Doctor Angélico; con singular sagacidad sigue en su exposición un ritmo continuo que hilvana distintos temas conservando la unidad fundamental. Pero cabría señalar que, aunque su atención se concentra en Santo Tomás, podría estudiar la relación del bien con la noción moderna de «valor», tratada por autores citados en la bibliografía (Steinbüchel, Maritain, De Finance). De este modo se comprendería mejor la breve crítica que hace, más adelante, al «creacionismo» de los valores.

Tercera parte (págs. 147-236). El amor es el objeto de estudio de la parte tercera de la obra. La autora lo caracteriza en general como «la tendencia al bien». Y prefiere enfocar el problema del amor en Santo Tomás analizando algunos estudios realizados desde perspectivas distintas por conocidos tomistas: Pierre Rousselot, H.-D. Simonin, Louis-B. Geiger y Jean Hervé Nicolas.

Para Rousselot el problema clave es determinar si es posible un amor que no sea egoísta, cuestión debatida en el medioevo. Según este autor, en las distintas posiciones medievales habría dos tendencias: una *física*, que funda todo amor en la in-

clinación natural al propio bien, y otra *extática*, que corta los lazos del amor egoísta a sí mismo para volcarlo hacia los otros. Tras analizar a diversos escritores, Rousselot sostiene que para Santo Tomás es posible un amor natural desinteresado, e imposible un amor puramente extático. En cambio para Simonin estas distinciones no se dan en el Santo Doctor. El inicio del amor estaría aquí en el amarse a sí mismo, pero se extendería a los demás y sobre todo a Dios, bien en sí y fuente de todo bien, incluido el del propio ser de cada uno.

De entre los numerosos trabajos que suscitó el estudio de Rousselot la autora seleccionó dos. Uno, debido a Geiger, entiende que es posible un amor humano desinteresado si por obra del entendimiento se corta la tendencia natural sensible al propio bien, para que la tendencia natural espiritual se vuelque al bien verdadero. Rousselot se habría equivocado al identificar el amor específicamente humano con la apetición natural de todo ente a su fin. El otro trabajo es el de Nicolas, que insiste en la amplitud del apetito natural del bien, no restringido al específicamente humano. En la voluntad la tendencia a la felicidad es indeterminada; esta indeterminación debe ser superada para que el mismo amor propio llegue por mediación de los bienes particulares al bien absoluto, divino.

Estos planteamientos, nos dice la autora, ubican el tema del amor en Santo Tomás (tal vez hubiera Enriquecido estas síntesis tratar los trabajos de Gagnebet que cita en nota). No se trata de entrar en debates sino de introducir el tema de los textos de Santo Tomás que han dado lugar a interpretaciones diversas. Respecto de Rousselot, debería citar la edición francesa (Paris 1933), pues la alemana (Münster 1908) resulta difícil de hallar en nuestras bibliotecas.

Encara la autora el tema del amor desde el «apetito». El apetito es tendencia a un bien del que se carece. Hay un punto importante, no suficientemente destacado por los tomistas pero clave en Santo Tomás: la raíz del dinamismo de todo ente está en su profundidad metafísica; en los entes finitos el acto de ser, perfección pura, está participado por una esencia que lo limita y coarta, creando una tensión hacia la plenitud que se manifiesta en la acción de sus potencias operativas. La esencia a su vez está individuada; esta limitación a un individuo hace que la esencia tienda a ampliarse y lo hace por su acción; por ella busca como fin un bien real que la perfeccione.

Santo Tomás subraya que además de esta apetición natural hay otra: la de los entes que poseen un dinamismo cognoscitivo y afectivo. En ellos el primero busca la posesión intencional de lo conocido; el segundo la posesión real de un bien. Es propio de los entes dotados de conocimiento que la posesión cognoscitiva de un objeto según el *esse intentionale* mueva a la apetición de ese objeto en su realidad, en su *esse reale*, si el objeto es un bien conveniente.

La raíz física de todo dinamismo es la forma sustancial, acto estructural determinante de la esencia del ente corpóreo (por analogía, también son «formas» los determinantes accidentales). A toda forma determinante sigue una inclinación por la que tiende a aquello de que carece. En los entes que no poseen conocimiento hay una apetencia natural del propio ser; en los que conocen, además del apetito natural y de la moción objetiva del bien que causa por atracción (como fin), hay una

tendencia interna del propio apetito que es causa eficiente del acto dinámico del sujeto conocedor del bien. Y esta tendencia es doble: de orden sensible y de orden intelectual.

La autora expone estos dos últimos «apetitos». Previamente distingue dos formas de apetición: una lleva al ente a perfeccionarse al actuar su potencia pasiva; otra expande este acto por la acción. En ambos casos se trata de tensión de la potencia al acto como de lo imperfecto a lo perfecto y, en última instancia, al *esse*, acto de ser. Es la primera forma del amor.

El «apetito natural» se da en todo ente, independientemente del conocer: tiende como fin a su *propio bien*, la conservación y perfección de su entidad. Esta tensión es espontánea, brota del interior, de la forma sustancial, acto estructural de la esencia (corpórea). Aquí brota un serio problema: ¿cómo podría un ente tender hacia un fin que desconoce? Porque el amor natural se da en todo ente: también, y ante todo, en los carentes de conocimiento. Hay que admitir la acción de *Dios* que no sólo puso en cada cosa imperfecta tensión a su perfección, sino que dirige a cada ente a su fin natural.

Otro problema es el de determinar si en el hombre el apetito natural surge de su naturaleza o de su potencia intelectual. La naturaleza humana es racional. La naturaleza humana es racional: su apetito se enraiza en sus facultades naturales, el entendimiento y la voluntad, dos potencias del alma. La voluntad, apetito racional, tiende por su naturaleza propia al bien en sí; pero a la vez, como racional, sigue la motivación del entendimiento que busca la posesión de la verdad. De aquí la distinción entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*.

Pero el hombre no es sólo racional, sino que posee una sensibilidad cognoscitiva y afectiva, y el apetito natural se canaliza también en este nivel. Los sentidos conocen lo sensible y el apetito sensitivo tiende al bien sensible sin que medie reflexión alguna; en esto difiere del actuar de la voluntad que *ut natura* busca el bien, pero *ut rationalis* sigue al entendimiento que evalúa si tal o cual bien concreto es conveniente o no e inclina a poseerlo o a rechazarlo.

Aquí aparece el tema de la libertad. La voluntad es el motor de la actividad humana, pero hay acciones propiamente humanas y otras que son simplemente *del hombre*. Las primeras son obra de una decisión que implica motivación intelectual y un querer que supera condicionamientos; son acciones libres, en ellas la persona se muestra como dueña de sí (Santo Tomás acepta y explica la fórmula «causa de sí», que sería equívoca). Las segundas brotan de hábitos, automatismos, reflejos, impulsos que no dependen de la razón.

Es interesante el enfoque de la autora al tratar de la libertad como propiedad de la voluntad. Parte de establecer que toda acción «humana» es hecha por un fin fijado por la razón: es *elícita*, distinta de la tendencia general *natural* al bien. Esta acción está orientada a un fin aprehendido como bien: así lo muestran la experiencia y el hecho de que cuando actuamos lo hacemos por algo que juzgamos como un bien. Este modo de actuar es propio del hombre, el único que conoce el fin como tal por su intelecto.

Hay, para Santo Tomás, un doble grado de conocimiento del fin: uno formal y otro material. El primero es del fin como fin y de lo que lleva al fin y, además, de la

proporción entre ambos. Esto es obra de la razón, dueña de su juicio pero unida a la voluntad, dueña de sus actos: es el libre arbitrio (la autora no se detiene en el complejo problema del sentido de esta expresión, ya usada por los Santos Padres y diversamente entendida en la escolástica).

Sólo el hombre es agente activo: actúa racionalmente, conociendo el fin de su acción y queriendo alcanzarlo. Así, la libertad es *propiedad* de la voluntad que, ante un bien concreto, puede quererlo o no, considerarlo conveniente o no, tender a él o no. Y esto porque todos los bienes captados por el entendimiento son *limitados*: el límite aparece como un no-ser que no podría atraer a la voluntad. Sólo ante un bien absoluto ya no sería libre: lo amaría necesariamente.

La voluntad puede actuar o no actuar, ella es la que decide. Hay en ella una radical *in determinación*, no ante lo bueno y lo malo (busca siempre el bien) sino ante lo que se le presenta como bueno y que puede serlo sólo en forma aparente y no real. Además, la voluntad es la que mueve a las demás potencias a ejecutar la acción. Aquí aparece un problema espinoso (que la autora trata más adelante): al tener como objeto el bien, la voluntad no puede contentarse con bienes limitados incapaces de saciarla: tiende al bien absoluto. De aquí que haya en cada uno un deseo natural de Dios.

Sin embargo, aunque la voluntad no puede querer sino la «beatitud», o sea la felicidad total que sólo se halla en el bien absoluto, a éste lo capta de un modo *finito* y por ello no la determina necesariamente. Con más razón es *libre* cuando se le presenta un bien limitado que puede parecerle conveniente o no. La tendencia natural al bien total se encauza dentro de los límites propios de la finitud humana; pero al buscar bienes que se encuentren a su alcance tiende a la fuente de todo bien, Dios, cuya posesión está más allá de las fuerzas humanas.

¿Cuál es la naturaleza del amor? La autora analiza sus constitutivos. Parte de la definición del Pseudo Dionisio citada por Santo Tomás: «el amor es un impulso unitivo y concretivo». Es un impulso que produce unión afectiva entre el amante y lo amado. Esta unión reviste tres formas: una es causa del amor, otra quiere lo amado como a sí mismo (amistad) o como algo suyo (concupiscencia); por fin otra unión es efecto del amor, la unión real de amante y amado.

El primer momento del amor es la presencia intencional del objeto bueno en las facultades cognoscitivas que mueven a las apetitivas a hacerse una sola cosa con lo amado, y tiende a convertir la unión afectiva en unión real: este impulso es el segundo momento del amor. La determinación de la causalidad actuante en el amor lleva a la autora a estas conclusiones: a) la aprehensión intelectual es sólo condición del ejercicio de la causa final, el bien; b) la moción del objeto amable no es suficiente; c) lo apetecible es el fin y secundariamente los medios; d) el impulso del amor es causado eficientemente por la voluntad y producido por el fin.

Hay un tercer momento: la semejanza es causa del amor; no se da amor sino entre semejantes, entre participantes de una misma especie. Pero no causa amor la esencia sino la existencia real concreta, y como el existente concreto es individual la unión amorosa no rompe la alteridad: amante y amado son dos individuos afectivamente unidos. Cabe aquí la pregunta por la caridad, cuyo objeto es Dios ante

todo y el prójimo y uno mismo secundariamente; se trata de una virtud sobrenatural infundida en los humanos como participación del amor con el que Dios se ama a sí mismo como sumo bien y nos hace amarlo a Él y al prójimo y también a los bienes temporales.

Amante y amado en interacción dialéctica. La raíz está en la tendencia natural de todo ente a su plena realización. Su esencia está limitada por su individualidad y tiende a su perfección; su acto de ser está coartado por su esencia y tiende a una mayor perfección, y por ello surge de él ese amor que todo ente tiene a sí mismo. Pero no se trata de un amor solitario sino que los entes de una misma especie sobrepasan esta primera forma de amor al descubrir que está compartiendo un amor al ser que es común a los de una misma naturaleza. El insoslayable amor a sí queda elevado en el amor *al bien común* y en última instancia *al Ser absoluto*, fuente de todo bien, Dios. La autora hace notar que, según el Angélico, el fundamento de la sociabilidad natural del hombre radica en el amor al bien común.

De modo que el amor a sí, principio y base de otras formas de amor, se plenifica en el amor al bien común y culmina en el amor a Dios. Como proclama la revelación cristiana, «Dios es amor». Lo es porque es el bien por esencia, al ser la perfección suma, el puro acto de ser. Allí el amor no puede ser una tendencia al bien (que es Él mismo) sino la donación del bien que crea en las cosas, al participarles la perfección del ser. El amor que surge de la semejanza en las criaturas es al propio bien en primer término; se difunde al comunicar a otros el bien y amarlo. En el acto unitivo y concreto de amar hay una comunicación del bien que se expande en el amor al bien común de la nación y de la humanidad, y culmina en el amor al Bien supremo que participa a todo existente el bien, Dios, acto puro de ser.

En todas las cosas hay un *apetito natural* de perfección, consecuencia de la finitud del propio ser. En el orden de lo humano, pese a que la voluntad que dirige la acción tiene por objeto el bien propio, extendido al bien común y finalmente al Bien supremo, se abre un paréntesis por obra de la libertad. En el hombre el apetito natural se desdobra: uno es el *apetito racional* y otro el *apetito sensitivo*. A pesar de la unidad sustancial de la persona, ambas apetencias entran muchas veces en conflicto; la voluntad que se deleita no sólo en el bien espiritual sino también en el bien sensible cuando es recto, es decir cuando está concorde con lo racional, puede ser dominada por el apetito sensitivo y hallar deleite en algo irracional. De aquí el hecho de la transgresión, obra de la voluntad que se constituye en responsable y por ello culpable.

Cuarta parte (págs. 231-290). Analiza los problemas del amor. La autora los agrupa en tres capítulos: problemas metafísicos, problemas antropológicos y problemas morales, íntimamente relacionados.

Entre los metafísicos, el primero es el de determinar si el ente y el bien son convertibles. Cabe aquí una aclaración: aunque se define al ente como bueno porque es apetecible, metafísicamente es bueno porque es, *en acto*, perfección por su ser. No se debe reducir el bien ontológico a su aspecto relativo, a su apetibilidad. La autora señala la posición kantiana, negadora de todo bien fuera de la buena voluntad, y la de los axiólogos a quienes atribuye un relativismo explícito (lo que debería acla-

rarse: autores realistas como Steinbüchel, von Hildebrandt, Maritain o de Finance coinciden en considerar los valores como la referencia del bien a su necesidad por un sujeto). El bien es convertible con el ente porque todo ente es metafísicamente bueno al poseer la perfección de todas las perfecciones, el acto de ser, raíz de la appetibilidad: y es participación del Ser divino, idéntico al bien absoluto. El hombre tiene el privilegio no sólo de una captación primaria del bien, sino de una intuición racional de lo que es realmente bueno y produce en él el amor.

Otro problema es el determinar si es posible un amor desinteresado, tema conexo con las concepciones «física» y «extática» del amor. En la hipótesis imposible de que Dios no fuese el bien del hombre, planteada por Santo Tomás, no habría, para Rousselot, razón para que el hombre lo amase; para Geiger, no habría razón para amar. Mientras Rousselot entiende que el amor primero es a sí mismo y por ello egoísta —al amarse a sí se ama al prójimo y a Dios—, Geiger subraya el amor racional, que es centrípeto. La autora, con otros estudiosos del tema, distingue el «amor de sí», del bien particular, del «amor del bien propio», que se vuelca a los demás y finalmente a Dios; ambas formas no se oponen sino que se prolongan.

Otro problema es el controvertido del «amor puro», que excluiría hasta el deseo de la propia perfección. Ha sido largamente estudiado por los teólogos a propósito de la caridad: el amor a Dios y al prójimo parecería no sólo distinguirse sino hasta oponerse al amor a sí. Las posiciones al respecto son variadas; la autora las expone concluyendo que en el acto de amar se unifican el bien de lo amado con el amor del amante, con lo que desaparece la oposición del amor a sí y del amor al prójimo o a Dios: aun en el sacrificio por lo amado se enriquece el amor al propio bien.

Los problemas antropológicos tienen conexión con los metafísicos. El primero es el de la aparente oposición entre el amor natural y el espiritual. Parecería que el hombre, al estar constituido por un alma espiritual, podría trascender el amor natural al propio bien y dirigirse directamente a Dios y al prójimo en amor de amistad. Sin embargo el amor natural primariamente es amor al propio bien, que al tener por objeto el ser humano corpóreo y espiritual, importa el amor al Ser divino que le participa su bondad y al ser de otras personas, porque en la relación interpersonal se plenifica el amor. La oposición que tantas veces se ha señalado entre lo corpóreo y lo espiritual sólo se da cuando se reduce la capacidad amatoria a los cánones del placer sensible.

Por fin, los problemas morales. El hombre, como ser consciente y libre, no halla su realización plena sino por sus actos conscientes y libres que necesariamente son ordenados o desordenados, es decir, conformes o no con la razón que es la específica al hombre. Por esta actividad se dirige a su fin último, la felicidad que sólo se encuentra en Dios.

Cabe la pregunta de si el ser es convertible con el bien moral. El ser moral es una particularización del ser metafísico, como el bien moral lo es del bien ontológico: el *esse morum* da forma al acto libre cuando su objeto y su fin son adecuados a la recta razón. Este ser es el bien moral que se expande a toda la persona y la califica como «buena».

También puede preguntarse si hay un amor natural al bien moral. Porque este bien debe ser voluntariamente elegido por un acto elícito distinto del amor natural.

Sin embargo ambos confluyen en lo mismo, el bien humano. El acto de la voluntad tiene una cuádruple bondad: metafísica según su ser físico; moral en cuanto adecuado al objeto; moral también en cuanto conforme al fin, y moral accidental por las circunstancias.

El fin último de la vida es doble: natural y sobrenatural, aquél subordinado a éste. De hecho, por esta subordinación en definitiva el fin sobrenatural es el definitivo, dada la elevación de lo humano al orden divino. Y el amor humano ha sido elevado por la gracia a ser amor de caridad. El tema es ya teológico y la autora simplemente lo señala. Así concluye la obra.

Como queda dicho, esta obra de investigación viene a llenar un vacío en la literatura filosófica. Escasean en ella los estudios sobre el tema del amor encarado en la forma amplia y completa que destaca este libro. Sin duda hay estudios parciales, artículos sobre puntos determinados, cuestiones debatidas o monografías, pero no trabajos que cubran la temática total. La autora ha escrutado las obras de Santo Tomás de Aquino y hallado el modo de sintetizar una increíble cantidad de textos, coordinándolos y ordenándolos con admirable sobriedad, alejándose de la tentación de abrumar al lector con una erudición muchas veces superflua. Sin duda, a pesar de ser una obra primeriza, se convertirá en una referencia obligada.

El investigar a un autor medieval obliga a citarlo en su lengua. Sin embargo no es aventurado pensar que muchos de los lectores ignoran el latín: hubiera sido muy útil acompañar al pie de página la traducción castellana de los numerosos textos citados. Y también, para los no familiarizados con la terminología escolástica, brindarles una breve explicación. Además, también hubiera resultado útil aclarar que la teoría de los valores no sólo tiene representantes relativistas y subjetivistas, sino también realistas (como Steinbüchel, von Hildebrandt, Maritain, de Finance; entre nosotros han hecho aportes tomistas Derisi, Argerami, Ponferrada).

Por fin, la autora no menciona algunas obras notables sobre el tema del amor: *The Mind and Heart of Love: A Study in Eros and Agape*, del jesuita M. D'Arcy (traducido al francés como *La double nature de l'amour*); *L'amour et l'occident*, de Denis de Rougemont; *Vers une philosophie de l'amour*, de Maurice Nédoncelle; *The Metaphysics of Love*, de Frederick Wilhelmsen (traducido como *La filosofía del amor*), *Psicología dell'amore*, de Luigi Pin; *Amor Sacro*, del teólogo Benvenuto Matteucci. Sobre el problema de la «falacia naturalista» son importantes los trabajos de Massini Correas. Aunque citado, hubiera sido más utilizada la obra de Julio Raúl Méndez, *El amor, fundamento de la participación metafísica*.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Seminario Mayor de La Plata.



BIBLIOGRAFÍA

RAFAEL ALVIRA DOMÍNGUEZ, *Filosofía de la vida cotidiana*. Ediciones Rialp. Madrid 1999. 112 páginas. ISBN 84-1-3235-7.

Todos somos testigos y nos hemos lamentado muchas veces del academicismo filosófico. Es evidente que es de agradecer y alabar el carácter riguroso que ha cobrado nuestra ciencia. La documentación cuidada, la disciplina de las citaciones, el conocimiento de la bibliografía, el esmero en las traducciones y la atención a los textos originales, en fin, todos los usos propios de un trabajo filosófico, son una cierta garantía de su seriedad. Sin embargo, a veces se extraña, en medio de tanto cuidado, un contenido profundo, genuinamente filosófico. También se echan de menos aquellas obras, propias de los verdaderos filósofos, más sueltas, en las que el espíritu se explaya con mayor libertad. Aquellas obras cuya lectura produce un fino placer, que se disfrutan exquisitamente.

Debo agradecer que haya caído en mis manos una de estas últimas obras, que he podido leer el pasado verano. Se trata de esta pequeña y preciosa joya tallada por Rafael Alvira. La vida cotidiana, afirma su autor, ha de ser un objeto privilegiado de interés filosófico. «La filosofía entiende y se admira de lo fácil; pone el esfuerzo de reflexión para descubrir la profundidad oculta en lo anecdótico y aparentemente trivial». Alvira presenta en este libro algunas figuras de esa vida cotidiana, tal como son espiritualizadas por el hombre.

La primera es la del lugar espiritualizado: la casa en la que se habita, el único lugar al que propiamente se vuelve. El habitar es algo muy radical del hombre. El hombre posee establemente una casa, posee un dentro que se origina en el amor. Si no, la vida sería un puro ir. El trabajo adquiere sentido en función de la casa. Paralelamente, quien posee casa, puede poseer educación, saberes, virtudes, está centrado.

Una segunda figura de la vida cotidiana es el invitar. Se nos invita a realizar la actividad más suprema y característica del espíritu: el diálogo. «Vivir humanamente, en plenitud, queda reservado a los que saben dialogar» (p. 26). Por eso el verdadero diálogo es fiesta y es en el banquete donde se dan simultáneamente el darnos a los demás en el diálogo, el darnos a nosotros de la naturaleza que se nos ofrece en la comida. La cena, sostiene Alvira, es «el lugar de la unidad material y espiritual de la creación entera» (p. 30) y por eso Dios también se hace presente.

La cuestión del juego aparece como una integración de la aventura y la paz que todos necesitamos. Hace falta aprender a jugar. El deporte está muy conectado con el jue-

go. Es una forma de cultura en la que buscamos la perfección del ser humano en su totalidad, no sólo del cuerpo. Por eso es inseparable de las virtudes. Alvira, sin perder profundidad, y con ocurrencia, extrae alguna de las mismas de un dicho repetido de nuestro compatriota Alfredo di Stefano. La virtud por excelencia de la deportividad es la grandeza de ánimo.

La causa del aburrimiento es la desaparición del diálogo. Quien no está con los otros se aburre. La ecuación felicidad-sufrimiento se resuelve en la aceptación de lo negativo de lo negativo. El retorno a la finura del espíritu se constituye en un programa altamente deseable. Una actitud que evoca las ideas de atención, detalle, perfección, agudeza, elegancia, agradecimiento, medida y magnanimitad, aristocracia.

El último tema abordado por Alvira se ha puesto recientemente de moda, en una clave muy similar a la elegida por nuestro autor, merced a un *best-seller*. Se trata del corazón como «órgano de la síntesis, de la mediación, de la conciliación» (p. 105), «universal concreto existencial» (p. 107), «centro del ser humano y centro de la religión» (p. 109).

En fin, quien lea esta preciosa obra, obtendrá junto a la notable satisfacción que brinda lo claro, fresco y luminoso, muchas ideas precisas y sugestivas acerca de lo cotidiano.

Ricardo F. Crespo

MARIANO ARTIGAS, *Filosofía de la naturaleza*. Cuarta edición. EUNSA. Pamplona 1998, 331 páginas. ISBN 84-313-1631-4.

Con el advenimiento de la ciencia moderna, la antigua cosmovisión ha sufrido una fractura y la unidad del saber filosófico y científico, hasta entonces existente, se ha roto. La filosofía de la naturaleza ha atravesado desde entonces un período de letargo en los medios académicos. Sin embargo, desde hace ya tiempo se asiste a un renacimiento del interés por estos estudios. Continuamente se transmiten ideas filosóficas sobre el mundo, la vida, el hombre, que poco a poco van cristalizando en una determinada percepción de la naturaleza. En esta tarea de llegar a una verdadera comprensión de la naturaleza la perspectiva científica y la filosófica, aunque autónomas, se relacionan y reclaman. La aportación de las ciencias, por su misma naturaleza, adopta siempre puntos de vista particulares. Cabe a la filosofía llegar a las explicaciones últimas, al ser de las cosas. La intervención del filósofo puede arrojar mucha luz en este proceso, que como se afirma en el Prólogo de esta obra, está lleno de luces y obscuridades.

El presente manual aparece en este contexto como una manifestación del interés actual por la filosofía de la naturaleza. El autor consigue dar, de modo asequible —aunque no por eso menos profundo—, una visión filosófica de fondo de la realidad del mundo material, que concilia los aspectos perennes del planteamiento metafísico clásico con la nueva cosmovisión de la naturaleza que emerge de la ciencia moderna. En la que es la cuarta reedición del manual —cuyo prólogo firma J. J. Sanguineti, co-autor en las ediciones anteriores— Artigas ha procedido a una verdadera renovación de la obra. Presenta ahora al público el resultado de muchos años de labor de investigación y do-

cencia, marcada también por un esfuerzo constante de armonizar la fe cristiana con los conocimientos científicos.

A lo largo del manual se ponen en evidencia una serie de cuestiones relativas a la cosmovisión científica actual, resaltando aspectos como el dinamismo y la estructuración de las substancias naturales. De modo innovador, respecto a los manuales existentes sobre la materia, se dedica un largo capítulo a los vivientes, cuya posición es central en la naturaleza. De hecho, los avances de la biología han causado un gran impacto sobre la filosofía de la naturaleza y colocado una serie de interrogantes cuya contestación cabe en buena parte a la filosofía.

La obra se estructura en dos grandes partes, con un total de once capítulos. El primero, de carácter intructorio, analiza en qué consiste la reflexión filosófica de la naturaleza y cual es su valor. Por su estrecha conexión con las ciencias experimentales se hace también una consideración de su alcance. En este capítulo se examina además el concepto de naturaleza.

Las entidades naturales, sujeto de ese dinamismo y estructuración, son el tema del capítulo II. El análisis, sumamente actual de las substancias como sistemas permite al autor representar la gran variedad de entidades que se dan en la naturaleza y, al mismo tiempo, aplicar el concepto de substancia a los sistemas unitarios individuales. El capítulo se detiene determinando cómo se realiza la substancialidad en los diferentes niveles de la naturaleza.

El capítulo III parte de la experiencia universal del cambio que se observa en la naturaleza y de la constatación de la existencia de una serie de *pautas dinámicas* específicas que lo rigen. En sus tres apartados considera sucesivamente los procesos naturales y la existencia de pautas dinámicas, la explicación de los procesos en términos de potencialidad y actualidad y algunos aspectos del devenir natural que se relacionan con la emergencia de novedades.

La temática del orden existente en la naturaleza, concepto que ocupa un lugar central en las discusiones científicas y filosóficas actuales, es abordada en el capítulo IV. Tras analizar el concepto de orden, el autor se detiene en la distinción e integración de los diferentes niveles, que se armonizan en la unidad característica de la naturaleza. A una exposición rica en datos aportados por las ciencias se sigue el examen de algunas de las consecuencias filosóficas de la cosmovisión actual, como la finitud e infinitud del universo, el papel de los factores aleatorios o las teorías del caos.

El manual se adentra en el capítulo V en el análisis metafísico de la naturaleza. Dejando claro desde el principio que hay distintos niveles de comprensión del cosmos, —válidos en sus respectivos ámbitos—, busca un conocimiento ontológico de la naturaleza, cuya necesidad es hoy tan actual como en épocas anteriores. Los conceptos de materia, forma y hilemorfismo, empleados desde la antigüedad para expresar el modo de ser de lo natural, son examinados a la luz de la cosmovisión actual, destacándose su actualidad. El capítulo VI, que trata de las dimensiones cuantitativas de las entidades naturales, da inicio a la segunda parte del manual. Teniendo en cuenta que las ciencias experimentales se apoyan en la cuantificación, se examinan las características principales de su método y también su validez.

Continuando la consideración de las dimensiones cuantitativas se examinan en el capítulo VII las dimensiones espacio-temporales de lo natural. Se exponen consecuencias de algunas teorías científicas, en especial de la teoría de la relatividad.

El análisis de las dimensiones cuantitativas, hecho en los capítulos anteriores, permite abordar en el capítulo VIII las dimensiones cualitativas de lo natural. Se examinan los tipos de cualidades y nuestro modo de conocerlas, así como su relación con las propiedades cuantitativas.

El capítulo IX analiza el modo cómo se despliega el dinamismo natural a través de la acción física. Dado que toda acción es una interacción, se examinan sus diversos tipos. Particular relieve se da al estudio de la causalidad eficiente, que es la causa directamente relacionada con esa actividad. De modo natural surgen cuestiones relacionadas con la necesidad y contingencia de esa actividad. El autor sale al paso de esta problemática examinando temas como la relación entre las leyes científicas y las leyes naturales, los tipos de necesidad y contingencia que se dan en la naturaleza y cuestiones como el determinismo y el azar.

Los vivientes son tema del capítulo X. El hecho de que constituyan el ejemplo más importante de substancias naturales, con un tipo muy especial de dinamismo y organización, justifica plenamente que se les dedique todo un capítulo. Se comenta el fuerte impacto que el progreso de la biología tiene para la filosofía, se analizan las características propias de los vivientes y cuestiones relacionadas con su origen y evolución.

El XI y último capítulo de este libro de texto considera las cuestiones relativas al origen y sentido de la naturaleza, teniendo en cuenta los conocimientos proporcionados hoy por la ciencia. Quizás se puede destacar de este capítulo el análisis que hace de la finalidad natural ante la cosmovisión actual. A modo de conclusión, como afirma el mismo autor, se examina la relación existente por una parte entre la naturaleza y el hombre y por otra entre la naturaleza y Dios.

Finalmente, es de destacar que el índice detallado de temas y de autores y una gran riqueza de referencias bibliográficas convierten el manual en un instrumento de inestimable valor para todos los que se inician o profundizan en esta área. Los numerosos datos actuales de las ciencias experimentales que recorren toda la obra hablan por sí mismos de la necesidad de una buena base filosófico-metafísica para entender el mundo de hoy, con sus avances científicos galopantes. La obra resulta particularmente iluminante para todos los que tienen un cierto conocimiento de las ciencias físicomatemáticas.

Raquel Lamela

RAFAEL L. BREIDE OBEID, *Imagen y Palabra: la actualidad y lo permanente*. Ediciones Gladius. Buenos Aires 1999. 239 páginas.

Breide Obeid ha reunido en este volumen un conjunto de escritos que abarcan en el tiempo un lapso superior a las tres décadas. Para ser más precisos: treinta y tres años, quince de los cuales corresponden a la —milagrosamente ininterrumpida— existencia de la revista *Gladius*. Es este elemento temporal lo primero que deseo resaltar. En efecto, el largo período señalado es, por sí solo, un símbolo o, para decirlo con mayor exactitud, el primero de los símbolos que el lector recoge en una obra en la que, precisamente, es el símbolo el elemento vertebrante (pues este libro no es, ni tan sólo ni prin-

cipalmente, una mera colección de trabajos cuya reunión obedece al propósito práctico de evitar la dispersión o la pérdida de un material surgido al hilo de las circunstancias y signado por la fugacidad propia de la producción periodística, sino una estupenda lección acerca del valor de lo simbólico y de su vinculación con el Verbo). ¿Y qué es lo que significa este tiempo-símbolo que acabo de mencionar? De hecho, la permanencia. Pero una permanencia que es, a la vez, fidelidad. En este caso, la fidelidad del autor a la Palabra Eterna y una fidelidad que, más allá de lo personal, pero vitalmente ligada a él, encarna la permanencia de esa misma Palabra que no pasará nunca aun cuando pasen los cielos y la tierra. El tiempo cobra aquí, por tanto, el carácter de un trasunto de la eternidad.

En lo que acabamos de decir se encuentran las dos grandes claves que permiten interpretar la lectura de este libro. La primera es el símbolo. La segunda, la eternidad. Veámoslas por separado.

El vocablo símbolo (*sym-bolon*) se liga estrechamente a la idea de unidad o, mejor, a una unidad que procede de la unión o reunión. Ahora bien, ¿cuál es esta unión o reunión a la que hace referencia la palabra griega? ¿Qué elementos hallamos unidos o reunidos, «lanzados juntos», para ser más precisos en el orden etimológico? En el símbolo se hallan unidos, marchan juntos, el significado y el significante, éste último hecho soporte visible —ya en la *vox* de una palabra, ya en el color, en la luz y en el volumen de cualquier materia apta— del primero. En el símbolo hay, casi, una unión hipostática, es decir una *hipóstasis*, entre el significado que es *lógos* y el significante que es *quasi subiectum* de ese logos. Por eso el símbolo remite de inmediato a otra idea, la de la imagen. Porque cuando el símbolo se hace presente en su unidad hipostática ante nuestro sentido, primero, y nuestro intelecto, después, todo él adquiere un *carácter icónico*, esto es, de imagen. El ícono (*eikona*) se diferencia del ídolo (*eidolon*) precisamente en su *diafanidad*. El ícono es transparente a la luz del *logos* que subyace tras él; esa luz pasa y traspasa la natural opacidad de la materia y llega a través de los ojos carnales, a los ojos del alma que contempla. El ídolo, en cambio, permanece en la opacidad; es sólo mera figura, sombra, que detiene la mirada y oculta o distorsiona el *logos* (cfr. Héctor Jorge Padrón, *Para una filosofía de la imagen* [inédito], Buenos Aires 1996). De allí la irreconciliable oposición entre la idolatría que se postra ante los falsos dioses y la mirada icónica del cristiano que sabe ver en toda creatura un vestigio o una imagen (*katá ikona*) de la Trinidad.

Rafael Breide Obeid enfrente la idolatría de nuestro tiempo con una *iconología*, de recio sabor bíblico y patrístico, que busca en todo ícono su cuota de proximidad respecto del Único Icono del Dios Invisible, Jesucristo, el Verbo Encarnado. Se entiende, ahora, lo que el propio autor nos dice en el prefacio de la obra: «Toda la historia humana es historia de la semejanza o desintegración de la imagen de Dios Uno y Trino en el hombre y en la sociedad» (p. 15). No podíamos pedir una mirada más aguda ni más alta del drama de la historia. Más adelante, el autor nos advierte que «nuestro programa debe consistir, primeramente, en recuperar el símbolo [...] El símbolo es apto para enseñar los misterios inefables: como contiene una verdad invisible continúa, en cierto modo, la Encarnación [...] Esto es lo que quise lograr con los breves escritos de Gladius, breves iconos verbales entre el Símbolo y el Verbo, que por no ser excesivamente pretencioso llamé *Imagen y Palabra*» (p. 17). *Breves iconos verbales*... no hallamos una mejor definición que ésta, proporcionada por el propio autor, para estos escritos, no sola-

mente para los que se contienen en la primera parte (llamada *Gladius*), sino también para los que se incluyen en la segunda (*Primeras letras*), páginas maduramente juveniles que asombran si se tienen en cuenta los años tempranos del autor al momento de ser concebidas. porque estos escritos son iconos verbales están destinados, precisamente, a una contemplación mistagógica. Su lectura acaba siendo, para el lector, una genuina mistagogia, una catequesis en y por el misterio.

El segundo elemento que anotamos como clave de esta obra es la eternidad. Podemos decir sin temor que Breide, al posar su mirada icónica sobre los acontecimientos eclesiales, mundiales y nacionales de estas tres décadas, ha procedido *sub specie aeternitatis*. El subtítulo del libro así lo anuncia, por otra parte. Una labor que abarca, como dijimos, un dilatado período de más de treinta años es testimonio de fidelidad personal que adquiere una especial relevancia en este tiempo de mudanza constante y de impía errabundez de tantos cristianos. Dios ha concedido a Breide la gracia de la fidelidad y de la permanencia; pero Breide no enterró el talento sino que lo multiplicó en estas páginas en las que la palabra humana es, como vimos, ícono de la Palabra que no pasa. Con lo que ambas claves convergen en una suerte de sinfonía. Esta obra es una sinfonía. Por eso es también bella. Bella en la articulación de cada palabra. Bella en la grafía del libro en la que el azul y el oro armonizan en sereno equilibrio.

Por último destaquemos un hecho fundamental. Este libro está escrito con toda el alma. Y así como Fra Angelico «de rodillas pintaba sus azules» y Tomás de Aquino armaba sus argumentos al pie del Sagrario, podemos decir que estas páginas trasuntan largas horas —toda una vida— de estudio orante. Damos gracias a Dios por su publicación.

Mario Caponetto

MATILDE ISABEL GARCÍA LOSADA, *La filosofía existencial en la Argentina: Sus introductores*. Editorial Plus Ultra. Buenos Aires 1999. 152 páginas. ISBN 950-21-1352-7.

Este nuevo libro de la doctora en filosofía Matilde Isabel García Losada, editado por la Editorial Plus Ultra, lleva por título: *La filosofía existencial en la Argentina. Sus introductores*. Es decir, que según nuestra lectura particular la obra rastrea y examina no sólo la expansión del pensamiento de la filosofía de la existencia apenas aparecido allende el Océano en varios pensadores argentinos de relieve, sino que también estudia la asimilación, vale decir, la captación y absorción intelectual que estos compatriotas nuestros hicieron de ese material filosófico.

Un trabajo filosófico de base historiográfica como el presente da por sentado que su autora ha realizado una investigación larga y concienzuda sobre los textos originales y el examen completo, crítico y riguroso de la bibliografía que le concierne.

Está de más afirmar que en el presente caso la Doctora Matilde García Losada ha cumplido holgadamente con este aspecto señalado leyendo y cotejando las diversas ediciones de la obra de los autores seleccionados y, siempre que ha sido necesario, decidiéndose por la de superior calidad y distinguiendo asimismo las transformaciones que se han producido en el proceso de edición.

Se sabe igualmente que a veces a conciencia, pero otras involuntariamente, y a menudo guardando silencio, los autores introducen cambios en sus propias obras, y que los especialistas que se dedican a estudiarlas e interpretarlas se comprometen con este proceso, con lo que el resultado de su examen se ve debilitado en su objetividad. Cuando los autores son contemporáneos y sus ideas han participado o entrado en colisión con la actividad política, el riesgo sube de grado. Pero de este campo minado en el que la crítica textual se ve trabada por la ideología, y particularmente dentro de la historia de la filosofía en la Argentina en la que hay tanto por hacer y esclarecer, también, hay que decir, la autora de este estudio ha podido escapar sin el menor daño.

Pero no quiero seguir deteniéndome en estos presupuestos propios de una obra de investigación que ya sus futuros lectores podrán de inmediato apreciar, prefiero, sin embargo, hacer hincapié en lo que considero el valor sustancial del nuevo libro de Matilde García Losada y que, en mi modesto entender, reside en el enfoque original y el coherente encuadre con el que el mismo ha sido escrito.

Asumida la expresión *filosofía existencial* no como equivalente a *existencialismo*, en su doble uso de moda, o bien, de *ismo* cultural (recuérdense al respecto las palabras de la carta que K. Jaspers dirigió a J. Wahl en 1937: «El existencialismo es la muerte de la filosofía de la existencia»), sino en un sentido lato y legítimo: como actitud, como una disposición que dominó al pensamiento europeo, particularmente alemán y francés, que sintiéndose aprisionado por la filosofía como sistema redescubre el valor de la subjetividad y que a partir de esa tensión trata de describir la existencia humana, su sentido y sus posibilidades. La Doctora García Losada, afincada y afirmándose en ese acento, trata de demostrar de qué manera y con qué modificaciones esta corriente de reflexión sostenida en el existente singular ha sido recibida con alta sensibilidad y no menos libertad de interpretación, por representantes, por personalidades, de lo que se podría llamar en el marco de la historia de las ideas en la Argentina, la «generación del 25». Estas figuras son: Carlos Astrada, Miguel Angel Virasoro, Carlos Alberto Erro, Homero Mario Guglielmini y Vicente Fatone.

Emplazada cronológicamente por la autora la recepción de ideas entre los años 1925 y fines de la década del 40', la captación de este pensamiento se ha manifestado entre los autores argentinos estudiados y analizados en un reflejo de tres características: 1º) Una voluntad de acogimiento favorable de estas ideas liberadoras del espíritu de sistema que favorecen y afirman un estilo de reflexión que arraiga en la existencia y que así incitan a la meditación profunda y comprometida con el hombre y con su entorno.- 2º) Unos deseos irrefrenables de transformación a fondo de los estímulos europeos recibidos, ya que es necesario admitir que la posición y afirmación de los pensadores argentinos enumerados enfrentados con lo que la finitud personal, entregada a sí misma con sus posibilidades individuales, históricas y sociales, les exige, es integralmente diferente al llamado de lo que esas mismas realidades reclaman al pensador europeo de la primera mitad del siglo. Esta es una constante que Matilde Isabel García Losada advierte en el quinteto que se ha dedicado a estudiar, cuyos miembros individualmente buscan en lo transitorio y fugaz un atisbo de permanencia. Se trata de un elemento común que ha encerrado en la denominación, bien clara en el libro, de «inquietud metafísica». Un tipo de asombro filosófico, de descontento y de desasosiego raigal, que surge del existir, que busca respuesta y que lleva a cada uno de los pensadores tratados a tomar la decisión de encarnar teóricamente esa inquietud básica en el campo de una filosofía del

hombre y del hombre en su propia sociedad.- 3º) Razonablemente, por lo tanto, de acuerdo con el propio temple, la hondura del pensamiento, la capacidad intelectual, la formación personal y el estilo de redacción, bien sea el discurso sistemático o el ensayo filosófico, cada uno de estos cinco autores ha producido su obra filosófica, y que en síntesis, cada una de ellas puede resumirse por una característica propia: por el vigor intelectual (Carlos Astrada), por la profundidad del pensamiento (Miguel Ángel Virasoro), por la convicción coherente (Carlos Alberto Erro), por la preocupación por lo argentino (Homero Mario Guglielmini) o por la universalidad integradora (Vicente Fattone). Pero desde el tiempo o más allá de él, a los cinco pensadores reunidos abarca un impulso común: el anhelo incangeable de lo que siempre es y el reclamo de la fidelidad existencial a esa aspiración, lo que, por supuesto, tratan de plasmar en producciones visiblemente diferentes.

Este libro refleja con sólo hojearse el empeño perseverante y fundamentado que su autora ha cumplido para mostrar que la presencia que la filosofía de la existencia manifiesta en una constelación generacional de pensadores argentinos y su original asimilación, se ha concretado en una tarea insoslayable, que hasta ahora no se había realizado y que se agrega a otros pocos estudios por sectores que sumados a éste son pioneros dentro de la historiografía de las ideas argentinas. Del éxito de este tipo de aportes más que nosotros mismos, limitados por la perspectiva temporal, hablarán las generaciones futuras, cuando gracias al presente y a otros esfuerzos similares del intelecto nacional, el recuerdo de lo escrito las mantenga alertas para que el ejercicio de la memoria histórica siempre se mantenga vivo.

Sólo me queda, después de este breve juicio y balance del presente libro de la Doctora Matilde Isabel García Losada, recomendarlo por la riqueza de su contenido y el poder heurístico, explorador, de su enfoque; e incitar a la lectura atenta de sus páginas y a la reflexión detenida sobre las ideas que en ellas se desarrollan.

Francisco García Bazán

JAIME NUBIOLA, *El taller de la filosofía: Una introducción a la escritura filosófica*. EUNSA. Pamplona 1999, 248 páginas.

El filósofo español Jaime Nubiola, profesor de filosofía del lenguaje en la Universidad de Navarra, presenta en este libro las claves para armonizar, a través de la escritura, el pensamiento y la vida de quien se inicia en la filosofía profesional. En tal sentido, «se asemeja más a un “manual de auto-ayuda”, que a un tratado de metodología filosófica» (p. 17), que Nubiola ofrece a modo de invitación personal para que cada uno gane distancia respecto del trajín cotidiano y consiga el espacio necesario para pensar cómo vive hasta lograr encaminarse hacia donde cada uno quiera realmente vivir. En este proceso resultan comprometidas y revisadas todas las dimensiones personales, tanto en su aspecto íntimo como social, a través de la escritura que Nubiola la concibe como uno de los medios más adecuados para realizar este proceso plenificante y liberador de conocimiento y comunicación con uno mismo y con los demás.

Los cuatro capítulos que componen el libro describen este itinerario apasionante de descubrimiento y conquista personal, que parte del descubrimiento de la vida intelectual plena (capítulo 1), se detiene en la escritura personal (capítulo 2), en la escritura filosófica profesional (capítulo 3), y culmina en el cuarto capítulo con el descubrimiento de la filosofía como misión, y de «la verdad como tarea, esto es, como algo que ha de vivirse en la práctica y que ha de hacerse precisamente mediante nuestras prácticas comunicativas: *veritatem facere in caritate (Efesios 4,15)*» (p. 230). De allí, precisamente, el título de «taller» que Nubiola ha elegido para su libro por ser esta una imagen que destaca tanto el carácter gremial de la filosofía, semejante al de los saberes artesanales, como «la dimensión manual que el trabajo intelectual tiene y que a menudo es pasada por alto» (p. 14).

El título del capítulo primero, «El horizonte de la vida intelectual», da por sí mismo la clave para iniciar la aventura fascinante en que consiste la filosofía profesional hecha vida intensa: «Para asomarse al taller de la filosofía es preciso primero aprender a mirar [...], a contemplar con pausa, con morosidad, a examinar con atención en primer lugar la propia vida» (p. 21). A través de las cinco secciones de este capítulo se va aprendiendo a mirar la propia vida y a descubrir en ella el genuino horizonte de la vida intelectual; la manera de enriquecerlo mediante el adentramiento de uno mismo a través de la actividad de la inteligencia, de la voluntad y del corazón; la manera de proyectar ese horizonte en la dimensión racional y afectiva y, finalmente, la manera de relacionarlo con la escritura de quien se dedica a la filosofía para que esta sea efectivamente la articulación de pensamiento y vida. Por eso, Nubiola concibe la «metodología», o ciencia del método, como una «ética del intelecto», en la que se pone de manifiesto «la conexión entre las dimensiones práctica y teórica de la razón» y en la que se «alude en cierto modo al anclaje de este saber en los fenómenos comunicativos de la cultura humana» (p. 39). Además, en cuanto ética, es esclarecedora de las virtudes necesarias para el crecimiento y ensanchamiento de la vida intelectual, como así también de aquellas actividades fundamentalísimas tales como la capacidad de atención, que «es en ella donde se articulan voluntad e inteligencia» (p. 60), el cultivo de la imaginación, que «es la matriz de la capacidad creativa humana» (p. 63) e indispensable para la escritura, ya que esta consiste en la articulación creativa de nuestro pensar y de nuestros afectos en la que se resuelve nuestro vivir; y, finalmente, el hábito de planificar, que incluye el orden personal, la creatividad y la autodisciplina aplicados al plan de trabajo diario, semanal, mensual e incluso a períodos de mayor alcance, como los son el destinado a la elaboración de la tesis doctoral y la posterior actividad de investigación, docencia y publicaciones en la que se desarrolla la vida académica del filósofo profesional. El capítulo termina con la presentación de unos criterios sumamente prácticos sobre qué libros leer, en qué orden leer y cómo leer.

En el capítulo segundo, «Aprender a escribir», Nubiola ofrece en sus primeras líneas lo que podría entenderse como el núcleo y la síntesis de todo el libro, y la expresión de la esencia de la vida humana en su plenitud: «Como la búsqueda de la verdad es esencialmente comunicativa, la escritura es la expresión más genuina de la vida intelectual. Para quien se dedica a la filosofía “vivir es escribir” (Schlegel, *Poesía y filosofía*, p. 70). Para todos aprender a escribir es aprender a pensar y aprender a articular pensamiento y vida» (p. 83). Allí pueden verse contenidas todas las dimensiones de la vida humana, todas sus potencias, todas las virtudes necesarias, y el método para desarrollar y ensan-

char esa vida: la escritura, sea que se trate del filósofo o de toda persona en cuanto tal. El capítulo se articula en seis secciones en las que se ofrecen algunas pautas posibles para iniciarse en la escritura personal y para incorporarla a la vida cotidiana, dándole honra vital a esta actividad aprendiendo a escribir la verdad, a escribir con claridad y a escribir despacio. Todo ello va disponiendo a la persona de tal manera que la conduce no sólo a ganar en transparencia en las relaciones con los demás, «a vivir como en una casa de cristal», es decir, al «rechazo radical de un doble código de conducta personal, uno para cuando a uno le ven y otro para cuando a uno no le ven» (p. 103), sino también a practicar una purificación del pensamiento y de la imaginación, pues «lo que no puede publicarse no se debe escribir y lo que no se puede escribir tampoco se debe decir y quizás ni siquiera pensar» (p. 106). El capítulo se cierra con algunas consideraciones generales sobre el arte de escribir y de la traducción de textos y se complementa con el capítulo tercero dedicado a «La escritura profesional en filosofía» que ofrece en sus seis secciones criterios sumamente útiles para organizar el propio trabajo de escritor, para familiarizarse con los distintos géneros de escritura filosófica, para la elaboración de la tesis doctoral, y para iniciarse en la carrera de las publicaciones.

«La piedra de toque de un “pensamiento fuerte” se encuentra en su dimensión comunicativa, en aquella peculiar articulación de amor a la libertad y de comunicación afectiva que acontece en el dialogo amistoso y libre entre las personas» (p. 186). Por eso, una vez esclarecido el horizonte de la vida intelectual y el papel vital que desempeña la escritura en la vida humana y profesional, el capítulo cuarto se dedica íntegramente a las «Prácticas comunicativas e investigación», destacando que «es en esas prácticas donde toma fuerza la escritura filosófica o, por el contrario, donde se encuentra la causa de sus altibajos y perturbaciones» (p. 186). A lo largo de sus seis secciones se van describiendo las relaciones comunicativas con uno mismo, con quien dirige la tesis doctoral o actúa como mentor, con los iguales, y con la comunidad electrónica en Internet. Este capítulo constituye algo así como el campo de aplicación y práctica de aquellos principios constitutivos de la «ética del intelecto». En él se va aprendiendo a convivir con uno mismo y con los demás, cualquiera sea el rol que a uno le toque desempeñar en la vida universitaria, que lo será en la medida que la anime la comprensión y el pluralismo. El capítulo se completa sugiriendo algunas claves para la comprensión histórica desde una óptica pluralista, en el que cabe destacar «el principio de caridad» que ha de regir el análisis de textos (p. 220), y algunas claves para la filosofía del nuevo siglo.

El libro culmina abriendo un horizonte nuevo y magnífico para quien quiera aceptar la responsabilidad de ser protagonista de una «filosofía para un nuevo siglo» animada por la convicción de que la búsqueda de la verdad no es un problema exclusivamente «teórico», sino una cuestión genuinamente práctica que afecta a todos. «El reconocimiento de que las divisiones entre los seres humanos singulares y entre los pueblos son consecuencia en gran medida de que cada uno está convencido de poseer en exclusiva la verdad, ayuda a entrever las vías para regenerar espacios comunicativos [...] A quienes se dedican a la filosofía corresponde quizás en particular el llegar a concebir con su imaginación los nuevos cauces que requiere el desarrollo de esas relaciones comunicativas basadas en el amor a la verdad, en el respeto a la pluralidad y en la aceptación de las limitaciones personales, las de cada uno y las de la propia colectividad, pero aunadas esas personas por una común convicción acerca del extraordinario valor creativo de su cooperación» (p. 229).

El taller de la filosofía está dedicado explícitamente a quienes se inician en la filosofía profesional. Sin embargo, creo que supera ampliamente tal propósito: mucho más que un libro de metodología filosófica y de iniciación a la escritura, es un libro que enseña a vivir en plenitud, es un libro de metodología de vida humana y humanizante, a la medida de las necesidades y características de la gente de hoy. Si quien lo lee descubre esto, y lo vive, se da cuenta de que luego está en condiciones de «escribir» —de «vivir»— su propio taller de la arquitectura, o taller de la medicina, o taller de la administración del hogar y de la educación de los hijos, etc. Porque aprendió a vivir en plenitud, luego puede aplicar esa manera de vivir a su propia tarea cotidiana, ya sea la filosofía, la ingeniería, el cine, o la educación de los hijos, etc. La sencillez de su expresión lo hacen accesible al gran público, y la honda y sabiduría multisecular de su contenido hace que cada uno pueda encontrar y saborear en él todo cuanto necesita. «Me gustaría —dice Nubiola— que este texto fuera el ofrecimiento de una experiencia personal que invita a quien lo lee a repensar y a organizar su propio taller. A mí al menos me ha ayudado mucho escribirlo. No sólo porque su escritura aliviaba mi desazón personal, sino porque escribiendo me encendía de ilusión por intentar ser un poco mejor» (p. 17). Pues encendido con la misma ilusión queda uno después de leerlo.

Adriana Gallego